

# COLEÇÃO IDENTIDADES

A coleção Identidades surge da necessidade de abrir um espaço editorial para a divulgação de obras relacionadas à realidade moçambicana nas suas várias dimensões culturais e sociais.

Obras de investigadores e estudiosos nacionais, na área das ciências sociais e humanas, do jornalismo investigativo e da recolha de poesia e narrativa oral, estão sendo publicadas nesta coleção de forma a fazer chegar ao público do nosso país o conhecimento de obras muitas vezes guardado e esquecido nas gavetas das nossas instituições do saber, devido às dificuldades de obter a estampa.

A seleção das obras a publicar tem obedecido a critérios de qualidade e interesse na divulgação, independentemente das suas características de comercialização. Isso só é possível através do apoio que a Cooperacao Sulcanga ao programa, tornando possíveis edicoes que, de outra forma, nunca teriam a possibilidade de chegar aos maos do leitor.

A razao de ser de um tal programa tra o leitor em contato ha nas obras que nao sendo lançadas, numa demonstracao clara de que se produz ja, hoje, em Moçambique, uma reflexao profunda e cuidada sobre aquilo que é a identidade moçambicana, nas suas variadas facetas, arossa forma de estar no mundo.



# ESPIRITOS VIVOS, TRADIÇÕES MODERNAS

POSSESSÃO DE ESPÍRITOS E REINTEGRAÇÃO  
SOCIAL PÓS-GUERRA NO SUL DE MOÇAMBIQUE

Alicinda Manuel Hoawana



## Ficha Técnica

<b>Título da Obra:</b>	Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique
<b>Autor:</b>	Alcinda Manuel Honwana
<b>Tradução:</b>	Orlanda Mendes
<b>Edição:</b>	PROMÉDIA
<b>Produção:</b>	PROMÉDIA
<b>Capa:</b>	António Sopa
<b>Fotografia da capa</b>	Basílio Fernão
<b>Maquetização:</b>	Estela Carolina
<b>Revisão:</b>	Prof. Doutor Armando Jorge Lopes
<b>No. de Registo:</b>	2075/RLINLD/2002
<b>Tiragem:</b>	500 Exemplares
<b>Impressão:</b>	CIEDIMA
<b>Ano:</b>	2002

## ÍNDICE

PREFÁCIO .....	9
INTRODUÇÃO .....	13
<b>CAPÍTULO 1. Os Fundamentos Teóricos da Possessão</b> .....	<b>23</b>
A Relação entre a Tradição e a Modernidade .....	23
Possessão, Identidade e Poder .....	27
Tradição, Possessão e a Violência Política .....	37
Possessão, Cura e Reintegração Social no Pós-Guerra .....	42
<b>PRIMEIRA PARTE: POSSESSÃO, IDENTIDADE E PODER</b> .....	<b>49</b>
<b>CAPÍTULO 2. A Possessão por Agentes Espirituais</b> .....	<b>51</b>
Significado da Possessão pelos Espíritos .....	53
Expansão Nguni e Possessão Transcultural .....	55
Relação entre Seres Espirituais .....	68
Possessão Central e Periférica .....	74
Conclusão .....	78
<b>CAPÍTULO 3. A Iniciação do Nyamusoro</b> .....	<b>81</b>
A Relação entre Hospedeiro e Espíritos .....	82
A Doença do Chamamento .....	87
Kuthwasa: o Processo de Iniciação .....	91
A B'andla: Organização dos Vanyamusoro .....	101
Os Rituais de Iniciação .....	104
Conclusão .....	114
<b>SEGUNDA PARTE: A POLITIZAÇÃO DA TRADIÇÃO E A VIOLÊNCIA POLÍTICA</b> .....	<b>117</b>
<b>CAPÍTULO 4. Colonialismo e Políticas Culturais</b> .....	<b>119</b>
Colonialismo e Cultura Tradicional .....	120
Assimilação e Identidade Cultural .....	130
Cristianismo e Educação Missionária .....	134
Transformações no Sistema Colonial .....	140
Conclusão .....	142

CAPÍTULO 5. Cristianismo e Identidade Cultural .....	145
As Igrejas Zionistas e o Sincretismo Religioso .....	146
Compartimentação Religiosa .....	160
Tendências Religiosas Contemporâneas .....	162
Conclusão .....	164
CAPÍTULO 6. Políticas Culturais pós-Coloniais: A Frelimo .....	167
Antecedentes Gerais .....	167
A Rejeição da Tradição pela Frelimo .....	169
As Mudanças na Abordagem da Frelimo .....	173
A Recuperação dos Valores Tradicionais pela Frelimo .....	178
Conclusão .....	183
CAPÍTULO 7. Políticas Culturais pós-Coloniais: A Renamo .....	185
Antecedentes Gerais .....	186
A Guerra dos Espíritos .....	189
A Institucionalização do Terror .....	194
Etnicidade e Regionalismo .....	199
Conclusão .....	202
TERCEIRA PARTE: POSSESSÃO, CURA E REINTEGRAÇÃO SOCIAL	
PÓS-GUERRA .....	205
CAPÍTULO 8. A Base Cultural da Saúde e da Doença .....	207
Noções Locais de Doença e de Cura .....	208
A Dupla Função do Nyamusoro .....	214
Estudos de Caso .....	224
Análise dos Casos .....	229
A Racionalidade dos Processos de Adivinhação .....	236
A Biomedicina Ocidental e a Cura Tradicional .....	238
Conclusão .....	240
CAPÍTULO 9. O Apaziguamento dos Espíritos: A Reintegração Pós-Guerra .....	243
Impacto Social da Guerra .....	244
A Guerra e os Espíritos dos Mortos .....	247
Poliuição e Rituais de Purificação .....	250
Outros Rituais .....	256
Análise dos Rituais .....	261
Conclusão .....	263

<b>CAPÍTULO 10. Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Uma Conclusão .....</b>	<b>265</b>
A Interligação entre os Seres Humanos e os Espíritos .....	265
Transformações nos Fenômenos de Possessão .....	266
A Politização da Tradição nos Períodos Colonial e Pós-Colonial .....	272
Possessão, Cura e Reintegração Social Pós-Guerra .....	277
Espíritos Vivos, Tradições Modernas .....	278
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>281</b>

## ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES, QUADROS, MAPAS E DIAGRAMAS

### ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1 - Uma nyamusoro enpunhando o chovo e os tindhuku .....	60
Ilustração 2 - António com o nyongwa na testa durante o kuthwasa .....	109
Ilustração 3 - Aspectos do ritual kugarura .....	111
Ilustração 4 - Uma sessão de tinhlo .....	217
Ilustração 5 - Aspectos da farmacopeia e da parafernália do nyamusoro .....	222

### QUADROS

Quadro 1 - Antigas Categorias de Praticantes de Medicina Tradicional .....	57
Quadro 2 - Categorias Actuais de Praticantes de Medicina Tradicional .....	74
Quadro 3 - População Afectada pela Guerra .....	246

### MAPAS

Mapa 1 - O Nyamusoro e os Espíritos Possuidores .....	61
---	----

### DIAGRAMAS

Diagrama 1 - A Herança de Espíritos de Amélia Marrime .....	84
Diagrama 2 - A Herança de Espíritos de Boaventura Macovo .....	85
Diagrama 3 - A Herança de Espíritos de Maria Nyasengo .....	86

*À memória do meu pai, José Manuel Júnior*

*Ao João, à Nyeleti e à Nandhi em cuja carinhosa  
cumplicidade busquei o estímulo para esta jornada*



## PREFÁCIO

Em 1985/86, trabalhei como pesquisadora no Arquivo do Património Cultural de Moçambique (ARPAC). Ao recolher dados sobre a nossa herança cultural, apercebi-me da importância que muitos dos meus entrevistados atribuíam ao fenómeno de possessão pelos espíritos enquanto crítico na relação entre os vivos, os mortos e a natureza. Nas discussões em torno das questões mais diversas, invariavelmente surgiam referências aos espíritos e à sua influência em todos os aspectos da vida das pessoas. Nessa época, a Antropologia ainda se caracterizava, em grande medida, por representar o estudo de sociedades «alheias» e «exóticas», conduzido por investigadores maioritariamente externos a essas culturas.

Movida um pouco pelo entusiasmo inocente de tentar contrariar esta tradição, selecionei a possessão pelos espíritos no sul de Moçambique para tema de trabalho de licenciatura em Antropologia. Seduziu-me a ideia de [fazer Antropologia e Etnografia a partir de dentro, examinando elementos da cultura de que sou oriunda, para vencer a habitual distância entre o objecto de análise e o observador.] Por outro lado, tratava-se de uma oportunidade de satisfazer a curiosidade que há muito me atrai ao domínio fascinante, simultaneamente mágico e real, da possessão pelos espíritos.

Cedo-me de conta que, embora consubstanciada pela minha vivência de moçambicana, [a minha abordagem ao tema era essencialmente prisioneira de uma filosofia, de uma visão do mundo desenvolvidas no Norte global, radicalmente distintos da filosofia, do discurso e do sistema de valores da maioria dos actores da possessão pelos espíritos.] Além disso, e apesar da [relativa fluidez entre as classes sociais em Moçambique] nos anos 80, a minha condição de assimilada e a minha afinidade com a ideologia dominante naqueles tempos de fim de revolução na nossa república, ainda popular, estabeleciam limites claros ao meu contacto com o universo que pretendia estudar.

Não foi fácil, pois, penetrar no ambiente dos «curandeiros» que eram alvos de severa repressão por parte das autoridades governamentais e muitas vezes tinham que operar clandestinamente. Isto explica a estranheza e suspeição com que os praticantes reagiram aos meus contactos iniciais, já

que não era comum serem visitados por alguém que não os procurava para resolver algum problema ou buscar a cura para alguma doença, mas apenas para fazer intermináveis perguntas. Eventualmente o recurso a pessoas conhecidas com contactos no mundo dos *tinyanga* permitiu criar a confiança necessária da qual resultou a riqueza da informação recolhida neste volume.

Algumas pessoas conhecidas apresentaram-me a familiares que exerciam a profissão de «curandeiros», e através destes fui introduzida a outros *tinyanga*. Importa também mencionar aqui o carisma de um dos meus assistentes de pesquisa, o sr. Manuel Wilson, um mais velho (de 60 anos) que sempre se mostrou muito convincente ao explicar os objectivos do nosso trabalho aos nossos entrevistados.

A possessão pelos espíritos e a adivinhação constituem elementos centrais na cosmologia e filosofia da esmagadora maioria dos moçambicanos, tanto nas zonas rurais como urbanas, pela influência determinante que exercem na tomada de decisão sobre vários aspectos da vida das pessoas, desde o nome que se dá à criança recém-nascida, passando pelo itinerário de uma viagem importante, até à escolha do momento de realizar os rituais propiciatórios para um bom ano agrícola ou uma promoção no serviço.

A pesquisa etnográfica foi realizada em vários períodos, entre 1986 e 1993, na cidade de Maputo, no distrito urbano número 5, Boanc e Manhiça. O material recolhido serviu de base para as minhas teses de licenciatura, mestrado e doutoramento. Este livro é a versão traduzida da tese de doutoramento “*SPIRITUAL AGENCY AND SELF-RENEWEL IN SOUTHERN MOZAMBIQUE*”, e reflecte as diferentes etapas da minha investigação, assim como a evolução do meu próprio entendimento e análise deste tema, no quadro dos debates antropológicos da altura em que a tese foi escrita, isto é, 1994-96.

É comum apresentar-se a tradição e a modernidade como uma oposição binária reflectindo ‘a luta entre o velho e o novo’, a distinção entre campo e cidade. Nesta perspectiva, o ‘velho’ reside no mundo rural dominado por filosofias e valores retrógrados e estáticos – e por isso tradicionais- e a edificação do ‘novo’ ocorre nas zonas urbanas, sob a influência de discursos, ideologias e práticas sociais ocidentalizadas – e por isso modernas. Contudo,

neste trabalho a tradição e a modernidade são entendidas como elementos distintos, por vezes mesmo contraditórios, mas interdependentes e em permanente cumplicidade no processo de construção de identidades sociais.

Um desafio crucial no esforço colectivo de construção da moçambicanidade é a necessidade de reconciliar o desejo de progresso social e de desenvolvimento económico com a profunda identificação da maioria dos moçambicanos com uma visão 'tradicional' do mundo. Por outras palavras, será possível alcançar a modernidade sem abandonar a tradição? Ou será que estas são mutuamente exclusivas? Não será a modernidade de hoje a tradição de amanhã? Estas são algumas das questões que impulsionaram a produção deste livro.

Este trabalho só foi possível graças à contribuição de várias pessoas e instituições. Os meus agradecimentos vão para o Secretariado da Commonwealth pelo seu apoio financeiro ao meu programa de doutoramento, de 1992 a 1995; para a Fundação Calouste Gulbenkian por ter financiado a minha viagem de pesquisa a Lisboa, em Junho/Julho de 1992; para a Cooperação Suíça para o Desenvolvimento em Moçambique pelo seu apoio ao projecto de pesquisa que realizei entre Abril e Setembro de 1993; e ao Ministério da Cultura de Moçambique pelo apoio prestado ao longo dos meus estudos.

Agradeço igualmente às administrações dos distritos de Boane e Manhiça e do distrito Urbano nº. 5, da cidade de Maputo, e à AMETRAMO pelo apoio prestado e pelas várias 'guias de marcha' que facilitaram os meus contactos e circulação nos locais onde trabalhei.

Devo um reconhecimento especial aos assistentes de pesquisa que me apoiaram nas várias fases desta investigação: Basílio Fernão, Manuel Wilson, Maria Tomás Sefane e Hermínia Manuense pela sua incansável colaboração e valiosas contribuições.

Beneficiei imenso de discussões e debates com Pierre Phillippe-Rey, Claude Meillassoux, Michel Samuel, Catherine Quiminal, Sylvie Faizang, Maurice Duval, John Peel, Christopher Davis, Johan Pottier, Mark Hobart, Richard Fardon, Pamela Reynolds, Mahmood Mamdani, Andrew Spiegel, Patrick Harris, Andy Dawes, Owen Sichone, Fiona Ross, Judith Head, Anne Mager e Kelly Askew. Um apreço especial a David Parkin que supervisionou o meu doutoramento.

Agradeço também á Orlanda Mendes e á Maria João Seabra pela tradução e revisão do texto; a Juan Obarrio pela pesquisa bibliográfica; a Bento Siteo pelo apoio na ortografia das linguas nacionais; ao antigo Gabinete de Comunicação Social, especialmente a Juarez da Maia e a Licínio de Azevedo pela reportagem vídeo realizada em 1986 a um ritual de confirmação de *ninyanga*.

Finalmente, uma profunda gratidão vai para todos os meus entrevistados que generosamente ofereceram o seu tempo e partilharam a sua sabedoria. Sem o seu interesse e pronta cooperação este trabalho nunca teria sido possível.

*Nova Iorque, Abril 2002*

## INTRODUÇÃO

Em Maio de 1996, o Mediafax<sup>1</sup> reportava a morte súbita de soldados pertencentes a um batalhão do exército governamental no distrito de Govuro. Os soldados eram todos *Maconde*<sup>2</sup> e dizia-se terem morto Laquene Nguluve, chefe tradicional de Vuca, há dez anos atrás, durante a guerra, quando suspeitaram que ele apoiava a Renamo<sup>3</sup>. Em 1996, o batalhão começou a sofrer a retaliação do espírito de Nguluve. Em dois meses, seis dos membros do batalhão pereceram em circunstâncias estranhas e o comandante que ordenara o assassinato passou a sofrer de uma grave perturbação mental. Membros do batalhão e seus familiares recorreram a adivinhos locais em busca de auxílio. A adivinhação revelou que o espírito do chefe tradicional morto queria vingança e pedia a vida de uma criança *Maconde*, que deveria morrer com a mesma arma com que ele havia sido morto. Os soldados *Maconde* pediram desculpas e rogaram ao espírito que aceitasse, como reparação, três cabras, uma garrafa de aguardente e uma jovem *Maconde* virgem para se encarregar da palhota do espírito. Aparentemente, o espírito rejeitou a oferta e as pessoas recearam que ele continuasse a provocar doenças e a morte dos soldados do batalhão até as suas exigências serem satisfeitas. O assunto tornou-se numa preocupação de domínio público e as autoridades locais do distrito de Govuro (o Governo, a Associação dos Médicos Tradicionais e a Associação dos Antigos Combatentes) envolveram-se na tentativa de mediar o conflito.

Esta é a situação que se vive nas zonas rurais de Moçambique no pós-guerra, onde os espíritos dos mortos assombram os vivos, onde a construção das identidades, na sequência da guerra, passa por uma crise profunda e onde a posse pelos espíritos não é coisa do passado, da tradição, mas algo que está bem presente no centro da modernidade.

Este livro trata de fenómenos de possessão pelos espíritos e de reintegração social no período do pós-guerra no sul de Moçambique, entre

<sup>1</sup> Mediafax é um jornal diário distribuído via fax.

<sup>2</sup> *Maconde* é uma formação social do Norte de Moçambique (Mueda – Cabo Delgado).

<sup>3</sup> Renamo, Resistência Nacional Moçambicana, partido na oposição desde as eleições de 1994.

populações que ultrapassam a sua diversidade sócio-linguística através de um entendimento comum dos fenómenos de possessão e de adivinhação. Examina a possessão pelos espíritos na sociedade contemporânea, analisando de que forma tais fenómenos são parte integrante da modernidade. Apesar de não ter espaço e expressão nos discursos de modernização do Estado, a possessão pelos espíritos desempenha um papel fundamental na construção e redefinição de identidades múltiplas e fluidas e nos processos individuais e colectivos de cura de purificação e reconciliação e de reintegração social no pós-guerra. Neste contexto, a possessão pelos espíritos não pode ser vista apenas como parte de uma realidade passada e retrógrada. Ela vive e redefine-se numa base quotidiana no mundo contemporâneo e no contexto dos processos de transição e modernização que o país e os moçambicanos atravessam.

O livro examina ainda os fenómenos de possessão pelos espíritos durante a guerra e nos períodos subsequentes, na região sul do país. Esta análise da possessão pelos espíritos na sociedade contemporânea assenta em reminiscências e recordações que remontam ao século XIX, através da análise das transformações operadas nas crenças e práticas religiosas nesse período. O livro considera também a atitude do poder colonial face à possessão pelos espíritos e a outros fenómenos sócio-culturais da população da região, dando uma atenção particular aos fenómenos de conversão religiosa – a cristianização – como formas de aculturação.

Para além de apresentar o contexto histórico e sócio-político da possessão, o livro analisa também as dinâmicas internas ao fenómeno, mostrando que os agentes espirituais e os seres humanos se encontram em constante interacção, podendo, numa perspectiva ontológica, considerar-se como fazendo parte uns dos outros. Esta natureza interpenetrativa dos espíritos e dos humanos permite considerar os espíritos não só como agentes externos que controlam e alteram a identidade das pessoas, mas também como a própria essência da identidade humana. !

De facto, no contexto das cosmologias locais, crê-se que, quando um indivíduo morre e é sepultado, o seu espírito permanece enquanto manifestação do seu poder e da sua personalidade. Assim, ao invés de constituir o termo da existência de uma pessoa, a morte marca apenas a transição para uma nova dimensão existencial. Os espíritos dos mortos, através

dos vivos, exercem uma influência poderosa sobre a sociedade, guiando e controlando a vida dos seres humanos, (protegendo-os contra a doença e a desgraça) e garantindo o bem-estar social.

Indivíduos e grupos relacionam-se com os espíritos através do *kuphabla*. O *kuphabla*, uma forma permanente de apresentar o respeito aos espíritos, realiza-se em múltiplas ocasiões – o nascimento de uma criança, antes da colheita, durante uma refeição e antes de uma viagem longa ou de qualquer outro acontecimento significativo. A realização do *kuphabla* dá a indivíduos e grupos o sentido de segurança e estabilidade que lhes permite levarem por diante as suas vidas. É esta ligação entre vivos e mortos que dá sentido à existência, tanto dos espíritos como da comunidade. Sendo intermediários entre o mundo dos vivos e o dos mortos, os *tinyanga* possuídos constituem uma outra maneira de estabelecer contacto com os espíritos. Os *tinyanga* são porta-vozes dos espíritos, traduzindo e descodificando o discurso espiritual para os vivos.

As pessoas recorrem aos espíritos, através dos *tinyanga*, por razões diversas – quer seja para curar doenças, para procurar protecção contra os perigos da vida ou descobrir as causas de morte na família, quer seja para conhecer os motivos pelos quais os animais domésticos estão a morrer e a produção agrícola não vai bem, ou para desvendar as causas de uma guerra. As pessoas buscam os poderes dos espíritos sobretudo para entenderem as verdadeiras razões por detrás de acontecimentos que, segundo se crê, transcendem a percepção e compreensão humanas.

Através da possessão pelos espíritos, indivíduos e grupos podem assumir múltiplas identidades que se conseguem redefinir constantemente. Estas identidades fluídas são negociadas e recriadas em diversas arenas sociais. A consulta de adivinhação, por exemplo, permite reconstituir o estado das relações sociais na vida do indivíduo e facilita a sua redefinição através da prescrição social que tem de ser seguida para reparar o mal. A realização de rituais de veneração e purificação possibilita ao indivíduo recriar uma identidade perdida ou estabelecer uma nova.

Contudo, esta redefinição de identidades não se circunscreve apenas aos indivíduos mas também toca nas instituições, tanto religiosas como de poder político e económico. Isto explica o facto de na guerra entre o governo da Frelimo e as tropas rebeldes da Renamo ambos os grupos políticos terem

acabado por se virar para crenças e práticas respeitantes à posse pelos espíritos com vista a reconstituírem o sentido de si próprios e a granjearem o apoio popular. Tal aconteceu não obstante o facto de, como no caso da Frelimo, originalmente de orientação marxista, a posse pelos espíritos ser encarada, a princípio, como uma mera superstição a ser substituída por uma filosofia laica materialista. No caso da Renamo, que necessitava desesperadamente de uma ideologia política, o recurso à «tradição» e à posse pelos espíritos era uma maneira de angariar alguma legitimidade no seio da população rural.

A essência fundamental e irreduzível da possessão pelos espíritos nos conceitos de identidade no sul de Moçambique também se torna evidente pelo facto de as Igrejas Zionistas e outras instituições religiosas se envolverem em processos de transformação das suas ideologias religiosas, procurando fazer face às situações que os seus crentes e o país atravessam.

Também no pós-guerra, quando a sociedade tem que sarar as suas feridas e reconstituir o seu tecido social, a possessão pelos espíritos volta a ser o meio pelo qual se restabelece um sentido de ordem e de estabilidade. Médiums espirituais, adivinhos e praticantes de medicina tradicional desempenham um papel crucial nos processos complexos de purificação, cura e reconciliação social pós-guerra.

A tese central deste livro baseia-se no argumento que a possessão pelos espíritos não é algo que pertence a uma dimensão obscura ou a uma tradição distante e passada. Pelo contrário, constitui uma realidade visível e contemporânea, que permite a indivíduos e grupos darem novas formas às suas identidades através da gestão da doença. Contudo, o lugar da possessão pelos espíritos nas práticas e teorias do ser vai para além daquilo que convencionalmente se denominaria por resolução de problemas médicos e afins, e compreende um entendimento mais vasto do bem-estar humano e social que gera identidades sociais estáveis.

Embora a possessão pelos espíritos seja aqui um factor claro de estabilização das relações humanas, não é, de modo algum, um regulador estático do espírito empreendedor e da identidade humanos. Pelo contrário, é precisamente a sua capacidade de possibilitar mudanças individuais e colectivas de identidade que explica grande parte da sua força e persistência ontológicas. Sendo mais forte do que nunca na actual cena social e política, a posse pelos espíritos constitui parte integrante da modernidade.

O argumento deste livro assenta em três enfoques principais. Primeiro, a relação entre os seres humanos e os agentes espirituais e o potencial firmado na posse pelos espíritos para permitir o surgimento de múltiplas identidades sociais. Esta discussão faz-se descobrindo e compondo as memórias sobre a posse pelos espíritos no século XIX, aquando do processo de criação do Estado de Gaza na região. Segundo, a natureza dinâmica e adaptável da posseção pelos espíritos na sua relação com fenómenos societais mais amplos. Aborda-se aqui a relação entre a posseção pelos espíritos e os fenómenos políticos e religiosos (o colonialismo e a conversão ao Cristianismo, o governo pós-colonial e o uso que faz da «tradição»). O livro também destaca afirmações feitas quanto à posse «verdadeira» e à tradição «verdadeira» e mostra que tais crenças e práticas não são de todo estáticas. Terceiro, o papel da posse pelos espíritos nos actuais processos do pós-guerra de cura, purificação, reconciliação e reconstrução social.

O primeiro capítulo aborda os principais debates teóricos antropológicos sobre a posseção pelos espíritos. Esta discussão dos fundamentos teóricos da posseção está dividida em quatro grandes temas: primeiro, a relação entre a tradição e a modernidade; segundo, a ligação que existe entre posseção, identidade, marginalidade e poder; terceiro, a questão do uso da tradição e, mais especificamente, dos fenómenos de posseção em contextos de violência política; finalmente, o papel desempenhado pela posseção e medicina tradicional nos processos de cura, reconciliação e reintegração social no período pós-guerra.

A partir do capítulo dois é apresentado o material etnográfico resultante do trabalho de campo. O capítulo dois parte das memórias sobre a posseção pelos espíritos, no século XIX, para discutir a relação entre agentes espirituais e seres humanos e o sentido da posse pelos espíritos entre os grupos Tsonga do sul de Moçambique. Neste capítulo, examino o carácter dinâmico dos fenómenos de posseção, assim como as transformações das crenças e práticas religiosas durante o domínio dos [Nguni] na região. Nesse período, decorreu na região um processo de interpenetração das diversas categorias de agentes espirituais provenientes dos vários grupos. Este capítulo destaca, pois, a figura do [nyamusoro], um praticante de medicina tradicional nascido destas interacções e da interpenetração de crenças religiosas. O relacionamento entre seres espirituais e entre hospedeiros e espíritos é também examinado, no

contexto das relações de poder e conhecimento que se desenvolvem nestas interacções.

O capítulo três trata da iniciação dos indivíduos para se tornarem médiuns e adivinhos. O capítulo analisa a relação que se estabelece entre os espíritos e os seus hospedeiros, considerando a doença do chamamento como o início da dependência do indivíduo em relação aos espíritos. A (transmissão deste conhecimento esotérico de uma geração para outra, bem como as relações de poder que se criam através da possessão) são também analisadas. Os rituais de iniciação, as práticas das «escolas» de formação de adivinhos e médiuns e as relações entre mestre e aprendizes ao longo do processo de iniciação bem como na *b'andla* (a associação dos *vanyamusoro*) constituem pontos de discussão e análise centrais neste capítulo.

O capítulo quatro aborda o colonialismo e a possessão pelos espíritos. Analisa a dinâmica dos conflitos sociais e culturais durante o processo de colonização e examina a atitude colonial para com a cultura tradicional, assim como a imposição do Cristianismo, parte integrante da agenda colonial, visando suprimir os valores culturais tradicionais e «civilizar» a população indígena. O capítulo aborda a repressão dos «curandeiros» (termo português para *tinyanga*) e a consequente rejeição das crenças e valores subjacentes à sua existência. Praticantes de medicina tradicional foram muitas vezes detidos e deportados para outros territórios portugueses por serem considerados perigosos. A estratificação social entre assimilados e indígenas é igualmente analisada, enquanto parte da estratégia colonial de repressão da cultura tradicional. Esta agenda colonial activou várias formas de contestação da hegemonia colonial, daí o facto de as relações entre poder e conhecimento também serem relevantes para esta discussão.

O quinto capítulo trata da relação entre posse pelos espíritos e Cristianismo. Analisa o modo como as pessoas reagiram à conversão ao Cristianismo e o papel desempenhado neste processo pelas crenças e práticas tradicionais referentes à posse pelos espíritos. A introdução do Cristianismo implicou a renúncia de determinados valores tradicionais, em especial os que diziam respeito à existência de espíritos. O capítulo analisa primeiramente o fenómeno das igrejas Zionistas e a sua relação com a religião tradicional local e discute a questão do sincretismo religioso – a síntese de fenómenos religiosos díspares. Examina igualmente a relação entre a religião tradicional

e os grupos cristãos convencionais, vendo a compartimentação religiosa como uma resposta à conversão cristã e uma forma de preservar uma dupla identidade religiosa.

No capítulo seis discute-se o período pós-independência, analisando a posse pelos espíritos à luz de uma dinâmica de politização da cultura. Examina a orientação marxista da Frelimo, que favorecia uma visão materialista da realidade social, em oposição às chamadas crenças supersticiosas e obscurantistas da sociedade tradicional, destinadas, por isso, a ser eliminadas. Sendo notórias as tensões entre o projecto da Frelimo e as aspirações da maioria dos moçambicanos, o Governo foi levado a redefinir a sua posição relativamente à cultura tradicional nos últimos anos da década de oitenta. Para granjear o apoio popular, a Frelimo tornou-se mais tolerante quanto às crenças e valores tradicionais, ao ponto de encorajar e promover a criação da Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique (AMETRAMO). O capítulo também discute as formas de inserção das crenças e práticas tradicionais no contexto da modernidade na sociedade moçambicana contemporânea.

No capítulo sete analisa-se a postura da Renamo relativamente à religião e à veneração dos antepassados, no contexto de uma guerra de guerrilha no sul de Moçambique. Analisa a gênese da Renamo, [um movimento criado a partir do exterior, com poucas raízes locais, uma organização criada para responder a uma agenda estrangeira – eliminar qualquer tentativa para desenvolver uma sociedade marxista na região.] O capítulo também examina a maneira como a Renamo conseguiu constituir uma base local entre a população camponesa, adoptando uma postura «tradicionalista» que preenchesse o vazio criado pela rejeição da Frelimo da autoridade e crenças tradicionais. Contudo, a Renamo nunca consolidou a sua base na região sul do país, devido a vários factores como, por exemplo, as tensões sociais desenvolvidas no sul entre os povos Tsonga, Ndau e Nguni – discutidas no capítulo 2 – e também devido ao facto de ter praticado o recrutamento forçado de soldados e o rapto indiscriminado de civis.

Estes capítulos, que analisam a intersecção de religiões, cultos locais de cura e políticas de Estado, relacionam-se com o trabalho realizado por vários autores. Por exemplo, Jean e John Comaroff (1991), na sua antropologia histórica da África do Sul, estudaram o papel crucial desempenhado pelas

missões religiosas na «missão civilizadora» do colonialismo. Também na América do Sul, Michael Taussig (1987) realça que o próprio Estado, por vezes, invoca cultos e formas de possessão pelos espíritos que visam criar um sentido de coesão nacional, e como os «curandeiros» locais frequentemente compartilham deste imaginário nacionalista.

No capítulo oito explora-se a relação entre a possessão pelos espíritos e as práticas de adivinhação e cura. Analisa o papel dos *vanyamusoro* no tratamento da doença e na regulação da vida social das comunidades. Começa com uma análise do conceito de doença que leva à dupla função do *nyamusoro*: adivinhação e cura. Analisa a actividade de adivinhação apresentando dois estudos de caso, de cura e de diagnóstico. O capítulo debruça-se também sobre a questão da racionalidade dos processos de adivinhação. No respeitante à cura, o capítulo explora a farmacopeia do *nyamusoro* e a relação entre a biomedicina ocidental e a cura tradicional.

No capítulo nove discute-se as estratégias de cura adoptadas pela população afectada pela guerra. Examina o papel das crenças e práticas tradicionais na busca, pela população, de decisões sanitárias e estratégias de cura visando vencer as dificuldades e a doença. O «apaziguamento dos espíritos» torna-se, assim, um mecanismo de cura e reconciliação social, de reparação dos erros do passado e de reconstrução da vida depois da guerra. O capítulo enfatiza a importância das noções e entendimentos culturais de diagnóstico e cura e de aflição e trauma, pois as formas através das quais os indivíduos expressam, encarnam e conferem um sentido às suas doenças prendem-se com um contexto cultural específico.

No capítulo dez apresento as considerações finais organizadas em redor dos três principais temas do livro – a interligação entre humanos e espíritos, as transformações nos fenómenos de possessão, a politização da tradição nos períodos colonial e pós-colonial, e a relação entre possessão pelos espíritos e a cura e reintegração social no período pós-conflito.

O material apresentado neste livro baseia-se no trabalho de campo realizado em diversas fases entre 1986 e 1995. A investigação foi realizada na cidade de Maputo em 1986/87 nos bairros do Chamanculo, Xipamanine e Mafalala. Em 1992-1993 a pesquisa foi realizada no distrito urbano número 5, nos bairros de Dlhavela, Kongolote, Malhazine e Primeiro de Maio. Nesse mesmo período, trabalhei também no distrito de Boane – sede, Pequenos

Libombos, Massaka 1 e Massaka 2 – no distrito da Manhiça – Munguine, Maragra e Kalanga. Mais tarde, em 1995, tive a oportunidade de levar a cabo alguns inquéritos etnográficos também nos distritos de Mandlhakazi, Xibuto, Chókwe e Macia.

Durante a minha investigação de terreno tive a ocasião de entrevistar vários tipos de *tinyanga*: adivinhos, médiuns e ervanários. Entrevistei também ex-régulos e chefes tradicionais; líderes de igrejas sincréticas independentes e da comunidade religiosa convencional. Populações directamente afectadas pela guerra, como refugiados, deslocados, crianças raptadas e instrumentalizadas e crianças ex-soldado também participaram neste trabalho de pesquisa, prestando valiosas informações. Finalmente, entrevistei alguns militares, políticos, membros do aparelho do Estado e muitas outras pessoas, nos locais onde realizei a minha investigação.

Mais do que a mera recolha de informações, a interacção com os meus entrevistados acabou sendo um enorme processo de aprendizagem para mim. Ganhei uma compreensão muito mais profunda da História recente do país e de como os meus interlocutores, à semelhança de tantos milhões de cidadãos comuns, viveram, moldaram e desvendaram o significado dos processos sociais de que foram simultaneamente sujeitos e objectos. Ganhei, fundamentalmente, o maior respeito pelas experiências de sofrimento, de esperança, de dignidade e de profunda humanidade de todas estas pessoas cujas histórias se entrelaçam tão intimamente com o desenvolvimento socio-cultural do nosso país.

Antes de proceder à apresentação dos resultados da minha pesquisa no capítulo que se segue apresento algumas reflexões teóricas sobre os principais debates sociológicos e antropológicos desenvolvidos nesta área. Esta reflexão teórica constitui a base na qual assentam a análise e o argumento apresentados nesta obra.



## Capítulo 1

### OS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA POSSESSÃO

#### A relação entre a tradição e a modernidade

##### *A problematização da tradição*

De um modo geral, considera-se que as crenças e práticas respeitantes à posse pelos espíritos fazem parte da tradição. Pode entender-se por tradição os padrões de crenças, valores, significados, formas de comportamento, conhecimento e saber, passados de geração em geração pelo processo de socialização. Geralmente, tem-se partido do princípio de que tais crenças e práticas são transmitidas e absorvidas de maneira basicamente inalterada. Deste modo, a tradição é vista como algo estático e homogêneo. Há muito que se utiliza o termo tradicional como um eufemismo para não civilizado, primitivo, pré-letrado, tribal ou não ocidental. De um modo geral, as ciências sociais têm, muitas vezes, oposto a noção de tradição e tradicional à de modernidade, razão ou racionalidade e ciência (Shils, 1981).

Deste modo, retrata-se muitas vezes a tradição como hostil à mudança. Como Boyer (1990) defendeu, é frequente assumir-se que as sociedades tradicionais são conservadoras ao ponto de excluírem a mudança, interpretando-a como ameaça à ordem social. O trabalho de Buhrmann (1984), por exemplo, projecta uma imagem do povo *Xhosa* como sendo tradicional e, assim, «principalmente intuitivo, não racional ou orientado para o mundo interior dos símbolos e imagens» por oposição ao «mundo ocidental que é fundamentalmente científico, racional e virado para o ego», consequentemente moderno. A modernidade é, portanto, definida como variável, dinâmica, científica, racional e ocidental. Os valores modernos são, muitas vezes, equiparados a valores «ocidentais» e vistos como processos interactivos de desenvolvimento económico e mudança sociocultural, associando-se os valores tradicionais a sociedades não ocidentais e estáticas. Nesta oposição binária entre tradição e modernidade, *moderno* é um termo a

que se confere tanto um valor analítico como um estatuto universal. O termo *tradição* é considerado como residual, sobretudo à luz do seu oposto, a modernidade (Mamdani, 1996).

Estudos recentes têm vindo a argumentar que as tradições nunca foram estáticas e são de natureza dinâmica e adaptável. Nenhuma tradição pode afirmar-se como uma réplica exacta de uma prática anterior, porque as tradições são criadas e recriadas através de um processo histórico. Hobsbawm e Ranger (1983) sugeriram a noção de «invenção da tradição». Segundo eles, uma «tradição inventada» é um conjunto de práticas, normalmente dirigidas por normas abertas ou tacitamente aceites e de natureza simbólica, que procura inculcar certos valores e normas de comportamento e que automaticamente implica continuidade com um passado histórico adequado. Tradições inventadas são, assim, respostas a situações novas que assumem a forma de referência a situações passadas ou que estabelecem o seu próprio passado por meio de uma repetição quase obrigatória.

Esta perspectiva também é adoptada na obra de Spiegel e McAllister (1991) *Traditions and Transitions in South Africa*, onde referem que os apelos à tradição se renovam em períodos de transição e transformação, precisamente pela sensação de segurança que a tradição fornece, através de imagens de continuidade em relação ao passado. Mas, também observam que, longe de serem estáticas, as tradições evocadas são continuamente reprocessadas, da mesma forma que as imagens do passado que trazem à memória. As tradições são, por isso, uma fonte continuamente reprocessável (Spiegel e Boonzaier, 1988).

A noção de tradição encontra-se fortemente ligada ao poder e ao conhecimento. Quem detém o poder e o conhecimento para determinar o que constitui um passado apropriado em nome do qual se pode evocar a tradição? Quem é que pode determinar o que deve ou não ser considerado tradição *real* ou *verdadeira*? Deste modo, a tradição é um campo importante de contestação social e política. O colonialismo e a introdução da lei consuetudinária resultaram num processo de reivindicações e contra-reivindicações a favor e contra tradições e identidades sociais (Mamdani, 1996). De igual modo, na era pós-colonial, a tradição tem estado no centro de alianças e divisões entre governantes e governados, idosos e jovens e entre vários subgrupos, que atravessam raça, classe, idade e género, filiações religiosas e políticas. Além do

mais, a noção de tradição tem sido também um ingrediente crucial do nacionalismo cultural e, como tal, constitui um importante campo de contestação nos Estados africanos contemporâneos. A competição sobre o que é e o que deve ser tradição – seja ela inventada, modificada ou reforçada – surge nos conflitos entre diferentes forças sociais e políticas. Isto é claramente evidenciado nos conflitos entre a Frelimo e a Renamo, abordados nos capítulos 5 e 6 deste livro.

A tradição é, por conseguinte, dinâmica. Evolui e transforma-se. Peter Geshiere, escrevendo sobre a «modernidade» das forças ocultas em África, defendia recentemente que, para muitos ocidentais, é mais do que evidente que a crença na feitiçaria é algo de «tradicional», que desaparecerá com a modernização. Isto não condiz com os acontecimentos actuais da África dos nossos dias. Em todo o continente, os discursos sobre feitiçaria e possessão entrelaçam-se com a mudança e a modernidade. Discursos sincretistas estabelecem ligações entre a possessão, a feitiçaria e a modernidade, e na maior parte dos sectores, estes discursos revelam um dinamismo espantoso. Estão constantemente a ser reformulados, sobretudo para expressar mudanças políticas, económicas e socio-culturais. Assim, pode-se, portanto, considerar como faz Peter Geschiere (1997) no contexto do seu estudo nos Camarões, a «modernidade» da feitiçaria. Outro exemplo recente da «modernidade» das forças espirituais e da sua presente remodelação é o estudo de Jean e John Comaroff (1999) sobre o actual ressurgimento na África do Sul daquilo a que chamam «economias ocultas»: cultos de espíritos, narrativas de mão-de-obra fantasma e de violência, que os autores vêem como estando relacionados com o impacto de forças globais no mundo pós-colonial, como é o caso das economias neoliberais, das mudanças massivas em termos de mão-de-obra e das transições políticas, como a situação pós-*apartheid*.

A invenção e reinvenção da tradição é um espaço disputado. A questão da tradição, como se ilustra com este estudo sobre a politização da cultura no que diz respeito à possessão pelos espíritos, é um tópico relevante para estudar as rupturas e transformações, assim como a continuidade, entre regimes coloniais e pós-coloniais, as suas formas culturais, as suas políticas, as suas histórias. Este livro tenta mostrar que as crenças e práticas relativas ao fenómeno da possessão pelos espíritos não são, de modo algum, estáticas. Tal como a tradição, também a possessão pelos espíritos é histórica, é

inventada e reinventada pelos actores sociais, é um conjunto dinâmico de práticas e crenças. E as pessoas modelam e remodelam as suas identidades fluidas em conformidade com tais práticas transformadoras.

O aparelho cosmológico subjacente à possessão pelos espíritos no sul de Moçambique foi afectado por vários factores sociais, como a emigração Nguni para o sul de Moçambique no século XIX, o processo de colonização e a conversão ao Cristianismo, os conflitos pós-coloniais gerados pela opção marxista da Frelimo e a guerra da Renamo para restaurar a tradição. Em todos estes períodos, a possessão pelos espíritos e os fenómenos afins ganharam formas e configurações novas. A possessão pelos espíritos também teve que se reconstituir e recriar novas identidades face às mudanças registadas na conjuntura social, política e económica vigente.

Durante o colonialismo houve tentativas de supressão da posse pelos espíritos; argumentava-se com a necessidade de «civilizar» a população africana. De igual modo, no período pós-colonial, a abordagem materialista da Frelimo em relação à realidade social também marginalizou e reprimiu crenças e práticas baseadas na possessão pelos espíritos. Eram consideradas supersticiosas e obscurantistas, precisando de ser eliminadas para promover o desenvolvimento e o progresso. Apesar das tentativas de eliminação, a posse pelos espíritos continua bem viva nas comunidades do sul de Moçambique. Os médiuns espirituais, os adivinhos e curandeiros conseguiram sobreviver e florescer no meio rural, bem como nalguns sectores das zonas urbanas, precisamente pela sua dinâmica e adaptabilidade. Neste livro tenta-se analisar como surgem e como são geridas as disputas sobre possessão «verdadeira», tradição «verdadeira», religião «verdadeira» (no seio dos *tinyanga*, dos Zionistas e dos Cristãos), como e porquê novas forças foram incorporadas nas tradições existentes (espíritos Vanguni e Vandau); e como e porquê se produziram novas respostas para situações novas (repressão política e guerra).

A natureza dinâmica e mutável das tradições permite que indivíduos e grupos criem novas expectativas e se abram para enfrentar os desafios do mundo contemporâneo. Um dos argumentos deste livro é que as tradições mudam e nesse processo de mudança tornam-se modernidade. Assim, a oposição tradição/modernidade torna-se, neste contexto particular, imprópria para analisar tais fenómenos. Seria, pelo contrário, mais apropriado considerar a tradição e a modernidade como uma arena entrelaçada em que os actores sociais interagem.

## Possessão, Identidade e Poder

### *Possessão e identidades sociais fluidas*

Neste livro argumenta-se que os espíritos e os humanos se encontram em interacção e podem ser vistos, ontologicamente, como fazendo parte uns dos outros. Esta natureza interpenetrativa de espíritos e humanos levanta a importante questão fenomenológica da existência, da identidade e da capacidade individual de acção (o que em inglês seria *personal agency*). Enquanto, no passado, as teorias positivistas deram primazia à análise objectiva de estruturas mensuráveis, governadas por normas, sistemas e forças impessoais, actualmente, os cientistas sociais privilegiam estudos centrados à volta de noções de identidade e capacidade individual de acção, fazendo prevalecer o indivíduo sobre as estruturas. Contudo, como Parkin (1992) assinalou, as noções de identidade e de capacidade de acção não têm, necessariamente, uma essência permanente, estando sempre sujeitos a mudanças. Nesta perspectiva, ao analisar a política de identidade na África pré-colonial, Ranger (1983: p.248) argumentava que, longe de estarem ligados a «uma única identidade tribal, a maior parte dos africanos entravam e saíam de múltiplas identidades, podendo definir-se a dado momento como súbditos deste chefe, noutro como membros daquele culto, num outro momento como parte deste clã e noutro, ainda, como iniciados daquela corporação profissional. Estas redes sobrepostas de associação e intercâmbio estendiam-se por vastas áreas».

Seguindo Franz Fanon, Homi Bhabha considera que a identidade do sujeito pós-colonial se baseia no mimetismo da cultura colonial, uma imitação que produz uma auto-consciência (*selfhood*) dividida em várias e diferentes identidades. Achille Mbembe (1992: 5) defende que, no contexto africano pós-colonial, indivíduos e grupos são capazes de mobilizar «não apenas uma única identidade mas várias identidades fluidas que, pela sua própria natureza, devem ser constantemente 'revistas' para obterem a máxima instrumentalidade e a máxima eficácia, como e quando necessário». Numa obra recente, Mbembe postula o facto de as pessoas mobilizarem identidades duplas ou triplas para lidar com as culturas políticas locais e de Estado. Do mesmo modo, os participantes no volume *Postcolonial Identities in Africa*, editado

por Terrence Ranger e Richard Werbner, em 1996, tentam compreender as diversas trajetórias das políticas de identidade no continente, tomando em consideração as estratégias definidas para reconstruir e negociar identidades individuais e colectivas.

No que diz respeito à religião, as noções de identidade e de capacidade de acção adquirem um significado diferente em cenários sociais e culturais também diferentes. Segundo o pensamento ocidental, a capacidade de acção é geralmente apresentada como autónoma, por se considerar que os humanos estão separados da divindade: tanto podem ser a favor como contra a divindade. Já no contexto do sul de Moçambique existe uma maior interligação entre humanos e divindades, em virtude de se conceber que os agentes espirituais se apoderam dos corpos e das faculdades, vivem e se desenvolvem nas pessoas. Segundo esta perspectiva, humanos e espíritos tornam-se parte da mesma acção (*agency*) por partilharem uma existência combinada e integrada, mesmo que momentânea. Os indivíduos possuídos assumem a personalidade dos espíritos e os espíritos adaptam-se às pessoas. Além disso, os indivíduos também se transformarão, a seu tempo, em espíritos. Deste modo, a abordagem feita neste livro permite-nos considerar os espíritos não só como agentes externos que controlam e mudam as identidades das pessoas, mas como a própria essência da identidade humana. Através da possessão pelos espíritos, os indivíduos possuídos podem assumir múltiplas identidades pelo facto de serem hospedeiros de vários agentes espirituais (tanto humanos como não humanos). Podem assumir a identidade de familiares e membros da comunidade falecidos, assim como de estrangeiros, como é o caso dos *Nguni* ou *Ndau* e de portugueses com quem tiveram uma interacção próxima. Além do mais, também se sabe que os indivíduos possuídos são susceptíveis de metamorfose, passando de humanos a animais.

Numa multiplicidade de palcos, indivíduos e grupos não possuídos têm também a possibilidade de negociar, redefinir e recriar múltiplas identidades – tanto pessoais como colectivas – tendo como referência o fenómeno da possessão pelos espíritos. Tal acontece por meio de processos como a adivinhação e a cura, em que o diagnóstico do adivinho identifica uma transgressão das normas sociais ou um comportamento incorrecto, exigindo-se uma reparação através da realização de rituais. O cumprimento da receita do adivinho permitirá ao indivíduo recriar uma identidade perdida ou

estabelecer uma nova. Além disso, no diálogo adivinho/cliente, durante a consulta, gera-se um processo de transferência e contra-transferência de informações (Jackson, 1978), no qual as identidades pessoais e colectivas são objecto de negociação.

Durante a esgotante guerra entre a Frelimo e a Renamo, ambas as forças políticas se viraram, em momentos diferentes, para crenças e práticas de posse pelos espíritos, visando reconstituir a sua própria razão de ser e de propósito. Inicialmente, a Frelimo considerava a posse pelos espíritos como uma superstição, preferindo, pelo contrário, uma filosofia materialista. No entanto, para atrair a população rural veio, posteriormente, a abraçar a possessão pelos espíritos, reformulando, para o efeito, a filosofia política do partido. A criação, em 1992, da Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique (AMETRAMO) é exemplo dessa transformação. Já a Renamo, sendo uma criação externa, necessitava desesperadamente de criar uma ideologia política que atraísse a aceitação e o apoio populares, optando assim por uma ideologia «tradicionalista» que visava devolver Moçambique aos seus antepassados e às suas tradições.

A primazia da possessão pelos espíritos nos conceitos de identidade e de auto-consciência no sul de Moçambique torna-se ainda evidente quando se constata que igrejas sincréticas como os Zionistas também assentam a sua base ideológica nas premissas que governam os fenómenos de possessão pelos espíritos.

Teoricamente, sustenta-se neste livro que o lugar central da posse pelos espíritos nas práticas e teorias do ser vai para além daquilo que convencionalmente se designaria por resolução de problemas médicos e afins. A posse pelos espíritos permite às pessoas mobilizar múltiplas identidades sociais, numa série de domínios – político, social e económico – e faculta um entendimento mais amplo do valor e do bem-estar humanos, que gera identidades sociais estáveis. Embora a posse pelos espíritos seja aqui um factor claro de estabilização das relações humanas, não é, de modo algum, um regulador estático do espírito empreendedor e da identidade humanos. Pelo contrário, é precisamente a sua capacidade de possibilitar mudanças individuais e colectivas de identidade que explica grande parte da sua força e persistência.

## *Possessão pelos espíritos e marginalidade*

Vários autores dedicaram a sua atenção ao estudo do fenómeno da possessão pelos espíritos. Em Moçambique, estudos sobre possessão, adivinhação e outras práticas tradicionais foram amplamente realizados por quadros do aparelho colonial (Rita Ferreira, 1960; Santos Peixe, 1962; Gonçalves Cota, 1964; Ferraz de Freitas, 1957, entre muitos outros) e por missionários (Junod, 1898; Earthy, 1933; Helgesson, 1971; Pereira, 1971, etc.). A maior parte destes estudos constitui uma coleção positivista de dados quantitativos sobre crenças e práticas tradicionais. Outros baseiam-se em abordagens evolucionistas e estrutural-funcionalistas. Académicos e investigadores independentes mostraram-se igualmente interessados nesta matéria (Fuller, 1955; Muthemba, 1970-72; Binford, 1971; Helgesson, 1971, Polanah, 1985; Feliciano, 1989; Langa, 1992 entre outros). Embora a maioria adoptasse uma abordagem estrutural-funcionalista, nota-se uma preocupação com o papel desempenhado por estas crenças e práticas em processos políticos e sociais mais amplos.

A nível internacional, os primeiros estudos sobre a possessão pelos espíritos (Nadel, 1941; Eliade, 1951) preocuparam-se com a interpretação simbólica e a difusão de elementos culturais. A obra de Beattie e Middleton (1969) sobre o papel dos espíritos em África aborda os aspectos sociais e culturais da posse pelos espíritos, centrando a sua atenção nos aspectos ideológicos da possessão, nas acções sociais dos cultos e nos seus contextos sociais e culturais. A função social dos fenómenos de possessão também abriu outros caminhos de investigação como, por exemplo, os estudos sobre a função terapêutica da possessão pelos espíritos (Karp e Karp, 1979) ou estudos sobre os aspectos rituais e de representação teatral da possessão (Lambert, 1981; Leiris, 1958; Turner, 1987).

Alguns autores analisaram a possessão pelos espíritos do ponto de vista psicológico e físico, discutindo a construção cultural das noções de ser e identidade (Crapanzano, 1973; Crapanzano e Garrison, eds. 1977; Obeyesekere, 1981). Outros autores, como Boddy (1989), tomaram como ponto de partida teorias feministas, colocando a mulher possessa no centro da moralidade da sociedade. Houve também quem privilegiasse as abordagens político-económicas do fenómeno da posse pelos espíritos (Morsy, 1991; Ong, 1987).

A questão da possessão pelos espíritos e da marginalidade tem sido central em vários estudos. O debate inicia-se com Lewis (1966, 1969, 1971, 1986) que defende que a possessão oferece aos estratos marginalizados da sociedade os instrumentos necessários para se fazerem ouvir e aceitar. Permite-lhes, ao mesmo tempo, imputar a responsabilidade das suas acções aos espíritos, em virtude de, durante o transe, estes assumirem total controlo da pessoa viva, cujo espírito, alma ou essência se encontra temporariamente desalojada. Assim, tudo o que se diz durante o transe é da responsabilidade do espírito e não do indivíduo enquanto tal. Em contraste com este tipo de possessão, que denomina de *periférica*, Lewis considera também a existência da possessão *central*, na qual indivíduos importantes utilizam a possessão por espíritos locais como forma de sustentar a moralidade pública e de competir por posições de poder e autoridade (1971:34). Lewis estabelece, deste modo, uma oposição binária entre as duas formas de possessão e faz notar a predominância da mulher na possessão periférica (ou marginal) e do homem na possessão central. Lewis baseia o seu argumento no facto de, em várias sociedades, o homem dominar as estruturas formais do poder (Rosaldo e Lamphere, eds. 1974; Ortner, 1974).

Os argumentos estrutural-funcionalistas sobre marginalidade encontram-se implícitos na maior parte dos estudos sobre a possessão pelos espíritos, partilhando a hipótese de Lewis de que a possessão oferece aos que não têm poder um meio simbólico de expressão da opressão social, económica ou política.

Outra hipótese que domina a literatura é que a possessão constitui apenas uma experiência temporária, confinada ao contexto dos rituais. Ong (1987) considera que a possessão constitui um meio para exprimir a falta de poder, mas sem efeitos duradouros e sem permitir alterar as relações de poder existentes na sociedade. No seu estudo dos Hamadsha em Marrocos, Crapanzano (1973) assinala que os homens possessos sofrem mudanças de identidade e de papel social. E, no entanto, a instituição permanece «periférica» ou um «fenómeno de franja» face à sociedade marroquina em geral, pois estes homens são psicologicamente perturbados e pertencem a sectores urbanos pobres.

Este livro aborda tanto a maneira como os grupos marginais e/ou subalternos mobilizam rituais de cura por meio de possessão, como a forma

como os agentes centrais de poder – como a Frelimo – compartilham, a dado momento, o imaginário das práticas espirituais (como aqui se documenta com o caso da criação da AMETRAMO). Contudo, e como mostrarei mais adiante, a análise dos fenómenos vai para além da dicotomia entre o marginal e o central, e tenta evidenciar as interligações e complexidades existentes no contexto de Moçambique.

De facto, um número crescente de teóricos tem vindo a contestar a presumida universalidade de que a experiência de possessão é marginal para a sociedade. Giles (1987) defende que em Mombaça nem as mulheres possuídas nem a própria possessão são marginais à sociedade – a posse pelos espíritos *Pepo* constitui um aspecto central para a sociedade *Swahili*, pois estes cultos encorajam a formação de grupos com laços muito fortes, cujo apoio social ultrapassa o contexto do ritual para se fazer sentir no quotidiano. A autora sublinha também a importância das diferenças de género na compreensão do significado da possessão no seio da comunidade, e que os cultos de possessão são o campo onde mulheres e homens podem interagir em pé de igualdade. Werbner (1989) indica que, como hospedeira, a mulher detém um poder real. Segundo ele, o poder delas «não é o poder dos fracos. Nem uma chantagem de pessoas inferiores passivas ou de *suffragettes* emergentes» (1989:80). Werbner sugere que entre os *Kalanga* as mulheres da elite são as primeiras a ser possuídas para poderem cumprir ambos os papéis de duplas mediadoras. Isto implica a gestão da intimidade e da confiança no âmbito das relações de parentesco e da circulação de bens e serviços. Recebem o poder de curar e de restabelecer o equilíbrio no âmbito familiar.

O argumento é igualmente usado por Boddy (1989) que, relativamente aos cultos *Zar* do Sudão, sublinha a ausência de provas suficientes para comprovar a existência de uma cultura masculina dominante em relação à cultura feminina. Ela sugere que se trata de uma questão de perspectiva, mediada pelo género do informador e do antropólogo. Sharp (1993) defende que no noroeste de Madagáscar a participação nos cultos de possessão *Tromba* não é prova de ausência de poder ou de estatuto marginal. Pelo contrário, os verdadeiros despojados são aqueles que não conseguem enfrentar a possessão pelos espíritos. Lovell (1993) também ataca a noção de «periferalidade» de Lewis, argumentando que os cultos de posse dos *Ewe* são centrais para a sociedade, apesar de os possuídos serem, na sua maioria, mulheres.

Na mesma linha de pensamento, defendo que no contexto do sul de Moçambique o fenómeno da possessão pelos espíritos envolve tanto homens como mulheres. Na verdade, as mulheres são a maioria dos praticantes de medicina tradicional possuídos, conhecidos por *nyamusoro*. Estas mulheres possuídas não se organizam em cultos de posse especiais, que funcionem como sociedades secretas para oferecer alívio psicológico e terapêutico aos grupos marginalizados. Pelo contrário, elas operam como médiuns espirituais, adivinhas e curandeiras profissionais, a quem cabe um papel central na cura e promoção do bem-estar da sociedade. Não podem pois ser consideradas periféricas ou marginais relativamente à sociedade. Para se apreciar em pleno as funções sociais da posse pelos espíritos há que situá-la no contexto mais geral do sistema ideológico de crenças da sociedade em questão. É um erro considerar a posse pelos espíritos como um mero mecanismo de compensação ou uma contra-cultura feminina (Lambek, 1981).

Em relação ao que Lewis considera «possessão central» – a dos espíritos locais que possuem homens de autoridade –, também não se encontram ecos neste contexto. No sul de Moçambique, os espíritos locais *tinguluve* ou *mahlonga* que, segundo a teoria de Lewis, seriam responsáveis pelo sistema de moralidade da sociedade, interligaram-se na verdade com os espíritos estrangeiros dos grupos *Nguni* e *Ndau*, com os quais os grupos *Tsonga* tinham uma estreita ligação. Além do mais, a síntese de espíritos *tinguluve* locais com estes espíritos estrangeiros *vanguni* e *vandau* deu origem a um novo tipo de praticante de medicina tradicional: o *nyamusoro*. A importância deste desenvolvimento reside na aceitação implícita do carácter transcultural da posse pelos espíritos, que se tornou central para a sociedade. A dicotomia ou oposição local *versus* estrangeira não basta para determinar quais os espíritos que são, ou não, centrais.

Neste contexto, a posse pelos espíritos não pode portanto ser entendida como periférica ou não periférica – os agentes espirituais são centrais tanto para indivíduos e grupos possuídos como para os não possuídos, pois constituem a própria essência da identidade humana. É através da posse pelos espíritos que se gerem as crises sociais e pessoais e se negociam as múltiplas identidades sociais. Os espíritos jogam um papel central na sociedade, independentemente de quem possuem. Deste modo, no sul de Moçambique, não se pode aplicar a dicotomia entre posse central e posse

periférica, o que acabaria na verdade por funcionar como uma imposição de termos de referência analíticos, que ofuscam e distorcem a realidade mais do que a iluminam.

### *Possessão, conhecimento e poder*

A posse pelos espíritos não se pode dissociar da aquisição de conhecimento esotérico, o qual, por seu turno, dá acesso ao poder. A procura da adivinhação e da cura é essencialmente uma procura de conhecimento, um conhecimento que ultrapassa a percepção e compreensão das pessoas e que lhes possibilita restabelecer o equilíbrio nas suas vidas. Alguns antropólogos (Parkin, 1985a; Salmond, 1982) afirmam não existir uma noção universal de conhecimento. A noção de conhecimento assume diferentes sentidos em contextos sócio-culturais também diferentes. Enquanto nas sociedades ocidentais se considera o conhecimento como indefinidamente prolongável (novos factos a descobrir, novas teorias a criar) e quantificável («aumente o seu conhecimento»), no sul de Moçambique o conhecimento é tido como um recurso escasso, guardado por indivíduos escolhidos (anciãos, antepassados e os que por eles são eleitos), que deve ser passado de geração em geração.

O conhecimento é pois um «tesouro para os mais velhos» e um «alimento para os chefes», porque os torna poderosos e lhes granjeia o respeito que lhes é devido (Parkin, 1985a). O conhecimento está também directamente ligado às pessoas – as pessoas são conhecimento e o conhecimento faz as pessoas.

Através da possessão pelos espíritos os indivíduos acedem ao conhecimento esotérico que, por seu turno, lhes confere poder. Arens e Karp (1989) assinalaram que as discussões antropológicas sobre o poder dependem fortemente da definição (*Macht*) de Weber (1947). Esta centra-se nos actores sociais envolvidos em trocas racionais e «mutuamente reconhecidas» que ocorrem em cenários de autoridade convencionais e aceites. Arens e Karp defendem que é tempo de romper com definições de poder universalistas e eurocêntricas e que é necessário adoptar outras, culturalmente mais específicas. Considerando que a definição de Weber privilegia a acção individual sobre a colectiva, assim como a autoridade formal Arens e Karp

sugerem que os antropólogos dêem atenção a uma definição alternativa de poder fornecida por Parkin (1982: xlvi) na sua introdução ao livro *Antropologia Semântica*:

*O poder não reside (simplesmente) na aquisição de terra, mitos e objectos materiais, mas deriva sobretudo do acesso desigual à criatividade semântica, incluindo a capacidade de designar outros como iguais ou desiguais, animados ou inanimados, memoráveis ou desprezíveis, que discutem ou são discutidos.*

Embora a definição de Parkin se centre no poder através do discurso, oferece, mesmo assim, uma alternativa apropriada, pois estabelece uma ruptura com a orientação materialista característica de weberianos e neo-marxistas (Sharp, 1993). Arens e Karp (1989) sublinham que uma tal definição se afasta de um enfoque exclusivo no exercício do poder e dá espaço para que se examine a relação entre poder e conhecimento.

O conhecimento esotérico que certos indivíduos adquirem através da posse pelos espíritos dá-lhes a base de poder para o controle e a manipulação de outros membros da comunidade. Assim, ter poder reflecte uma aquisição preliminar de conhecimento. Na verdade, como diz Fardon (1985), a relação poder/conhecimento pode ser vista sob duas perspectivas. Primeiro, a relação entre poder e conhecimento levanta a questão do reconhecimento e da verdade, pelo menos de três maneiras: relativamente ao sujeito de análise, ao método de análise e à capacidade de análise para agir como comutador da verdade. Foucault (1972: 131) afirma igualmente que a contradição entre poder e verdade é ultrapassada a favor de um compósito de poder-conhecimento, ele próprio gerador de verdade. Nas suas palavras:

*a verdade não é exterior ao poder (...) ela induz efeitos regulares de poder. Cada sociedade possui o seu próprio regime de verdade, a sua «política geral» de verdade: ou seja, os tipos de discurso que aceita e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e instâncias que permitem distinguir as afirmações verdadeiras das falsas, os meios pelos quais cada um é sancionado; as técnicas e os procedimentos a que se atribui valor na obtenção da verdade; o estatuto dos que estão encarregados de dizer o que conta como verdade.*

Segundo, a questão do conhecimento gira à volta da capacidade de obter resultados, utilizando em especial formas de incorporação ou hegemonia ideológicas – a ideologia dominante, segundo Gramsci. Os presumíveis efeitos das ideologias, em particular a sua capacidade de assegurar a continuação de uma determinada ordem social, não podem ser isolados da forma como a ideologia tem estado analiticamente ligada aos agentes e interesses de uma classe ou estrato.

Deste modo, a conexão entre Foucault e Gramsci – como a estabelecida pelo grupo dos *Indian Subaltern Studies* – suscita diversas questões: que concepções subalternas-locais de poder se encontram envolvidas em práticas marginais como a posse pelos espíritos e os cultos de cura? Figuras locais de poder/conhecimento – como as autoridades tradicionais ou o *nyamusoro* – produzem várias ideologias e práticas de poder, diferentes das produzidas nos centros políticos. O poder/conhecimento é então um composto de práticas e discursos que penetra todo o campo cultural e produz constantemente novas identidades e novos tipos de verdade.

A posse pelos espíritos está fortemente ligada a ideias e relações de poder e conhecimento (Karp, 1989). Ao longo deste livro, as relações de poder/conhecimento constituirão instrumentos teóricos úteis para a análise da relação entre as diferentes categorias de espíritos, como o domínio dos espíritos estrangeiros sobre os locais e a relação entre espíritos e humanos (tanto os possuídos como os não possuídos). As relações de poder e conhecimento também são importantes para compreender a dinâmica dos conflitos gerados por crenças e práticas tradicionais numa multiplicidade de campos – políticos (pré-coloniais, coloniais e pós-coloniais); religiosos (Cristianismo convencional, Zionismo e religião tradicional). Estas tensões constituem uma luta pelo poder, pois as autoridades religiosas tradicionais parecem comandar um conhecimento esotérico que ultrapassa as autoridades políticas formais e as religiões mundiais. Neste sentido, a religião tradicional torna-se uma forma rival de poder, contestada pela nova ordem política e religiosa. Este estudo tenta pois examinar como é que estas tensões e conflitos se articulam e são geridos.

## Tradição, Possessão e Violência Política

A relação entre tradição e violência política na África Austral foi amplamente discutida no contexto zimbabweano. O livro de David Lan (1985), *Guns and Rain*, aborda a relação entre os guerrilheiros e os médiuns espirituais no Zimbabwe durante o período da guerra de libertação. Lan vê a relação entre guerrilheiros e médiuns espirituais como uma cooperação entre antepassados e seus descendentes, entre mortos e vivos e entre passado e presente, considerando que é precisamente essa cooperação que, por meio de poderes ancestrais, legitima a guerrilha.

A posição de Lan é contestada por Norma Kriger (1988), que confere aos médiuns espirituais um papel marginal. Esta autora considera que a abordagem de Lan revela uma visão romântica da obediência dos guerrilheiros aos médiuns espirituais. Para Kriger, o aspecto essencial da guerra não é a ideologia dos camponeses nem a religião tradicional, mas sim o uso eficaz da violência pelos guerrilheiros, visando assegurar o apoio e a cooperação dos camponeses. Ranger e Bourdillon tentam equilibrar estas duas posições extremas. Ranger (1985) defende que a guerra de libertação do Zimbabwe foi essencialmente uma guerra de camponeses para recuperar a terra e pôr termo à interferência do governo da minoria no processo produtivo. Neste contexto, a relação entre médiuns e militares deu legitimidade aos guerrilheiros perante os antepassados e facultou aos camponeses uma maneira de exercerem algum controlo sobre os jovens armados. Bourdillon (1987) mostra algum ceticismo quanto à dependência dos guerrilheiros para com os médiuns. Ele crê que, entre os Korekore do leste, os médiuns espirituais beneficiaram mais dessa relação, uma vez que os guerrilheiros já tinham a sua própria legitimidade como «combatentes pela liberdade», o que representava uma nova categoria conceptual, não carecendo por isso de serem legitimados em termos das categorias ancestrais.

A partir deste debate, e como Reynolds (1990) afirma, o impacto das crenças e práticas tradicionais na guerra parece ter sido distinto consoante o espaço (de uma área para outra), o tempo (em diferentes períodos da guerra) e a relação com conflitos de classe e tensões de linhagem. É, no entanto, indubitável que as crenças e práticas da possessão pelos espíritos

desempenharam um papel significativo, tanto simbólica como efectivamente, na luta.

No contexto moçambicano, embora também haja variações de espaço e tempo, as crenças e práticas referentes à possessão pelos espíritos foram reprimidas, tanto pelo regime colonial como pelo governo pós-colonial. Deste modo, o resultado da relação entre os soldados (tanto da Frelimo como da Renamo), os médiuns espirituais e os adivinhos pode ser visto numa dupla perspectiva: por um lado, conferiu legitimidade aos soldados em termos de crenças religiosas tradicionais, ligando-os aos poderes espirituais; por outro lado, possibilitou a legitimação dos fenómenos de possessão pelos espíritos numa escala social e política mais ampla.

Parece importante examinar em pormenor o caso moçambicano para contextualizar as afirmações acima proferidas. A bibliografia sobre o aproveitamento político da tradição e a guerra em Moçambique sofreu uma «mudança de paradigma» passando das explicações que dão primazia à desestabilização estrangeira (rodesiana e sul-africana) como origem do declínio de Moçambique, para as que enfatizam a centralidade do fracasso das próprias políticas da Frelimo, em especial a sua relação com a sociedade camponesa. Esta «mudança de paradigma» aparece no fim dos anos oitenta com a publicação de uma edição especial da revista francesa *Politique Africaine*, com um capítulo introdutório por Michel Cahen, juntamente com a edição de Meyns (1988) para Moçambique. Clarence-Smith (1980) afirma que estes volumes (incluindo Cahen, 1987) apresentam uma crítica ao regime da Frelimo, ao analisarem os seus fracassos políticos em quatro áreas do sector agrário (as propriedades agrícolas estatais, as cooperativas, o programa das aldeias comunais e a operação produção) como estando na origem da actual situação política e económica de Moçambique. Nesta linha de pensamento, Clarence-Smith (1989:9) considera que:

*A Frelimo cavou a sua própria sepultura perante um oponente aparentemente ridículo... A Renamo explora toda a zanga e ressentimento que a Frelimo criou nas zonas rurais com as suas políticas.*

Para estes autores, a desestabilização rodesiana e sul-africana em Moçambique é apenas marginal. A análise não contempla aspectos culturais

e sociais, baseando-se apenas nos aspectos políticos. Na esteira desta abordagem «revisionista», embora tocando ao de leve na questão cultural, está a análise de Geffray (1989) sobre as causas da guerra em Eráti, que privilegia as condições políticas e sociais internas sobre a incontestada intervenção sul-africana. Para este autor, a concepção de construção da nação e de socialização das áreas rurais da Frelimo era completamente estranha, em virtude de ignorar e rejeitar as crenças e práticas tradicionais. Deste modo, o apoio dos camponeses à Renamo, ou simplesmente o seu descontentamento com a Frelimo constituiu uma tentativa comunal de salvaguardar uma cultura tradicional sitiada.

Geffray é desafiado por Dinerman (1994), que considera que a guerra criou a base para o surgimento de uma nova identidade, em virtude de a motivação da juventude para aderir à Renamo não ser a restauração da tradição, mas sim uma inversão das relações tradicionais de dominação e subordinação. De facto, segundo Geffray, os jovens soldados da Renamo, usando as suas armas, ganharam controlo sobre os notáveis da linhagem, que não os levavam muito a sério. Estratos sociais diferentes aderiram à Renamo por razões também diferentes. Dinerman sublinha que Geffray (1994: 585-6), ao separar a dimensão interna e externa da guerra, retira o projecto da Frelimo do contexto institucional no qual tinha, necessariamente, que assentar e que, na melhor das hipóteses, procurou transformar.

O'Laughlin (1992) também considera pouco convincente a análise de Geffray sobre a autoridade tradicional. Geffray defende que os chefes tradicionais não entraram na guerra para reclamar privilégios de que usufruíam anteriormente, mas sim para reconquistar a sua dignidade e autoridade, reprimidas pela Frelimo. Para O'Laughlin, o problema reside no facto de a dignidade e a autoridade se encontrarem misturados num sistema de governação local que qualquer estratégia política socialista teria que alterar. Quanto à «mudança de paradigma», O'Laughlin afirma que o desenvolvimento de forças de classe em Moçambique e o seu efeito na ideologia e prática da Frelimo não podem ser completamente separados da dinâmica da agressão externa – política, económica e militar. Ela vai mais longe afirmando que:

*a guerra em Moçambique é um de uma série recente de conflitos em que os Estados Unidos promoveram, financiaram, treinaram e apoiaram logisticamente forças internas, apoiaram regimes como o da África do Sul e vários outros regimes capitalistas para minar os governos socialistas, através de uma guerra de guerrilha de fraca intensidade (1992:25).*

Isto explica a razão pela qual, segundo o seu ponto de vista, o ataque visava mais exacerbar ou criar conflitos entre o governo e o campesinato do que criar um contra-poder ou confrontar directamente o poder do Estado. A análise de Finnegan (1992) da guerra em Moçambique destaca os erros cometidos pelo governo da Frelimo, mas também enfatiza o facto de:

*muitos novos governos africanos alienaram partes das suas próprias populações. Poucos tiveram o azar de viver ao lado de um poderoso inimigo, pronto a tirar partido de todos os seus erros (1992:70).*

Saul (1993), criticando os que advogam a «mudança de paradigma», afirma que é verdade que se o regime moçambicano tivesse conseguido consolidar a sua frente interna, fortalecendo a sua base popular e encontrando soluções tendentes ao desenvolvimento económico, teria ficado menos vulnerável à agressão externa. Contudo, afirmar que a destruição de Moçambique se deve inteiramente aos erros da Frelimo e esquecer que a sua audaciosa opção socialista foi a razão para a sua desestabilização é imputar a culpa à vítima. Gersony (1988) descreveu a guerra em Moçambique como um dos mais brutais holocaustos desde a Segunda Guerra Mundial. Outros autores, como Minter (1994) e Roesch (1992), atribuíram um peso considerável ao impacto da desestabilização externa contra Moçambique.

Este livro concentra-se nas questões culturais e sociais da relação entre a Frelimo, a Renamo e o campesinato. De acordo com a abordagem aqui adoptada, tanto as causas endógenas como exógenas do conflito são relevantes para a compreensão da politização da cultura num ambiente de violência política – neste caso, na região sul do país. A dinâmica da guerra em Moçambique não pode ser separada das suas fontes e interesses externos, pois não há dúvida que a desestabilização externa prejudicou grandemente o projecto socialista da Frelimo. Igualmente importante é a análise dos fracassos

políticos internos, pois a alienação por parte da Frelimo de sectores do campesinato (rejeitando aspectos importantes das suas crenças e práticas religiosas, assim como das suas estruturas sociais e políticas) deu origem a uma contestação social e política. Deste modo, a Renamo capitalizou o vazio deixado pela supressão da religião e da autoridade tradicionais levada a cabo pela Frelimo.

Convém sublinhar o perigo de se considerar o campesinato como um grupo homogéneo e não evolutivo, que luta pela restauração da tradição. No campesinato existem estratos sociais, grupos étnicos e de género diferentes, com interesses e expectativas igualmente diferentes sobre o que a cultura tradicional deve, ou não, ser. Aqui, a tradição é claramente um palco de lutas sociais e políticas. Para alguns chefes tradicionais e régulos, por exemplo, a recuperação do poder e da autoridade poderá ter estado na base da sua motivação para aderirem à luta pelo restabelecimento da tradição. Para alguns médiums espirituais, adivinhos e praticantes de medicina tradicional poderá ter sido fundamental o restabelecimento da dignidade das suas crenças religiosas e o consequente reforço da sua posição e poder sociais. Para certos sectores da juventude, a motivação mais forte poderá ter sido a reformulação de algumas estruturas tradicionais do poder, em especial as relativas à hierarquia da idade e ao controlo das relações sociais e dos meios de produção. Do mesmo modo, para algumas mulheres (especialmente as que integravam o movimento da Frelimo pela emancipação da mulher) o factor mais crucial terá sido a reformulação das normas tradicionais que enfatizam a sua dependência em relação aos homens e a sua condição de subordinadas na sociedade.

Esta diferenciação não tem apenas a ver com estratos sociais mas também com o espaço e o tempo, pois indivíduos e grupos poderão ter assumido posições diferentes em áreas diferentes (geográficas ou étnicas) ou em diferentes períodos da guerra. Contudo, o facto de certos sectores da sociedade campesina terem aderido à Renamo não significa necessariamente que partilhassem a mesma agenda ou que houvesse sequer uma agenda campesina. A Renamo poderá ter utilizado aspectos da ideologia campesina para criar uma base interna de apoio e atingir os seus objectivos. Também diversos sectores do campesinato poderão ter usado a Renamo para levar a cabo as suas guerras «privadas».

## Possessão, Cura e Reintegração Social no pós-Guerra

### *Possessão e racionalidade*

As suposições positivistas e pragmáticas sustentam que as sociedades que praticam a possessão pelos espíritos se satisfazem com procedimentos irracionais, por se encontrarem fora do conhecimento e da tecnologia. Estas abordagens não são sustentáveis, pois os seus pressupostos favorecem uma interpretação redutora dos sistemas de significação subjacentes às crenças de possessão; não vão ao fundo dos fenómenos e decorrem das noções ocidentais de racionalidade, que impossibilitam o entendimento da articulação simbólica dos significados inerentes aos fenómenos de possessão pelos espíritos e de adivinhação (Devisch, 1985).

Os problemas com os pressupostos universais da racionalidade começaram quando os exploradores e os missionários – e posteriormente os antropólogos – levaram de volta para o Ocidente relatos de outras culturas, cujos povos pensavam, supostamente, de forma irracional ou tinham uma racionalidade inferior (Junod, 1927). Expressões como «somos araras vermelhas» (Uvy-Bruhl, 1910; Crocker, 1977) e «gémeos são pássaros» (Evans-Pritchard, 1937), por exemplo, foram muitas vezes interpretadas por antropólogos como invocações de pré-racionalidade. Evans-Pritchard (1937: 30) sublinhou a importância de se interpretar as crenças *Zande* segundo o contexto social em que estas ocorriam. Deste modo, ele pôde mostrar que o raciocínio dos Azande não era pré-lógico mas lógico, embora baseado em asserções que ele considerava erradas. Contudo, ele continuava a julgá-las com base em categorias ocidentais, como se pode constatar pela sua afirmação de que «a crença na feitiçaria é bastante consistente com a responsabilidade humana e uma apreciação racional da natureza».

Na década de 70, a utilização de metáforas ou do simbolismo era o método preferido de conversão do não racional a racional. Crocker (1977) reinterpretou a afirmação «somos araras vermelhas» em termos das associações metafóricas, tanto de homens como de araras, relativamente à sua dependência das mulheres e ao contacto delas com os espíritos. No entanto, como refere Sperber (1982), esta reformulação só mostra que a crença é metafórica, não necessariamente lógica, e que não dá atenção à crença

subjacente em contactos reais com os espíritos. Para Sperber, uma explicação tão parcial evidencia as limitações da abordagem simbólica. Sperber avançou uma reformulação para a designação caluniadora de «pré-lógico». Ele lembra-nos, e muito bem, (uma década depois de Needham, 1972) que crença é uma noção muito vaga e que os critérios de racionalidade podem variar com diferentes tipos de afirmação classificados como «crenças». Segundo o ponto de vista de Sperber, o erro do antropólogo é classificar tais afirmações como «crenças», em relação às quais a consistência é um critério de racionalidade. Ele reclassifica-as como «representações semi-proposicionais», o que as absolve dos testes de validade das proposições. É certo que nem todos os tipos de crenças podem ser considerados verdadeiros, mas ao considerar todas as chamadas «crenças ilógicas» como representações semi-proposicionais Sperber evita colocar as crenças indígenas ao mesmo nível da verdade proposicional ocidental.

A teoria racionalista assenta, no entanto, em suposições de superioridade do pensamento ocidental. Parte do princípio de que toda a cultura visa o mesmo objectivo da civilização «desenvolvida» ocidental. Em resposta a esta visão, foram avançadas asserções relativistas (Hollis e Lukes, 1985), postulando que as culturas podem ter os seus próprios sistemas de moralidade; que estes sistemas estão «certos» para essas culturas nos seus próprios contextos e interrelações funcionais; e que é errado fazer juízos de valor, considerando-os melhores ou piores numa base comparativa, pois cada um deles é aceitável no seu próprio lugar (Tambiah, 1990). Contudo, o relativismo não esteve isento de críticas, pois alguns autores, como Putnam (1981), argumentam que a suposição de que todas as culturas têm visões, padrões, pressupostos próprios e que a verdade é relativa para elas implica que tudo seja relativo. Assim, «se tudo é relativo, então o relativo também é relativo» (Putman, 1981:120). Esta forma extrema de relativismo é de difícil sustentação.

Ser relativista ou anti-relativista em termos absolutos parece problemático, pois o ideal seria encontrar um meio termo. Concordo com a sugestão de Tambiah (1990) segundo a qual, no caso dos sistemas morais e religiosos, é possível e defensável afirmar que são diferentes em aspectos importantes dos seus enfoques, compromissos, estilos e preferências, embora lidem com certas questões existenciais e constrangimentos humanos

universais. Deste modo, são significativos e aceitáveis nos seus próprios contextos. Lloyds (1990:145) propõe uma perspectiva alternativa à noção de mentalidade, concentrando-se nos contextos sociais de comunicação. Ele demonstra que podem coexistir na mesma cultura formas diferentes de raciocínio e que as instituições sociais podem definir, consoante a situação, normas apropriadas de argumentação e de prova. Ele sublinha que os indivíduos, tanto nas sociedades ocidentais como em quaisquer outras

*(...) podem apresentar modos bastante diversos de raciocínio para expressarem pensamentos, crenças, argumentos, justificações acerca de domínios bastante díspares de discurso, relativamente a matérias teóricas ou práticas; são esses modos de raciocínio que definem a área da investigação e não os sujeitos do raciocínio nem as suas supostas mentalidades.*

O processo pelo qual os indivíduos possuídos, agindo como adivinhos ou como médiuns espirituais, procuram e diagnosticam a doença, gerou alguma controvérsia, em virtude de os seus procedimentos poderem ser vistos como irracionais. Para determinar a racionalidade da possessão pelos espíritos e da adivinhação é essencial ver se os pressupostos ontológicos subjacentes às interpretações antropológicas servem para entender a racionalidade de tais fenómenos (Devisch, 1985). Os sistemas de adivinhação constituem modos particulares de raciocínio e de argumentação em que assentam as ações sociais (Peek, 1991). As teorias racionalistas, baseadas em suposições implícitas de superioridade do pensamento ocidental, não podem ser sustentadas, pois indivíduos e grupos diferentes raciocinam de modo diverso quando expressam crenças ou pensamentos (Tambiah, 1990; Lloyd, 1990).

Mas é importante não se levar o relativismo ao seu extremo lógico, pois isso pode facilmente alimentar teorias que promovem a exclusão de certos grupos sociais do desenvolvimento de visões e entendimentos novos com o argumento de que devem preservar os seus próprios costumes. Também aqui as tradições não se encontram fechadas no passado nem se apresentam em formas inalteradas. As tradições são dinâmicas e vivem um processo constante de mudança, como ficará demonstrado ao examinar as transformações registadas nas crenças e práticas da possessão pelos espíritos no sul de Moçambique. O presente estudo vê a racionalidade como um tipo de

raciocínio e um processo de construção de conhecimento. Para além de examinar os tipos de raciocínio ligados ao fenómeno da posse pelos espíritos no sul de Moçambique, também aborda a maneira como tais raciocínios, visões e entendimentos são objecto de discussão e sujeitos a mudanças.

### *A base sociocultural da saúde e da doença*

Por último, e considerando que a tradição também é uma forma de modernidade, o livro analisa o papel da posse pelos espíritos na cura, reconciliação e reconstrução social pós-guerra na sociedade contemporânea do sul de Moçambique. Os paradigmas dominantes que modelam as políticas e intervenções de ajuda humanitária na sequência de conflitos em África foram fortemente inspirados por concepções ocidentais e noções biomédicas de saúde e doença. As definições e os entendimentos ocidentais sobre processos de diagnóstico e cura são, muitas vezes, cegamente aplicados a sociedades que possuem ontologias e padrões socioculturais muito diferentes. Tais noções e entendimentos não podem ser eficazmente aplicados em todas as sociedades, pois a forma como os indivíduos expressam, encarnam e dão sentido aos seus problemas está ligada a um contexto cultural específico. Geertz (1973) definiu cultura como um «padrão de significados» que dá forma às experiências humanas e fornece um quadro de entendimentos e de crenças que sustenta as acções que as pessoas desenvolvem ao longo das suas vidas. A cultura desempenha, por conseguinte, um papel importante no bem-estar social e emocional, visto que, em larga medida, as pessoas gerem as suas doenças com base em percepções sociais e culturais.

A biomedicina ocidental, com pressupostos baseados nas teorias de Descartes, encara o corpo e a mente como entidades distinguíveis e separadas. Esta concepção implica que as causas de doença se localizam no corpo ou na mente, mas não simultaneamente em ambos. Os modelos psicoterapêuticos ocidentais dominantes também situam as causas da perturbação psico-social no indivíduo e procuram respostas que se baseiam fundamentalmente na terapia individual (Gibbs e Boyden, 1996). Deste modo, consegue-se a recuperação ajudando o indivíduo a «enfrentar» a experiência traumática,

processando-se a cura em sessões individuais privadas destinadas a «desabafar» e a exteriorizar sentimentos e males, ou por meio de medicamentos. Estas abordagens tiveram sucesso em contextos euro-americanos, por se encontrarem enraizadas em antigas tradições religiosas locais (como a instituição do confessorário); e pelo facto de a terapia psicológica moderna ter integrado a consciência popular e ser uma forma de «bom senso», especialmente nas classes mais prósperas (Dawes, 1996).

Contudo, noutros contextos (como o moçambicano), particularmente os mais próximos de formas mais antigas de tradições religiosas e de cura, poderão existir outras formas e vias de «bom senso» para entender e curar o trauma psicológico (Dawes, 1996). Boyden e Gibbs (1996) mostraram que, no Camboja, a terapia individual levada a cabo por um psicólogo ocidental podia ser ineficaz por duas razões: primeiro, não tomava em consideração o papel dos espíritos ancestrais, dos espíritos malévolos e de outras forças sobrenaturais nos processos etiológicos que dão origem às doenças. Segundo, ao individualizarem o processo terapêutico exclusivamente na pessoa do paciente, excluem o papel que a família e os antepassados podem desempenhar no tratamento e na cura. Por outro lado, o estudo de Marrato (1996) sobre a população moçambicana afectada pela guerra mostra que, contrariamente à psicologia moderna, a recordação da experiência traumática por meio de exteriorização verbal não constitui um método importante para a resolução do problema. A terapia baseia-se em procedimentos rituais simbólicos que não implicam necessariamente a expressão verbal da aflição, mas que lhes permitem pôr termo à experiência traumática que viveram, e reconstituir-se.

Na verdade, a dicotomia cartesiana não se aplica em sociedades com um modelo cosmológico holístico, como no contexto discutido neste livro em que mente e corpo estão integrados. Encara-se a doença do corpo, sobretudo, como resultado de uma perturbação no ambiente social da pessoa – e as relações sociais ocorrem tanto com os vivos como com os espíritos. Nesta perspectiva, as noções de saúde e doença adquirem um significado particular, como se verá no capítulo 8.

Contudo, no contexto africano não se pode rejeitar como inútil a importância da prática psicoterapêutica e dos métodos de alívio do trauma desenvolvidos em contextos euro-americanos. Embora tais métodos não

adoptem a visão local africana do mundo, sejam dispendiosos e limitados em termos do número que atingem, eles têm muito a oferecer.

Não devem, no entanto, ser considerados universais, mas apenas como uma das várias maneiras de lidar com as vítimas de violência no contexto africano. Além disso, para sarar as feridas da guerra, indivíduos e grupos movimentam-se entre diversas estratégias terapêuticas, desde as circunscritas aos sistemas religiosos e de cura locais, passando pelas confissões religiosas convencionais e as igrejas africanas independentes até às práticas terapêuticas biomédicas ocidentais. Esta abordagem pluralista da saúde e da cura adota várias ideologias médicas e religiosas e, como tal, é também moderna ou parte da modernidade. A sua modernidade decorre da capacidade de "agarrar" a essência do ambiente pós-colonial contemporâneo, que apresenta uma multiplicidade de identidades.

O papel da posse pelos espíritos no processo de cura contemporâneo do pós-guerra, no sul de Moçambique, não deve ser visto como uma prática tradicional remota, fechada no passado, mas como uma resposta dos nossos dias que ajuda as pessoas a enfrentar os desafios lançados pelo mundo moderno. Esta guerra envolveu questões modernas, como a contestação das políticas marxistas e socialistas da Frelimo e a etnicidade no Estado pós-colonial. As pessoas têm que dar sentido às suas vidas e reconstruir as suas relações sociais em condições que também são criadas num contexto moderno de globalização, de economia de mercado e de expectativas democráticas, entre outras.

Deste modo, para serem eficazes, as respostas dos *tinyanga* e dos profetas Zionistas aos males das pessoas têm que tomar em consideração estas circunstâncias particulares. A cura pós- crise e a reconstrução das comunidades em Moçambique fazem parte de um processo global que transcende as instituições governamentais nacionais, as organizações de base comunitária e as congregações religiosas para incluir uma série de actores como as agências internacionais humanitárias e as Nações Unidas. É, pois, este tipo de ambiente que envolve os *tinyanga* (adivinhos, médiuns, curandeiros) e os profetas Zionistas no apaziguamento dos espíritos. Deste modo, curam e criam simultaneamente um espaço em que os indivíduos poluídos (por exemplo, os que participaram nas atrocidades da guerra) voltam a ser incorporados e aceites na sociedade. Esse espaço é criado através dos rituais de limpeza e purificação

e de outras práticas sociais destinadas a reabilitar os actores sociais e a restaurar as suas relações na comunidade. A este respeito, sugiro que a posse pelos espíritos se torne aqui uma resposta moderna e contemporânea, envolvendo várias identidades sociais, construídas e articuladas nos esforços das pessoas, visando ultrapassar o sofrimento corporal e social.

PRIMEIRA PARTE: POSSESSÃO, IDENTIDADE E  
PODER



## Capítulo 2

### A POSSESSÃO POR AGENTES ESPIRITUAIS

*(o mundo dos espíritos) ilumina o ser humano, realçando os seus contornos e contraste, dando a muitas das suas características – positivas e negativas – um relevo muito nítido. Tanto para os que observam e interagem com os espíritos como para os que experimentam a posse, o mundo humano é a base em que repousa o mundo dos espíritos: é, em última análise, a fonte de significado deste<sup>4</sup>.*

Este capítulo aborda o significado da possessão pelos espíritos entre os grupos *Tsonga*, do sul de Moçambique. Examina as transformações operadas nas crenças e práticas religiosas durante o domínio Nguni, no século XIX, analisando as inter-relações entre vários tipos de praticantes de medicina tradicional e seres espirituais. A análise mostra que a classificação dos espíritos e dos praticantes de medicina tradicional não constitui uma representação estática de categorias, revelando, outrossim, a dinâmica social que faz parte desta interacção. O capítulo destaca a figura do *nyamusoro*, que combina três categorias diferentes de espíritos, como resultado da interpenetração dos grupos *Tsonga* com as formações sociais *Nguni* e *Ndau*. As relações de poder e conhecimento marcadas na posse pelos espíritos também são objecto de análise neste capítulo.

Por possessão pelos espíritos entende-se um estado particular em que o indivíduo experimenta a separação temporária da sua própria essência e identidade. Firth (1959) apresenta uma definição mais elaborada, considerando a posse pelos espíritos como «uma forma de transe em que as acções comportamentais de uma pessoa são interpretadas como prova de controlo do seu comportamento por um espírito normalmente exterior a si próprio»<sup>5</sup>. Beattie e Middleton (1969) acrescentam a esta definição a ideia de que a possessão pelos espíritos pode incluir um transe tanto «real» como

<sup>4</sup> Boddy, 1998: 3-4.

<sup>5</sup> 1959: 141.

«presumido». Este aditamento é relevante para o meu estudo em virtude de haver evidência de «transe presumido». Alguns informantes afirmavam-se possuídos, mas realçavam que os seus espíritos não «saem e falam», apenas os «iluminam» no desempenho das suas funções ou através de sonhos e visões.

A diferença entre posse pelos espíritos e xamanismo<sup>6</sup> tem sido discutida por vários autores<sup>7</sup>. Entende-se a posse pelos espíritos como a entrada de uma alma externa no corpo de um indivíduo, apoderando-se da sua personalidade e das suas acções. O xamanismo refere-se à ausência temporária da alma do indivíduo, que deixa o corpo e parte para combater os poderes que provocam doença e desgraça. Deste modo, a posse pelos espíritos e o xamanismo podem ser vistos como processos antitéticos, sendo o primeiro uma descida dos espíritos sobre o indivíduo e o segundo uma ascensão do indivíduo até aos espíritos<sup>8</sup>. Outros pontos de vista sugerem que ambos os fenómenos fazem parte do mesmo processo e ocorrem geralmente em conjunto, pois o xamanismo também implica uma possessão pelos espíritos controlada<sup>9</sup>, ou seja, o controlo pelo indivíduo dos seus espíritos, que ele pode invocar à vontade para efeitos de comunicação e de resolução de problemas.

As práticas descritas neste capítulo poderão, por vezes, dar a impressão de que existe um *modus vivendi* que incorpora uma consciência geral de um sistema ideológico de crenças que comanda a acção quotidiana das pessoas. Contudo, é importante enfatizar que, por diversas razões, nem todos os indivíduos ou grupos organizam as suas vidas sistematicamente em conformidade com este modelo cosmológico. Alguns encontram-se expostos a outros ambientes sociais e tiram partido de outras formas de lidar com a doença e a desgraça, ou servem-se de ambos. Outros poderão simplesmente descurar a prática de certos rituais, recorrendo a eles apenas em situações de crise.

Embora tente, ao longo deste capítulo, apresentar dados que comprovem as mudanças que ocorrem nas crenças e práticas religiosas, bem como as tensões e ambiguidades sociais que as acompanham o discurso da maioria

<sup>6</sup> Este é um fenómeno frequente na América Latina e na Ásia. Ver Taussig 1987, 1991, 1997; Gellner 1994.

<sup>7</sup> Eliade, 1951; de Heusch, 1962; Lewis, 1971.

<sup>8</sup> De Heusch, 1962.

<sup>9</sup> Lewis, 1971.

dos informantes tende, em geral, a descrever um «mapa cosmológico» idealizado, em que os fenómenos acontecem num determinado contexto, entendido e seguido por toda a gente. Esta tendência de se manterem agarrados ao «tradicional» como um sistema inalterado pode ser vista (nas condições específicas da sociedade moçambicana actual – crise social geral e pós-guerra) como uma necessidade de estabelecerem as suas próprias fronteiras e uma forma de mostrarem aquilo que consideram ser um sistema de conhecimento que lhes pode dar um certo grau de poder e estabilidade, quer através da persuasão quer da prática.

### Significado da Possessão pelos Espíritos

Quando alguém morre e o seu corpo é enterrado, crê-se que o seu espírito permanece como manifestação do seu poder, personalidade e conhecimento na sociedade. Os espíritos dos mortos exercem uma poderosa influência sobre os vivos e por isso, para que haja harmonia, os indivíduos têm que os acomodar e seguir a sua vontade. A hierarquia entre os espíritos ancestrais reproduz a que existe entre os vivos. Os espíritos mais importantes são os dos anciãos, os que em vida detinham posições superiores. Daí que os espíritos das crianças ou dos jovens não possuam o mesmo estatuto dos espíritos das pessoas mais idosas. Deste modo, a relação *ainê-cadet* é transposta para o mundo dos espíritos ou, por outras palavras, o mundo espiritual é uma continuidade do mundo dos vivos no sentido em que, mesmo após a morte, os mais velhos continuam a orientar e controlar os seus descendentes. Esta hierarquia assenta nas relações de conhecimento/poder nestas comunidades. São os anciãos que controlam tudo, desde o ciclo produtivo até às práticas rituais e, à medida que envelhecem, o seu conhecimento vai passando gradualmente para os que ascendem a posições superiores.

*Svikwembu* é a palavra tsonga utilizada para designar os espíritos. Etimologicamente, esta palavra é composta por dois elementos: o prefixo *swi* para o plural e o termo *xikwembu* que significa deus. Assim, *svikwembu* significa deuses ou espíritos. Junod (1927:337) sugere que o termo *svikwembu* deriva da palavra *vukwembu* que quer dizer «a coisa que cria a vida e provoca a morte, que dá riqueza ou pobreza». Durante a minha investigação não deparei

com o termo *vukwembu*, mas o seu significado cobre o conceito que os *Tsonga* têm dos espíritos ancestrais. Os espíritos são deuses, são responsáveis pela fertilidade da terra e das mulheres, dão saúde e riqueza ou doença e pobreza.

Quando uma pessoa fica possuída pelos espíritos o fenómeno é referido pelas seguintes expressões locais: «fulano/a tal a ni *svikwembu*», que significa ele/ela tem espíritos; ou «fulano/a tal a *humeliwi hi svikwembu*». *Kuhumeliwa* vem do verbo *kuhuma* que quer dizer «sair» e a expressão completa significa ter os espíritos (*svikwembu*) a sair ou, por extensão, a manifestação externa dos espíritos, a aparência social dos espíritos. Esta última expressão é mais usada por referência ao transe. Estas expressões poderão sugerir que os espíritos se encontram sempre no corpo da pessoa ou, pelo menos, que alguma força espiritual potencial está dormente em cada pessoa até ser escolhida para desenvolver as suas potencialidades. Além disso, existe a crença de que os espíritos que possuem um indivíduo são como bebés e que só durante a iniciação se desenvolvem no corpo dessa pessoa.

O conceito de desenvolvimento dos espíritos no corpo do indivíduo e a ideia de «sair» como manifestação social externa dos espíritos sugerem uma associação entre os processos de possessão e de procriação. Alternativamente, um pode ser visto como sendo a metáfora do outro. Tal como um embrião, os espíritos crescem no interior do corpo humano; assim como o nascimento de uma criança simboliza riqueza, também os espíritos «saem» para curar e proteger as comunidades. Não admira que a maioria das pessoas possuídas, de cujos espíritos «saem», sejam mulheres, as que dão à luz.

Acredita-se que os espíritos, tal como os bebés, se encontram mais próximos da natureza. Não têm uma consciência social humana, por isso não se pode discutir com eles. Tal como os bebés, os espíritos têm que ser tratados com carinho e amor; são como o antepassado que regressa à vida. Por outro lado, enquanto o nascimento representa a reprodução física do grupo, a posse pelos espíritos poderá significar a reprodução social das comunidades (reprodução da ordem social, dos valores morais e sociais).

*Tinyanga* (ou *nyanga* – singular) é o termo *tsonga* para designar todos os indivíduos, possuídos ou não por espíritos, que tratam da doença e da desgraça nas comunidades. A maior parte dos informantes realçou o facto de, antes da interpenetração dos grupos *Nguni* e *Ndau*, no século XIX, existirem entre os *Tsonga* apenas dois tipos de *tinyanga*: os *nyanga* – praticantes de medicina

tradicional (geralmente conhecidos por «curandeiros») não possuídos pelos espíritos, que aprenderam os segredos da «profissão» com outros indivíduos (geralmente familiares mais velhos); e os *nyangarume*, possuídos por espíritos *tinguluve* (também conhecidos por *mahlonga*) e especialistas em medicina à base de plantas para adivinharem, curarem e combaterem a magia e a feitiçaria, mas sem entrarem em transe.

Os *tinguluve* eram o único tipo de seres espirituais conhecidos na região e os antepassados directos dos *Tsonga*. Não punham o indivíduo possuído em transe, não «saíam» nem falavam através de um médium. Apenas iluminavam e guiavam os adivinhos e os curandeiros nas suas funções, através de sonhos e visões.

A possessão pelos espíritos implicando estados de consciência alterados ou transe «real» parece ser um fenómeno relativamente recente na região. Foi só no último quarto do século XIX que os povos *Tsonga* ficaram expostos ao transe «real», através de grupos externos à região<sup>10</sup> com os quais interagiram<sup>11</sup>. Esta interacção radica na emigração *Nguni* da Zululândia em direcção ao norte de Moçambique. Durante este movimento migratório os *Nguni* subjugaram os *Ndau* (entre outros grupos), forçando-os a descer para sul como «escravos» do império de Gaza em território *Tsonga*. Nesse processo de interacção, como veremos mais adiante, todas as partes absorveram crenças e práticas uns dos outros e indivíduos *Tsonga* tornaram-se possuídos por espíritos não-linhageiros de origem *vanguni* e *vandau*.

### Expansão Nguni e Possessão Transcultural

Nesta secção abordo a forma como os informantes recordam a interpenetração dos *Tsonga* com os grupos *Nguni* e *Ndau* e a forma como esta interacção resultou em mudanças profundas no mapa cosmológico dos *Tsonga*. Estas narrativas históricas, individuais e colectivas traçam as influências e consequências do estabelecimento do Estado de Gaza na região.

<sup>10</sup> Os *Nguni*, provenientes da Zululândia, África do Sul, eram um grupo dissidente do Reino Zulu que emigrou para norte. Os *Ndau* são estrangeiros para o sul de Moçambique, pertencendo à zona centro e ao grupo *Shona-Karanga*. Embora façam parte do mesmo país, são poucas as afinidades culturais entre os dois grupos (*Tsonga* e *Ndau*).

<sup>11</sup> Earthy, 1933; Junod, 1927; Binford, 1971; Feliciano, 1989.

Como indica Connerton (1989), a memória social legitima a actual ordem social. Numa perspectiva psicanalítica, recordar é um exercício que ultrapassa a memória de acontecimentos isolados; recordar é ser capaz de criar e formar narrativas com sentido, que integram fenómenos isolados ou estranhos num só processo unificado<sup>12</sup>. Contudo, a maior parte das pessoas apresentou as suas recordações do passado através de histórias, episódios e contos, nos quais reconstruíram as imagens que têm desse período. Os relatos servem claramente para dar sentido ao passado e, de acordo com Connerton (1989), para dar sentido e explicar as actuais relações sociais.

Os informantes recordam que durante o *Mfekane*<sup>13</sup> os *Nguni* do Natal se separaram do estado *Zulu* de Shaka e emigraram para Moçambique, conquistando e dominando os povos que encontravam pelo caminho. Por fim, criaram o Estado de Gaza – no sul de Moçambique, entre os *Tsonga*, na zona a sul do rio Save<sup>14</sup>. Devido à sua superior organização militar, os *Nguni* conseguiram conquistar outros grupos e criar o seu próprio império. Mussapa foi a primeira capital do Estado de Gaza, que mais tarde se mudou para Mandhlakazi.

O Estado de Gaza é recordado como uma formação social complexa, com uma sociedade poderosa no centro e sociedades submetidas a vários graus de dominação na periferia. A sua estrutura social apresentava uma estratificação de classe e hierarquia bastante rígida e complexa. A classe dominante era composta pela aristocracia *Nguni* «pura», seguida pela classe dos *mabuyindlhela* ou *mabulundhela* (principalmente *Tsonga* aculturados aos *Nguni*) e a classe dos povos dominados não aculturados, à qual pertencia a maioria dos dominados *Ndau*<sup>15</sup>. Segundo Rennie, os principais aspectos de identificação da aculturação *Nguni* eram as orelhas furadas, o uso de um avental de pele e a utilização fluente da língua *Nguni*, particularmente pelos homens<sup>16</sup>.

Embora a aristocracia *Nguni* detivesse os cargos mais importantes do Estado, os súbditos aculturados tinham, por vezes, a possibilidade de ascender

---

<sup>12</sup> Connerton, 1989.

<sup>13</sup> *Mfekane* foi um período de crise política, económica e social na Zululândia.

<sup>14</sup> Rennie (1973) declara que o estado de Gaza foi criado cerca de 1821, em resultado da emigração *Nguni* da Zululândia para norte.

<sup>15</sup> Rennie, 1973; Liesegang, 1981.

<sup>16</sup> 1973: 146.

a posições de poder político. As pessoas aculturadas eram, na sua maioria, Tsonga e denominadas *mabulundlela* («os que preparam o caminho» – por fornecerem recrutas para o exército). Os aculturados eram também autorizados a casar com os Nguni. Os povos assimilados à cultura Nguni não só ganhavam acesso a um estatuto social mais elevado como também adquiriam a protecção dos agentes espirituais Nguni. Muito poucos indivíduos de origem Ndau se aculturaram à cultura Nguni. Os súbditos dominados não-aculturados eram geralmente integrados no Estado como escravos ou cativos. Os súbditos tinham, geralmente, que pagar um tributo regular aos governantes, utilizado nas despesas militares e administrativas, assim como oferecer artigos de prestígio.

As memórias relativas à vida religiosa no Estado de Gaza referem os vários tipos de praticantes religiosos tradicionais das três formações sociais que compunham o Estado: os Nguni (*mungoma* ou *ngoma*), os Ndau (*nyamusoro*) e os Tsonga (*nyanga* e *nyangarume*). O quadro que se segue apresenta os diferentes tipos de praticantes de medicina tradicional que se supõe terem existido – nessa época, classificando-os por género, funções exercidas, tipos de espíritos que os possuíam e origem cultural.

Quadro 1

ANTIGAS CATEGORIAS DE PRATICANTES DE MEDICINA TRADICIONAL<sup>17</sup>

Praticante de medicina tradicional	Espíritos	Funções	Género	Origem
Nyanga	Tinguluve	Cura	Masculino	
			Feminino	Tsonga
Nyangarume	Tinguluve	Cura	Masculino	Tsonga
		Adivinhação		
		Anti-feitiçaria		
Ngoma	Vanguni	Adivinhação	Masculino	Nguni
			Feminino	
Nyamusoro	Vandau	Exorcismo	Feminino	Ndau
		(kufemba)		

<sup>17</sup> Estas são as categorias que os meus informantes disseram existir antes e durante o período de controlo Nguni e de presença Ndau na região. Posteriormente, por volta dos anos 30, surgiam novas categorias, enquanto outras desapareciam gradualmente e outras se mantinham.

Para além de lidarem com a gestão da doença, alguns destes praticantes de medicina tradicional são também especialistas na neutralização de espíritos maus, conhecidos como *mulhiwa* ou *xipoko*. Os *Svikwembu swa mulhiwa* ou *xipoko* são os espíritos de pessoas cuja morte foi provocada por acções anti-sociais de magia ou feitiçaria (Binford, 1971). *Mulhiwa* deriva do verbo *kudla* (comer) e significa «aquele que foi comido». Entre os *Tsonga*, quando alguém morre devido a magia ou feitiçaria, considera-se que essa pessoa foi comida, pois acredita-se que os mágicos e os feiticeiros se alimentam de carne e sangue humanos, o que evidencia o seu carácter anti-social.

Estes espíritos são em geral manipulados pelos (*valoyi*) (feiticeiros) nas suas acções contra membros da comunidade. As pessoas crêem que eles capturam espíritos que controlam e utilizam para matar ou prejudicar o bem-estar de indivíduos e grupos. Ernesto Tembe, um informante da Manhiça, reconheceu que, através dos poderes que têm (derivados fundamentalmente da manipulação de plantas e de outras substâncias com propriedades especiais), os *valoyi* podem tirar a vida a uma pessoa para ter acesso ao seu espírito, que tratam de forma a que obedeça cegamente às instruções do seu mentor.

### *A encarnação de espíritos não-linhageiros*

Segundo as narrativas de vários informantes, a interacção entres estes vários grupos deu lugar a um novo tipo de praticante de medicina tradicional: o *nyamusoro*. Esta nova figura incorpora os três tipos de seres espirituais (*Nguni*, *Ndau* e *Tsonga*) combinando os seus poderes e funções. *Nyamusoro* é o nome original do praticante *Ndau* de medicina tradicional. Por que é que este praticante de medicina tradicional também é denominado *nyamusoro*? Voltarei a este assunto mais adiante, neste mesmo capítulo. Mas, para facilitar a compreensão, referir-me-ei a esta nova figura como *nyamusoro* e à original como *Ndau-nyamusoro*.

#### *O nyamusoro*

*Nyamusoro* é uma palavra *Ndau* e pode dividir-se etimologicamente em três elementos: o afixo *nya*, o morfema *mu* e a raiz *soro*.

*Nya* - é um prefixo de posse;

*Mu* - é um morfema de classe 1 nas línguas Bantu, referente ao singular de seres humanos e de animais e objectos personificados;

*Soro* - é um lexema, a raiz que adquire significado ao ser precedida por um morfema (neste caso o prefixo *Mu*).

Deste modo, o conjunto *mu + soro* significa cabeça e *nya + mu + soro* aquele que tem a cabeça (o cérebro) o que, por extensão, pode indicar a ideia de sábio, mestre e conselheiro. Por conseguinte, os *vanyamusoro* detêm conhecimento, o que, por seu turno, lhes confere poder<sup>18</sup>. O conhecimento que detêm não é o conhecimento quotidiano a que os outros membros da sociedade têm acesso mas sim aquele que lhes é transmitido pelos antepassados, através do processo da possessão.

O *nyamusoro* é simultaneamente adivinho e ervanário. É possuído pelos espíritos linhageiros dos *Tsonga – tinguluve* ou *mahlonga* – e pelos espíritos não-linhageiros pertencentes aos povos *Nguni* e *Ndau*. Basicamente, o *nyamusoro* tem como funções a adivinhação através do transe e dos ossículos de adivinhação, o exorcismo (*kufemba*) e a cura de várias doenças, através do uso de plantas medicinais.

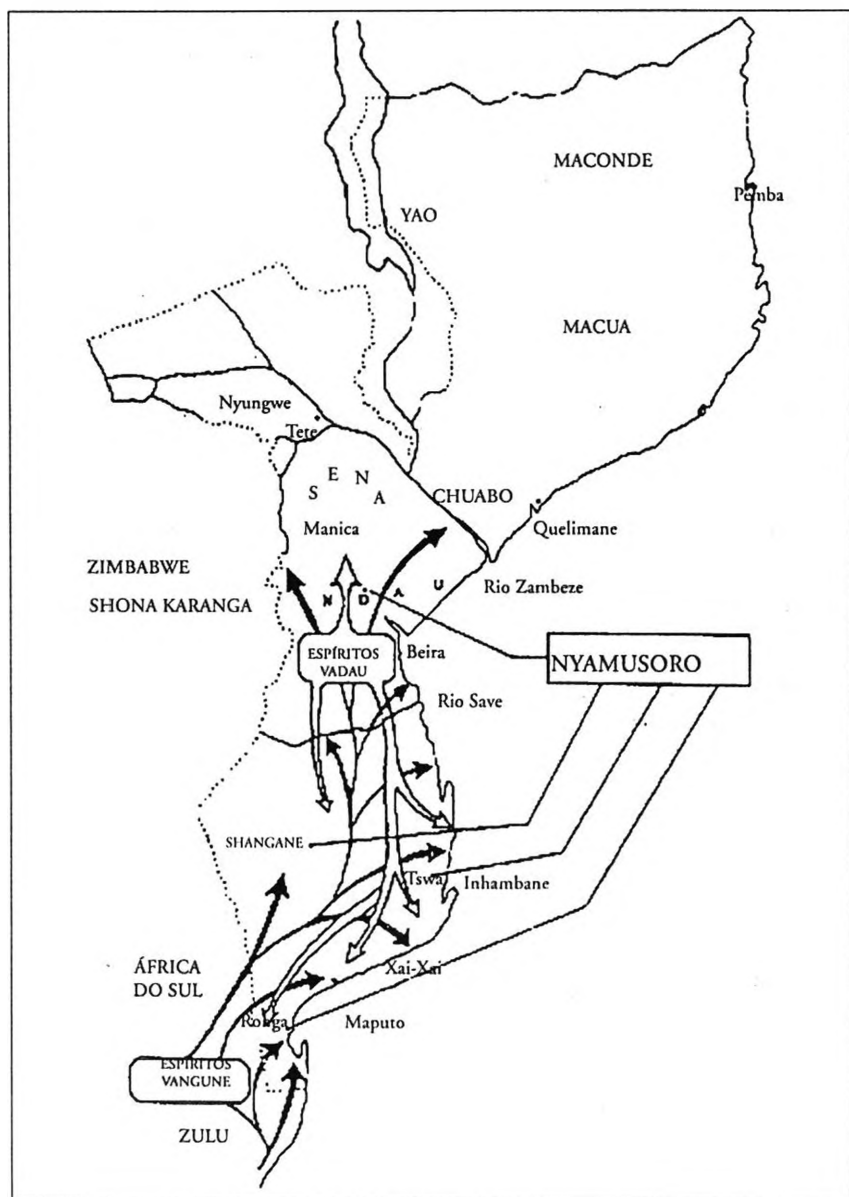
Os *vanyamusoro* (plural) são famosos por conseguirem resolver diversos tipos de problemas. As pessoas consultam-nos para se curarem de doenças, procurarem protecção contra as desgraças da vida, para descobrirem as causas da morte de um familiar ou mesmo para saberem a razão por que os animais domésticos estão a morrer e a produção agrícola não vai bem. As pessoas recorrem aos poderes dos *vanyamusoro* sobretudo para conhecerem o porquê de tais acontecimentos e a maneira de reequilibrarem a sua vida.

---

<sup>18</sup> Polanah (1987) define o *nyamusoro* como a pessoa cuja profissão é resolver os problemas da cabeça (problemas mentais) ou aquele que tem problemas na cabeça. Penso que, sendo uma figura de prestígio na comunidade, o *nyamusoro* não pode ser a pessoa que tem problemas mentais, mas sim quem os resolve. Vejo a noção de «cabeça» como estando mais relacionada com o conhecimento, não se limitando aos problemas psicológicos, pois o *nyamusoro* lida com uma gama mais vasta de doenças. Por outro lado, Feliciano (1989:524) considera que a palavra *nyamusoro* deriva do verbo «*ku sora = kufemba = ku lava*», que significa procurar e não se refere à palavra cabeça como tende algum significado.



Ilustração 1. Uma *nyamisoro* empunhando o *chovo* e o *tindbuku*



Mapa 1. O *nyamusoro* e os espíritos possuidores (adaptado de Polanah 1987)

Assim, nesta região, os *vanyamusoro* são praticantes de medicina tradicional *Tsonga* que absorveram os espíritos estrangeiros *Ndau* e *Nguni* nas suas crenças e práticas. Mas como é que se fez este processo de absorção e integração? Várias fontes indicam que os *Tsonga* foram possuídos por espíritos *Nguni* através do casamento e dos fenómenos *mpshukwa*. Contudo, a posse pelos espíritos *Ndau* fez-se basicamente através do *mpshukwa*, pois muito poucos *Tsonga* estabeleceram ligações matrimoniais com os *Ndau*. O que é, então, o *mpshukwa*?

#### O fenómeno *mpshukwa*

*Mpshukwa* é um termo derivado do verbo *kupshukwa* que significa ser acordado, ressuscitar e que indica «uma pessoa que foi ressuscitada de entre os mortos»<sup>19</sup>. O *mpshukwa* tornou-se um fenómeno generalizado no sul de Moçambique depois das guerras de Sotshangane e Nghunghunyane, que tiveram como objectivo impor o domínio *Nguni* na região.

Os espíritos *mipshukwa*, também conhecidos por *svikwembu swa matlhári* (espíritos das armas, espíritos da guerra) são os espíritos dos militares estrangeiros mortos nas guerras *Nguni* nesta região. A estes espíritos é reconhecida a capacidade de *kupshukwa* (ressuscitar) para exercer vingança – provocando doenças ou mesmo matando os descendentes dos que os mataram ou maltrataram em vida – ou apenas para pedir protecção.

A explicação deste comportamento reside no facto de os militares e outros mortos nestas guerras em território *Tsonga* não terem sido devidamente enterrados. As suas famílias não puderam chorá-los e levar a cabo os rituais necessários para os colocar nas suas devidas posições no mundo dos espíritos. Deste modo, as suas almas estão agitadas; são espíritos com *xiviti* (amargura).

Aparentemente, o fenómeno *mpshukwa* é originalmente *Ndau*. Esta capacidade é adquirida através dos poderes de uma planta chamada *mvhuko*, cuja utilização dos poderes faz parte da «tradição» do povo *Ndau*. Uma solução feita com base nesta planta era geralmente administrada aos bebés para os proteger. Acredita-se que tal solução torna as pessoas mais fortes e, depois de mortas, capazes de reavivar o seu espírito e procurar vingança.

---

<sup>19</sup> Helgesson, 1971.

Alguns informantes declararam que tanto os homens como as mulheres tomavam esta bebida, feita de *mvhuko*, enquanto que outros consideram que esta era apenas oferecida aos homens. De facto, a maior parte dos espíritos *mipshukwa Nda* são do sexo masculino; apenas encontrei dois casos de espíritos *mpshukwa* femininos. Rennie, que estudou os *Nda*, faz referência aos espíritos *mipshukwa* nas crenças culturais *Nda*, assinalando que:

*... (eles) poderão ser o espírito de uma pessoa que comeu mvhko, um remédio que dava poderes ao espírito de um homem assassinado para voltar e atacar (kupshuka) os que o tinham morto assim como os seus familiares. O fracasso em apaziguar estes espíritos significava que, nas palavras de um informador Nda, «Pode morrer uma família inteira, uns atrás dos outros. Num só dia, podem morrer dois membros da família até ela desaparecer completamente»<sup>20</sup>*

Daí que na história introdutória deste livro, o régulo de Vuca tenha tido, depois da sua morte, a capacidade de reavivar os seu espírito para exercer vingança sobre os soldados *Maconde*. Acredita-se por isso que os espíritos *Nda* são muito poderosos.

Geralmente, os espíritos atormentam as famílias locais até a sua vontade ser respeitada e passarem a ser membros da família, através do casamento com uma rapariga virgem. Para serem apaziguados, os espíritos *mipshukwa* pedem, em geral, um *ndhumbha* (palhota dos espíritos, também conhecida por *thepele*), uma rapariga virgem para casar com eles e tornar-se uma *nsati wa swikwembu* (esposa dos espíritos)<sup>21</sup>, uma cabra ou uma vaca para reprodução ou apenas cabeças de gado e, às vezes, também dinheiro.

Werbner refere-se a um fenómeno semelhante entre os *Kalanga* do Botswana. Aí, uma pessoa morta injustamente e sem um enterro condigno, antes de descansar entre os *midzimu* (espíritos dos mortos), torna-se num *ngozi*, uma presença inquieta e vingativa, inocente e perigosa para os vivos<sup>22</sup>. Contudo, no caso dos *Kalanga* os espíritos *ngozi* só atormentam os membros da sua própria linhagem, enquanto os *mpshukwa* perturbam os *Tsonga*. Deste

---

<sup>20</sup> 1973: 152.

<sup>21</sup> Às vezes também se oferece um rapaz para ajudar a cuidar das coisas do espírito.

<sup>22</sup> 1991: 152.

modo, o *mpshukwa* torna-se assim a expressão da encarnação da dívida e da falta moral que se estende para além da geração e da linhagem e que diz respeito à sociedade em geral, como poderemos constatar nos casos que se seguem, nos quais os descendentes são obrigados a pagar, no presente, pelas acções dos seus antepassados.

A retenção no presente de histórias de dívida e faltas morais são frequentes nos relatos de vários informantes sobre este período de interacção com os *Nguni* e os *Ndau*. (Sengo), um *nyamusoro* de Inhambane recorda o que aconteceu à sua família:

*Durante as guerras Nguni, Nhakele, meu bisavô, era soldado de Ngungunhane e matou um Ndau chamado Mussarira. Anos depois, após a morte do meu bisavô, o espírito de Mussarira atormentou a nossa família matando pessoas e trazendo doenças e desgraça.*

De acordo com Sengo, o espírito de Mussarira pediu o seguinte: uma palhota (*ndhumbha*) para viver, uma rapariga virgem para tomar conta do seu *ndhumbha* e várias cabeças de gado. O avô paterno de Sengo, Xicutsimane, ofereceu a sua filha Catarina ao espírito, que se tornou *nsati wa xikwembu* (esposa do espírito), e também cedeu às outras exigências. Contudo, e segundo Sengo, o espírito não era feliz com Catarina e ela morreu pouco tempo depois. Para substituir Catarina, Xicutsimane deu a filha mais nova, Júlia, ainda uma criança. Quando cresceu, Júlia, não tomando a sério a sua condição de *nsati wa xikwembu*, casou-se com um homem sem o consentimento do espírito de Mussarira. Este facto enfureceu o espírito que, por vingança, matou Xicutsimane e parte dos seus familiares. Um grande ritual para apaziguar a fúria do espírito foi realizado pela família, e as exigências do espírito foram plenamente satisfeitas para evitar mais desgraças.

Xicutsimane, avô de Sengo, era *régulo*<sup>23</sup> e o seu irmão mais novo, Nyaduka, um *nyangarume* que trabalhava para o irmão como *nyangarume* do *régulo*. Contudo, Nyaduka não conseguiu neutralizar os poderes do espírito

<sup>23</sup> Os régulos eram designados pela administração colonial essencialmente para fazerem a colecta de impostos e garantirem o cumprimento das suas leis na zona. O régulo nem sempre era o chefe «tradicional» (membro da família dominante da zona), embora por vezes coincidisse.

de Mussarira, que era um *Ndau* de Mussapa. Sengo, que é *nyamusoro*, herdou os espíritos linhageiros (*tinguluve*) legados pelo seu falecido tio, Nyaduka, e está também possuído pelo espírito *Ndau* de Mussarira.

Muianga é um *nyamusoro* que recorre ao passado para explicar as origens dos espíritos que o possuem. Muianga nasceu em meados dos anos 30. Em 1952 emigrou para as minas da África do Sul, onde trabalhou até 1957. Em 1958 foi forçado a ir para o *xibalo*<sup>24</sup> e, passados seis meses, de repente, adoeceu gravemente e não conseguiu encontrar cura no hospital. Depois de várias tentativas foi parar às mãos da *nyamusoro* Sara Mondlane que descobriu a causa da sua doença: ele estava possuído por espíritos e tinha que ser iniciado para se tornar num *nyamusoro*. Muianga submeteu-se à iniciação, que foi, ao mesmo tempo, o processo de cura da sua doença. Hoje, Muianga é um *nyamusoro* de grande reputação na sua comunidade.

Muianga está possuído por três espíritos: Tongandgi é o seu espírito *Nguni*; Maswange o seu espírito *Ndau*; e Mudumanhane o seu espírito *tinguluve*, que é o espírito do seu avô paterno. Perguntei a Muianga como é que, sendo *Tsonga*, fora possuído por espíritos *Nguni* e *Ndau*? Ele explicou que:

*Tongandgi foi um guerreiro Nguni muito amigo do meu avô Mudumanhane. Quando morreu, fez kupshukwa na nossa família, mas não matou ninguém, limitou-se a causar alguns problemas para atrair a nossa atenção. Quando um médium o apanhou, disse que era amigo do meu avô e pedia um lugar para ficar, pois encontrava-se muito longe de casa. Disse acreditar que a família do amigo iria cuidar bem dele e que ele também iria ajudar realizando algum trabalho para a família. Pediu uma palhota e uma rapariga para tomar conta dele.* Muianga herdou espírito Nguni de amigo do avô (relação de amizade)

Várias fontes sublinharam que os *mipshukwa Nguni* eram muito menos perigosos do que os *Ndau*<sup>25</sup> em virtude de as relações entre os *Tsonga* e os *Nguni* serem menos tensas (a maioria dos *Tsonga* havia-se aculturado aos *Nguni*).

<sup>24</sup> O *xibalo* (trabalho forçado) foi introduzido pelo regime colonial para mobilizar mão-de-obra para trabalhar nas estradas, edifícios e outros projectos de construção. Os homens recrutados segundo este sistema recebiam – quando recebiam – uma pequena remuneração, bem menor que o salário mínimo.

<sup>25</sup> Hammond - Tooke, 1989.

Foram raras as informações sobre famílias *Tsonga* seriamente perturbadas ou mortas por espíritos *Nguni*.

Quando indagado sobre o tipo de trabalho realizado pelo espírito de *Tongandgi* para a família, *Muianga* respondeu que os espíritos não-linhageiros ajudam fornecendo poderes adicionais ao *nyanga*. Este(a) irá exercer as suas funções com maior eficácia e, conseqüentemente, fará mais dinheiro para a família. Por outro lado, a presença de mais espíritos protectores na família aumenta grandemente a sua capacidade para se proteger dos males e azares da vida.

Quanto ao seu espírito *Ndau*, *Muianga* explicou que *Maswangué* fora um soldado *Ndau* nas guerras *Nguni* e que havia sido morto por alguém da família *Uamusse*. Depois de matar várias pessoas dessa família, o espírito fez exigências: uma esposa, uma *ndhumbha* e gado. Os *Uamusse* tiveram que oferecer a sua filha *Ntavassane* ao espírito de *Maswangué* e ela foi possuída por ele. Ela tinha um espírito *nyankwawe*. Ele declarou que:

*Alguns anos mais tarde, o espírito concordou que ela (Ntavassane) casasse com o meu avô Mudumanhane Muianga, que pagou lobolo (dote) por ela. O meu espírito Ndau provem, portanto, da minha avó paterna que era uma nsati wa Xikwembu (esposa do espírito Ndau).*

A maioria dos informantes associa os espíritos *Ndau* à matança de famílias *Tsonga*. Os *mipshukwa Ndau* têm má reputação na região sul, sendo generalizada a convicção de que são muito perigosos e têm mau carácter.

Como *Muianga* fez notar, a família da sua avó sofreu *kupshukwa* por parte do espírito de *Maswangué*. Ela tornou-se *nsati wa xikwembu* e transportou o espírito dele para a família que criou com o seu marido, *Mudumanhane*. Hoje, muitos anos depois, *Muianga* ainda transporta o espírito que herdou da avó e, também ele, o irá passar para os seus descendentes. As *nsati wa svikwembu* são, assim, o veículo desta interpenetração cultural e também uma ligação simbólica entre o passado e o presente nas memórias de encarnação espiritual. Quem são as *nsati wa svikwembu*?

*As nsati wa svikwembu*

As *nsati wa svikwembu* são, em geral, jovens raparigas, virgens, oferecidas como esposas aos espíritos quando as famílias estão atormentadas por espíritos *mipshukwa*. As suas idades variam entre os doze e os dezassete anos. Esta oferta é evocada como uma das condições impostas a uma família atormentada por espíritos vingadores, em compensação por uma dívida ou falta moral cometida contra eles. Como acima foi referido, os *mipshukwa* ou espíritos vingadores pertencem, geralmente, a jovens soldados estrangeiros mortos na guerra por um antepassado dessa família. Pensa-se que os soldados jovens eram mortos antes de terem a oportunidade de casar e constituir família<sup>26</sup>. Assim, para realizar as suas próprias aspirações e procurar vingança, estes espíritos exigem raparigas virgens para suas esposas e para cuidarem deles.

Quando a família atormentada não tem uma rapariga virgem para oferecer, pode prometer, se tiver, uma criança ainda em crescimento. Doutro modo, poderá ser satisfatória a promessa da primeira criança do sexo feminino que venha a nascer. As crianças prometidas são oferecidas ou entregues formalmente aos espíritos quando chegam à puberdade. Contudo, depois de apaziguarem o espírito, prometendo uma futura rapariga, algumas famílias esquecem-se ou descuram o cumprimento da sua promessa, o que provoca a ira do espírito, que reage violentamente contra a família ou contra a própria rapariga. Um destes exemplos é Júlia, a tia de Sengo (no caso referido acima), que se esqueceu do espírito e, em consequência, viu a maior parte dos seus parentes morrer devido à ira deste.

Uma vez oferecidas aos espíritos ou simbolicamente casadas com estes, as *nsati wa svikwembu* têm que viver na *ndhumbha* (palhota do espírito) construída no quintal da casa da família. É sua função cuidar do espírito e dos objectos que lhe pertencem, oferecidos pela família atormentada e colocados dentro da palhota. Elas devem manter a *ndhumbha* limpa e organizar a alimentação e tratamento dos animais (geralmente uma vaca ou uma cabra) oferecidos ao espírito, garantindo que crescem e se reproduzem. Em muitos casos, estas mulheres acabam por ser possuídas pelo seu marido espírito.

---

<sup>26</sup> O facto de os espíritos casarem com mulheres vivas também é abordado por Andrews (1989) no contexto nepalês.

Quando tal acontece, o processo de iniciação é exactamente o mesmo seguido por outros indivíduos chamados a exercer as funções de *nyamusoro*<sup>27</sup>.

Algumas *nsati wa svikwembu* poderão casar com homens vivos se as famílias as apoiarem e, em especial, se os maridos espíritos as autorizarem. Nestas circunstâncias, realiza-se um ritual no qual o homem obtém autorização do espírito para desposar a *nsati wa xikwembu*. O *lobolo* (dote) que normalmente seria pago à família da mulher é, nesta situação, desviado para o espírito seu «proprietário». Feito isto, o homem pode levá-la para a sua aldeia. A família da mulher terá que providenciar outra rapariga em substituição da primeira.

Em Maputo (a capital e o maior centro urbano do país) não é invulgar ouvirem-se histórias e anedotas sobre jovens mulheres casadas que não conseguem conceber, e a quem os ginecologistas não encontram problemas no sistema reprodutivo. Depois de consultarem os *tinyanga* descobrem que em crianças tinham sido oferecidas a um espírito e que esse espírito estava a enfraquecer a sua fertilidade, porque as famílias delas não tinham honrado as suas promessas. Estes casos servem muitas vezes de tema para contos e novelas nas quais os escritores moçambicanos exploram os dilemas e conflitos sociais do seu tempo. O romance *Magustana*, da autoria de Aldino Muianga (1989), é um bom exemplo, pois aborda os dilemas de uma jovem recém-casada que não conseguia conceber pois o espírito a quem tinha sido oferecida no passado impedia a sua fertilidade.

Foi assim que, no passado, os espíritos não-linhageiros pertencentes aos povos *Nguni* e *Ndau* atormentaram os povos *Tsonga*, destruindo famílias inteiras e espalhando a doença e a desgraça, sem uma oposição séria. A maioria dos informantes recorda que a solução mais comum era a obediência às exigências destes espíritos. Os espíritos *vanguni* e *vandau* parecem ter ocupado uma posição dominante, pois mesmo os espíritos linhageiros *tinguluve* parecem ter tido dificuldades em proteger os seus descendentes.

## Relação entre Seres Espirituais

Os espíritos não existem apenas como categorias de um sistema de classificação. Eles relacionam-se uns com os outros, assim como com os

<sup>27</sup> Detalhes sobre o processo de iniciação no capítulo que se segue.

seus hospedeiros humanos, reproduzindo talvez, nalguns casos, as formas de interação e relacionamento humanos. Passo, por isso, a examinar a relações que se estabelecem entre os espíritos linhageiros – *tinguluve* – e os espíritos não linhageiros – *vanguni* e *vandau* – que coabitam o mesmo indivíduo. Examinarei também a forma como os espíritos externos se integram no sistema ideológico das crenças locais.

Como acima se descreveu, os *Tsonga* são hoje possuídos por espíritos *vanguni* e *vandau*, pelo processo *mpfhukwa*. A coabitação de três seres espirituais diferentes no corpo do mesmo indivíduo dá origem ao *nyamusoro*. Estas três categorias de espíritos que possuem o *nyamusoro* têm funções e poderes específicos: os poderes dos remédios ervanários facultados pelos espíritos *tinguluve*; os poderes de adivinhação pelos *tinhlolo* (ossículos de adivinhação) fornecidos pelos espíritos *vanguni*; e os poderes do exorcismo *kufemba* providenciado pelos espíritos *vandau*.

### *Como é que os espíritos se relacionam uns com os outros?*

Segundo várias fontes, existe uma relação muito estreita entre os diversos tipos de espíritos. Como recordou Joel Cuna, um informante de Boane, a relação entre eles torna-se muito estreita a partir do momento em que os espíritos *vanguni* e *vandau* deixam de ser estrangeiros, pois após contraírem «casamento» – obtendo uma *nsati wa xikwembu* – tornam-se membros da família *Tsonga*: genros, cunhados etc. Este relato de Joel Cuna revela claramente o grau de integração destes espíritos externos nas sociedades *Tsonga* do Sul de Moçambique.

Quando os espíritos «aparecem» e «falam» através do médium parecem obedecer a uma certa hierarquia. Alguns informantes afirmaram que os espíritos *tinguluve* são os primeiros a sair, por pertencerem à linhagem, depois os *vanguni* e, por último, os *vandau*. Outros apresentaram os espíritos *vanguni* como tendo procedência sobre os *tinguluve* por terem sido a classe governante do Estado de Gaza. Alguns informantes também consideraram que os *vandau* são os primeiros a aparecer por serem os mais poderosos. Como foi enfatizado:

*Os espíritos tinguluve Tsonga não estavam habituados a sair e a falar através de um médium, mas hoje fazem-no com a ajuda dos espíritos vanguni e vandau que lhes mostram o caminho, pois estão lá juntos como uma família...<sup>28</sup>*

A estrutura do poder entre estas categorias de espíritos não parece ser simplesmente uma reprodução da ordem social, pois embora os *Nguni* tenham sido a aristocracia do Estado de Gaza e tenham dominado os outros dois grupos, não são necessariamente reconhecidos como os espíritos mais poderosos. Os espíritos *vandau* são considerados como sendo os mais fortes.

Noutra perspectiva, os *Nguni*, considerados muito fortes tanto política como militarmente, tinham muito a aprender com os *Ndau*, cujo sistema religioso se considera mais complexo. Atribui-se aos *Ndau* conhecimentos sobre a *mvhuko* (a planta que permite que o espírito de um indivíduo regresse ao mundo dos vivos e procure vingar-se) e o *kufemba* (exorcismo), realizado apenas pelos espíritos *vandau*. Além disso, esta nova figura resultante da combinação de poderes das três categorias de espíritos recebe a designação *Ndau* de *nyamusoro*. Estará relacionada com o seu forte poder espiritual? Ou é uma simples coincidência? Parece que a designação da nova figura tem a ver com poder, dada a posição dominante dos espíritos *vandau* nesta fusão.

Os três tipos de espíritos que coabitam no mesmo indivíduo podem cooperar quando lidam com casos difíceis. Quando o primeiro espírito que aparece não consegue resolver o problema, retira-se e dá lugar a outro, que tentará, por sua vez, solucionar a questão. Como referiu a *nyamusoro* K.R.:

*... se o munguni (singular de vanguni) não conseguir identificar as causas da doença do doente, então o mundau (singular de vandau) tem que tentar resolver o problema. O mesmo caso pode ser tratado por vários espíritos até se encontrar uma solução<sup>29</sup>.*

Um caso interessante surgiu numa conversa com a *nyamusoro* Assissa Chekwane. O avô de Assissa era um *nyamusoro* possuído pelos espíritos *vanguni* e *vandau* e também *tinguluve*. Contudo, ele recusava-se a trabalhar com os espíritos *vandau*, alegando que tinham provocado muitas mortes na sua família e que por

---

<sup>28</sup> K.R. de Chamanculo.

<sup>29</sup> Extracto da entrevista com K.R. do bairro de Chamanculo.

isso não os aceitava. Assim, recusou-se a fazer a iniciação dos seus espíritos *vandau*, e trabalhava apenas com os espíritos *tinguluve* e *vanguni*. Segundo Assissa, esta decisão trouxe-lhe problemas muito sérios, porque os espíritos dos *vandau* ficaram tão zangados que bloquearam o *unyanga* (o poder espiritual) dos espíritos *vanguni* e *tinguluve*. O avô de Assissa deixou de poder usar os seus espíritos e trabalhar como *nyanga* e ficou muito doente, morrendo pouco tempo depois. Tudo isto por se ter recusado a aceitar os espíritos *vandau*. Como disse Assissa, «os espíritos dos *Ndau* são muito vingativos e perigosos e há que lhes dar atenção»<sup>30</sup>.

Esta história do avô de Assissa demonstra, uma vez mais, a influência poderosa dos espíritos *vandau* na vida das pessoas da região sul. Mostra também que as relações são boas se cada tipo de espírito tiver o seu próprio espaço e puder realizar as suas funções. Se tal não acontecer, poderão lutar uns contra os outros, chegando mesmo a bloquear os poderes espirituais uns dos outros e a matar o indivíduo possuído. Este caso demonstra claramente os problemas existenciais e de identidade, e os conflitos que deles advêm quando a existência do «ser» (*being*) e as possibilidades de «ser» (*being*) dependem tão fundamentalmente de forças espirituais externas ao indivíduo.

Embora todas as partes envolvidas neste processo de interação tenham absorvido elementos dos sistemas religiosos umas das outras, os *Tsonga* mostraram um grau mais elevado de permeabilidade, ao ponto de integrarem algumas crenças e práticas *Nguni* e *Ndau* como elementos cruciais do seu sistema religioso. Os espíritos *vanguni* e *vandau* parecem desempenhar aí um papel preponderante. Podem atormentar os *Tsonga* ao ponto de estes não poderem ser protegidos pelos *tinguluve* (como no caso dos *svikwembu swa mathlári*) e realizar funções anteriormente não exercidas pelos *Tsonga* (como o exorcismo através do transe e a adivinhação pelos *tinhololo*). Daqui decorre uma questão crítica: Porque é que os espíritos estrangeiros *vanguni* e *vandau* desempenham um papel central na religião *Tsonga*?

Parece que as relações entre poder e conhecimento determinam a superioridade de alguns espíritos sobre outros. Tanto os *Nguni* como os *Ndau* parecem ter um sistema religioso bastante mais elaborado e mais complexo do que o dos *Tsonga*, que antes não conheciam o transe de possessão. O poder militar e político dos *Nguni* e a proeminência religiosa e ritualista dos *Ndau*<sup>31</sup> parecem ser igualmente fundamentais na imposição desse domínio.

---

<sup>30</sup> Assissa Chekwane de Dhlavela.

<sup>31</sup> Hammond-Tooke, 1989.

### *Charlatanismo: a fraude aceite?*

Hoje em dia há uma grande abundância de *nyamusoro* na região. Existe também um número considerável de *nyangarume* e de *nyanga*. Mas a maioria é indubitavelmente de *nyamusoro*. A maior parte dos informantes considera que antes dos contactos com os *Nguni* e os *Ndau* o número de praticantes de medicina tradicional (*nyangarume* e *nyanga*) era muito limitado, encontrando-se apenas dois ou três numa aldeia ou num bairro. Actualmente, dá-se o contrário, pois o número aumenta quase diariamente, de tal modo que as pessoas temem que alguns não sejam *tinyanga* «genuínos» mas sim «charlatães»<sup>32</sup>.

É, no entanto, difícil estabelecer a distinção entre um *nyanga* real e um charlatão. Nas zonas rurais poderá ser mais fácil, em virtude de toda a gente se conhecer e saber quem são os *nyanga* das suas aldeias. Nas cidades é quase impossível, porque as pessoas provêm de diferentes aldeias e regiões do país. Por conseguinte, o termo charlatão carece de alguma especificação. Ele é usado aqui para descrever os praticantes cuja competência e comportamento profissionais possam ser controversos, existindo suspeitas quanto à veracidade dos seus conhecimentos e do seu poder de efectuar a adivinhação e/ou a cura. Esta suspeição pode decorrer da falta de referências que permitam identificar o indivíduo como um «verdadeiro» praticante – por exemplo, a existência de *nyanga* na família de quem possa herdar a função; o terem testemunhado a iniciação do praticante; a evidência de resultados positivos depois de uma consulta ou tratamento, etc.

O fenómeno do «charlatanismo» poderá estar ligado à actual crise social e económica do país. É verdade que o problema já existia anteriormente, mas não tinha certamente as proporções que agora adquiriu. A crise social e económica do país poderá ter favorecido o surgimento de «charlatães», pois alguns indivíduos poderão ter visto a profissão como uma forma de aliviar os seus problemas económicos. Aliás, essa mesma crise fornece-lhes a clientela, porque em situações dessas as pessoas ficam mais vulneráveis e procuram refúgio e coragem no mundo metafísico.

---

<sup>32</sup> O termo charlatão é usado para indicar aqueles cujas credenciais são consideradas suspeitas.

Como as pessoas estão cientes do risco de poderem cair nas mãos de um «charlatão», em vez de consultarem apenas um *nyanga* e de seguirem cegamente a sua prescrição, preferem consultar vários *tinyanga*, o que lhes permite comparar os diagnósticos e escolher aquele que julgam ser mais adequado. Este procedimento poderá ter três consequências imediatas: primeiro, mais *tinyanga* têm acesso a clientes, e o cliente tem que pagar duas ou três consultas para resolver o mesmo problema; segundo, dilui e enfraquece o conhecimento e os poderes dos *tinyanga*, pois o seu diagnóstico torna-se cada vez mais questionável; terceiro, poder fazer com que os *tinyanga* optem por apresentar diagnósticos menos precisos e mais vagos por forma a acomodar as expectativas do doente e a garantir o seu retorno no futuro; por outras palavras, para segurar o cliente.

Em termos das relações que se estabelecem entre o poder e o conhecimento, a situação acima referida demonstra que o conhecimento transmitido através dos espíritos e o poder que eles exercem sobre as pessoas não são uniformes. Estão sujeitos a ajustamentos relacionados com as transformações sociais, políticas e económicas gerais. Por exemplo, tanto a imprecisão do diagnóstico como a consulta de vários *tinyanga* para resolver o mesmo problema enfraquecem os poderes dos *tinyanga* e, conseqüentemente, dos espíritos.

Outro aspecto importante é o nível de controlo e regulamentação da *b'andla* (congregação de *vanyamusoro* iniciados pelo mesmo mestre) sobre as acções dos *tinyanga*. Se, tal como alguns informadores sugerem, os membros da *b'andla* são submetidos a normas rigorosas de conduta e comportamento, os chamados «charlatães» que não foram devidamente iniciados não têm uma *b'andla* e estão, portanto, fora de qualquer tipo de controlo.

Isto significa que podem existir *tinyanga* que usam os seus poderes por razões pessoais – fazer mais dinheiro, resolver conflitos pessoais ou mesmo prejudicar pessoas inocentes. Deste modo, torna-se muito difícil estabelecer limites entre os *tinyanga* genuínos e os «charlatães», por um lado, e entre aqueles e os *valoyi* (mágicos ou feiticeiros), por outro.

Esta distinção difusa entre o *nyanga* real e o charlatão faz lembrar a existente entre a posse pelos espíritos central e periférica e leva-nos à questão, ainda não resolvida, em redor desta dicotomia. Apesar de muito se ter escrito sobre ela, o debate parece não se ter elevado acima dos termos em que se entrincheirou.

## Possessão Central e Periférica

### *A possessão feminina como periférica*

Presentemente, a função do *nyamusoro* é exercida tanto por homens como por mulheres, embora estas sejam maioritárias. Por que é que esta função é exercida predominantemente por praticantes de medicina tradicional do sexo feminino? Para a maior parte dos informantes tal deve-se ao facto de os espíritos estrangeiros entrarem nas famílias através das mulheres. O espírito não-linhageiro contrai matrimónio com uma rapariga virgem (*nsati wa xikwembu*) e, em muitos casos, ela fica possuída tornando-se, por consequência, uma praticante de medicina tradicional. Ernesto Tembe disse que os *svikwembu swa mathlari* (espíritos da guerra) eram maioritariamente de rapazes jovens que entraram para o exército antes de se casarem. Por isso, como não tiveram uma esposa, procuram uma que tome conta deles após a morte.

Earthy (1933) indica que o *nyamusoro-Ndau* era exclusivamente um tipo e praticante de medicina tradicional do sexo feminino. A literatura existente mostra também que, em muitos contextos africanos, a possessão pelos espíritos

Quadro 2  
CATEGORIAS ACTUAIS DE PRATICANTES DE MEDICINA TRADICIONAL<sup>33</sup>

Praticante de medicina tradicional	Espíritos	Funções	Género	Origem
Nyamusoro	Tinguluve	Cura	Masculino	Tsonga
	Vanguni	Adivinhação	Feminino	Nguni
	Vandau	Exorcismo		Ndau
Nyangarume	Tinguluve	Cura	Masculino	Tsonga
		Anti-feitiçaria Adivinhação		
Nyanga	Vanguni	Cura	Masculino	Tsonga
			Feminino	

<sup>33</sup> Este quadro apresenta as actuais categorias pós-*nguni* de praticantes na região. Hoje em dia raramente se encontram na região sul categorias como o *Ngoma*, possuído apenas por espíritos *vandau* ou o *nyamusoro-Ndau* original, possuído exclusivamente por espíritos *vandau*.

implicando transe, ou estados de consciência alterados é fundamentalmente um fenómeno que afecta as mulheres. De facto, se se olhar para a especialização dos tipos actuais de praticantes de medicina tradicional em termos de género, constata-se que a função de *nyamusoro* (que envolve o transe) é exercida especialmente por mulheres, enquanto a de *nyangarume* é exclusivamente masculina e não envolve transe.

A grande tendência teórica indica que a possessão se encontra associada mais à mulher por estar mais ligada ao lar, à aldeia e, conseqüentemente, à cultura tradicional do que ao homem, que sai da comunidade para trabalhar. O facto de as mulheres estarem mais ligadas ao lar do que os homens poderá explicar a elevada incidência de indivíduos do sexo feminino possuídos no sul de Moçambique. A emigração de mão-de-obra masculina para as minas sul-africanas e as conseqüentes ausências prolongadas dos homens criaram um vazio repentino nas comunidades. Deste modo, a mulher foi chamada cada vez mais a realizar todas as suas obrigações domésticas e a fornecer a alimentação sem a ajuda do homem e com uma crescente incerteza quanto ao seu eventual regresso<sup>34</sup>. Neste contexto, as mulheres foram sendo gradualmente integradas na prática de rituais e de outros aspectos da vida religiosa.

Na sequência da discussão anteriormente apresentada é claramente relevante dar atenção à teoria da possessão que Lewis produziu, a partir da pesquisa que realizou entre os *Saar* da Somália. A teoria diz que os indivíduos em «situações periféricas» ou marginais pertencentes às classes mais baixa são possuídos por espíritos também «periféricos» ou estrangeiros que não são centrais para a manutenção da ordem e da moralidade da sociedade<sup>35</sup>.

As mulheres são incluídas como vítimas da dominação masculina e criaturas periféricas. Esta teoria explanatória gira em redor de um argumento central: a possessão pelos espíritos funciona como um escape terapêutico para as frustrações psicológicas e para a exclusão social e religiosa a que são sujeitos os elementos marginais da sociedade<sup>36</sup>. Deste modo, a possessão serviria para exprimir opiniões, preocupações e necessidades. As pessoas escutá-las-ão porque o que dizem sai através da voz do espírito, sendo assim

<sup>34</sup> Young, 1977.

<sup>35</sup> 1971: 32-32.

<sup>36</sup> Kennedy, 1967; Lewis, 1971; Crapanzano, 1973.

legitimado e aceite pelos outros. Como Lewis (1971) assinala, na possessão periférica os espíritos que possuem as mulheres e outros grupos inferiores são usados como «estratégias indirectas de ataque», visando chamar a atenção, reparar injustiças e reclamar concessões aos seus superiores.

Este argumento parece-me mais problemático. Os indivíduos possuídos com que deparei no meu estudo são muito diversos. Embora as mulheres sejam maioritárias, os homens também ficam possuídos. A diversidade dos possuídos vai desde a neta do chefe «tradicional» ou do régulo ao irmão, filha ou neto/a de um camponês pobre. De facto, não parece confinar-se aos dominados e aos sectores pobres da sociedade, pois a «aristocracia» e as linhagens poderosas também possuem no seu seio um número significativo de indivíduos possuídos. A posse afecta todos os estratos da sociedade. Segundo Werbner (1989), também entre os *Kalanga* as mulheres da elite são as principais figuras possuídas pelos espíritos.

Aliás, no sul de Moçambique não encontrei cultos particulares de posse feminina como os que Lewis (1971), Giles (1987), Boddy (1989), Lovell (1992) e Sharp (1993) apresentam, nos quais as mulheres possuídas, não profissionais, apenas se juntam e passam por estados de consciência alterados como um alívio terapêutico para as suas frustrações psicológicas e sociais. Os cultos de posse, no contexto do sul de Moçambique, envolvem tanto homens como mulheres, quer iniciados, quer adivinhos, médiuns e curandeiros profissionais. As pessoas não são possuídas por mero acaso. A posse pelos espíritos tem como finalidade dar *tinyanga* (praticantes de medicina tradicional) às comunidades. Assim, é-se possuído por espíritos «bons» (*tinguluve*, *vanguni* e *vandau*) ou «maus» (*mudhiwa* ou *xipoko*). No primeiro caso, o indivíduo possuído é sujeito a uma iniciação e torna-se *nyangarume* ou *nyamusoro*; no segundo, os espíritos possuidores têm que ser exorcizados, pois crê-se que sejam fruto de magia negra e feitiçaria. Contudo, como já foi referido, as fronteiras entre bons e maus não são claras, pois os bons também podem ser maldosos para as pessoas. Depende muito das circunstâncias particulares que rodeiam cada caso e é isto que a adivinhação ajuda a identificar e a resolver.

Não obstante a existência de cultos femininos de possessão não profissionais noutros contextos, isso não implica que a possessão feminina seja periférica. Como Giles (1981) assinala, o conceito de «periferalidade»

decorre muitas vezes de avaliações altamente subjectivas e ideológicas dos cultos e dos seus membros por não membros, e muitas vezes não decorre de uma avaliação objectiva do estatuto dos cultos na arena social<sup>37</sup>. Alguns autores, como Giles (1987) e Lovell (1993), atacaram Lewis pela sua teoria da possessão «periférica», que afirmam não ser sustentável quando confrontada com os cultos de possessão *Pepo* da Tanzânia e *Ewe* do Togo, que desempenham um papel central na sociedade, apesar de os seus membros serem maioritariamente mulheres. Boddy (1990), no seu estudo sobre os cultos *zaar* do norte do Sudão, chegou às mesmas conclusões.

Como referi anteriormente, também no contexto do sul de Moçambique a possessão feminina não pode ser vista como periférica ou marginal à sociedade. Os *vanyamusoro* (que são principalmente mulheres) desempenham um papel importante como detentores das normas e valores sociais, não podendo, por isso, ser considerados não-essenciais ou periféricos para a sociedade. Concordaria com Lambek<sup>38</sup> que o papel da possessão na sociedade não pode ser plenamente apreciado se não for situado «num sistema mais vasto de significados» e valores da sociedade em questão. A possessão não pode ser meramente encarada como um mecanismo de compensação ou como uma contra-cultura feminina. Pelo contrário, e como argumento nesta obra, a possessão só poderá ser compreendida se for analisada como parte integrante da cultura no seu todo.

### *Centralidade e espíritos locais*

Em contraste com o tipo de possessão, que rotula de «periférica», a teoria de Lewis apresenta a possessão «central». Nesta, homens importantes entram em competição por posições de poder e autoridade através da posse por espíritos locais que sustêm directamente a moralidade pública<sup>39</sup>.

A teoria sobre possessão «central» também não se aplica neste contexto particular. Pegando no caso dos *tinguluve* (espíritos de linhagem *Tsonga*) que,

---

<sup>37</sup> 1987: 235.

<sup>38</sup> 1981: 60 – 63.

<sup>39</sup> 1971: 34.

segundo Lewis, deveriam ser responsáveis pelo sistema de moralidade da sociedade, constata-se que estes foram dominados por espíritos externos pertencentes aos povos *Nguni* e *Ndau* com os quais os *Tsonga* interagiram. Estes espíritos estrangeiros integraram-se gradualmente no sistema *Tsonga* de crenças através do já referido processo *mpfhukwa*. Além disso, a síntese dos espíritos locais *tinguluve* com estes espíritos estrangeiros *vanguni* e *vandau* deu origem ao novo praticante de medicina tradicional: o *nyamusoro*. A importância deste desenvolvimento reside na aceitação implícita da possessão transcultural que diminui, deste modo, a «centralidade» dos espíritos locais, neste caso os *tinguluve*.

Como corolário, a superioridade e poder absoluto dos espíritos locais não pode ser sustentável pois, neste contexto, os espíritos locais e estrangeiros encontram-se integrados num sistema único e são conjuntamente responsáveis pelos valores e pela moralidade da sociedade. Por conseguinte, no contexto dos *Tsonga* do sul de Moçambique, não se pode aplicar a dicotomia entre possessão «central» e possessão «periférica». Na verdade, pensar em termos dicotómicos é impor termos de referência analítica que distorcem a realidade e confundem mais do que iluminam.

## Conclusão

Neste capítulo, a análise demonstrou que não existe um sistema «tradicional» de valores que seja estático e inalterado. As crenças e práticas religiosas «tradicionais» estão sujeitas a mudanças que resultam da interferência de diversos factores, internos e externos. Isto aconteceu durante a dominação *Nguni* na região, em que o sentido local de possessão pelos espíritos adquiriu uma nova dimensão. Os *Tsonga* foram introduzidos aos fenómenos de possessão por transe «real» e novas categorias de agentes espirituais foram incorporadas nas suas crenças e práticas religiosas.

Esta incorporação de elementos estrangeiros não esteve isenta de contestação. Debates e conflitos sobre auto-definição e sobre ontologias do «ser» e possibilidades de «ser» foram aparentes neste processo. É o caso, por exemplo, do avô de Assisa que rejeitou os espíritos *Ndau*. Como veremos mais adiante, também as igrejas Zionistas contestam e tentam suprimir os

espíritos estrangeiros dos seus rituais, considerando-os como demónios<sup>40</sup>, bem como muitos outros que rejeitaram as exigências feitas pelos espíritos externos e que acabaram por sofrer as consequências dessa rejeição.

As inter-relações entre diferentes categorias de espíritos assentam na relação de poder e conhecimento, pois há um predomínio de algumas categorias sobre outras: os espíritos estrangeiros *vanguni* e *vandau* sobre o *tinguluve* locais; e os *vandau* sobre os *vanguni*. Embora em muitos estudos possessão pelos espíritos e a adivinhação reproduzam com exactidão a ordem social estabelecida<sup>41</sup>, neste caso a situação parece ser diferente. De um modo geral considera-se que os espíritos *vanguni* são mais fracos do que os *vandau*, embora os primeiros tenham sido a classe dominante no Estado de Gaza Assim, parece que o poder de algumas categorias de espíritos sobre outras não deriva, necessariamente, do acesso ao poder político.

As relações de poder e conhecimento aparecem igualmente na utilização esotérica do conhecimento por certos praticantes de medicina tradicional, como forma de concretização das suas ambições pessoais. Isto cria uma situação ambígua na qual a fronteira entre os *tinyanga* e os *valoyi* se torna muito ténue. A questão do «charlatão» é outra ambiguidade em termos de acesso ao conhecimento esotérico e à sua manipulação. Como se poderia fazer a distinção entre um *nyanga* «real» e um «charlatão»? E em que medida este último consegue tornar-se «real»?

A dicotomia entre possessão central e possessão periférica apresentada por Lewis (1971) não tem suporte no contexto do sul de Moçambique, por duas razões: primeiro, porque embora haja mais mulheres do que homens expostas à posse, em geral os indivíduos possuídos não pertencem necessariamente, aos estratos mais baixos da sociedade e, por isso, a noção de perifericidade não se aplica; e segundo, porque os espíritos estrangeiros *Nguni* e *Ndau* (que Lewis consideraria espíritos periféricos) foram incorporados no sistema local de crenças, resultando numa interacção entre ambas as categorias de espíritos no processo de manutenção do sistema de valores morais da sociedade.

---

<sup>40</sup> Ver capítulo 5.

<sup>41</sup> Beattie & Middleton, 1960; Adler & Zampleni, 1972; Bohannan, 1975.



### Capítulo 3

## A INICIAÇÃO DO NYAMUSORO

Neste capítulo analisam-se as relações entre os espíritos e os indivíduos possuídos examinando a doença do «chamamento» enquanto início da dependência do indivíduo relativamente aos espíritos. É igualmente abordada a transmissão do conhecimento esotérico de uma geração para outra, assim como as relações de poder instituídas através da posseção pelos espíritos. Estas relações de poder funcionam a dois níveis: primeiro, a nível do indivíduo, onde a sua relação com o mundo dos antepassados tem implicações directas sobre a sua identidade e traduz-se na luta entre o «eu» e o espírito possuidor pelo controlo sobre o corpo e a personalidade. Segundo, a nível comunitário, onde os indivíduos possuídos exercem poder e controlo sobre outros membros da comunidade e funcionam como intermediários e *porte-parole* dos espíritos ancestrais junto da sociedade.

Neste capítulo discute-se também o processo de iniciação nas «escolas» de *nyamusoro*, à luz das dinâmicas sociais e políticas na região. Examina-se igualmente a relação entre mestre e iniciados, que se desenvolve durante toda a iniciação e no contexto da *b'andla* – a associação dos *vanyamusoro* que compartilham o mesmo mestre. Por último, aborda-se os quatro rituais que compõem o processo de iniciação, considerando as suas práticas e discutindo o modo como estes rituais assinalam mudanças profundas de identidade nos iniciados.

*Kuthwasa* é uma expressão *zulu* que se refere a iniciação. A palavra *Thwasa* significa renovação, sendo igualmente utilizada com referência ao primeiro aparecimento da lua nova<sup>42</sup>. Esta associação de significados entre a iniciação, a lua nova e a ideia de renovação simboliza a mudança de identidade, implícita na iniciação do *nyamusoro*. O processo de iniciação estabelece a demarcação entre os indivíduos possuídos e o resto da comunidade, visto que os iniciados são moldados numa nova personalidade e adquirem novos valores, novas

---

<sup>42</sup> Peires, 1987:53; Junod, 1927:454.

categorias conceptuais e novos hábitos. Aprendem a estabelecer contacto com o mundo espiritual, a viver com espíritos no corpo e a manusear os instrumentos da profissão. No termo da iniciação, os indivíduos possuídos renascem com nova identidade: a de *nyamusoro*. A iniciação também é analisada na perspectiva das relações de poder e conhecimento, na medida em que constitui um processo de atribuição de poder ao futuro *nyamusoro* para que este possa desempenhar o seu papel social. A iniciação determina, no entanto, uma hierarquia muito rígida entre mestre e iniciados, segundo a qual o primeiro – aquele que possui conhecimento esotérico – pode exercer o poder e dominar os últimos.

A iniciação do *nyamusoro* compreende as três fases elementares dos *ritos de passagem*: separação, retiro e reintegração (Van Gennep, 1909). Contudo, não constitui um *rito de passagem* típico devido, essencialmente, às diferenças respeitantes ao sexo e grupo etário dos iniciados.

## Relação entre Hospedeiro e Espíritos

### *Quem pode ser nyamusoro?*

O poder ancestral é uma herança: tem que ter existido um *nyamusoro* na família, cujos espíritos escolhem um dos membros para prosseguir com a tradição. Eles fazem a selecção entre a família consanguínea, independentemente do sexo, idade ou geração. Esta é a forma mais comum e mais legitimada de aquisição do poder espiritual dos antepassados. Existem, no entanto, outras formas: pode-se ser apanhado por espíritos no meio ambiente ou pisando o local onde jaz um morto que não tenha tido um enterro condigno, ou ainda comprando (por preços muito elevados, o que inclui, por vezes, a morte de um familiar directo) os poderes e o conhecimento de um *nyamusoro*.

Esta última forma de aquisição é considerada incompleta e sem a benção dos espíritos ancestrais e, por consequência, sem eficácia. Um *nyamusoro* de Maputo referiu que:

*... tanto os que compram como os que vendem estão a agir contra as normas, contra a vontade dos antepassados. Ambos são movidos pela ambição de ganhar dinheiro enganando as pessoas*<sup>43</sup>.

Consequentemente, os compradores não podem estar certos de terem aprendido todos os aspectos fundamentais da profissão, podendo igualmente acontecer que, com o intuito de ganhar mais dinheiro, o vendedor(a) mantenha o comprador(a) na sua dependência para a resolução de certas doenças. Alguns informantes também realçaram que algum deste conhecimento esotérico não pode ser ensinado por outro indivíduo, pois apenas os espíritos o podem transmitir.

O depoimento acima transcrito de Joana Mambana ilustra claramente que as coisas não são tão simples como alguns informantes idealizam e descrevem. Os indivíduos podem agir contra a norma ou podem, pura e simplesmente, ignorá-la por várias razões. Um indivíduo ambicioso que pretenda desesperadamente o poder poderá pagar elevadas somas em dinheiro ou fazer grandes sacrifícios, como matar um familiar, para ter acesso ao conhecimento do *nyamusoro* e tornar-se ele(a) próprio(a) um *nyamusoro*. Esta situação não é invulgar. Entre outras razões, a instabilidade sócio-económica e política que o país atravessa obriga muitas vezes as pessoas a procurar formas alternativas de aliviar os seus problemas, e os menos escrupulosos podem optar por essa via.

Esta questão liga-se à discussão prévia sobre o «charlatanismo» (Capítulo 2). Embora a aquisição do conhecimento esotérico não tenha decorrido segundo as normas, alguns indivíduos poderão fazer-se aceitar como *nyamusoro* «reais», operando numa zona onde não sejam conhecidos. Quanto mais isto acontece, mais difícil se torna distinguir os «reais» dos fraudulentos, pois nenhum *nyamusoro* admitirá ter comprado os seus poderes. É apenas um exemplo da complexidade desta matéria.

A maior parte dos meus informantes disse ter adquirido poder através de um antepassado falecido que, em vida, exercera a função de *nyamusoro*. Os três casos abaixo apresentados ilustram a transmissão dos espíritos de uma geração para outra.

---

<sup>43</sup> Joana Mambana, uma *Nyamusoro* do bairro Chamanculo, entrevistada em Julho de 1986.

*CASO 1:* Amélia Marrime, de sessenta e quatro anos, moradora em Dhlavela e mãe de cinco filhos, ficou possuída quando tinha pouco mais de vinte anos. Acabara de se casar quando começou a sofrer de *mavabzi ya svikwembu* (a doença dos espíritos ou doença de «chamamento») tendo feito a iniciação ao longo de três anos. A família é oriunda de Inhambane e o avô paterno, Dzasse Marrime, foi régulo durante a dominação portuguesa na zona Ceu Satar. O pai de Dzasse, Mbata Marrime, era *nyangarume*. Amélia Marrime é possuída por espíritos *tinguluve, vanguni e vandau* que herdou do lado paterno.

### Caso 1. Amélia Marrime

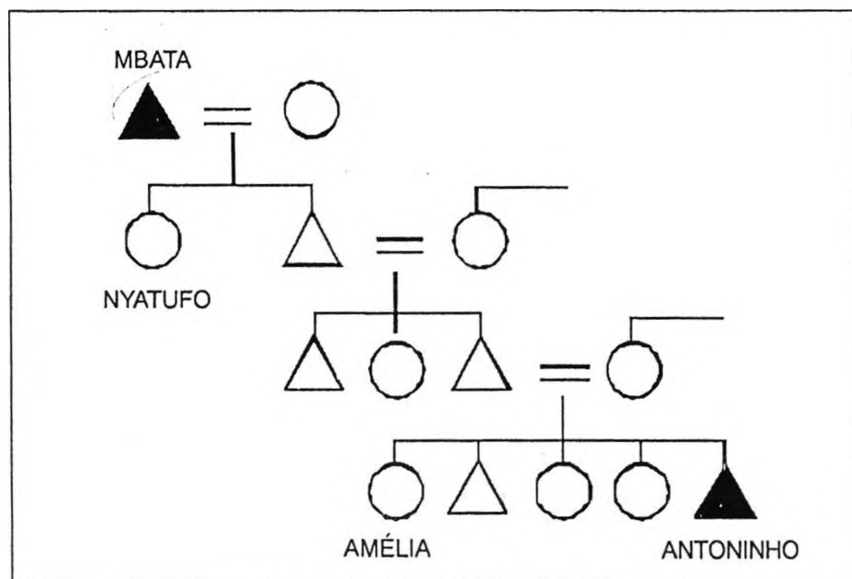


Diagrama 1. A herança de espíritos de Amélia Marrime

Amélia herdou os espíritos a partir do bisavô paterno, que era *nyangarume*. O irmão mais novo de Amélia, Antoninho, também está possuído e herdou os espíritos da sua *kosezana* (irmã mais velha do avô), Nyatufo Marrime, que era uma *nsati wa xikwembu* (esposa de um espírito) e ficou possuída.

**CASO 2.** Boaventura Macovo nasceu em 1952 no bairro Dhlavela. O pai era trabalhador emigrante nas minas da África do Sul e a mãe camponesa. Boaventura teve acesso à educação, tendo completado o primeiro ciclo do ensino secundário. Depois disso trabalhou como carpinteiro numa carpintaria das imediações. Em 1978 esteve muito doente e não conseguiu encontrar cura no hospital. Depois de lhe terem diagnosticado a doença dos espíritos foi para a escola de uma *nyamusoro* chamada Maria Makela mas, infelizmente, ela não conseguiu iniciá-lo, pois como ele disse «...os meus espíritos eram mais fortes do que os dela». Em seguida foi para Homoíne, em Inhambane, onde um *nyamusoro* de nome Marranguene também não conseguiu ajudá-lo. Foi Assissa Chekwane que o iniciou. Trata-se de um ponto interessante pois nem todos os mestres *nyamusoro* podem iniciar qualquer candidato. Crê-se que alguns espíritos sejam mais fortes do que outros, por isso os espíritos do mestre têm que ser mais fortes, sendo essa a razão pela qual o iniciado tem que procurar, até encontrar, o mestre certo. Por vezes, como veremos mais adiante, os espíritos encaminham o iniciado até ao mestre.

Caso 2. Boaventura Macovo

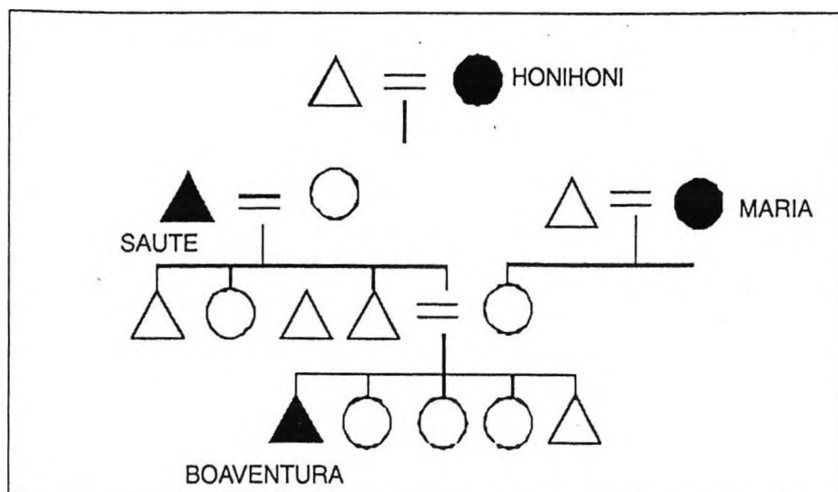


Diagrama 2. A herança de espíritos de Boaventura Macovo

Boaventura está possuído por três grupos de espíritos: da bisavó paterna, Honihoni Miambo, que era *nyamusoro*; do avô paterno, Saute Macovo, que era *nyangarume*; e da avó materna, Maria Tembe, que também era *nyamusoro*. Boaventura está igualmente possuído por dois grupos de espíritos *vanguni* e *vandau*, que herdou dos dois *nyamusoro* da família, Honihoni Miambo e Maria Tembe. Deste modo, ele herdou espíritos tanto do lado paterno como do lado materno da família. Neste caso, os espíritos passaram por cima de uma geração, a dos pais de Boaventura, o que é considerado normal, pois os espíritos são, em geral, transmitidos de avós para netos.

**CASO 3.** Maria Nyasengo, de 46 anos, residente na Manhíça. Nasceu em Maputo e casou muito nova, poucos anos após o seu primeiro período menstrual. O seu dote compunha-se de um montante em dinheiro, uma vaca, um garrafão de 5 litros de vinho e *mukumi ni vemba* (duas peças de pano para a mãe usar). Maria também casou pela igreja Católica. Quando adoeceu, a mãe disse-lhe que poderia ser a doença dos espíritos, porque em criança os espíritos tinham vindo até ela e desaparecido. A mãe tinha razão, pois mais tarde foi-lhe diagnosticada possessão pelos espíritos. Fez a iniciação em Gaza, onde esteve três anos e meio.

### Caso 3. Maria Nyasengo

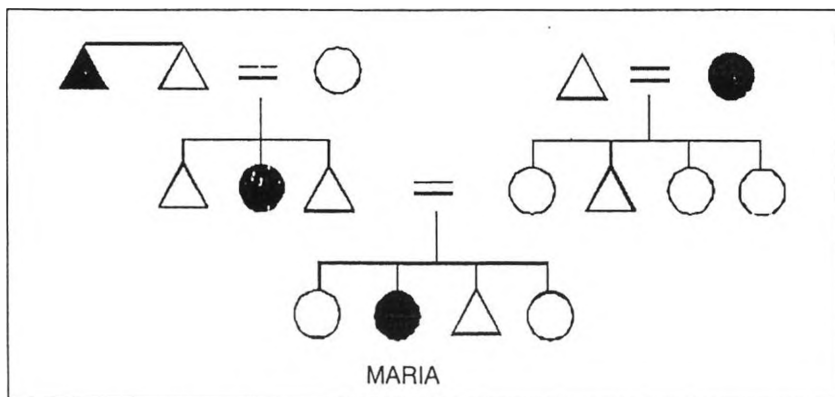


Diagrama 3. A herança de espíritos de Maria Nyasengo

O avô de Maria não era praticante de medicina tradicional. Foi do irmão dele, um *nyamusoro*, que ela herdou os espíritos. Maria herdou igualmente os espíritos da irmã do pai (que também era uma *nsati wa svikwembu*) e da avó materna, que era *nyamusoro*. Um aspecto interessante deste caso é que, tendo sido possuída em criança, os espíritos permaneceram adormecidos, ou desapareceram, para voltarem quando Maria já era adulta e casada. Ouvi falar de outros casos de crianças possuídas por espíritos, um deles referente às três filhas de Matxavane – um informante do bairro do Xipamanine – que foram possuídas muito novas (cerca dos seis anos de idade) por espíritos *tinguluve*. Os meus informantes disseram que as crianças podem ser possuídas por espíritos *tinguluve* ou por espíritos *vanguuni* ou *vandau* quando as famílias lhas oferecem.

## A Doença do Chamamento

Como a maior parte das histórias de vida apresentadas neste livro confirmam, o indivíduo escolhido para se tornar *nyamusoro* padece de uma doença grave, sintomática do «chamamento» ancestral e que só pode ser curada através da iniciação. Silvestre Matxavane, um reputado *nyamusoro*, explica como é que isso aconteceu:

*Tudo começou quando fiquei gravemente doente; nessa altura era jovem e sofria bastante porque ninguém queria tratar-me. Fui ao hospital e a medicina ocidental não me curou. A minha família decidiu tratar-me segundo a tradição... e o nyamusoro descobriu que a minha doença era provocada pelos svikwembu (espíritos) da nossa família, que queriam que eu fosse nyamusoro. Fui então levado para uma escola para ser iniciado e aí comecei a sentir-me muito melhor<sup>44</sup>.*

De facto, a maior parte dos informantes confirmou que o processo de transformação em *nyamusoro* começa com uma doença muito grave, como se as pessoas estivessem quase a morrer. Esta doença de «chamamento» ou *mavabzi ya svikwembu* parece existir em todo o continente. Devisch identifica

---

<sup>44</sup> Entrevista realizada em Julho de 1986 na zona do Xipamanine, Maputo.

o mesmo fenómeno entre os *Yaka* do Zaire, dizendo que: «...alguns meses antes e depois da morte de um adivinho, um dos seus descendentes uterinos começa a ter um comportamento estranho, padecendo de emagrecimento permanente»<sup>45</sup>. Contudo, e de forma diferente dos *Yaka*, entre os *Tsonga* poderá levar uma geração até os espíritos possuírem um novo membro da família, como mostram os diagramas de parentesco acima apresentados.

A doença de eleição, que afecta o futuro *nyamusoro*, pode representar uma luta de poder entre o indivíduo e os espíritos possuidores pelo controlo do corpo e da personalidade. A possessão pelos espíritos é um processo muito violento, que implica o deslocamento temporário da alma (ou essência) do indivíduo possuído e a conseqüente substituição pela alma de outrém. A doença de eleição também marca o ponto de partida do processo de demarcação entre a comunidade e o indivíduo possuído. Através da possessão, o indivíduo ascende a uma posição superior ao comum dos seres humanos, ficando mais próximo do mundo dos espíritos dos antepassados.

Para se tornar um *nyamusoro* e, conseqüentemente, adquirir o conhecimento esotérico que dá acesso ao poder ancestral, o indivíduo tem que passar por um período de sofrimento e de dificuldades (a doença de «chamamento»). A doença de eleição representa, portanto, a morte simbólica da identidade presente do indivíduo para possibilitar o seu renascimento numa nova dimensão, com uma personalidade e identidade novas. Esta morte simbólica parece ser condição fundamental para a aquisição do poder ancestral (Augé, 1977).

### *A recusa impossível*

Uma vez escolhido pelos espíritos dos antepassados, o indivíduo tem que abandonar tudo e seguir o «chamamento» – doutro modo, ficará doente o resto da vida. Vejamos o exemplo da história de Délia, uma mulher de quarenta anos que, de repente, teve que abandonar tudo e seguir os espíritos dos seus antepassados. Délia era filha de um influente homem de negócios

---

<sup>45</sup> 1991: 14.

português da cidade de Lourenço Marques, nos anos 60, e de uma africana da zona de Marracuene. Délia casou com um português, com quem teve filhos, e adotou um estilo de vida completamente ocidentalizado.

Um dia, os espíritos da sua falecida avó materna escolheram-na para dar continuidade à tradição da família. Durante muito tempo Délia tentou não lhes dar atenção, mas não conseguia recuperar a saúde, apesar do muito dinheiro gasto nos melhores hospitais da cidade. Por isso, contra a sua vontade, Délia teve que fazer a iniciação para se tornar *nyamusoro*. Entrevistada por um jornalista na escola de *nyamusoro*, afirmou:

*Tive que vir! Era o meu destino! Por favor não diga isto ao meu pai e à minha família, eles não compreenderiam...<sup>46</sup>.*

Este é um caso extremo de bipartição de uma personalidade com raízes em dois ambientes sociais diferentes. Mas o que importa realçar neste caso é o facto de os espíritos ancestrais de Délia serem tão poderosos e coercivos que ela se viu obrigada a abandonar tudo – família, estilo de vida ocidental, relações sociais, etc. – para os seguir.

Outro caso é o de Raci Cossa, de 56 anos, de Maputo. Raci conta que fora possuída aos vinte e poucos anos e que exercera a profissão de *nyamusoro* durante alguns anos. Mas decidira desistir, por não aguentar a pressão do ofício. Foi então que os problemas recomeçaram, tendo ficado gravemente doente. Depois de tentar sem sucesso recuperar a saúde, Raci decidiu recorrer às igrejas Zionistas<sup>47</sup>, pois tinha ouvido que:

*... eles conseguiram transformar os suikwembu, que viam como demónios, em mimoya<sup>48</sup>. Os Zionistas usam os mimoya que são aceites nas igrejas para aliviar o sofrimento das pessoas.*

Na igreja Zionista ela conseguiu melhorar o suficiente para poder continuar com a sua vida. Embora não tivesse recuperado completamente,

---

<sup>46</sup> Em *Jornal Notícias* de 2 de Fevereiro de 1969, «Quando os mortos não dão folga...»

<sup>47</sup> Ver o capítulo 5 sobre a relação entre Zionistas e *tinyanga*.

<sup>48</sup> *Mimoya* significa literalmente vento, mas é usado aqui no sentido de almas, espíritos bons, anjos da guarda.

Raci decidiu continuar na igreja, pois tinha encontrado um grande apoio moral por parte dos membros da congregação. Hoje, Raci é uma Zionista convicta.

Outro caso é o de Antoninho, irmão mais novo de Amélia Marrime, acima mencionada. Antoninho também não queria exercer as funções de *nyamusoro* e, segundo a irmã, tentou eximir-se do poder dos espíritos através das igrejas Zionistas. Amélia diz que agora ele já não está tão doente e é profeta na sua igreja. Amélia parece um pouco céptica quanto aos Zionistas, pois considera que usam os mesmos espíritos, dando-lhes nomes diferentes, e sublinhou que a igreja afirma não aceitar os espíritos estrangeiros dos *Nguni* e dos *Ndau*, reconhecendo apenas os espíritos da família. Parece, portanto, que eles se limitam a exorcizar os espíritos estranhos e a servir-se dos locais. Esta questão é abordada no capítulo 5, quando se analisam as relações entre os *tinyanga* e os Zionistas.

Seja como for, o recurso à igreja Zionista não resolve completamente o problema, pois o indivíduo continuará doente. Entre os *Zulu*, se a família de um homem a quem o *itongo* (espírito de antepassado) fez ficar doente não quer que ele se torne adivinho, podem «chamar um 'médico' para apaziguar o espírito para que ele não adivinhe». Contudo, o homem continuará a ter falta de saúde<sup>49</sup>. Também entre os *Lobi* do Congo existe a tendência para recusar o «chamamento» dos *thila* (seres espirituais), especialmente porque a profissão de adivinho não traz grandes benefícios individuais, sendo visto, essencialmente, como um trabalho para a comunidade. A resistência é severamente punida pelos *thila*, que aplicam sanções que vão desde os prejuízos nas colheitas, às doenças e mesmo à morte. Meyer, que estudou os *Lobi*, assinalou que «nunca soubera de um *Lobi* que tivesse desafiado com êxito o seu *wathil*»<sup>50</sup>.

Em contraste com os *Lobi*, a posseção pelos espíritos, no contexto do sul de Moçambique, constitui uma via legítima para um estatuto superior e de maior riqueza, especialmente para os *nyanga* bem sucedidos que se tornam famosos e que ascendem a categorias mais elevadas. Voltarei a este ponto aquando da discussão do papel e posição social do *nyamusoro*-mestre.

---

<sup>49</sup> Callaway, 1991: 24.

<sup>50</sup> Meyer, 1991: 94-95.

O facto de Antoninho e Raci não quererem ser *nyamusoro* poderá estar relacionado com a atitude hostil das autoridades, nos períodos colonial e pós-colonial, perante tais práticas. Estas funções eram exercidas num ambiente hostil, o que não era facilmente suportável por toda a gente. Esta é uma das razões por que alguns tentavam encontrar uma saída através das igrejas Zionistas, muitas vezes sem resultados duradouros. A incapacidade de recusa é sinal do papel coercivo dos espíritos ancestrais sobre os seus descendentes. O indivíduo escolhido é, portanto, constrangido e forçado a viver com os espíritos. Existe uma relação de dependência perante os espíritos, que se estabelece imediatamente a partir do momento em que se é eleito. O indivíduo nada pode fazer senão seguir a vontade espiritual e tem que aprender a viver com eles através do processo de iniciação. Por outro lado, também existe uma dependência dos espíritos, que necessitam de um corpo humano para cumprirem os seus objectivos. Em consequência, indivíduos e espíritos dependem uns dos outros.

### Kuthwasa: O Processo de Iniciação

Logo que um adivinho lhe diagnostica a doença de «chamamento», o indivíduo tem que ser iniciado por um *nyamusoro*-mestre numa «escola»<sup>51</sup> para *nyamusoro*. Os candidatos são levados para estas escolas por familiares e poderão ir mudando de escola até encontrarem um mestre capaz de lidar com os seus espíritos. Como atrás se referiu, isto deve-se ao facto de alguns espíritos serem mais fortes do que outros; deste modo, se os espíritos do mestre forem mais fracos que os do aprendiz, ele não os pode iniciar. Como veremos mais adiante, a iniciação dirige-se tanto ao indivíduo como aos espíritos, daí a importância de encontrar o mestre certo.

Mais interessante ainda é o caso daqueles que não precisam de ser levados para a escola por familiares e não têm que tentar encontrar o mestre adequado, em virtude de os espíritos se encarregarem de tudo: mostram aos candidatos

---

<sup>51</sup> Van Binsbergen (1991) usa o termo *lodge* (centro) para designar estas instituições onde os iniciados são formados. Contudo, eu uso o termo «escola», como o utilizaram os meus informantes.

o caminho para a escola de um determinado *nyamusoro*-mestre que tratará deles e os iniciará. Dois dos meus informantes recordam a sua experiência:

*... de repente os espíritos saíram e eu levantei-me e comecei a correr desde a minha casa no Hulene até à casa do meu mestre, no Choupal, a cerca de 15 quilómetros. Alguns familiares meus que se encontravam em casa seguiram-me e tentaram parar-me, mas sem sucesso, pois eu corria tanto que não conseguiam apanhar-me. Quando cheguei à tal casa, caí em mim e verifiquei que o local me era completamente estranho, não conhecia ninguém nem eles a mim. Mundau, o nyamusoro-mestre, proprietário da escola, recebeu-me e explicou-me que eu deveria ficar lá para ser formado como nyamusoro. Eu não sabia o que me acontecera, como chegara lá, até que os meus familiares, que tinham ido atrás de mim, me explicaram.<sup>52</sup>*

Outro informante, Júlio Siteo, da Manhiça, disse que corra para a paragem do autocarro como se soubesse para onde se dirigia e apanhou o autocarro, tendo percorrido mais de 150 quilómetros até Mandhlakzi, na província de Gaza. Logo que chegou dirigiu-se a casa do *nyamusoro* que passou a ser seu mestre. Este *nyamusoro*-mestre recebeu-o e disse que estava à sua espera, que os seus espíritos já o tinham informado da vinda dele. Nestes casos, os indivíduos não tiveram que procurar o mestre adequado pois foram encaminhados pelos espíritos.

A iniciação do *nyamusoro* realiza-se em casa do mestre, onde vivem dois anos ou mais, consoante a duração da iniciação, sendo a média de dois a três anos. Esta duração contrasta com outras sociedades em que a iniciação dura apenas semanas, meses ou, no máximo, um ano<sup>53</sup>. No caso do sul de Moçambique, os indivíduos têm, portanto, que se preparar para dedicar cerca de três anos da sua vida à «escola» de iniciação, isolados do contacto social com a família e os amigos. Alguns candidatos terminam a iniciação antes dos outros, porque cada indivíduo e cada espírito se adapta de maneira diferente à nova situação. Um candidato cujos espíritos crescem ou se desenvolvem mais rapidamente, por exemplo, será considerado apto para os rituais de

---

<sup>52</sup> Amélia Marrime op. cit.

<sup>53</sup> Giles, 1987; Parkin, 1992; Sharp, 1993; Lovell, 1993.

confirmação antes dos outros. A iniciação não tem uma duração fixa, varia de pessoa para pessoa.

Na «escola» dos *vanyamusoro* os iniciados são denominados *mathwasana* (os que fazem *kuthwasa*) e tratam o mestre por *b'ava* (pai). Durante a iniciação os *mathwasana* aprendem a aceitar a situação de possuídos por espíritos: como viver com os espíritos no corpo, como comunicar com eles e como usar os seus poderes para proteger e curar a comunidade.

### *Quem é iniciado: o indivíduo ou os espíritos?*

A maior parte dos informantes sublinhou que, essencialmente, a iniciação se dirige mais aos espíritos que ao indivíduo. Crê-se que os espíritos que possuem um indivíduo são como bebês. Têm que crescer e amadurecem com o maior conhecimento do indivíduo que possuem. Referindo-se a esta questão, o informante Rafael Mazive afirmou:

*A kuthwasa destina-se mais ao crescimento e desenvolvimento dos espíritos do que ao próprio indivíduo. Quando os espíritos possuem alguém pela primeira vez são como bebês que não sabem falar e trabalhar devidamente. A iniciação é, por isso, uma forma de os ajudar a crescer e a desenvolver, dando-lhes remédios e tocando os tambores (ku xaelela). Quem faz o trabalho é o espírito, não o indivíduo, porque sem aquele a pessoa não pode fazer nada (adivinhar, curar e proteger a comunidade). O crescimento e bem-estar dos espíritos encontram-se de igual modo directamente ligados à cura do indivíduo que também aprende a acomodar os espíritos no seu corpo.<sup>54</sup>*

Embora Mazive afirme que o processo iniciático não se dirige primordialmente ao indivíduo, este desempenha um papel de extrema importância em todo processo, pois é o sujeito evidente da iniciação. É o indivíduo que realiza todos os rituais e segue os tabus inerentes à iniciação, que provocam mudanças radicais na sua vida. Assim, a iniciação dirige-se, de certo modo, a ambos, ao indivíduo e aos espíritos.

---

<sup>54</sup> Rafael Mazive, *vanyamusoro*, de 65 anos, do bairro Zona Verde, em entrevista realizada em Abril de 1996.

Aliás, a ontologia do indivíduo possuído, a natureza do seu próprio ser passa por mudanças enormes, ao ponto de se confundir com a do espírito possuidor. A personalidade do indivíduo e a do espírito unem-se, sendo difícil distingui-las. O possuído pode tornar-se mais instável ou mais calmo consoante a maneira como a personalidade do espírito o afecta. De facto, eles tornam-se uma entidade única e é provavelmente esta combinação, mais do que cada um separadamente, que é objecto da iniciação.

### *A relação entre o mestre e seus aprendizes*

As práticas da iniciação de um *nyamusoro* combinam o tratamento da doença que aflige o candidato (a doença do «chamamento» ou doença da eleição), a formação para a aquisição de novos conhecimentos e a realização de rituais em determinadas fases do processo. As actividades domésticas também absorvem uma parte considerável da rotina diária dos iniciados. De acordo com Janzen (1991), as práticas do processo de iniciação constituem um esforço organizado para «estabelecer relações apropriadas entre os indivíduos e as suas sombras (ou os seus espíritos). Este é igualmente um esforço organizado para restabelecer a saúde...»<sup>55</sup>.

### *Tratamento e invocação espiritual*

Os candidatos fazem o tratamento através da invocação espiritual, da administração de medicamentos à base de plantas, de banhos de purificação, etc. Este tratamento alivia a doença e purifica o corpo, adequando-o a tornar-se morada de espíritos e tornando o indivíduo mais receptivo à sua nova identidade de *nyamusoro*. Tem igualmente como objectivo amadurecer tanto os espíritos como o futuro *nyamusoro*.

Sengo, um *nyamusoro* do bairro Zona Verde em Maputo, foi iniciado na «escola» de Paulina Cossa, no distrito de Magude. Segundo Sengo, ele e os colegas tinham que se levantar por volta das 4 horas da manhã e a sua primeira tarefa era *ku xaelela*, tocar os tambores e cantar para acordar os espíritos, fazê-los «sair» e falar. Tinham que tomar um medicamento chamado *govo*,

---

<sup>55</sup> Janzen, 1991: 299.

uma mistura de vários pós de raízes de plantas e de óleos vegetais. Segundo Sengo, o *govo* é um medicamento destinado a amadurecer os espíritos e, simultaneamente, a fortalecer e «iluminar» o indivíduo possuído.

Este relato de Sengo mostra que a cura da doença que aflige o indivíduo está directamente relacionada com a maturação dos espíritos que o possuem. Como os espíritos são como bebés, têm que crescer e amadurecer. Ngubane (1977) descreve uma situação similar entre os *Zulu*. Ela assinala que a iniciação de um *zulu* envolve não só tratamento médico (através de medicamentos), mas também requer uma série de sacrifícios destinados a promover as «iluminações» do futuro adivinho.<sup>56</sup>

Noutros contextos africanos, os batuques e o canto são considerados muito importantes para acordar os espíritos e fazê-los falar. Citado por Janzen (1991), uma curandeira muçulmana da Tanzânia afirmava que: «Os espíritos gostam de música, para se poderem manifestar, para poderem falar. Para cada tipo específico de espírito há um tipo específico de música»<sup>57</sup>. Outro «curandeiro» de Dar-es-Salaam também referiu que: «Os tambores têm como objectivo conhecer um espírito em particular, para que ele fale através do doente, para que o 'curandeiro' saiba quantos são, quais são, donde vêm, o que querem. Quando o doente fala, é o espírito (que está a falar). Espírito e pessoa são uma única entidade»<sup>58</sup>.

Os meus informantes sublinharam que, quando os espíritos «saem», os mais maduros são capazes de falar e cumprimentam o *b'ava* (*nyamuasoro*-mestre) e os *mathwasana*. Alguns espíritos poderão dizer ao *b'ava* que querem crescer depressa para fazerem os rituais da confirmação e começarem a trabalhar. Outros poderão dizer outra coisa qualquer, como, por exemplo, que se sentem felizes com a formação, etc. Segundo alguns *b'ava* que entrevistei, os espíritos levam um certo tempo para começar a falar.

*Muitos espíritos realmente «saem» e põem o indivíduo em transe, mas não conseguem dizer nada por ainda não estarem maduros. O ku xaelela (batuques e canto) e a administração de medicamentos (como o govo) ajuda-os a amadurecer*<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> 1977: 87.

<sup>57</sup> Isa Hassan, citado por Janzen, 1991: 301.

<sup>58</sup> Omari Hassan, «curandeiro» muçulmano citado por Janzen, 1991: 301.

<sup>59</sup> J. Cuna era um informante do distrito de Boane.

A integração geral da mente e do corpo é notória na iniciação do *nyamusoro*. A interdependência entre o crescimento e a maturação dos espíritos e a erradicação da doença que aflige o indivíduo possuído indica claramente que a dicotomia cartesiana ocidental, que distingue a mente e o corpo como entidades independentes e autónomas, não se aplica neste contexto.

### *A formação*

Os candidatos também passam por uma formação prática e teórica sobre medicina à base de ervas. O facto de a residência do *nyamusoro*, onde se realiza a iniciação, se situar, na maior parte dos casos, fora da aldeia e perto do mato, cria um ambiente perfeito para este tipo de formação, possibilitando ao futuro *nyamusoro* o estabelecimento de uma relação directa e estreita com a natureza, onde se diz que vivem os espíritos e onde se recolhem os seus *mimurhi* (medicamentos).

Um *nyamusoro* recorda algumas das actividades da sua iniciação, sublinhando que a recolha e preparação de medicamentos ocupava uma parte considerável da sua rotina semanal:

*Iamos ao mato várias vezes por semana, de manhã muito cedo, para colher plantas destinadas à preparação de medicamentos. O b'ava (nyamusoro-mestre) explicava-nos as propriedades das plantas e a maneira de preparar os medicamentos. Por vezes, alguns de nós sonhávamos com certas plantas, acordávamos e íamos ao mato à procura delas...*<sup>60</sup>

Outro informante enfatizou o papel do *nyamusoro*-mestre na formação dos *mathwasana* (os que fazem *kuthwasa*, ou iniciados):

*A b'ava ia connosco colher plantas e mostrava-nos o tipo de raízes a desenterrar e como fazer para não as estragar. Ela mostrava-nos as folhas e outras partes das plantas que devíamos procurar. Também explicava as funções de cada planta e como preparar o medicamento ... Depois de algumas sessões com a b'ava já éramos capazes de colher as plantas sozinhos.*

---

<sup>60</sup> Mário Sengo era nosso informante na Zona Verde.

As condições ambientais do local de iniciação são importantes. A iniciação afasta os candidatos do resto da comunidade e realiza-se no mato, para uma maior proximidade com a «natureza» e com os espíritos. Turner (1969) afirma que no seio do povo *Ndembu* da Zâmbia se estabelece a distinção entre a aldeia (o lugar conhecido, o mundo dos vivos) e a floresta (o lugar desconhecido, mundo dos espíritos). O facto de a iniciação decorrer geralmente no mato, longe de casa, isolando os candidatos do contacto social normal com a família e os amigos, poderá ser visto como um dos mecanismos que estabelecem a liminalidade – ou seja o estado ambíguo de transição em que não se é uma coisa nem outra – do *nyamusoro*.

Contudo, numa situação de guerra que força as pessoas a abandonar as aldeias e a procurar refúgio nos centros urbanos, estas condições não podem ser respeitadas. O processo de iniciação, no entanto, não pára, criando-se novas escolas nas zonas urbanas e encontrando-se novas soluções e explicações. Tive a oportunidade de visitar uma escola de *nyamusoro* em Maputo e vi como o processo de iniciação fora reformulado por estes constrangimentos. A guerra torna impossível, por exemplo, o contacto estreito dos iniciados com o mato e a medicina à base de plantas. Assim, as plantas são adquiridas na cidade, no mercado do Xipamanine, que desenvolveu rapidamente uma vasta secção de venda de medicamentos à base de plantas e de parafernália para os *tinyanga*. Aliás, algumas das pessoas envolvidas nestas transacções nem sequer são *tinyanga*; muitos são apenas comerciantes e negociantes atentos a potenciais oportunidades para bom negócio. De facto, este parece ser um negócio bastante lucrativo: por um lado, e segundo os meus informantes, a procura aumentou consideravelmente pois aumentou também o número de pessoas que se fazem iniciar na profissão; por outro lado, a situação de guerra favoreceu a dependência de grande parte dos *tinyanga* dos meios urbanos aos produtos vendidos nos mercados.

Para além da identificação e manuseamento das plantas com valor terapêutico, os candidatos também são iniciados em novos conhecimentos, como a leitura e interpretação dos *tinhlolo* (ossículos de adivinhação) e a prática do *kufemba* (exorcismo). Este tipo de formação ocorre geralmente à tarde. O *b'ava* (mestre) ministra estes conhecimentos ou destaca os iniciados mais avançados para ensinarem aos outros os aspectos básicos dos *tinhlolo* e do *kufemba*, entre outros métodos.

### *As actividades domésticas e a exploração dos mathwasana*

As actividades domésticas fazem parte da rotina diária dos *mathwasana*. Como vivem em casa do mestre têm que cozinhar para si mesmos e limpar os seus próprios aposentos. Muitos informantes referiram ser frequente o *b'ava* (*nyamusoro*-mestre) obrigar os candidatos a realizar todo o trabalho doméstico, como se fossem criados.

*Durante a iniciação passava a maior parte do tempo a fazer trabalho doméstico para o b'ava e seus familiares. Tinha que acordar muito cedo e depois de ku xaelela (tocar os tambores para «acordar» os espíritos e fazê-los «sair») devia ir trabalhar nos campos do b'ava até cerca das oito horas (quando o sol já estava muito forte e não podíamos continuar a trabalhar lá). Depois, tinha que limpar as casas e o quintal, aquecer água para o banho do b'ava (por vezes também para toda a família), preparar o pequeno-almoço, lavar a roupa e fazer o almoço. Éramos sete candidatas e o b'ava dividiu-nos em dois ou três grupos para este trabalho doméstico. Por exemplo, um grupo cozinhava para nós e outro para o b'ava e sua família. Não comíamos a mesma comida<sup>61</sup>.*

Outra informante, Amélia Marrime, disse que quando foi para a escola de iniciação estava muito doente e não podia fazer os trabalhos domésticos. As esposas de dois irmãos seus tinham que ir todos os dias a casa do mestre fazer as suas tarefas caseiras (limpar o sítio onde ela morava, ajudá-la na higiene pessoal, trazer-lhe comida). Na «escola» de Amélia os iniciados tinham que ser alimentados pelas respectivas famílias que lhes mandavam produtos regularmente. Às vezes, as cunhadas de Amélia trabalhavam para o *b'ava* em vez dela, pois cabia-lhe contribuir com trabalho doméstico. Amélia considera que os iniciados constituem mão-de-obra barata para os mestres, em virtude de terem que fazer tudo o que lhes mandam.

A maior parte dos informantes foi unânime sobre o facto de as manhãs serem normalmente reservadas ao trabalho doméstico e as tardes à formação. Era frequente o *b'ava* pedir aos *mathwasana* mais avançados para receberem os doentes que o vinham ver, o que era uma forma de os testar. O *b'ava* seleccionava os casos mais simples para os iniciados. Contudo, o pagamento

---

<sup>61</sup> Palavras de Maria Nyasego, informante do distrito da Manhiça.

dessas consultas ia para o *b'ava*, porque os *mathwasana* não tinham direito a ganhar dinheiro antes de terminarem o curso. Alguns *b'ava* utilizavam os iniciados mais capazes para realizarem diariamente o trabalho pertencente ao mestre. Os iniciados recebiam alguns clientes e lidavam com certos tipos de doenças, mas não eram pagos por isso. Deste modo, alguns *b'ava* usavam os seus *mathwasana* como mão-de-obra barata, não só no trabalho doméstico mas também nas tarefas de adivinhação e cura.

Alguns informantes sugeriram mesmo que alguns *b'ava* tendiam a retardar a confirmação dos seus *mathwasana* para continuarem a utilizar os seus serviços gratuitamente. Isto podia acontecer especialmente nos casos em que o mestre tinha poucos iniciados e não estava certo de vir a possuir mais. Como A. Marrime diz:

*Alguns b'ava costumavam prolongar a duração do curso, dizendo que o indivíduo ainda não estava pronto, só para beneficiar do trabalho dele(a). Por isso, muitas pessoas ficavam muito tempo com o b'ava, porque se regressassem a casa sem terminar o curso voltariam a ficar doentes.*

Também há candidatos que permanecem na «escola» mesmo após serem considerados aptos para os rituais de confirmação por as famílias não terem dinheiro suficiente para a cerimónia. As famílias devem pagar uma taxa pela iniciação que, em 1992, variava entre os 40.000 e os 60.000 Meticais. Além disso, têm que fornecer dois animais para sacrifício, uma cabra e uma galinha, e alguma comida e bebida para os participantes. Considerando as dificuldades económicas por que as pessoas passam em tempo de guerra, trata-se de um curso muito dispendioso. Algumas famílias não conseguiam, pura e simplesmente, pagar e os candidatos não terminavam o curso.

Em 1986, um dos meus informantes, um *mathwasana* na «escola» da *b'ava* Joana Mambana de Chamanculo, não pôde ser incluído nos rituais de confirmação que se iriam realizar daí a dias, em virtude de a família não poder comprar o cabrito que era necessário. Como tinha combinado com a *b'ava* filmar os rituais em vídeo e este *mathwasana* tinha sido um informante muito bom, decidi tentar arranjar-lhe o cabrito. A questão resolveu-se através da equipa de vídeo que ia fazer a filmagem – compraram o cabrito fora da cidade durante uma das suas saídas em trabalho. Pensei que, depois disso, o

meu informante iria ser confirmado, mas para espanto meu não se encontrava no grupo de *mathwasana* para a cerimónia. Posteriormente, a *b'ava* explicou que não faltava só o cabrito, mas também outras coisas e que a família prometera entregá-las para a próxima cerimónia. Descobrimos mais tarde que o problema residia no facto de a família não ter pago à mestre o montante correspondente à formação do jovem iniciado (devo dizer que ficámos deveras desapontados).

Existe uma crítica implícita ao sistema de formação dos *vanyamusoro*, especialmente no que diz respeito ao uso do tempo e dos serviços dos aprendizes. Esta crítica vem de dentro (dos *vanyamusoro* que passaram pela iniciação e que viveram estas situações). De notar que, embora pertençam à classe, nenhum dos que fazem a crítica é ou foi mestre (*b'ava*) e todos eles já deixaram de ser iniciados. Apesar desta discordância relativamente à forma como os mestres agem e se aproveitam dos iniciados, não deparei com situações de rebelião dos iniciados contra os seus *b'ava*, nem de abandono da formação por essa razão. Os iniciados que entrevistei não criticaram a sua iniciação, talvez por ainda lá estarem e não quererem confrontar-se com os *b'ava*.

Esta atitude prende-se com as relações de poder e conhecimento dentro do sistema, que levam certas pessoas a aceitar ser dominadas e até exploradas por outras. Alguns informantes, ao referirem-se ao facto de os mestres se aproveitarem do trabalho dos iniciados, diziam: «mas tem se ser assim mesmo pois parte-se do princípio de que o *b'ava* é forte, rico e poderoso»<sup>62</sup>.

As rígidas estruturas hierárquicas entre mestres e iniciados servem de veículo para o *nyamusoro* mais velho e mais experiente exercer o seu poder sobre os membros mais jovens. Em todos os actos está presente uma submissão que liga os iniciados aos seus superiores. Esta relação também é referida pelo antropólogo Van Binsbergen, que se submeteu ele próprio a um processo de iniciação a *sangoma* no Botswana. Ele expressa esta submissão dizendo que: «Cada troca de cumprimentos e cada conversa formal entre o *twasa* e os membros séniores da casa, cada saudação a um espírito que se apodera de um companheiro dançarino e no final de cada sequência de dança e canto envolvem actos elaborados de submissão corporal, prostrando-se,

---

<sup>62</sup> Lurdes, Chamaneulo, 1986.

ajoelhando e batendo palmas»<sup>63</sup>. Os membros sêniores, em especial os mestres, também controlam o acesso dos iniciados ao conhecimento esotérico. Nestas circunstâncias, o conhecimento torna-se um bem raro, guardado e controlado por uns poucos indivíduos, sendo distribuído de forma desigual.

### B'andla: Organização dos Vanyamusoro

O processo de iniciação do futuro *nyamusoro* tem um impacto enorme na sua vida, ao ponto de criar novas relações sociais entre iniciador e iniciado, semelhante às relações de parentesco. De facto, o *nyamusoro*-mestre denomina-se *b'ava*, que significa pai e este, por seu turno, chama aos seus iniciados *vana* (filhos e filhas). Esta organização, formada por iniciados e mestres, é conhecida por *b'andla*.

A *b'andla* tem uma hierarquia muito rígida: no topo está o *b'ava*, seguido dos seus *vana* na ordem cronológica da sua «graduação». Cada *vana* é um mestre potencial, por isso na hierarquia seguem-se os iniciados dos *vana* que são considerados *vatukulu* (netos) do mestre, a quem chamam *kokwana* (avô).

A organização não cessa de crescer porque, um dia, os *vatukulu* serão mestres e novos membros, se juntarão à *b'andla*. Contudo, como um informante enfatizou:

*Nem todos os nyamusoro podem ser mestres... depende dos espíritos que possuem a pessoa. Se os espíritos forem bons e capazes de ensinar outros a trabalhar, então o nyamusoro poderá ser um b'avd<sup>64</sup>.*

De um modo geral, os mestres são os *govela* – os *nyamusoro* mais velhos e com muita experiência. Mas nem todos os *nyamusoro* se tornam *govela*, pois apesar de a idade e os anos de experiência serem importantes, a qualidade e força dos espíritos possuidores é fundamental. Além disso, «*govela*» e «*b'ava*» não são sinónimos, pois um *nyamusoro* relativamente jovem pode tornar-se mestre se os seus espíritos forem muito fortes, mas não será considerado um *govela* devido à idade.

<sup>63</sup> 1991: 338.

<sup>64</sup> K.R. Chamano ulu, 1987.

Durante o meu trabalho de campo encontrei *nyamusoro*-mestres relativamente jovens. Alguns não eram considerados bons e aparentemente queriam ser mestres para tirar partido dos benefícios materiais da posição: taxas de iniciação; serviços prestados pelos aprendizes; contribuições das famílias para os rituais; e os presentes que os *mathwasana* oferecem ao seu *b'ava* quando se «graduam».

Em 1986 consegui assistir aos rituais de iniciação que um dos meus informantes, uma *nyamusoro*-mestre com pouco mais de 40 anos, organizou para três dos seus quatro iniciados. Em 1993, quando tentei contactá-la de novo, fiquei a saber por outro *nyamusoro* que ela já não exercia a profissão de *nyamusoro*, porque os seus espíritos tinham deixado de trabalhar. Ouvi várias especulações e opiniões sobre o caso. Houve quem dissesse que isto tinha acontecido por ela ser «charlatã» e não uma *nyamusoro* genuína. Outros consideraram que embora ela fosse uma *nyamusoro* «real», era muito ambiciosa e exigia muito dos seus espíritos. Disse-se ainda que talvez os espíritos dela fossem fracos para treinar tanta gente, mas como ela queria ganhar dinheiro não tomou isso em consideração. Como resultado, deixaram de actuar. Este caso traz à luz o facto dos espíritos possuidores poderem, quando assim o decidem, abandonar o seu hospedeiro ou parar de «funcionar».

Observando a hierarquia das escolas em termos de género, existe um número considerável de mulheres *nyamusoro*-mestres, embora não constituam a maioria. É interessante notar que a mulher mestre também é designada *b'ava*, que literalmente significa pai, e não *mamana* que quer dizer mãe. É claro que isto se deverá às funções que a mulher exerce. Como mestre, ela transmite conhecimento e sabedoria e exerce poder e autoridade sobre os seus iniciados. E como são estes, precisamente, os atributos que caracterizam a figura do pai, daí também serem consideradas *b'ava*.

Todavia, nem todos os membros de uma *b'andla* se tornam *nyamusoro*-mestres. O facto de alguns o conseguirem e de os seus iniciados integrarem a *b'andla* significa que dessa forma se cria uma cadeia infundável de membros. Por conseguinte, a *b'andla* une os indivíduos iniciados através do mesmo *nyamusoro*-mestre, os seus discípulos assim como os discípulos destes.

As relações estabelecidas entre os membros de uma *b'andla* são semelhantes às relações de parentesco que se encontram no seio de uma família. Para os iniciados, a *b'andla* constitui uma espécie de segunda família,

adquirida através da possessão e da mudança de estatuto. De facto, podem encontrar-se semelhanças entre a *b'andla* e a família, como o crescimento interminável de ambas, a utilização da mesma terminologia para designar os respectivos membros e a criação de uma hierarquia entre eles, assim como a ideia de um antepassado comum.

Não obstante, as instituições são diferentes. Enquanto as relações de sangue estabelecem a filiação na família, na *b'andla* é a possessão pelos espíritos e a iniciação comum. Alguns informantes referiram a existência de ligeiras diferenças no modo como as *b'andla* levam a cabo a iniciação. Neste sentido, a iniciação comum é um factor importante, pois o fundador da *b'andla* cria um estilo e um *savoir faire* particulares. De igual modo, enquanto na família a senioridade se estabelece através da idade, na *b'andla* é por meio da sabedoria e experiência no ofício (os que se iniciaram primeiro são séniores em relação aos que se seguem).

Todos os membros são obrigados a respeitar a hierarquia e a seguir as normas da sua *b'andla*. O pagamento da primeira consulta após a iniciação, por exemplo, tem que ser oferecido ao *nyamusoro*-mestre, em sinal de gratidão pelos seus serviços. Existem ainda normas de conduta ou ética da profissão, que devem observar. O seu conhecimento, por exemplo, não deve ser usado para responder às suas próprias ambições ou para benefício exclusivo; não deve ser usado para fazer mal a outras pessoas; deve ser utilizado para praticar o bem (curar e proteger a comunidade) e não o mal (feitiçaria e magia). Isto coincide com um aspecto analisado no capítulo anterior no respeitante à faculdade dos praticantes de medicina tradicional de poderem fazer o bem ou o mal e à forma como a *b'andla* constitui o único mecanismo de controlo que os pode obrigar a utilizar os seus poderes de maneira adequada.

Os membros da *b'andla* são obrigados a alterar os seus hábitos alimentares, evitando o peixe e os mariscos, por exigência dos espíritos *vanguni*, e a galinha por respeito aos espíritos *vandau*. Alteram igualmente os seus hábitos de higiene, tomando banho com água tratada com medicamentos ervanários e purificando o interior do corpo uma vez por mês, aquando da lua nova. Como referi atrás a respeito do termo *kuthwasa*, também aqui existe uma relação entre os possuídos e a lua nova.

A existência de uma tal organização estende os laços entre mestre e aprendizes para além do período de iniciação. Juntam-se em muitas ocasiões.

Para além de visitarem o seu *b'ava* para o cumprimentarem (o que, em geral, implica a oferta de presentes), os membros da *b'andla* são normalmente hóspedes de honra, desempenhando mesmo papéis específicos em rituais organizados por outros membros. Veremos isto na análise dos rituais de confirmação realizados na «escola» de Joana Mambana, com a presença dos seus antigos iniciados, que tiveram um papel a desempenhar. Poderão também trocar doentes, consoante as especialidades, e trocar informações sobre a farmacopeia, certas doenças complicadas (como a tuberculose, o cancro, o SIDA, etc.) e ainda sobre outros aspectos do seu trabalho.

## Os Rituais de Iniciação

Existem três tipos de rituais de iniciação a que os iniciados são sujeitos para se «graduarem». O primeiro é o *kufundrukisa*, um ritual intermédio, e os outros dois são o *kuthwasa* (que também pode dizer respeito a todo o processo de iniciação) e o *kuparura*, ou rituais de confirmação. Os rituais de iniciação consistem numa série de testes por que os iniciados têm que passar para receberem o título de *nyamusoro*. Os testes constituem uma forma de garantir a consonância entre o indivíduo e os espíritos, para que se tornem, efectivamente, uma só pessoa, uma só identidade, condição fundamental para o sucesso do futuro *nyamusoro*. Existe ainda um quarto ritual, *kuheleketa*, que permite aos praticantes de medicina tradicional recém-formados regressarem às suas famílias, marcando, deste modo, o fim do processo de iniciação.

### *Kufundrukisa*

O *kufundrukisa* é o primeiro ritual do processo e realiza-se geralmente nos primeiros seis meses da iniciação. Este ritual estabelece a passagem dos iniciados de uma classe para outra, testando a capacidade dos seus espíritos para exercerem certas funções. Os que tiverem tido mais sucesso constituirão um grupo (os avançados) e os restantes um outro grupo ou grupos, consoante o número de candidatos e os vários graus de desempenho.

Clementina Nhantumbo, uma informante de Kongoloti, declarou que o *kufundrukisa* é um verbo *Ndau* que significa crescer, ficar grande. Ela disse

ainda que este ritual precede todos os outros rituais da iniciação de um *nyamusoro* e que:

*... visa testar a capacidade de realização do kufemba (exorcismo) pelos espíritos vandau. Para tal, o b'ava tem que «capturar» os espíritos vandau do candidato e fazer o kufemba com eles. Esta prática é denominada ku hiva vandau («roubar» os espíritos vandau).*

Segundo Clementina, este ritual dirige-se exclusivamente aos espíritos *vandau*. Gimo Kovo, outro informante de Kongoloti, também considera que os rituais *kufundrukisa* compreendem uma série de testes apenas para os espíritos *vandau*. Mas ele afirma que tais testes são executados pelos próprios iniciados, não pelo mestre.

K. R. tem um ponto de vista algo contraditório:

*O kufundrukisa é o primeiro exame às capacidades desenvolvidas pelos espíritos vanguni e vandau durante a primeira fase da iniciação. Testa a sua capacidade de falar, de fazer o ku klahluva (leitura dos ossos de adivinhação), o kufemba (exorcismo), entre outras coisas.*

Ela diz também que se trata de um ritual «discreto», quase circunscrito ao *b'ava* (mestre) e aos seus aprendizes. Um ou dois familiares dos iniciados poderão assistir, se quiserem. O ritual tem lugar na residência do mestre.

Ao contrário dos relatos anteriores, o testemunho de Amélia Tembe, uma informante de Boane, diz-nos que:

*O kufundrukisa e o ku paeka são o mesmo ritual. Constituem uma réplica do ritual kugarura dos espíritos vandau ... um ritual realizado apenas quando os espíritos estão prontos, mas o candidato não tem dinheiro para a «graduação». São, pois, uma forma de acalmar os espíritos, que estão desesperados para começar a trabalhar.*

A maneira de organizar e realizar este ritual varia consoante as «escolas» e as *b'andla*. Algumas *b'andla*, pura e simplesmente, não têm este tipo de ritual transitório ou intermédio, porque, em devido tempo, os iniciados são submetidos aos rituais finais. Vários dos meus informantes *nyamusoro*

afirmaram que não passaram por este ritual, embora soubessem que algumas «escolas» o praticavam. As diferenças entre «escolas» são notórias nos diferentes relatos apresentados pelos quatro informantes atrás citados.

Não é necessário descrever detalhadamente as práticas ou testes que integram este ritual, em virtude da sua semelhança com os rituais *kuthwasa* e *kuparura*, como os meus informantes já tinham afirmado. A única particularidade dos testes do ritual *kufundrukisa* é o facto de serem bastante simples e terem lugar num ritual mais pequeno e mais restrito.

### *Rituais de confirmação*

No final da iniciação os *mathwasana* são submetidos aos rituais de confirmação: o *kuthwasa*, que se destina aos espíritos *vangu*, e o *kuparura*, dirigido aos espíritos *vandau*. Os que terminam estes rituais com êxito deixam de ser *mathwasana* para se tornarem *nyamusoro*.

Os rituais de confirmação são uma ocasião importante para a comunidade. Pais, familiares, vizinhos e outros amigos participam para testemunhar o sucesso ou insucesso dos iniciados. Esta poderá ser também a maneira de legitimar o processo de iniciação assim como as capacidades do mestre e dos praticantes recém-formados.

Durante o meu trabalho de campo, em 1986/87, consegui registar em vídeo dois rituais de confirmação realizados no Chamanculo pela *nyamusoro*-mestre Joana Mambana, nos quais foram confirmados três iniciados (dois homens e uma mulher)<sup>65</sup>. Como não se registaram alterações significativas na sua realização e como a maior parte dos informantes apresentam hoje uma interpretação muito semelhante, decidi descrevê-los aqui.

Os rituais estavam marcados para de manhã, muito cedo. Chegámos (eu e a equipa de vídeo) à residência de Joana Mambana aproximadamente às cinco da manhã, e o primeiro ritual teria início cerca das seis horas. Nessa altura o local já se encontrava completamente cheio, mas continuavam a chegar pessoas. Alguns convidados, como Catarina e João (ambos antigos iniciados de Joana, por isso seus *vana*), e três outros *nyamusoro* iniciados por

---

<sup>65</sup> Ver Honwana, A. 1988, 1991.

João tinham chegado na véspera, pois cabia-lhes um papel especial nos rituais. João e Catarina deviam ajudar a *b'ava* Joana Mambana na direcção dos rituais, funcionando como mestres de cerimónias. Os antigos iniciados de João iriam ser os acompanhantes dos três *mathwasana* a quem se destinava o ritual.

Os músicos tocavam *tingoma* (tambores), *matxomana* e *magoxa* (instrumentos locais de percussão), enquanto a audiência cantava e batia palmas para criar um ambiente propício à entrada em transe dos candidatos. É neste estado que são submetidos aos testes do ritual, porque os espíritos é que estão a ser examinados e não os indivíduos.

### *Kuthwasa: o ritual Nguni*

Usando as vestes ritualísticas dos espíritos *vanguni*<sup>66</sup>, os três iniciados, Lourdes, Albino e António surgiram no local do ritual com os seus acompanhantes. Tinham-lhes pedido para trazerem um cabrito vivo<sup>67</sup>, que tinham que matar, esperando-lhe no pescoço uma zagaia. Depois, colocavam as bocas na ferida para chupar o sangue do animal enquanto ainda estivesse vivo e a estrebuchar. Os iniciados e os seus acompanhantes submeteram-se a estes procedimentos.

Em seguida, tinham que beber uma solução chamada *lhambo* feita com raízes de uma planta que os ajudaria a vomitar o sangue na hora seguinte. É importante que vomitem o sangue, doutro modo poderão morrer. Alguns informantes<sup>68</sup> mencionaram casos de morte em rituais destes devido, precisamente, à ingestão do sangue do cabrito sem o vomitarem posteriormente. O *Onda Matinal*, um popular programa radiofónico da Rádio Moçambique, também reportou um caso em que a mestre se viu em problemas devido a uma situação semelhante. Lamentavelmente, os meus informantes não conseguiram explicar as razões pelas quais o sangue de cabrito era tão perigoso ao ponto de provocar a morte de uma pessoa.

Não é normal chupar e beber sangue de um animal, especialmente enquanto este está ainda vivo. Contudo, os *nyamusoro* fazem-no publicamente

---

<sup>66</sup> Usavam o *xingundu* (chapéu feito de penas de ave); dois panos à volta da cintura, um todo branco e outro com desenhos chamado *palo*, dois colares designados por *migathlo* e *timfisa* e empunhavam o *tindbuku* (um bastão trabalhado e um assegai).

<sup>67</sup> Entre os *Nguni* o cabrito é um animal de sacrifício.

<sup>68</sup> Race, K. R., Ernesto Tembe, Maria, entre outros.

para se demarcarem do comum dos mortais e demonstrarem que pertencem a uma outra dimensão, à dos espíritos. Segundo Van Gennep (1909), vários teóricos têm vindo a examinar a questão da liminalidade (fase de transição) nos ritos de passagem. Estes consideram a fase liminal ou transitória como um estado especial e sagrado, mas também perigoso, em que os participantes se sentem vulneráveis e podem estar sujeitos a poluição. É precisamente neste período de vulnerabilidade que se molda a nova identidade do iniciado. A instituição enfatiza a sua distinção relativamente ao comportamento do comum dos mortais integrando práticas normalmente consideradas estranhas e bizarras.

Os três candidatos conseguiram completar com sucesso as exigências deste primeiro teste. Joana e os seus ajudantes (João e Catarina) levaram então cada um deles para a *ndhumbha* (palhota dos espíritos) onde foram autorizados a descansar. Entretanto, as cabras estavam a ser preparadas para a fase seguinte, tirando-se-lhes a pele e a vesícula.

Os iniciados saíram então da *ndhumbha*, sendo submetidos ao teste de *mfiho* que consiste em localizar a *nyongwa* (vesícula) do cabrito escondida algures no local do ritual<sup>69</sup>. Este teste visa avaliar a capacidade dos espíritos de revelarem o desconhecido, um poder que é conferido pelos espíritos *Nguni*. Cada um dos iniciados andou a farejar por todo o lado empunhando o *chovo* (instrumento feito com rabo de búfalo). Lourdes foi a primeira a localizar a *nyongwa* da seu cabrito, seguindo-se-lhe António e depois Albino, que teve dificuldade em encontrá-la. Depois, Joana (a *nyamusoro*-mestre) pôs uma *nyongwa* na testa de cada um deles (ver ilustração 2). João e Catarina trouxeram as peles de cabrito que a mestre lhes colocou sobre os ombros. Estes dois elementos do cabrito morto testemunham a aptidão dos espíritos e a capacidade dos candidatos para trabalharem sob possessão dos espíritos *Nguni*.

Também neste caso, o facto de o ritual ter tido lugar num meio urbano interferiu com a maneira como certos testes foram realizados. O teste de *mfiho*, por exemplo, não demorou muito por se ter realizado num terreiro pequeno, praticamente sem árvores, e com muito poucos sítios apropriados para esconder a *nyongwa*. A maior parte dos informantes declarou que nas

---

<sup>69</sup> Alguns informantes referiram que o *nhlolo* (pata do cabrito) e um anel chamado *xindandaze* também eram escondidos juntamente com o *nyongwa*.

zonas rurais a *nyongwa* é escondida no mato, o que dificulta o exercício. Daí que várias coisas sejam diferentes na cidade – as plantas não são colhidas directamente no mato mas sim compradas no mercado e o teste de *mfiblo* parece ser menos complicado. Significará isto que a iniciação em condições urbanas é mais fácil? Alguns informantes pensam que é diferente mas não necessariamente mais fácil. Na cidade, com vivências diferentes e em tempo de guerra, as pessoas têm que se adaptar à situação e levar por diante a sua vida.



Ilustração 2. António com a *nyongwa* na testa.

### *Kuparura: o ritual Ndaú*

Este ritual realizou-se aproximadamente às duas da tarde e destinou-se especificamente aos espíritos *Ndaú*<sup>70</sup>. Também aqui o local estava cheio, tendo o ritual começado depois de Joana ter cumprimentado os presentes. Os três candidatos e respectivos acompanhantes estavam sentados no chão, vestidos segundo os preceitos dos espíritos *vandau*<sup>71</sup>. Quando a música começou, foram entrando gradualmente em transe, tremendo convulsivamente.

No meio do local do ritual tinham construído uma vala que encheram de água misturada com remédios (*lhambo* e *mabope*), pois em geral associa-se os espíritos *vandau* à água e acredita-se que gostam de estar dentro dela. Os candidatos e seus acompanhantes avançaram e sentaram-se perto da vala e, à medida que a música ia ganhando ímpeto, saltavam para a vala, brincavam com a água, banhavam-se e comiam lama (ver ilustração 3). Segundo Joana, isto torna os espíritos muito felizes e prontos para trabalhar.

Depois de terem saído da vala, alguém trouxe três galinhas<sup>72</sup>. Joana e os seus dois ajudantes pegaram em cada uma das galinhas, cortaram-lhes o pescoço e espalharam o sangue nas costas dos candidatos que, em seguida, beberam o resto do sangue misturado com os remédios *xiropa* e *mahlungu*. Os três candidatos foram depois lavados com água misturada com o remédio *lhambo*. Também neste caso o acto “bestial” de beber sangue e de comer lama constitui um mecanismo destinado a estabelecer a liminalidade do *nyamusoro*.

Posteriormente, depois de os iniciados já estarem limpos, o mestre de cerimónias (João) fez-lhes pequenas incisões na língua, testa, orelhas, costas, peito, mãos e pés que Joana, a *nyamusoro*-mestre, encheu com pó de raízes de uma árvore chamada *mboningo*. Estas incisões (*Ku lhavela* ou vacinação) protegem os iniciados contra os espíritos maus e outros perigos.

O principal teste deste ritual é a realização do *kufemba*. Foram convidadas três pessoas do público e os iniciados tinham que ser capazes de detectar e

---

<sup>70</sup> Normalmente, há um espaço de pelo menos duas horas entre os dois rituais. O segundo realiza-se à tarde ou mesmo no dia seguinte. Este é outro aspecto que varia de uma *b'andla* para outra.

<sup>71</sup> O praticante *Ndaú* de medicina tradicional veste-se com um pano branco, um colar chamado *mazanguira*, um chapéu designado *sikubu* ou um outro chapéu chamado *timbamba*. As mulheres usam em geral o *sikubu* e os homens o *timbamba*.

<sup>72</sup> Entre os *Ndaú* a galinha é um animal de sacrifício.

exorcizar qualquer manifestação perversa. Isto foi conseguido com êxito pelos três iniciados que, em transe, retiraram do *mutundu* (cesto contendo a parafernália dos espíritos *vandau*) o *shizingo* e o *xibalekwa* (instrumentos usados para exorcismo) e procuraram em redor até agarrarem a «coisa» que afligia o doente espirrando três vezes. O espirrar indicava a captura da «coisa» sinistra que foi então descartada.



Ilustração 3. Aspectos do ritual *kuparura*.

Lourdes, Albino e António completaram os dois rituais com êxito e ganharam o estatuto de *nyamusoro*, recebendo das mãos da mestre um conjunto de símbolos e a parafernália próprios do ofício. Toda a gente cantou, bateu palmas e dançou para congratular os *nyamuosro* recém-«graduados». Seguiu-se depois uma festa em que os familiares e convidados comeram e beberam<sup>73</sup>. Isto assinalou o termo do processo de iniciação de *nyamusoro*.

As práticas que caracterizam os rituais de confirmação, que marcam a passagem do indivíduo do comum dos mortais para uma outra dimensão – a de *nyamusoro* – são semelhantes às que são utilizadas durante o processo de iniciação. Também expressam a violação intencional de normas socialmente aceitáveis para demonstrar a demarcação entre as duas dimensões<sup>74</sup>. Os rituais de confirmação devolvem à sociedade indivíduos com identidade e personalidade novas e com um estatuto social diferente. A sua anterior posição como membros comuns da comunidade altera-se quando se tornam *nyamusoro*, aqueles que servem de intermediários entre os vivos e os espíritos dos antepassados<sup>75</sup>.

Curiosamente, os espíritos *Tsonga* de linhagem, os *tinguluve* não são matéria do processo de iniciação. Os candidatos não têm que observar rituais ou obrigações específicos para com eles. Como os *Tsonga* não dominavam a possessão pelos espíritos envolvendo «transe real» antes da criação do império *Nguni*, considera-se que os espíritos *tinguluve* que «saem» e falam por meio de um *nyamusoro* fazem-no com a ajuda de espíritos *vandau* ou *vanguní* que lhes mostram o caminho.

Karp (1989) distingue dois níveis de possessão entre os *Iteso*: o da possessão por espíritos linhageiros locais e o da possessão por espíritos não-linhageiros de origem multiétnica, descritos como espíritos dos estrangeiros mortos no passado pelos *Iteso*. Karp denomina este segundo tipo de «possessão profunda». Esta ideia de «possessão profunda» também poderá explicar as diferenças hierárquicas entre espíritos linhageiros e espíritos não-linhageiros que buscam vingança. Como se refere no capítulo anterior, os espíritos

---

<sup>73</sup> A comida servida no ritual é geralmente constituída por dois guisados – um de cabrito e outro de galinha. Aos antepassados oferece-se apenas os guisados feitos com os animais sacrificados. Bebidas tradicionais de fabrico caseiro, como o *wuputsu* e o *mebewu*, ambas produzidas com farinha de milho, fazem sempre parte do menu.

<sup>74</sup> Pceck, 1991b.

<sup>75</sup> Polanah, 1987.

estrangeiros parecem ser dominantes, embora tenham sido integrados nas crenças e práticas religiosas locais. O transe deles é «real» e para usar a expressão de Karp a sua possessão parece ser «mais profunda».

### *Kuheleketa: o regresso à comunidade*

Semanas após os rituais de confirmação, a família tem que preparar a recepção que assinala o regresso a casa do seu *nyamusoro*. Antes de regressar, o novo *nyamusoro* tem que preparar, juntamente com o mestre, o seu *gona* — uma poção obtida a partir da mistura de várias substâncias, como o pó de raízes de plantas, óleos e sucos de plantas, sangue de certos animais e também unhas, ossos ou outras partes de animais esmagados, que se conserva numa pequena cabaça. O *gona* é o segredo do *b'andla* (ou, por vezes, do mestre) e o remédio mais precioso do *nyamusoro*. Só os *mathwasana* (iniciados) «graduados» têm acesso à fórmula.

Factores económicos poderão retardar a realização deste ritual que marca o regresso a casa do *nyamusoro*. A família despendeu um elevado montante com o processo de iniciação: a elevada taxa de iniciação; a assistência ao iniciado em alimentação e vestuário; a aquisição de animais para sacrifício destinados aos três rituais; mais a comida e as bebidas para os convidados; e a construção de uma *ndhumbha* (casa dos espíritos também conhecida como *thepele*) para local de trabalho do novo *nyamusoro*. Este ritual requer igualmente uma taxa para o *b'ava*, um animal para sacrifício assim como comida e bebida, o que torna este esforço excessivamente dispendioso.

Este último ritual é conhecido por *kuheleketa*<sup>76</sup> que significa regressar, acompanhar de volta. Em contraste com os rituais anteriores, este realiza-se na residência do *nyamusoro* recém-formado e é organizado pela sua família. Trata-se igualmente de uma cerimónia pública a que podem assistir familiares, amigos e colegas.

O ponto mais alto do ritual *kuheleketa* é o sacrifício de um cabrito e de uma galinha no interior da recém construída *ndhumbha*<sup>77</sup>, onde o *nyamusoro*

<sup>76</sup> Um informante usou a designação *mutimba* para referir este ritual de regresso a casa do *nyamusoro*.

<sup>77</sup> Segundo a tradição, devem ser construídas no quintal duas *tindumba* (plural), uma para os espíritos *vandau* e outra para os *vanguini*. Mas como isto é bastante dispendioso, é vulgar ver-se, hoje em dia, a parafernália e as insígnias dos dois tipos de espíritos expostas em sítios separados na mesma *ndhumbha*.

irá desempenhar as suas funções. Este sacrifício é presidido pelo mestre, que corta o pescoço dos animais e espalha o sangue deles por toda a *ndhumbha*. Depois, o mestre abre um buraco no meio da palhota e põe lá dentro alguns remédios para fortalecer o local. Feito isto, tocam-se tambores e canta-se, fazendo com que os espíritos de todos os presentes possuídos «saíam» e dancem de alegria.

## Conclusão

Ao longo deste capítulo discuti a dependência do indivíduo possuído em relação aos espíritos que passam a controlar o seu corpo e a sua personalidade. Esta subordinação é evidente na doença do «chamamento» e na impossibilidade de recusar o chamamento dos espíritos, pois a pessoa arrisca-se a ficar permanentemente doente ou a morrer. Por outro lado, os espíritos também são, em certa medida, dependentes do indivíduo por necessitarem de um corpo humano através do qual possam desempenhar as suas funções.

O *kuthwasa*, iniciação de um *nyamusoro*, compõe-se de uma série de quatro rituais: o *kufundrukisa*; o *kuthwasa*; e o *kubeleketa*. A iniciação segue o padrão clássico da trilogia dos ritos de passagem, identificados pela primeira vez por Van Gennep (1909). Há um período de separação, determinado pela morte simbólica do candidato (que é representada pela doença do chamamento). Existe também um período de liminalidade ou de transição – que tem lugar na «escola» dos *vanyamusoro* – caracterizado pela perda da identidade e pela aquisição de uma série de tabus, comportamentos e práticas rituais ligadas ao ofício. Por último, o período de reintegração, marcado pela passagem com sucesso dos rituais de confirmação e pelo ritual *kubeleketa*, que devolve os indivíduos já formados às suas famílias, com uma nova identidade e com novas funções na vida social e religiosa da comunidade.

No entanto, como Lovell (1993) também assinalou no seu estudo entre os *Ewe* do Togo, o processo de iniciação do *nyamusoro* não pertence à categoria típica dos ritos de passagem, como o ritual *chisungu* dos *Bemba* da Zâmbia descrito por Richards (1956) ou o *nkanga* dos *Ndembu* estudado por Turner (1969) ou mesmo o *bogwêra* e o *bojale* dos *Tswana*, examinados por Comaroff

(1985). Neste contexto, a iniciação não se encontra associada à idade nem a grupos etários, pois Lourdes, Albino António não pertenciam ao mesmo grupo em termos de idade. Também não é uma preparação para o casamento e para a vida conjugal como são grande parte dos rituais de iniciação das raparigas. Além disso, tanto mulheres como homens passam juntos pelo mesmo processo de iniciação, como vimos nos rituais de confirmação atrás analisados. Esta é também uma peculiaridade, não característica dos ritos de passagem.

No decurso da iniciação, indivíduos e espíritos crescem e desenvolvem-se conjuntamente. Os espíritos que entram no corpo de uma pessoa são considerados como bebés e, por isso, crescem, desenvolvem as suas potencialidades e ajustam-se a essa pessoa. A personalidade dos indivíduos possuídos também sofre mudanças radicais. É moldada numa nova personalidade, adquire novos valores, novas categorias conceptuais e novos hábitos de alimentação, vestuário, higiene e outros. Aprendem a aceitar e a ser parte integrante do mundo dos antepassados (assim como do mundo dos vivos) e a servirem de intermediários entre os vivos e os mortos. Tornam-se membros de uma *b'andla* que funciona como uma espécie de segunda família. Adquirem um novo pai, novos irmãos, novos filhos e filhas, etc.

Além disso, a ontologia da sua pessoa, a natureza do seu próprio ser também muda. Os indivíduos começam a mostrar certas características reconhecidas como pertencendo aos espíritos que os possuem. Podem ter um temperamento mais instável ou mais calmo, dependendo da forma como a personalidade dos espíritos os influencia. Os seus gostos e aversões, o seu carácter, a maneira de rir, podem ser igualmente perceptíveis nos hospedeiros. De tal modo que as características do indivíduo possuído e as dos espíritos se confundem, dificultando a sua distinção. Indivíduo e espíritos tornam-se uma única entidade, o mesmo ser. Pode, portanto, dizer-se que os espíritos se tornam parte da ontologia dos seus hospedeiros.

As relações de poder e de conhecimento são visíveis no relacionamento entre mestre e iniciados, no qual aquele exerce controlo e autoridade sobre estes devido ao conhecimento esotérico que adquiriu através da possessão. O poder do *b'ava* permite-lhe manipular os *vana*, tirando proveito dos seus serviços, retardando a sua iniciação e seleccionando as circunstâncias, as condições, e o tipo de conhecimento a transferir para estes.

A participação e o envolvimento da família, amigos e vizinhos na iniciação do *nyamusoro* indica claramente que, como instituição, ela não é marginal nem periférica relativamente à sociedade. As famílias dos iniciados envolvem-se activamente no pagamento das taxas da iniciação, na aquisição de insígnias e parafernália, de animais para sacrifício, comida e bebidas para os rituais, na organização e provisão para o ritual *kubeleketa* e por aí fora. Também tomam parte nos rituais de confirmação, cantando, batendo palmas e dançando.

Toda a iniciação é uma representação simbólica, por vezes muito dramática, do abandono da condição «humana» e da mudança de identidade<sup>78</sup>. Os *vanyamusoro* recém-graduados são reintegrados na comunidade e adquirem uma nova posição social. Passam de membros comuns do grupo com um estatuto herdado da sua posição no concernente à família, idade, classe e propriedade para elementos muito influentes na comunidade em virtude da sua relação com o mundo ancestral. Estabelecem a ligação entre os vivos e os espíritos dos antepassados.

---

<sup>78</sup> Caseneuve, 1958.

SEGUNDA PARTE: A POLITIZAÇÃO DA TRADIÇÃO  
E A VIOLÊNCIA POLÍTICA



## Capítulo 4

### COLONIALISMO E POLÍTICAS CULTURAIS

Discutidas nos capítulos anteriores as transformações das crenças e práticas religiosas durante a dominação *Nguni*, e as características da iniciação dos *vanyamusoro*, este capítulo examina a atitude do poder colonial para com as crenças ideológicas e as práticas culturais presentes no sul de Moçambique. A politização da cultura em Moçambique, durante o colonialismo, deve ser compreendida numa perspectiva histórica e no contexto das estruturas do Estado colonial. Estas estruturas, que articularam aspectos culturais, étnicos e políticos, condicionaram também, posteriormente, no período pós-colonial, os desenvolvimentos da política do Estado, incluindo a relação com a cultura tradicional.

A derrota do Estado *Nguni* de Gaza, em 1895, representou o fim da resistência militar aos portugueses na região sul. Portugal possuía recursos financeiros limitados para proceder a uma exploração efectiva de todo o território. Consequentemente, em 1900, vastas zonas de Moçambique estavam sob o controlo de companhias concessionárias estrangeiras, enquanto outras haviam conseguido amplos direitos e privilégios dentro do país<sup>79</sup>. As companhias operavam nas regiões centro e norte do território, enquanto o sul se encontrava sob administração directa portuguesa. Foram criados vários colonatos portugueses brancos<sup>80</sup> e a exportação de trabalhadores emigrantes para a África do Sul constituía uma das principais fontes de receita.

Até 1930, aproximadamente, a economia de Portugal em Moçambique assentou nas receitas da exportação de mão-de-obra emigrante para a África do Sul. Em 1928, a ascensão ao poder do fascismo em Portugal alterou radicalmente a estratégia colonial em Moçambique. Os contratos com as companhias não foram renovados e a metrópole começou a ter controlo

---

<sup>79</sup> Newitt, 1994: 360.

<sup>80</sup> Covane, 1989.

directo sobre todo o território<sup>81</sup>. A estratégia económica portuguesa para a zona sul baseava-se em dois eixos importantes: a provisão de serviços portuários e ferroviários e o fornecimento de mão-de-obra barata para os países da região, em especial para a África do Sul; e o desenvolvimento de uma agricultura virada para a exportação de produtos como o algodão e o açúcar, entre outros, utilizando mão-de-obra forçada barata<sup>82</sup>.

Com o início de uma ocupação mais directa e efectiva do território pelo regime colonial<sup>83</sup>, os portugueses dividiram a região em várias circunscrições (os actuais distritos) e localidades e nomearam administradores e chefes de posto para assumirem o seu controlo. Ao mesmo tempo, os colonialistas escolheram indivíduos africanos para serem régulos. Com a ocupação efectiva do território pelo poder colonial e o estabelecimento de autoridades locais ficou claro que a agenda colonial passava a dar grande importância a «educar e civilizar o indígena por forma a desenvolver as suas capacidades em termos de trabalho manual e a usá-las na exploração da província»<sup>84</sup>.

## Colonialismo e Cultura Tradicional

Para analisar a estratégia colonial para com a cultura tradicional africana no sul de Moçambique é necessário examinar três aspectos importantes: primeiro, a repressão das religiões tradicionais e de outras expressões ideológicas da identidade cultural; segundo, a política de assimilação, destinada a criar uma classe intermédia de nativos aculturados à cultura portuguesa, conhecidos como *assimilados*; e terceiro, a introdução do Cristianismo e da educação missionária básica para nativos, estruturada de modo a substituir e combater as suas crenças e práticas supersticiosas e a fornecer-lhes conhecimentos mínimos para servirem o domínio colonial.

Neste sentido, as teorias de Mahmood Mamdani sobre a estrutura de poder do Estado colonial tornam-se úteis para a compreensão das relações

---

<sup>81</sup> Saldanha, 1928; Hedges e Rocha, 1994.

<sup>82</sup> Abrahamsson e Nilsson, 1994.

<sup>83</sup> Liesegang, 1981.

<sup>84</sup> Palavras de Mouzinho de Albuquerque em 1898. Ver Gomes, 1899: 101.

de poder que se estabelecem nas colónias e seu impacto nas políticas sócio-culturais do regime. No seu livro *Citizen and Subject* (1996), Mamdani faz uma interpretação do Estado pós-colonial africano que fundamentalmente analisa as crises políticas actuais do continente em função das heranças do colonialismo. Mamdani define o Estado colonial em África como um Estado bifurcado, que implementou o que designa por «sistema de despotismo descentralizado». O regime colonial desenvolveu-se através de um sistema de domínio duplo e indirecto que incluía, por um lado, o poder central das estruturas estatais e, por outro, o poder local dos chefes tradicionais.

Este sistema assentava em duas dicotomias fundamentais: a divisão entre o sector urbano e o sector rural e a divisão entre o direito civil e o direito consuetudinário. As zonas urbanas tornaram-se, deste modo, os espaços para os cidadãos, geralmente brancos e vindos da metrópole, que ficavam sob a jurisdição da lei civil europeia. As zonas rurais constituíram-se em espaços para os súbditos, os nativos submetidos à lei consuetudinária, e sob o poder local dos chefes tradicionais, os régulos.

O sistema de regulados que se desenvolveu no país durante o colonialismo foi concebido e articulado no contexto das estruturas do Estado colonial português. Os régulos encarregavam-se, ao nível local, da implementação da justiça com base no direito consuetudinário, da recolha dos impostos e do recrutamento de mão-de-obra para o trabalho forçado (*xibalo*) nas plantações e para o trabalho migratório nas minas da África do Sul.

A análise dos fenómenos e cultos de possessão passa, portanto, por um estudo do papel desempenhado por esta estrutura do poder colonial a nível local. O estudo das funções exercidas pelas estruturas do poder local do aparelho colonial em relação aos aspectos culturais tem de ser feito à luz da análise do papel central que desempenhou o projecto evangelizador, articulando a missão colonial civilizadora da conversão ao Cristianismo. A criação de um sistema de educação inferior, só para africanos, foi intimamente ligado à cristianização da colónia, através de escolas missionárias para nativos. A imposição do Cristianismo e das escolas missionárias para os africanos nativos constituíram estratégias de combate ao que se considerava serem práticas supersticiosas e obscurantistas. Em 1940 estabeleceu-se uma aliança formal entre o Estado e a igreja Católica, tornando o Catolicismo Romano a

religião oficial do Estado. As missões protestantes que operavam no país sofreram as consequências desta aliança e foram acusadas de encorajar ideias nacionalistas.<sup>85</sup>

O capítulo examina ainda os efeitos das políticas coloniais de assimilação cultural que criaram uma classe intermédia de nativos aculturados – os assimilados – que, paulatinamente, ascendiam à categoria de cidadãos, ocupando o espaço urbano sob a jurisdição do direito civil. A rejeição de práticas sociais e culturais rotuladas de obscurantistas e supersticiosas, como a possessão e a feitiçaria, bem como a conversão à religião cristã eram elementos fundamentais neste processo de aculturação.

Finalmente, o capítulo explora o modo como todas estas estruturas de poder colonial condicionaram as ideologias e práticas culturais na então colónia de Moçambique. Aspectos da cultura, como as práticas religiosas e a educação, foram moldados e redefinidos pelas relações de poder e conhecimento vigentes durante o período colonial.

### *A repressão de valores culturais tradicionais*

Nas primeiras décadas da dominação colonial, houve um esforço no sentido de reprimir o funcionamento de instituições religiosas tradicionais<sup>86</sup>. Os valores sociais e culturais da população nativa, considerados «retrógrados» e «incivilizados», foram reprimidos na tentativa de introduzir novos valores ligados ao cristianismo. Alvos especiais a abater foram, particularmente, as práticas ligadas aos cultos de possessão pelos espíritos e à feitiçaria. A realização de rituais de possessão, como a adivinhação, os exorcismos e os rituais de cura espiritual, foram desencorajados e reprimidos pelo aparelho colonial. Os colonialistas portugueses tentaram banir a realização destes rituais, dos seus batuques, danças, canções e rezas dirigidas aos espíritos dos antepassados. Vários informantes fizeram referência a casos e histórias de indivíduos envolvidos em tais práticas que foram punidos com penas de

---

<sup>85</sup> Helgesson, 1971; Hastings, 1979; Rocha et al, 1993; Vines e Wilson, 1993.

<sup>86</sup> Ver Fundo da Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas (FDSNI), Secção A, «Feiticeiros e Curandeiros», Processo nº 118, cota 83, Arquivo Histórico de Moçambique (AHM).

prisão, enviados para trabalhos forçados ou mesmo deportados para outras províncias ultramarinas.

De facto, e segundo documentos coloniais, administradores portugueses mandavam prender indivíduos acusados da prática de actividades como o *curandeirismo* e a *feitiçaria* (termos portugueses para actividades como a adivinhação, a cura, o espiritismo e a feitiçaria)<sup>87</sup>. Seguindo a sugestão dos administradores, o governo central sancionava também a deportação dos presos para a ilha de Moçambique, no norte do país, ou mesmo para as ilhas de S. Tomé e Príncipe, do outro lado do Continente, para trabalharem como mão-de-obra forçada nas plantações de cacau dos portugueses. Alguns foram mandados para o *xibalo* (trabalho forçado) dentro da colónia, para plantações, para a construção (de estradas, pontes) e para outros trabalhos similares.

Tal foi o caso dos *tinyanga* Ndhleia e Wantshakene, do Bilene, que em 1916 foram presos pelo administrador dessa circunscrição e acusados de praticar adivinhação, cura e feitiçaria. Os dois foram enviados para Lourenço Marques, onde foram condenados à deportação para a ilha de Moçambique, porque segundo documentos da época «a sua presença na sua terra é considerada perigosa»<sup>88</sup>. Casos semelhantes ocorreram em vários pontos da região. Em Magude, por exemplo, um indivíduo conhecido pelo nome de Zulu, foi para a cadeia em Setembro de 1917 por exercer as funções de *nyanga*<sup>89</sup>; outro é o caso de Djane Nyamposse, encarcerado em 1946 também por ser *nyanga*. O dinheiro ganho por estes indivíduos no exercício das suas funções como *tinyanga* era confiscado pelas autoridades coloniais<sup>90</sup>.

Documentos coloniais<sup>91</sup> atestam que, por volta de 1916-1920, a detenção de nativos aumentou consideravelmente por causa de um movimento conhecido por *murimi*. *Murimi* era o nome de uma «poção mágica» distribuída entre a população para ser bebida em rituais especiais. Ao *murimi* eram

---

<sup>87</sup> Arquivo Histórico de Moçambique, Relatórios das Circunscrições.

<sup>88</sup> Documento A/25, 1916: «Feitiçaria Indígena Praticada pelos Indígenas Ndhleia e Wantshakene». Fundo da Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas, Secção A, Processo nº 118, Cota 83, Arquivo Histórico de Moçambique (AHM).

<sup>89</sup> Documento 603, 1917: «Zulu» FDSNI, Secção A, Processo nº 118, Cota 83, AHM.

<sup>90</sup> Documento 7/3/1946: «Djane Nyamposse» FDSNI, Secção A, Processo nº 118, Cota 83, AHM. Documento 1960: «Dinheiro Apreendido a Curandeiros e Feiticeiros» FDSNI, Secção A, Processo nº 118, Cota 83, AHM.

<sup>91</sup> FDSNI, Secção A, Processo nº 118, Cota 83, AHM.

reconhecidos poderes especiais como os de protecção de indivíduos e grupos contra o feitiço e outros males e azares da vida e a capacidade de trazer paz e harmonia às comunidades. Segundo os relatórios das administrações coloniais da época, muitos indivíduos foram presos e deportados por posse, distribuição e uso de *murimi*.

No distrito de Bilene, um grupo de 13 indivíduos (homens e mulheres) acusados de posse, distribuição e uso de *murimi* foram condenados e enviados como mão-de-obra forçada para o projecto da quinta experimental do umbelúzi, com penas que variavam entre 6 meses e um ano. A situação era semelhante noutras circunscrições. Em Salamanga, por exemplo, um homem chamado Chaly Oloza Shingoma foi deportado para a ilha de Moçambique, em Abril de 1917, acusado de estar envolvido na distribuição de *murimi*<sup>92</sup>. Também no Guijá e no Xibuto houve prisioneiros, como Duma e Macuia, que foram deportados para a ilha de Moçambique pela mesma razão<sup>93</sup>. Embora o encarceramento e a deportação de moçambicanos por praticarem actividades envolvendo a posse pelos espíritos fosse já uma prática, os dirigentes coloniais procuravam castigos mais severos, pois os existentes não bastavam para dissuadir a população de continuar a praticar os seus costumes tradicionais.

Numa carta escrita em Outubro de 1916 ao secretário para os Negócios Indígenas, o administrador do Bilene solicita autorização para o uso de castigos mais severos para os nativos, de modo a poderem pôr termo, à força, a circulação desta «poção mágica» entre a população<sup>94</sup>. O administrador refere ainda a sua frustração por verificar que membros da autoridade local instituída pelos portugueses, nomeadamente régulos e indunas, também estavam envolvidos neste tipo de práticas. A incapacidade das autoridades locais para pôr cobro ao problema exigia, por isso, e segundo o administrador, medidas mais severas por parte da administração central.

---

<sup>92</sup> Documento A/25, 1917: «Chaly Oloza Shingoma». FDSNI, Secção A, Processo nº 118, Cota 83, AHM.

<sup>93</sup> Documento 476, 1916: «Duma e Macuia». FDSNI, Secção A, Processo nº 118, Cota 83, AHM.

<sup>94</sup> Documento 297, 1916: «Prisão de régulos e indunas por distribuição do rapé milagroso murrime». FDSNI, Secção A, Processo nº 118, Cota 83, AHM.

A bibliografia antropológica e histórica sobre a possessão pelos espíritos e a feitiçaria apresenta o *murimi* e o *mchape* como movimentos anti-feitiçaria ocorridos na África Central e Oriental. A bibliografia também confirma que o movimento *murimi* foi proeminente no início deste século, enquanto o *mchape* surge algumas décadas depois, nos anos 30<sup>95</sup>. De facto, algumas fontes admitiram recordar-se, ou ter ouvido falar, de estórias sobre o *mchape*<sup>96</sup>. Estes movimentos anti-feitiçaria e de promoção, protecção e bem-estar foram amplamente estudados por autores com Ranger (1972), Rennie (1972) Pottier (1988), entre outros.

Deste modo, a população nativa era reprimida e muitas vezes encarcerada e deportada por realizar rituais de possessão e cura, honrar os seus antepassados e pedir protecção contra os perigos da vida. Um informante citado por Young (1978) referia que,

*Quando os portugueses se apoderaram das terras, lavraram tudo, até as sepulturas. Desenterraram cabeças com os tractores e plantaram laranjeiras. Nem sequer sabemos dizer onde é que estavam os cemitérios. Se alguém fosse rezar (aos seus antepassados) o patrão sacava da arma e apontava-a para a pessoa. Quem é que tinha coragem?*<sup>97</sup>

É claro que, como Young afirma, apesar de perderem as sepulturas dos antepassados, as pessoas iam para a floresta e criavam novos locais secretos para os rituais.

Os relatos e relatórios apresentados acima demonstram a atitude negativa das autoridades coloniais para com as crenças e práticas tradicionais. Os colonialistas deportavam os indivíduos e mandavam-nos para a cadeia, separando-os das famílias e das suas comunidades, apenas por praticarem a adivinhação, a cura e o contacto com os espíritos através de médiuns. Reprimiam as pessoas por realizarem rituais para venerar os seus espíritos ancestrais, curar os doentes, exorcizar o mal e pedir chuva e fertilidade para a terra.

Não obstante esta mentalidade, registaram-se algumas mudanças no relacionamento dos colonialistas com a população nativa. O estabelecimento

---

<sup>95</sup> Ranger, 1972; Young, 1978; Pottier, 1988.

<sup>96</sup> Joel Cossa e Ernesto Tembe.

<sup>97</sup> Citado por Young, 1978: 15.

do sistema dos regulados e a nomeação e imposição de chefes nativos locais, chamados *régulos* para governarem pequenas áreas de jurisdição, os *regulados*, iniciou o processo de bifurcação do Estado colonial. Os *régulos* designados não eram, necessariamente, os chefes genuínos das respectivas zonas (os de linhagem real). Eram escolhidos em substituição dos chefes tradicionais, cuja ligação estreita com o Estado *Nguni* de Gaza era considerada uma ameaça ao domínio colonial<sup>98</sup>.

A estrutura dos regulados integrava o régulo, no topo, e o induna, seu adjunto. Estes reportavam aos chefes de posto que, por sua vez, reportavam ao administrador do distrito. Sob a administração colonial, os régulos tinham como tarefas, entre outras, a cobrança do imposto de palhota, o *tinemba*: os indunas cobravam o imposto nas aldeias sob seu controlo e levavam-no aos régulos que, por seu turno, entregavam o dinheiro ao administrador ou ao chefe de posto. O chefe tinha que levar, todas as semanas, algum dinheiro dos impostos à administração (sede da autoridade colonial). Os que não pagavam o imposto eram mandados para o xibalo. Os régulos tinham também de recrutar mão-de-obra para a indústria mineira na África do Sul. O não cumprimento desta funções podia levar a punições de vária ordem por parte das autoridades coloniais portuguesas.

A existência dos régulos era essencial para a estratégia colonial, pois as autoridades precisavam de criar uma via de comunicação entre as populações nativas e o poder formal. Isto era fundamental, em particular para fazer cumprir a colecta de impostos, recrutar mão-de-obra forçada para o xibalo e trabalhadores emigrantes para a indústria mineira da África do Sul. Contudo, os régulos não tinham praticamente nenhuma autonomia na governação das suas áreas de jurisdição. Tinham que obedecer rigorosamente às ordens coloniais e ser dóceis – doutro modo seriam substituídos e até punidos como qualquer outro nativo.

Esta repressão colonial tinha por motivação essencial uma questão de poder. Os colonialistas começaram por destruir as estruturas do poder tradicional – o poder das legítimas autoridades políticas tradicionais, assim como o das autoridades religiosas – para imporem o seu próprio poder e estabelecerem, assim, um controlo total sobre a população. Tratava-se, sem

---

<sup>98</sup> Young, 1978: 14-15.

dúvida, de uma política que visava evitar qualquer oposição que pudesse inviabilizar o projecto colonial. As autoridades tradicionais constituíam uma fonte adversária de poder que se encontrava fora do controlo colonial, devendo, por isso, ser transformadas. Daí o novo sistema de regulados e a repressão dos líderes tradicionais locais.

O conhecimento também entra aqui em jogo, se tomarmos em consideração que o conhecimento esotérico que os líderes religiosos possuíam podia aproximar as pessoas das suas raízes ancestrais e, por conseguinte, dos seus legítimos líderes. Embora os colonialistas soubessem pregar, tivessem instrução para ensinar os nativos (nas escolas missionárias) e conhecimento científico para construir casas, estradas e pontes, não possuíam o conhecimento esotérico conferido pelos antepassados, aceite e enaltecido pelas pessoas. Poder e conhecimento são, portanto, questões-chave subjacentes à motivação colonial para esmagar a cultura tradicional.

Alguns régulos, cientes da necessidade de a população continuar com as suas práticas culturais, acabaram por autorizar a realização de rituais para venerar os espíritos dos antepassados assim como a prática da adivinhação e da cura pelos espíritos. Era também uma forma de estabelecer a ligação entre os chefes e a população pois eles tinham que presidir a rituais como os mhambas (para venerar os antepassados) e os mbelele (rituais da chuva) e tinham ainda que assegurar o seu poder obtendo legitimidade através dos espíritos dos antepassados. Algumas destas actividades eram toleradas, especialmente as que não envolviam o que comumente se apelidava de curandeirismo e feitiçaria. Os régulos que as autoridades coloniais apanhavam a praticar estas actividades eram severamente punidos. Há exemplos de régulos e indunas que foram encarcerados e deportados para trabalhos forçados pelo seu envolvimento em práticas de possessão e posse da poção mágica murimi. Entre o grupo de presos acusados de distribuição de murimi no Bilene, em 1916, encontravam-se régulos e indunas, o que causou um embaraço ao administrador do distrito, que pediu autorização ao Governo central para tomar medidas mais severas.

Apesar dos severos castigos a que estava sujeita, a população nativa continuava a praticar os seus cultos e não abandonava as suas raízes e tradições, como o comprovam os seguintes relatos de alguns régulos.

Francisco Chirindja<sup>99</sup>, antigo régulo de Munguine, afirmou que, durante a dominação colonial, as pessoas realizavam regularmente rituais para pedir a orientação e protecção dos antepassados dos Chirindja (os chefes dessa terra). Os antepassados orientavam os régulos na governação do território e nas suas relações com os governantes portugueses. Os principais rituais eram o mhamba, que se destinava a kuphahla (venerar) os antepassados; os rituais da chuva (mbelele), destinados a promover a fertilidade da terra e a boa produção agrícola; os rituais vukanyi, que se realizavam principalmente para evitar maus comportamentos e conflitos durante o período do vukanyi, uma bebida alcoólica feita a partir de um fruto chamado canye. Chirindja observou que, a determinada altura, era difícil realizar tais rituais por causa dos portugueses mas, posteriormente, eles acabaram por aceitá-los, embora continuassem a proibir os tinyanga (curandeiros, adivinhos e médiuns) e os valoyi (feiticeiros ou mágicos).

Mabandhla Muhlanga, que se tornou ndhuna de Mabandhla por ser cunhado dos Matsolo (a linhagem dos chefes dessa zona), também referiu que os Matsolo faziam kuphahla aos seus antepassados durante a dominação portuguesa. Os Matsolo possuíam o seu próprio nyanga para organizar e realizar os rituais e, uma vez por ano, os chefes iam à sua floresta sagrada, ntiene, para venerar os espíritos dos antepassados<sup>100</sup>.

O relato de Wanjokoti, antigo régulo de Kalanga, é semelhante. Segundo ele, em Kalanga, as pessoas estavam autorizadas a tomar conta dos antepassados, fazendo-lhes ofertas regulares para que eles lhes garantissem protecção; os tinyanga da zona ajudavam a população a resolver os problemas sociais e de saúde; o régulo e a família realizavam com regularidade timhamba, mbelele e outros rituais destinados a promover uma vida de paz e bem-estar para as pessoas<sup>101</sup>.

Por vezes, quando os seus projectos estavam em risco, as autoridades coloniais aceitavam a realização de rituais visando apaziguar os espíritos ancestrais. Segundo alguns informantes, isso aconteceu durante a construção

---

<sup>99</sup> Entrevistado em Munguine, em Junho de 1993.

<sup>100</sup> Mabandhla vive actualmente em Boane onde tive esta interessante conversa com ele, em Junho de 1993.

<sup>101</sup> Entrevista realizada em Maio de 1993, na Manhiça, onde Wanjokoti e a família se haviam refugiado após repetidos ataques da Renamo a Kalanga.

da linha férrea entre o porto de Lourenço Marques e a fronteira rodésiana. Quando a brigada de construção chegou à zona de Marracuene deparou com um problema: todas as manhãs, no mesmo sítio, os trabalhadores constatavam que o trabalho da véspera tinha sido desmanchado e que as pedras e os barrotes se encontravam empilhados. Era como se alguém tivesse passado a noite a desfazer o trabalho deles. As pessoas da zona começaram então a dizer que a linha férrea não iria passar naquele local por se tratar de um cemitério dos donos da terra, sendo necessário realizar uma cerimónia para pedir a sua autorização. Como não conseguiam nenhuma outra solução, os portugueses viram-se obrigados a autorizar o ritual e até forneceram a comida e a bebida para a cerimónia.

Estes relatos sugerem um certo relaxamento nas relações da administração colonial com os nativos, com as autoridades a delegarem nos régulos o controlo directo dos aspectos sociais e culturais da vida dos nativos. Parece, também, que deixaram a tarefa de transformar o comportamento religioso da população indígena às missões Católicas, reconhecidas no Estatuto Colonial como «um instrumento de civilização e de influência nacional». De certa forma, os chamados indígenas podiam continuar com o seu padrão tradicional de vida e manter alguns dos seus valores culturais (especialmente os rituais aos antepassados) desde que estes não contradissem os interesses directos do colonialismo: o pagamento de impostos, o ingresso no sistema de trabalho forçado, o trabalho migratório para a África do Sul e, sobretudo, a não resistência ao domínio colonial. Contudo, as autoridades coloniais asseguraram a criminalização de certos tipos de práticas; era o caso daquilo que designavam por curandeirismo e feitiçaria (cura tradicional, adivinhação e magia), que eram proibidas pelo Código Penal português de 1964.

No seu estudo comparativo do domínio colonial indirecto, Mamdani (1996) faz também menção ao caso português, explicando que as potências coloniais menos poderosas na época, como Portugal e a Bélgica, seguiram, de uma maneira geral, o modelo colonial britânico. Deste modo, o estatuto político e criminal dos indígenas, de 1929, não concedia aos nativos direitos de cidadania. Eles eram parte duma comunidade directamente regida pelo chefe local (o régulo) e estavam sujeitos à lei consuetudinária – ou seja, à tradição. O nativo tinha acesso à terra comunitária e devia pagar impostos e

prestar serviços diversos. Os colonialistas devem ter compreendido que necessitavam de manter uma categoria de nativos praticamente sem instrução e «incivilizada» para servir de mão-de-obra barata na exploração da colónia (os que seriam utilizados no trabalho forçado, no trabalho migratório e no pagamento de impostos).

Contudo, os portugueses também utilizaram aspectos do modelo de colonização francês e criaram uma política de assimilação. Em vez de tentarem «civilizar» toda a população africana da colónia, criaram uma classe intermédia de africanos «civilizados» que seriam expostos à modernidade para poder servir o regime com maior eficácia. Estes assimilados teriam acesso à educação e viriam, posteriormente, a ocupar a posição de funcionários subalternos na máquina estatal, juntamente com os portugueses. Mamdani assinala a existência, em 1950, de cinco mil civilizados em Moçambique e trinta mil em Angola. Foi na conduta social e cultural destes assimilados que o regime colonial concentrou a sua atenção, tentando moldar a sua identidade.

### Assimilação e Identidade Cultural

De acordo com a política de «assimilação» criada pelos portugueses, os nativos africanos que cumpriam certos requisitos podiam receber um estatuto privilegiado, semelhante, se bem que sempre inferior, ao dos portugueses. A primeira legislação relativa à assimilação foi introduzida em Janeiro de 1917<sup>102</sup>, estipulando que os moçambicanos podiam perder a sua condição de indígenas e adquirir a cidadania portuguesa se preenchessem um determinado número de requisitos: falar correctamente a língua portuguesa; exercer uma profissão e ter um rendimento que garantisse a subsistência da família; ter adquirido os hábitos e maneiras dos portugueses; ser cristão (de preferência católico romano); e não praticar ou acreditar em cultos de possessão, feitiçaria e noutros tipos de superstições.

---

<sup>102</sup> Ver Boletim Oficial de Moçambique, Portaria Provincial nº 317 e Portaria Provincial nº 1041 de Janeiro de 1919. Para informações sobre legislação posterior, consultar o Boletim da República nº 22, Série I de 31 de Maio de 1954, Decreto Lei 39: 666; BR nº 44, Série I de 29 de Outubro de 1960, DL 2018.

Assim, para adquirirem o estatuto de assimilados os moçambicanos tinham que passar por um exame, respondendo a certas perguntas e permitindo que uma comissão inspecionasse as suas casas «para ver como viviam, se sabiam comer à mesa como a população branca, se calçavam sapatos, se tinham uma única esposa»<sup>103</sup>. Os aprovados tinham acesso ao «certificado de assimilação». Este documento conferia-lhes o direito de serem tratados como portugueses, de registarem legalmente o nascimento dos filhos e de terem acesso aos tribunais. Tendo deixado de ser indígena, o assimilado também ficava livre de pagar o imposto de palhota e de ser recrutado para o trabalho forçado.

Nessa época, alguns intelectuais moçambicanos rejeitaram a lei da assimilação por ser discriminatória, visto que não estendia a cidadania plena a todos os moçambicanos e conferia certos privilégios apenas a alguns. Este foi o caso dos irmãos João e José Albasini, ambos jornalistas e editores responsáveis pela publicação *O Africano* e o seu sucessor, o jornal *O Brado Africano*, que era o porta-voz do Grémio Africano. Este jornal, que representava os interesses de moçambicanos predominantemente da classe média e falantes da língua portuguesa, mostrou ser uma importante voz de protesto contra os desmandos coloniais<sup>104</sup>.

Os artigos de João Albasini atacavam directamente as políticas coloniais, em especial as relativas à formulação do indigenato, o sistema legal que definia um estatuto separado e subalterno para as «pessoas de raça negra ou seus descendentes ... que não possuam os hábitos individuais e sociais exigidos para que tenham acesso à carta de direitos dos cidadãos portugueses»<sup>105</sup> e à legislação da assimilação. De acordo com Albasini, o conceito legal de indígena era racista na sua formulação e irremediavelmente defeituoso como regulamentação laboral. No que diz respeito à assimilação, Albasini denunciou o seu carácter discriminatório exigindo saber porque é que tinham que se assimilar para serem iguais ao que ele considerava «... uma gentilha suja e analfabeta que Portugal deportava para a colónia»<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> Honwana, R. 1988: 91.

<sup>104</sup> Honwana, R. 1988; Penvenne, 1994.

<sup>105</sup> Boletim Oficial de Moçambique, Série I, nº 22, Suplemento, Decreto Lei nº 39: 666, Capítulo I «Dos Indígenas Portugueses e do seu Estatuto».

<sup>106</sup> *O Africano*, 27 de Janeiro de 1917; *O Brado Africano*, 4 de Janeiro de 1919; Penvenne, 1994

Além disso, ele argumentava que «Se os africanos têm que pagar para provarem que são civilizados e capazes de se misturarem com os brancos, então porque é que não se tributam os brancos não-civilizados que vivem com africanas em situações de união de facto?»<sup>107</sup>.

Embora muitos moçambicanos considerassem o conceito de assimilação repulsivo e humilhante, a maior parte deles acabou por se assimilar, como medida de protecção contra os fardos mais pesados do estatuto de indígena, mesmo estando muito longe de usufruir dos mesmos benefícios e privilégios dos cidadãos europeus<sup>108</sup>. Raul Honwana explica que «... quando as pessoas se tornavam assimiladas, não renegavam de imediato a sua cultura, raça ou crenças básicas. Procuravam pura e simplesmente uma vida melhor» (não terem que participar no sistema de trabalho forçado, não terem que ser privados dos direitos mais elementares de cidadania)<sup>109</sup>. Citado por Penvenne, Manuel dos Santos Tembe, que passou a assimilado pouco antes da abolição do estatuto, em 1960, afirmava tê-lo feito,

*... não para me tornar branco ou ser como os brancos. Vejam a cor da minha pele! Sou negro. Não! Eu tornei-me assimilado para avançar mais um pouco, para ganhar um pouco melhor para a minha família*<sup>110</sup>.

No seu livro, Raul Honwana conta a história interessante de Adelino Machado, passada nos anos 50, quando Machado trabalhava na Escola de Artes e Ofícios da Moamba. Machado foi preso depois de ter sido acusado de «desobediência» pelo chefe da estação dos caminhos de ferro – por se ter sentado com a mulher num banco da estação, reservado aos brancos. Durante o interrogatório, Machado apresentou a sua identificação, um bilhete de identidade de indígena, e disse que tinha feito o quinto ano do ensino secundário num seminário, mas desistira de ser padre. O administrador libertou-o na condição de ele provar as suas habilitações académicas, o que Machado fez no dia seguinte. Depois de as ler, o administrador informou

---

<sup>107</sup> *O Africano*, 27 de Janeiro de 1917; *O Brado Africano*, 4 de Janeiro de 1919; Penvenne, 1994.

<sup>108</sup> Penvenne, 1994: 65-67.

<sup>109</sup> Honwana, R. 1988: 105.

<sup>110</sup> Penvenne, 1994: 68.

Machado de que estava ilibado e que com estes documentos tinha adquirido o direito de deixar de ser *indígena*, passando para a categoria de *assimilado*<sup>111</sup>.

Ao que parece, mais do que o desejo de absorver as expressões culturais e ideológicas do colonialismo português, o que atraía a maior parte dos indivíduos na *assimilação* era, de facto, a busca de melhores condições de vida: um emprego decente longe do *xibalo* (trabalho forçado), direitos cívicos mínimos e educação para os filhos. Apesar da humilhação e da natureza discriminatória que lhe era inerente, a *assimilação* parece ter sido o menor dos males<sup>112</sup>. De facto, a crise monetária provocada pela substituição da moeda portuguesa – dos *reis* para o *escudo* –, assim como a crise económica durante a primeira Guerra Mundial, foram os agentes catalizadores que tornaram a *assimilação* irresistível para os moçambicanos elegíveis.<sup>113</sup>

Contudo, isto não significa que não possa ter havido *assimilados* realmente desejosos de ser como os europeus, que possam ter adoptado e interiorizado a cultura portuguesa como sua. No entanto, este tipo de postura por parte de alguns indivíduos não constituía uma consequência automática do facto de se ter tornado *assimilado*; não se tratava, necessariamente, de uma equação de causa-efeito. Aliás, como Penvenne explica, o conjunto de constrangimentos colocados aos *assimilados* distanciava-os tanto dos seus iguais, nativos, como dos portugueses. Nas suas próprias palavras:

*Embora a ligação de importantes critérios económicos ao estatuto de cidadão separasse cada vez mais os assimilados dos indígenas, um outro conjunto de critérios económicos e sociais igualmente importantes continuava a separar os assimilados dos portugueses.*<sup>114</sup>

Deste modo, os *assimilados* constituíam uma categoria intersticial entre os nativos indígenas e os portugueses brancos. Na verdade, a maioria dos *assimilados* mantinha ligações fortes com as suas aldeias de origem e com os familiares que o regime colonial considerava como *indígenas*. Alguns continuavam a praticar os seus rituais, a venerar os antepassados e a recorrer

---

<sup>111</sup> Honwana, R. 1988: 129.

<sup>112</sup> Ver Penvenne, 1994: 67; Honwana, R. 1988: 105-106.

<sup>113</sup> Ver Penvenne, 1994: 67-68.

<sup>114</sup> 1994: 68.

aos médiuns espirituais e aos adivinhos, embora tivessem que o fazer de forma muito discreta para não perderem os seus privilégios e benefícios. Se as políticas de assimilação não eram, só por si, suficientes para mudar as bases fundamentais da identidade cultural dos africanos (aqueles que estavam em condições de receber documentos de assimilação), o Cristianismo e, em especial, a expansão das missões Católicas nas zonas rurais constituíam outra tentativa nesse sentido.

### Cristianismo e Educação Missionária

A religião e a educação missionária foi outra das estratégias coloniais para «civilizar» os africanos através da abolição ou substituição da sua identidade cultural. De 1880 a 1930, o sistema de educação para africanos esteve nas mãos de missões Cristãs Protestantes (Metodista, Presbiteriana, Anglicana, Wesleyana) não-portuguesas. A igreja Católica concentrava os seus esforços na população europeia das zonas urbanas. Só mais tarde deu início à criação de missões para moçambicanos<sup>115</sup>. A expansão das missões cristãs gerou de imediato contradições. Enquanto os católicos usavam exclusivamente a língua portuguesa, considerada pelo poder colonial como veículo da dominação cultural, a generalidade das missões Protestantes utilizava as línguas locais. Os Protestantes traduziram a Bíblia de inglês para *xitsua* e *xironga*. Na verdade, a educação nas missões Protestantes contribuiu para criar uma atitude anti-colonial e nacionalista nos estudantes moçambicanos que, posteriormente, viriam a confrontar-se com o regime colonial.

Vários administradores coloniais escreveram ao governo central expressando as suas preocupações relativamente às actividades das missões Protestantes na suas zonas de jurisdição. Em relação a este assunto, em 1909, o administrador da circunscrição do Sábie referia no seu relatório anual ao governo central o seguinte:

---

<sup>115</sup> Rocha et al. 1993.

*é fundamental criar no campo mais missões Católicas chefiadas por padres portugueses ... estas missões serão cruciais para o estabelecimento da nossa influência e domínio*<sup>116</sup>.

No mesmo relatório, o administrador colonial também sugeria o melhoramento da formação dos missionários portugueses para poderem enfrentar os seus contrapartes estrangeiros das missões Protestantes, geralmente melhor preparados e mais capazes.

No relatório de 1910 da circunscrição de Maputo, os responsáveis coloniais também sugeriam ao governo a proibição do uso do *xizulu* e do *xironga* como línguas de ensino nas escolas missionárias Protestantes e a utilização obrigatória da língua portuguesa<sup>117</sup>. O administrador do Bilene prosseguia o seu relatório dizendo que:

*... as missões estrangeiras não ensinam aos indígenas aquilo que eles realmente precisam de saber, aquilo que queremos que eles saibam e aquilo que a nação (portuguesa) deve receber deles – trabalho, eles deviam, sim, aprender a trabalhar*<sup>118</sup>.

Na sequência destas sugestões, a Portaria Provincial nº 630, de 18 de Agosto de 1927, criou uma comissão para estudar a questão da expansão das missões Católicas portuguesas nas zonas rurais. A comissão recomendou a criação, tão depressa quanto possível, de mais escolas missionárias dirigidas por padres portugueses brancos. A comissão também referiu a importância de assegurar, a nível nacional, terras para as missões católicas<sup>119</sup>. As autoridades coloniais opunham-se firmemente às actividades das missões Protestantes que, do seu ponto de vista, levavam a cabo a «desnacionalização» dos africanos, separando-os da cultura e dos ideais portugueses. A resposta colonial foi portanto, o aumento do número de escolas missionárias Católicas nas zonas rurais e a criação do instituto nacional das missões católicas, de

---

<sup>116</sup> Relatório da Circunscrição do Sábie, 1909-1910: Educação e Instrução, pp. 84-85. AHM B225 Ex.2.

<sup>117</sup> Relatório da Circunscrição de Maputo, 1909-1910: Missões Religiosas, pp. 127. AHM B225 Ex.2.

<sup>118</sup> Relatório da Circunscrição do Bilene, 1911-1912: Missões Religiosas, pp. 153. AHM B225 Ex. 2.

<sup>119</sup> Fundo da Direcção dos Serviços dos Negócios Indígenas, Secção E, Instrução e Cultos. Processo nº 64, Cota 1286, AHM.

modo a contrariar a expansão das missões protestantes. Estas contradições entre a igreja Católica e as igrejas Protestantes também reflectiam uma luta de poder pela influência sobre a população nativa africana.

No fim dos anos 30, o Estado colonial consolidou a sua aliança com a igreja Católica. Como corolário, a assinatura, em Maio de 1940, de uma Concordata e de um Acordo Missionário entre o Estado português e o Vaticano, garantiu a Portugal o controlo total da igreja Católica portuguesa. Desta forma, a igreja Católica portuguesa tornou-se um instrumento ideológico fundamental para justificar a dominação colonial<sup>120</sup>. Em consequência, a igreja Católica ultrapassou as Protestantes, expandindo rapidamente a sua rede de escolas missionárias para africanos e exercendo pleno e total controle da situação missionária e educacional na colónia<sup>121</sup>.

Vários entrevistados admitiram ter sido educados e ter contraído matrimónio nas missões Católicas das zonas rurais. Muianga, por exemplo, é um *nyamusoro* que estudou na Missão Católica de S. Benedito, em Mangunze, tendo terminado a terceira classe do ensino primário rudimentar<sup>122</sup>. Depois de ter trabalhado na cidade de Lourenço Marques e posteriormente nas minas da África do Sul, Muianga regressou à sua aldeia para arranjar esposa. Muianga pagou o *lobolo* (dote) à família da mulher, mas também teve um casamento canónico na Missão Católica de Mangunze, onde fora educado. Muianga referiu que os missionários encorajavam os alunos a casar na igreja e a baptizar os filhos. Apesar da sua educação Católica, Muianga viria a tornar-se um *nyamusoro* possuído por espíritos *tinguluve, vandau e vanguni*<sup>123</sup>.

Tal como Muianga, o marido de Joana Jasse pagou *lobolo* por ela e passaram por todos os rituais do casamento tradicional. Contudo, também se casaram na igreja Católica da Manhiça. Joana recorda que nessa altura já padecia da doença dos espíritos – a doença do chamamento referida no capítulo anterior – mas teve que a ocultar dos padres da igreja para não ter

---

<sup>120</sup> Hedges e Rocha, 1993: 118

<sup>121</sup> Nos anos 30, o número de alunos nas missões Católicas era superior ao das missões protestantes. Ver Moreira, 1936: 17-19, 22-27, 40-48.

<sup>122</sup> O nível mais elevado possível de instrução para indígenas. Para além de só terem acesso à terceira classe, tratava-se de uma educação rudimentar inferior ao ensino elementar para brancos e assimilados.

<sup>123</sup> Ver capítulo 1.

problemas. Estes são apenas dois exemplos de como a igreja Católica penetrou na vida dos moçambicanos das zonas rurais.

Para além da sua missão de expandir o Cristianismo, a igreja Católica constituía igualmente um instrumento poderoso para forçar os moçambicanos a aceitar novos valores e a opressão colonial. Neste contexto, a igreja era instrumental na luta contra as crenças e práticas tradicionais dos africanos, particularmente as que se relacionavam com a possessão pelos espíritos, o culto dos antepassados e a feitiçaria. Numa monografia publicada em 1910, o administrador de Inhambane sugeria que,

*A feitiçaria é (para os nativos) a causa de todos os males da vida e contra os quais, segundo pensam, não vale a pena lutar. Isto leva-os a render-se e a tornar-se fatalistas, o que está em perfeita conformidade com a sua falta de actividade física e intelectual... tenho a certeza de que, fosse qual fosse a religião adoptada, ela nunca seria tão confortável como esta maneira de pensar... eis a razão que explica a relutância deles em adoptar os princípios da religião cristã...*<sup>124</sup>

Esta declaração, que mostra claramente a percepção colonial da população nativa, ignora o facto de muitos nativos terem adoptado o Protestantismo. O problema parecia residir no Catolicismo. A contestação do papel da igreja Católica começou a crescer entre alguns africanos educados nas missões Protestantes. De facto, os colonialistas consideravam os instrutores religiosos Protestantes africanos «os indígenas mais insubordinados e indolentes e os menos úteis»<sup>125</sup>. Alguns pastores Protestantes chegaram mesmo a ser deportados por resistirem à discriminação religiosa praticada pelos colonialistas<sup>126</sup>. Em consequência, começaram a surgir as igrejas Independentes Africanas. Algumas destas igrejas apresentavam uma fusão de elementos do Cristianismo e da cultura tradicional africana. Uma análise mais elaborada à questão do sincretismo religioso é apresentada no capítulo seguinte.

---

<sup>124</sup> Cabral, 1910: 116.

<sup>125</sup> Actas do Conselho do Governo, 28/Outubro/1914: 871.

<sup>126</sup> Hedges e Rocha, 1993: 48.

A primeira igreja Independente foi a Igreja Africana de Gaza, criada por Benjamim Mavadhla em 1907, fruto de uma ruptura com a igreja Wesleyana. Os membros desta igreja identificavam-se com o antigo Estado *Nguni* de Gaza, cujo rei foi derrotado pelos portugueses em 1895. Mavadhla reivindicava a existência de uma ligação entre o nome do Estado e as referências bíblicas a «Gaza». Segundo Mavadhla, a criação desta igreja foi facilitada pelas seguintes circunstâncias: a) a necessidade de exprimirem a sua própria identidade cultural e a sua resistência à dominação colonial; b) a relutância de certas missões Cristãs em acomodarem as «tradições» sociais e culturais dos seus membros, abolirem o racismo dentro das igrejas e em se distanciarem da dominação política colonial dos moçambicanos<sup>127</sup>.

Por razões similares, Mott Sicobela abandonou em 1918 a Igreja Metodista Americana em Morrumbene e fundou a Igreja Episcopal Luso-Africana, juntamente com um português chamado Victor de Sousa. Cedo vieram à superfície as contradições entre Sicobela e Sousa. A agenda de Sicobela era libertar os moçambicanos da influência de ideias estrangeiras (portuguesas e outras). Rejeitava o uso da língua portuguesa e produziu a história dos *Tswa*, tanto em *xitshwa* como em inglês, enfatizando a igualdade entre os *Tswa* e os outros povos. A abordagem de Sousa era completamente diferente da de Sicobela. A sua ideia era apenas contrariar a influência das «missões evangélicas estrangeiras que estavam a contribuir para a desnacionalização»<sup>128</sup> dos moçambicanos e defender os interesses e a soberania de Portugal. A cisão era inevitável e em 1925 Sousa criou a Igreja Nacional Eriópica de Moçambique. Sicobela mudou a designação da igreja para Igreja Luz Episcopal e traduziu a Bíblia de inglês para *xitshwa*. Sicobela tornou-se um alvo dos portugueses, que baniram a sua igreja em 1941. Um ano depois, todas as igrejas independentes foram banidas sob pretexto de que,

*... as actividades destas instituições e os seus representantes eram perniciosos por favorecerem a desnacionalização espiritual e material dos moçambicanos.*<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Rocha et al, 1993: 19.

<sup>128</sup> Ferraz de Freitas, Vol. II, 1956-1957.

<sup>129</sup> Despacho do Governo-Geral, 10/11/1942. FDSNI, Cota 696, Processo nº 59, AHM.

A contestação da cultura portuguesa surgiu não só através do estabelecimento de novas igrejas, mas também da criação de sistemas alternativos de educação para moçambicanos. Robert Mashava, um moçambicano educado na África do Sul, na escola Protestante de Lovedale, fundou a Igreja Metodista Wesleyana por volta de 1889, tornando-se seu pastor. Também montou escolas para o ensino do ronga e do inglês em Komatiport, Catembe (sua terra natal) e Lourenço Marques. Mashava envolveu-se muito no estudo da história da região assim como da língua *xironga*, tendo feito a primeira tradução da Bíblia para o *xironga*. Foi um dos pioneiros da transformação do *xironga* em língua escrita.

As autoridades coloniais portuguesas afirmavam que Mashava ajudava os chefes rebeldes Ronga, Mahazule e Matibjana, a obterem armas a partir de interesses britânicos na África do Sul. Também o acusavam de introduzir «ideias políticas subversivas» na colônia. Mashava foi preso e deportado para a ilha do Fogo, Cabo Verde e, mais tarde, para o Porto, em Portugal<sup>130</sup>.

Em 1972, também os pastores Zedequias Manganhela e José Sidumo, ambos da Igreja Presbiteriana de Moçambique, foram presos pela PIDE (polícia secreta portuguesa), acusados de terem ligações com a Frelimo. Manganhela foi assassinado pela PIDE na prisão, em Dezembro de 1972<sup>131</sup>.

As igrejas Protestantes do sul de Moçambique produziram grande parte dos líderes nacionalistas da resistência e da luta armada contra a opressão colonial. Muitos líderes da Frelimo foram educados em escolas missionárias Protestantes de Maputo e Gaza. Eduardo Mondlane, fundador da Frelimo e seu primeiro presidente, foi educado na missão suíça (Presbiteriana) e em escolas Metodistas Americanas, através das quais acedeu a níveis superiores de educação na África do Sul, Portugal e Estados Unidos. Samora Machel, cujo pai era pastor da igreja Metodista Livre, foi impedido de prosseguir os estudos por se ter recusado a seguir o sacerdócio católico<sup>132</sup>.

Se, por um lado, os colonialistas impuseram os seus valores culturais e sociais em detrimento das crenças e práticas culturais locais, estes relatos demonstram que, por outro lado, os moçambicanos não aceitavam

---

<sup>130</sup> Honwana, R. 1988; Rocha et al, 1993.

<sup>131</sup> Cruz e Silva, 1993.

<sup>132</sup> Finnegan, 1992: 299.

passivamente essa dominação. A contestação e a resistência aumentaram (tanto entre os portugueses como entre os moçambicanos – indígenas e assimilados), o que levou a posteriores transformações nas políticas coloniais.

### Transformações no Sistema Colonial

A contestação contra o domínio colonial português aumentou na década de 30. Associações como o Grémio Africano, o Instituto Negrófilo e, posteriormente, o Centro Associativo dos Negros e o Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos de Moçambique (NESAM) tiveram um forte impacto na resistência anti-colonial.

Contudo, no seio do movimento anti-colonial as coisas não eram lineares. Havia contradições entre mulatos e negros dentro do Grémio Africano. Os seus membros negros, tendo compreendido que o Grémio não estava a combater com firmeza suficiente as barreiras raciais contra os negros, decidiu separar-se e criar a sua própria organização, o Instituto Negrófilo, que mais tarde viria a ser o Centro Associativo dos Negros. Os portugueses também desempenharam o seu papel, encorajando os pontos de divisão que provocaram a cisão no seio do Grémio. Prometeram mais privilégios aos negros com vista a diminuir o seu radicalismo (causado, em parte, pela sua subordinação aos mulatos, que se encontravam numa posição melhor)<sup>133</sup> e a diluir o objectivo da resistência.

Outra tentativa semelhante, no mesmo sentido, foi a criação de privilégios adicionais para os régulos e suas famílias. Em 1950 foi criada uma escola especial para os filhos dos régulos. Em certas zonas os régulos beneficiavam da distribuição de gado, o que reforçava o seu estatuto privilegiado *vis-à-vis* o resto da população<sup>134</sup>. Tudo isto fazia parte da estratégia colonial para desviar a atenção da questão principal, a colonização, e criar contradições no seio dos nativos, dos assimilados e entre os dois grupos.

Em 1951, devido às pressões anti-coloniais, o regime decidiu abandonar o termo «colónia» a favor de Província Ultramarina, sublinhando a alegação

---

<sup>133</sup> Hedges e Rocha, 1993: 67.

<sup>134</sup> Hedges e Rocha, 1993: 183-184.

de que os territórios africanos e Portugal constituíam um país uno e indivisível. Esta medida cosmética só teve algum impacto uma década mais tarde quando, em 1961, o regime abandonou a política de discriminação que diferenciava indígenas e assimilados e atribuiu plenos direitos de cidadania a todos os moçambicanos. Em simultâneo, foi abolido o sistema de educação discriminatório, à luz do qual alguns indivíduos só podiam ter acesso às limitadas escolas rudimentares. As escolas missionárias deixaram de existir e foram abertas escolas públicas para toda a gente. O *xibalo* (trabalho forçado) também foi abolido.

As tensões e contradições entre os próprios colonialistas portugueses jogaram igualmente um papel importante nestas mudanças. Vários portugueses anti-fascistas e democratas protestavam abertamente contra o regime. Também foi crucial o papel de figuras como Henrique Galvão, que ergueu a sua voz contra as políticas coloniais, e Humberto Delgado, candidato à Presidência em 1958, que conseguiu formar uma frente unida de oposição ao regime<sup>135</sup>.

Na frente internacional, Portugal aderira às Nações Unidas em 1955 e o Comité de Descolonização da ONU começara a prestar atenção às políticas coloniais portuguesas, ignorando o artifício semântico que, em 1951, mudara os territórios colonizados para Províncias Ultramarinas. O início da descolonização do Continente, com a independência do Ghana, em 1959, revelou-se crucial para o abrandamento da repressão colonial aberta. Paralelamente a estas mudanças, o regime colonial tomava medidas para contrariar o foco de resistência ao domínio português. Em 1956 criou a PIDE-DGS (a polícia de segurança do Estado) nas colónias para começar a vigilância sistemática das pessoas conhecidas como sendo hostis ao regime. Devido à acção da PIDE, a maior parte das organizações nacionalistas foram obrigadas a passar para além das fronteiras moçambicanas (para a Rodésia, Niassalândia, África do Sul e Tanganica). Contudo, os ventos da mudança atingiram a África portuguesa e, em 1961, dá-se em Angola a rebelião de Cassange. Foi em Junho de 1962 que Eduardo Mondlane fundou a Frelimo na Tanzânia, na sequência da fusão de três diferentes organizações nacionalistas moçambicanas<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> Newitt, 1995: 517, 519.

<sup>136</sup> Ver capítulo 3.

## Conclusão

A dominação colonial em Moçambique baseou-se na separação entre população indígena e a população «civilizada», branca e assimilada, criando assim uma dicotomia entre a tradição e a modernidade, para melhor realizar o seu projecto de colonização. Este tornou-se hostil à religião tradicional e às crenças e práticas associadas à possessão pelos espíritos e a outros rituais ancestrais. Os *tinyanga* (*nyamusoro*, *nyangarume* e *mungoma*) e os líderes das igrejas independentes eram reprimidos e punidos por serem considerados perniciosos para o Estado colonial. Clamando que estavam a libertar os nativos do obscurantismo e da superstição, os portugueses agiam no sentido de lhes inculcar os valores da civilização Cristã ocidental, impondo o Cristianismo e encorajando a assimilação da cultura portuguesa a um certo estrato de nativos. Contudo, estas tentativas não erradicaram a identificação dos moçambicanos com a sua própria cultura, apesar de haver casos de nativos que aspiravam a adotar valores estrangeiros e a tornar-se portugueses.

Nas zonas rurais, apesar do encarceramento dos *tinyanga* que exerciam o papel de médiuns de contacto com os espíritos e a adivinhação, assim como dos régulos que distribuíam *murimi* e *mchape*, os camponeses continuaram a ir aos túmulos dos seus antepassados e a fazer *kuphahla* para os venerar, mantendo essa ligação entre os vivos e os mortos. Continuaram a distribuir *murimi* e *mchape* para contrariarem a feitiçaria, a realizar os rituais de iniciação e os que visavam a fertilidade da terra e o bem-estar das comunidades. Apesar de terem de casar na igreja Católica, prosseguiram com a prática do *lobolo* (dote para a noiva).

As relações de poder e conhecimento são fundamentais para entender a rejeição colonial dos valores tradicionais africanos, especialmente dos que se referem à autoridade da linhagem e à posse pelos espíritos. O colonialismo eliminou o poder e a autoridade dos legítimos líderes políticos africanos instalando os régulos, que funcionavam como seus fantoches. Também interditarão aos líderes religiosos o exercício do seu conhecimento e sabedoria nas comunidades, proibindo a adivinhação, a cura tradicional e a feitiçaria. De facto, o conhecimento esotérico dos *tinyanga*, assim como o poder dos líderes tradicionais, era legitimado pelos espíritos ancestrais que ocupam uma posição central na vida dos nativos. Assim, este tipo de poder

e de autoridade sobre a população encontrava-se completamente fora do controlo colonial. Essa a razão por que a repressão das crenças e práticas tradicionais era crucial para a implementação do projecto colonial – representavam uma fonte antagónica e rival de poder e conhecimento, que o projecto de colonização tinha que inviabilizar.

Mais do que uma aculturação à cultura portuguesa, o processo de assimilação tornou-se para os moçambicanos uma forma de aliviarem as suas dificuldades económicas, de obterem melhores condições de vida longe do peso do *xibalo* (trabalho forçado) e de conseguirem acesso ao ensino «elementar». Nas décadas de 50 e 60 registaram-se algumas transformações no sistema colonial: o termo colónia foi substituído por Província Ultramarina e as políticas do indigenato e da assimilação foram abolidas, juntamente com os sistemas do discriminatório ensino rudimentar missionário e do trabalho forçado. Contudo, ao mesmo tempo, o colonialismo reforçava a sua segurança, montando a PIDE nas colónias para controlar a insurgência política anti-portuguesa. Isto não foi, no entanto, suficiente para travar a emergência de movimentos de libertação para combater o colonialismo. Em 1962 foi criada a Frelimo, que desencadeou uma luta armada contra o regime que conduziu o país à independência em 1975.

Na era colonial, a imposição da conversão ao Cristianismo teve um impacto profundo nas vidas dos moçambicanos e deu origem a diversas reacções e estratégias de sobrevivência. Este será o tópico de discussão do próximo capítulo, que versa sobre a relação entre a conversão ao Cristianismo e a identidade cultural.



## Capítulo 5

### CRISTIANISMO E IDENTIDADE CULTURAL

Este capítulo discute a relação entre a posse pelos espíritos e o Cristianismo. Analisa as formas segundo as quais as pessoas reagiram à conversão ao Cristianismo e o papel desempenhado nesse processo pelas crenças e práticas tradicionais relativas à posse pelos espíritos. A Cristianização do continente africano que acompanhou a colonização foi um processo através do qual a religião tradicional foi substituída pelas religiões mundiais<sup>137</sup>. A introdução do Cristianismo no sul de Moçambique também deu início ao processo de marginalização das identidades religiosas locais<sup>138</sup>. As respostas de indivíduos e grupos a esse processo de transformação foram diversas. A criação de Igrejas Independentes (Etiópes e Zionistas) constituiu uma forma de resistência à imposição de novos valores religiosos (Comaroff, 1985). Neste capítulo, examino também as práticas das Igrejas Zionistas, que combinam elementos tanto do Cristianismo como das crenças e práticas religiosas africanas tradicionais.

Embora as igrejas Zionistas tenham um forte sentido Cristão, as suas funções sociais e práticas rituais parecem sobrepor-se às dos *tinyanga* (praticantes da religião tradicional), apresentando muitas semelhanças. Isto conduz-nos a uma discussão antropológica sobre o sincretismo religioso, entendido como o processo de síntese de identidades religiosas díspares. Esta parece ter sido uma das respostas locais à imposição do Cristianismo.

Contudo, o sincretismo não constitui a única manifestação de coabitação religiosa no sul de Moçambique. Parece existir um certo tipo de compartimentação religiosa, especialmente no que diz respeito à relação que os indivíduos estabelecem com as denominações Cristãs estabelecidas, como é o caso da igreja Católica e das igrejas Protestantes. Neste contexto, os Cristãos parecem preservar uma filosofia religiosa dupla ou uma «consciência

---

<sup>137</sup> Peel, 1978.

<sup>138</sup> Ver Helgesson, 1971.

dividida»<sup>139</sup>, em virtude de recorrerem a praticantes de medicina tradicional e adivinhos «tradicionais» como uma fonte adicional, mas separada, de alívio para os seus problemas existenciais e de saúde. Isto acontece com maior frequência quando os problemas que os afligem não encontram respostas adequadas numa das esferas religiosas a que têm acesso. Parece não existir intenção de desenvolver uma fusão significativa das duas, pois ambas as partes acreditam que apenas a existência de uma separação rigorosa lhes conferirá «autenticidade» e «pureza».

### As Igrejas Zionistas e o Sincretismo Religioso

O termo Zion não tem qualquer relação com o movimento Zion Judaico, mas tem raízes na cidade americana de Zion, em Illinois. Fundada em 1896 como Igreja Cristã Católica Apostólica em Zion (C.C.A.Z.) por John Alexander Dowie<sup>140</sup>, esta igreja foi introduzida pela primeira vez em África em 1904, chegando às populações negras dos arredores de Joanesburgo e do Natal através de Daniel Bryant. O Zionismo penetrou a região sul de Moçambique através dos trabalhadores emigrantes que regressavam da África do Sul e que aí haviam sido convertidos. Os convertidos ao Zionismo na África Austral foram muito receptivos ao tema pentecostal (de Zion), por este lhes parecer estar de acordo com as suas noções indígenas de forças espirituais e cura divina e por, ao mesmo tempo, reverter a despersonalização e a impotência características da experiência laboral urbana<sup>141</sup>.

Ao contrário das igrejas convencionais, as Igrejas Africanas de Zion, também conhecidas por igrejas que promovem curas, conseguiram partilhar o mesmo tipo de pensamento etiológico dos que recorrem a elas em busca de ajuda<sup>142</sup>. Há, no entanto, alguma controvérsia quanto ao facto destas possuírem um carácter sincrético (mistura de Cristianismo e de religião local) ou não-sincrético (puramente Cristãs mas atraentes para as populações locais). Voltarei a este assunto mais adiante.

---

<sup>139</sup> Meyer, 1994:46.

<sup>140</sup> Comaroff, 1985: 177-78.

<sup>141</sup> Comaroff, 1985: 186.

<sup>142</sup> Schoffeleers, 1989: 115.

O movimento de Zion assenta tanto no poder religioso de Deus como na cura divina. A revelação acontece através do poder de profetas religiosos, capazes de identificar e curar o sofrimento individual e de grupo. O serviço religioso combina a leitura de passagens da Bíblia, orações Cristãs e a cura através de profetas possuídos por espíritos.

Jean Comaroff<sup>43</sup> também assinala que o Zionismo na África Austral deu origem a uma instabilidade, caracterizada por um processo de revelação e cisão que promoveu a emergência de novas igrejas, embora reproduzindo a mesma estrutura formal estereotipada. Este padrão foi fruto de um duplo conjunto de constrangimentos estruturais: primeiro, o facto de as figuras proféticas não terem sido capazes de remover as contradições fundamentais que originaram os seus movimentos de contestação conseguindo, por isso, apenas ocasionalmente manter discípulos fiéis; segundo, o facto de o aparelho do Estado impedir a expansão de tais protestos para além da esfera ritual, reforçando assim a filiação ao movimento e não a uma igreja em particular.

### *Algumas práticas rituais zionistas*

Para além de serviços religiosos e encontros regulares na igreja, os seguidores de Zion também realizam rituais de cura de doenças e desgraças. Aliviam o sofrimento dos doentes, protegendo-os dos perigos da vida e promovendo o seu bem-estar. Quando um doente se aproxima da igreja de Zion, apresenta o seu caso ao pastor ou aos profetas, que organizam então um ritual de cura. Alguns informadores referiram que se está a tornar frequente os profetas de Zion receberem os doentes em privado nas casas destes onde realizam sessões de oração e profecias de cura, recomendando-lhes então que se juntem à congregação.

O ritual de cura incorpora sempre rezas e orações bíblicas que, normalmente, precedem a profecia. O pastor dirige o serviço e lê passagens da Bíblia. Também diz algumas preces que são seguidas pelos outros membros da igreja. Depois, os profetas, possuídos não por *svikwembu*, mas por *mimoya*

---

<sup>43</sup> 1985: 189.

ou *tintshumi* (anjos ou espíritos de Zion) fazem as suas profecias, que lhes permitem identificar as causas do mal do doente.

O primeiro ritual de cura funciona como uma tentativa preliminar para chegar ao diagnóstico. Se necessário, podem ser organizados mais rituais até à identificação das causas da doença. Se estas forem claras, bastarão algumas sessões de oração e a entrega total do doente a Deus para o curar. Mas se houver forças malévolas envolvidas, para além das sessões de oração regulares são organizadas práticas rituais especiais consoante o caso. Como ilustração apresento dois casos. O primeiro é o de Raci Cossa.

Raci foi iniciada como *nyamusoro* quando os espíritos do seu avô paterno a escolheram para continuar a «tradição» da família. Passou dois anos e meio numa escola de iniciação e, depois de formada, exerceu a função durante cerca de dois anos. Raci decidiu desistir de exercer a profissão de *nyamusoro* devido à influência do seu pai que, sendo Cristão, não estava satisfeito com o facto da sua filha ser *nyamusoro*. Por outro lado, Raci confessou não aguentar a pressão e as exigências do *métier*, que considerava muito esgotante. Logo que deixou de trabalhar como *nyamusoro* e de se ocupar dos seus espíritos, Raci ficou muito doente. Seguindo os conselhos da família, procurou curar-se junto de uma igreja Zionista.

Na igreja foram organizadas sessões de rezas e orações para tentar resolver o seu problema. Numa das sessões o profeta leu passagens da Bíblia e rezou algumas preces ao mesmo tempo que colocava a mão na cabeça de Raci, que estava ajoelhada à sua frente. Sempre com a mão na cabeça de Raci, o profeta proferiu as seguintes palavras:

*Deus, ajudai-me por favor a resolver a doença desta mulher. Sei que podeis tudo e que não passo de um vulgar ser humano que, sem a vossa orientação, nada pode fazer. Por favor, meu Deus, guiai-me, iluminai-me como sempre tendes feito...*

Passando algum tempo o profeta entrou em transe, possuído pelos seus *mimoya* ou *tintshumi* (anjos ou espíritos de Zion). Este começou a falar sobre a vida de Raci e sobre as razões que a levaram a procurar o auxílio da igreja de Zion. Segundo Raci, tudo o que o profeta dissera era verdade e ela confirmou-lho. O diagnóstico do profeta referia a necessidade de expulsar do corpo de Raci os espíritos *vandau* e *vanguni* que a possuíam, e que lhe

arruinavam a saúde e o bem-estar. Esta expulsão seria feita num ritual especial organizado pela igreja. O profeta sublinhou ainda que para recuperar e manter uma boa saúde, Raci devia acreditar no poder de Deus, tornando-se uma Zionista empenhada, pois só Deus podia garantir bem-estar e saúde aos seres humanos.

Raci concordou e aceitou o diagnóstico. Estava doente há já bastante tempo e queria desesperadamente recuperar a saúde e ter uma vida normal. A data do ritual Zion foi, assim, acordada entre Raci e o profeta. Este ritual teria duas funções fundamentais: primeiro, o exorcismo dos espíritos malfetores e a consequente recuperação da saúde de Raci; e segundo, marcaria a integração formal de Raci na igreja Zionista, como membro desta congregação. Com o consentimento de Raci, os Zionistas foram a sua casa e retiraram toda a sua parafernália e outros objectos inerentes à sua função de *nyamusoro*, especialmente os que se relacionavam com os espíritos estrangeiros *vandau* e *vanguni*, que, de acordo com o diagnóstico do profeta, constituíam a causa da sua doença.

Na véspera do ritual, um grupo de membros da congregação juntou-se ao pastor e aos profetas num serviço especial para pedir a ajuda e a orientação de Deus na resolução do sofrimento de Raci. O serviço iniciou-se às nove horas da noite e continuou sem interrupção até às cinco da manhã. O pastor, os profetas, Raci e outros membros da congregação foram para a praia da Costa do Sol, onde o ritual seria realizado. Estes levaram consigo a parafernália e outros objectos de *nyamusoro* confiscados em casa de Raci, em virtude destes serem essenciais para o ritual.

Na praia, o local do ritual foi delimitado com quatro velas acesas e colocadas de modo a marcar um quadrado. Raci, o pastor e um profeta ficaram dentro do quadrado enquanto os restantes membros da congregação ficaram à volta deste. Os membros da congregação rezaram e acompanharam a leitura de passagens da Bíblia pelo pastor. Em seguida, acendeu-se uma fogueira no meio do quadrado, perto de Raci; todos os instrumentos e a roupa que Raci usava como *nyamusoro* foram deitados à fogueira, onde arderam até se transformarem em cinzas. Enquanto isto, os participantes e os líderes religiosos continuaram a rezar e a cantar. As cinzas foram então enterradas num buraco aberto no local do ritual. Acompanhada pelo pastor, um profeta e mais dois membros da igreja, Raci dirigiu-se ao mar deixando que a água a cobrisse até

ao peito. Agarrada pelo pastor e pelo profeta, Raci ficou completamente submersa durante alguns segundos – seis vezes virada para norte, outras seis para sul, repetindo-se o mesmo exercício para leste e oeste. Ao longo desta operação, os outros participantes (dentro de água ou na praia) continuaram a rezar e a cantar. Raci foi depois levada para a praia.

Acredita-se que, deste modo, os espíritos *vanguni* e *vandau* que a atormentavam teriam sido expulsos e que estava feita a sua integração na irmandade de Zion. Raci foi advertida de que não se deveria esquecer da igreja, pois esta era a única receita para ter saúde, sorte e bem-estar. Apesar de não estar completamente curada, Raci sente-se bastante melhor e é uma Zionista dedicada.

O segundo caso é de um doente que se dizia ter sido vítima de feitiçaria. Por isso, para além das preces na igreja, foi organizado um ritual de cura na praia, em que participaram grande parte dos membros da sua congregação Zionista. Para este ritual o doente teve que providenciar o seguinte: dois pombos vivos, quatro velas, uma caixa de fósforos, farinha de milho, lenha e incenso.

As quatro velas foram utilizadas para demarcar o local sagrado do ritual. As velas foram colocadas no chão formando um quadrado e depois acesas; no meio do quadrado o profeta desenhou uma cruz e colocou perto dela a lenha com que acendeu uma fogueira. O primeiro pombo foi morto pelo profeta (torcendo-lhe o pescoço). Parte do sangue do animal foi reservado, enquanto a outra parte foi aspergida sobre o corpo do doente. O pombo morto foi queimado na fogueira, tendo juntado a este um pouco de farinha de milho, óleo, sal e incenso deixando arder até às cinzas. Enquanto o profeta fazia isto, o pastor e os outros participantes rezavam e cantavam cânticos religiosos.

O doente foi depois levado ao mar para um banho ritual, acompanhado pelo pastor e pelo profeta. Diz-se que o banho na água do mar simboliza a lavagem de todas as coisas perniciosas que lhe foram enviadas. Em seguida, o pastor colocou o segundo pombo na cabeça do doente e, enquanto lia uma passagem da Bíblia, o pastor retirava lenta e gradualmente a mão do pombo que voou em liberdade. Segundo os Zionistas, a liberdade do pássaro simboliza a libertação do sofrimento do doente. Enquanto tudo isto decorria,

prosseguiam as preces e os cânticos dos membros da congregação como pano de fundo.

As cinzas do primeiro pombo e dos outros ingredientes queimados foram colocados num recipiente e misturados com o sangue do pássaro e água do mar benzida. A mistura deverá ser usada pelo doente, nos seus banhos, como parte do tratamento. Também aqui se esperava uma cura completa se o doente continuasse a rezar regularmente a Deus, tornando-se membro da igreja de Zion. Subjacente está a ideia de que para se curar pela oração divina o doente tem que ser um crente convicto e um seguidor da ideologia e ética da igreja.

### *Os zionistas e os tinyanga*

As relações entre as igrejas Zionistas e os *tinyanga* foram marcadas por alguns conflitos e tensões. Tais conflitos decorreram do facto de ambas as instituições lidarem com a cura espiritual e a promoção do bem-estar das comunidades. Tanto os *tinyanga* como os Zionistas abordam o tratamento da doença e da desgraça de maneira muito semelhante. Estas correspondências são evidentes no que se refere à posse pelos espíritos e à cura. A cura espiritual é a principal função tanto dos *tinyanga* como dos Zionistas. Esta similitude parece ser o cerne das fricções existentes e a razão da sua inflamada competição pelo poder e hegemonia nas comunidades em que operam.

No que respeita à purificação, tanto os *tinyanga* como os Zionistas utilizam sangue animal como agente de purificação e limpeza. Existem, no entanto, diferenças no tipo de sangue animal usado (os Zionistas utilizam sangue de pombo e os *tinyanga* de galinha e cabra)<sup>144</sup>. Ambos se servem de água do mar para rituais especiais: os Zionistas para purificação, baptismo e também como parte do tratamento em certos rituais de cura e os *tinyanga* em rituais dirigidos aos espíritos *ndzundzu* (espíritos do mar).

Se a posse pelos espíritos constitui o centro em redor do qual gravitam as actividades dos *tinyanga*, ela também é uma das principais características dos rituais de cura Zionistas. A revelação Zionista articula-se através da posse pelos espíritos. Os profetas são possuídos pelos agentes espirituais

---

<sup>144</sup> Ver os rituais de confirmação no capítulo 6 e os rituais descritos no capítulo 8.

que os inspiram e ajudam na sua tarefa de curar. Rosita, uma Zionista convicta, disse que, apesar da sua forte orientação Cristã, a maneira como abordam a questão da cura espiritual é análoga à dos *tinyanga*. Ambos dependem do poder de entidades espirituais para atingirem o seu objectivo. Nas suas palavras:

... os Zionistas, tal como os *nyanga*, são possuídos por espíritos, mas estes não se chamam *svikwembu* (como os *nyanga* os denominam). Para os Zionistas estes espíritos são *mimoya* (vento). Todos os nossos profetas são possuídos por *mimoya*...

O outro aspecto desta questão, referido por Raci, diz respeito ao facto de os Zionistas, apesar de usarem algumas forças espirituais para a cura, não aceitarem os espíritos estrangeiros dos *vanguni* e *vandau* integrados na região através do processo *mpshukwa*, abordado no capítulo 2. Aceitam, no entanto, os espíritos dos antepassados da família, os *tinguluve* ou *mahlonga*. Na verdade, durante todo o processo de cura de Raci pelos Zionistas a culpa era lançada sempre aos espíritos estrangeiros e não aos espíritos ancestrais locais. O ritual por meio do qual ela se converteu à igreja de Zion e foi queimado o seu passado de *nyamusoro* tinha como ideia subjacente o facto de o lado malevolente dos espíritos dela (os *vandau* e *vanguni*) serem exorcizados com vista a realçar o lado benigno (os espíritos dos antepassados que, segundo se crê, foram dominados pelos estrangeiros). Significará isto que os *mimoya* ou *tintshumi* têm algo a ver com os espíritos dos antepassados?

Tal como Raci, António também recorreu aos Zionistas por não estar preparado para aceitar as exigências e pressões inerentes à função de *nyamusoro*. Assim, e segundo a sua irmã Amélia, os espíritos *vanguni* e *vandau* de António foram «transformados» em *mimoya* pelos Zionistas. Como pagamento, e para manter a saúde, António teve de se tornar um profeta Zionista. Quem confere o poder de profecia a António são os antigos *svikwembu* que o possuíram e que os Zionistas conseguiram converter em *mimoya* ou *tintshumi*. Esta «metamorfose» dos *svikwembu* em *mimoya*, operada no ritual atrás descrito, constitui um aspecto importante que levanta várias questões: será que os *tinyanga* e os profetas Zionistas são a mesma coisa? Andarão os Zionistas à procura de profetas entre os *tinyanga* descontentes? Será que esta

«metamorfose» constitui uma apropriação sincrética de aspectos das representações sagradas tradicionais?

Vários autores deram atenção a este questão. Sundkler (1961) e West (1975), que estudaram o fenómeno Zionista na África do Sul, detectaram as enormes semelhanças entre os profetas Zionistas, por um lado, e os médiuns dos antepassados e os adivinhos, por outro. Eles fazem referência a analogias na sua experiência e formação e, em certa medida, a uma sobreposição de funções. Sundkler afirma que no Zionismo estamos perante uma situação em que os «espíritos dos antepassados foram baptizados» e absorvidos pelo Cristianismo. A análise de West coincide com a de Sundkler. Ele afirma que a síntese entre os dois se consegue através de um controle conjunto do poder profético, no qual os espíritos dos antepassados agem na sua capacidade de subsidiários do Espírito Santo. Ele entende que se trata de uma síntese de forma e conteúdo e que traduz a imposição do sentido Cristão sobre a cultura tradicional.

Kiernan defende, por seu turno, que «os profetas não são simples adivinhos mascarados de Cristãos, mas verdadeiras figuras Cristãs»<sup>145</sup>, que conseguiram criar uma ideologia Cristã adaptada ao contexto africano. Kiernan considera que, entre os Zulu, os Zionistas fundiram a Bíblia e a cura num sistema de significados único e coerente, apoiado por dois conceitos básicos: o poder espiritual do Espírito Santo e um código de conduta rigoroso. Enfatizando os poderes do Espírito Santo por meio de textos e orações, os Zionistas lograram expropriar o papel «tradicional» dos espíritos ancestrais como guardiões do bem-estar a favor de Deus. O código rigoroso de conduta permite à igreja de Zion controlar e regular o comportamento social dos seus membros, em virtude de o empenho explícito a este código de comportamento ser pré-condição para a cura. Kiernan conclui dizendo que:

*Os Zionistas congregaram uma bateria de ideias puramente Cristãs, que não se devem confundir nem com o contexto em que se são aplicadas nem com a maneira como são aplicadas nesse contexto. Embora a síntese da cura seja incontestavelmente Cristã,*

---

<sup>145</sup> 1994: 80.

*ela permite que as condições em que opera sejam interpretadas numa visão africana do mundo. Só o problema é africano; a resposta é Cristã*<sup>146</sup>.

A minha própria pesquisa revelou que entre os Zionistas do sul de Moçambique existe, de facto, uma forte componente Cristã. A essência da ideologia Zionista parece assentar nas crenças do Espírito Santo e nos serviços e rituais baseados em orações Cristãs e leituras bíblicas. Também usam o simbolismo ritual Cristão, como o sinal da cruz e as velas acesas nos locais de culto e durante os serviços religiosos. Os pastores e profetas vestem togas compridas e coloridas com uma cruz no meio. Contudo, estas igrejas Zionistas não podem ser consideradas completamente independentes das ideologias culturais locais. De tal modo que a maior parte dos devotos Zionistas reconheceu, de facto, a existência de vários pontos de contacto entre a ideologia e a liturgia da sua igreja e as práticas de cura e adivinhação dos *tinyanga*. O facto de as igrejas Zionistas rejeitarem certas categorias de espíritos (os estrangeiros *vandau e vanguni*) e aceitarem outras, como os espíritos ancestrais locais, mostram um certo grau de negociação, redefinição e recriação de uma ideologia religiosa assente em cosmologias locais. Toda a questão da «metamorfose» dos espíritos dos antepassados em *mimoya* (anjos ou espíritos Zionistas) favorece a ideia da existência de aspectos de representações sagradas africanas que são incorporadas nas ideologias Cristãs.

Considerando todos estes aspectos, poder-se-á concluir que os Zionistas do sul de Moçambique exibem um conjunto de ideias puramente Cristãs? Isto leva-nos ao interminável debate sobre o sincretismo religioso.

### *Sincretismo religioso*

Etimologicamente, o termo sincretismo tem a sua raiz na palavra do Grego Antigo *Syngkrasis*, composta pelo prefixo *syn* = com e *krasis* = mistura. Assim, a palavra *Syngkrasis* completa significa «misturar tudo, combinar». A palavra *syngkretimos* que deriva de *syngkrasis* e que aparece muito mais tarde, com Plutarco (AD 45-125), constitui a predecessora directa de sincretismo<sup>147</sup>.

---

<sup>146</sup> Kiernan, 1994: 82.

<sup>147</sup> Stewart&Shaw, 1994.

Sincretismo religioso significa, portanto, uma síntese de ideias e práticas de diversas ideologias religiosas. Na antropologia contemporânea regista-se um certo desconforto-em relação ao conceito de sincretismo, em virtude deste ter armazenado uma carga semântica muito pejorativa. Werbner (1994) assinala que a controvérsia à volta da noção de sincretismo religioso assenta sobre dois factores fundamentais: primeiro, o facto de tal conceito invocar a ideia do «pecado diabólico de misturar tradições religiosas diferentes»; e segundo, o facto de ser questionável a veracidade e autenticidade da fusão de elementos de ideologias religiosas díspares<sup>148</sup>.

Uma colecção recente de ensaios, denominada *Sincretismo/Anti-Sincretismo*, lança nova luz sobre o debate acerca desta matéria, problematizando a noção de sincretismo, tomada muitas vezes para sugerir «inautenticidade», «contaminação» ou «infiltração». Os colaboradores do livro consideram que:

*A mera identificação de um ritual ou «tradição» como sincréticos diz-nos muito pouco e não nos leva praticamente a nada, visto todas as religiões terem origens compostas e estarem continuamente a ser reconstruídas através de processos sistemáticos de síntese e anulação. Assim, em vez de tratarmos o sincretismo como uma categoria – um «ismo» – pretendemos dar atenção particular aos processos de síntese religiosa e aos discursos subjacentes à ideia de sincretismo<sup>149</sup>.*

Sundkler (1961) sugere que as igrejas de Zion da África do Sul constituem uma interpretação «nativista-sincretista» do Cristianismo, e prossegue dizendo que «a seita sincretista torna-se a ponte através da qual os africanos são trazidos de volta ao paganismo»<sup>150</sup>. O discurso de Sundkler sobre o sincretismo corresponde a um período de evangelização anterior à aculturação que se seguiu na década de 60. Na verdade, o carácter pejorativo atribuído ao sincretismo por Sndkler é exemplo de um meio «utilizado pelas elites religiosas para se oporem à produção religiosa não autorizada»<sup>151</sup>.

---

<sup>148</sup> 1994: 212.

<sup>149</sup> Stewart & Shaw, 1994: 7.

<sup>150</sup> Sundkler, 1961.

<sup>151</sup> Droogers, 1989: 16.

Kiernan (1994) faz uma abordagem completamente distinta, rejeitando a integração de elementos da ideologia cultural africana na liturgia Zionista. Para ele, o Zionismo Zulu não é sincrético mas sim uma variante genuinamente Cristã, em virtude de os Zionistas Zulu terem conseguido distanciar-se das práticas locais de adivinhação e cura, que consideram inimigas do Cristianismo. Peel (1968) apresenta um ponto de vista semelhante, argumentando que as igrejas Yoruba *Aladura* rejeitam explicitamente os elementos rituais africanos como parte da sua identidade religiosa. Peel afirma que as formas *Aladura* de oração e cura e de posse pelos espíritos não são de origem Yoruba, mas sim ocidental cristã. Deste modo, estas igrejas não podem ser consideradas sincréticas. Stewart e Shaw (1994) mostram-se cépticos quanto a qualquer separação clara entre as práticas rituais Cristãs e as cosmologias africanas a que se aplicam<sup>152</sup>.

Como foi referido, as igrejas de Zion do sul de Moçambique parecem constituir uma mistura sincrética de Cristianismo e de religião tradicional. Não posso, no entanto, aceitar a posição extrema de Sundkler que vê o sincretismo como uma espécie de regresso à barbárie, pois o sincretismo é também uma forma de negociar identidades e hegemonias. A síntese de formas religiosas implica sempre algum tipo de transformação, desconstrução e construção de novos significados, aceitáveis para os membros da congregação religiosa<sup>153</sup>. Como Peel fez notar, os africanos convertidos ao Cristianismo não aceitaram o «pacote missionário por inteiro»<sup>154</sup>: fizeram uma selecção e tomaram as suas próprias decisões no que diz respeito ao que era ou não significativo. Este processo parece ter ocorrido não só em relação ao Cristianismo como às crenças e práticas religiosas locais.

### *A competição pela hegemonia*

Como anteriormente se referiu, as relações entre os *tinyanga* e os Zionistas do sul de Moçambique são caracterizadas por conflitos e tensões. Estão em

---

<sup>152</sup> 1994: 16.

<sup>153</sup> Stewart & Shaw, 1994: 19-20.

<sup>154</sup> 1978: 447.

conflito uns com os outros porque os *tinyanga* se consideram os guardiões genuínos dos valores da «tradição», com poderes conferidos pelos espíritos ancestrais. e desejam a todo o custo manter um poder e controle totais sobre a população. Os Zionistas, por seu turno, afirmam-se capazes de curar e promover o bem-estar de toda a comunidade através de Deus. Os Zionistas proclamam como objectivo unir as pessoas na oração por um mundo melhor para todos, na criação da irmandade em Cristo. Afirmam igualmente que curam a comunidade gratuitamente, não pedindo somas elevadas de dinheiro como fazem os *tinyanga*.

Aparentemente, nos últimos anos, muitas pessoas aderiram às igrejas de Zion para a cura de doenças e para vencerem o infortúnio, o que provoca desconforto nos *tinyanga*. Isto deve-se principalmente ao facto de os tratamentos Zionistas serem gratuitos e a única forma de recompensa pelo alívio sentido é tornarem-se membros da congregação. Até isto os Zionistas vêem não como uma forma de pagamento mas, essencialmente, como uma libertação espiritual do indivíduo, que passa a ser capaz de viver em paz e harmonia por ter aceite o Espírito Santo na sua vida.

Esta adesão à igreja de Zion parece basear-se no facto de as consultas e rituais serem gratuitos e, por isso, mais baratos do que os tratamentos dos *tinyanga*, mais do que por fé religiosa. Mesmo os mais cépticos pensariam que valia a pena, porque «... se é de graça não há nada a perder e, quem sabe, talvez funcione!», como afirmou um informante. A maior parte das fontes (Zionistas e não Zionistas) foram unânimes em afirmar que é assim que a maioria se converteu e continua a converter-se ao Zionismo.

Exemplo disto é o caso de José Mavungwane, da Palmeira, que é hoje *mufundhisa* (pastor) Zionista. Primeiro, aderiu em busca de alívio para a sua doença. Sofria de uma doença provocada pelos espíritos, mas não soube disso até ir à igreja de Zion. Quando lhe perguntei por que tinha optado por procurar ajuda na igreja de Zion ele admitiu claramente ter sido por motivos financeiros. Mavungwane afirmava ter recuperado a saúde através do tratamento Zionista. Os pastores e profetas ajudaram-no com orações, trataram-no com água sagrada do mar e exorcizaram os espíritos que o punham doente. Disse ainda ter beneficiado de grande apoio por parte de outros membros da igreja ao longo da sua provação. Como estava satisfeito com os resultados e queria manter o bem-estar obrido através da igreja, decidira

continuar com os Zionistas, tornando-se um membro tão activo que ascendeu à elevada posição de *mufundhisa*.

O caso de José Sigáúque também constitui um bom exemplo. Quando a esposa faleceu, anos atrás, ele pensou em chamar um *nyanga* para realizar um ritual de purificação no local onde ela morreria. Mas mudou imediatamente de ideias quando se apercebeu que não poderia pagar os elevados montantes exigidos pelos *tinyanga*. Sob recomendação de um amigo dirigiu-se à igreja de Zion para realizar o ritual, sabendo que este era gratuito. Embora inicialmente não tivesse intenção de juntar-se à igreja, sentiu-se na obrigação de lá ir algumas vezes, já que esta o tinha apoiado. Desse modo, Sigáúque foi-se envolvendo gradualmente na igreja de Zion. Durante a nossa conversa fez algumas críticas severas aos *tinyanga*, dizendo que:

*Os tinyanga pedem muito dinheiro para curar um doente. Um tratamento completo pode custar mais de 50.000 MT, o que é muito dinheiro, quem é que pode aguentar? Há tinyanga que, por vezes, querem o dinheiro adiantado ou, pelo menos, 50 por cento antes de começarem o tratamento. Pode acontecer que os resultados do tratamento não sejam satisfatórios e o dinheiro já se foi. Nas igrejas não há esses problemas, pois só adere à congregação quem fica satisfeito com os resultados do tratamento.*

Outros informantes sugeriram que não eram só os *tinyanga* que pediam dinheiro pelo tratamento. Referiram que alguns Zionistas também pediam dinheiro para tratar doenças. Marta Uamusse confirmou que conhecia pastores Zionistas que cobravam aos seus doentes, fazendo sessões de oração e cura em casa, em privado. Marta mencionou também o facto de o doente ter de fornecer todos os artigos necessários para o ritual, como a lenha, os pombos, o óleo, as velas, etc., o que também exige dinheiro. Outra informante, que preferiu não se identificar, mostrou-se desapontada quando lhe pediram para pagar por uma sessão de cura Zionista. Segundo ela conta:

*As pessoas disseram-me que os Zionistas me tratariam de graça, mas tive que pagar. Parece que agora estão a mudar. Provavelmente porque, hoje em dia, a vida está cada vez mais cara...*

Vários informantes criticaram dirigentes Zionistas que, embora não cobrem dinheiro pelas consultas e tratamentos, esperam que os doentes e os membros da congregação lhes ofereçam prendas ou refeições especiais sempre que os visitam para sessões de prece ou para algum tipo de apoio moral. Raci Cossa referiu ser verdade que alguns pastores e profetas Zionistas fazem consultas ao domicílio e que, por vezes, cobram por elas; também sabia que outros poderiam esperar que os seus confrades lhes oferecessem presentes e boas refeições. No entanto, Raci não culpava a igreja mas alguns indivíduos sem escrúpulos que manchavam o nome da igreja ao enveredarem por esse tipo de práticas. Ela sugeriu que tais situações poderiam escapar facilmente ao controlo da igreja, em virtude de os dirigentes não terem conhecimento do que se passava em privado.

Esta ânsia de alguns Zionistas de tirarem proveito pessoal da cura poderá decorrer de um conjunto de factores: primeiro, a gravidade da crise económica do país, em que as pessoas têm que lutar para sobreviver e equilibrar a vida. Segundo, há uma procura cada vez maior da cura Zionista, fruto também da instabilidade social provocada pela guerra, que torna os indivíduos mais vulneráveis aos aspectos de natureza emocional e espiritual. Enquanto inicialmente a procura da cura Zionista se tornava atraente por ser grátis, posteriormente, ela representaria não só uma maneira de poupar dinheiro mas também um mecanismo de criação e extensão da rede de relações de apoio através dos «irmãos/irmãs» da congregação. Esta forte adesão às igrejas Zionistas e outra igrejas sincréticas poderá representar uma mudança em termos de busca de alívio e cura, não no *nyanga* como indivíduo mas na congregação como entidade colectiva que estabelece redes de apoio e solidariedade que vão para além do momento da doença.

Deste modo, num ambiente instável de guerra civil e crise sócio-económica generalizada, a necessidade de relações de apoio poderá ter transcendido a estrutura de parentesco e os *tinyanga*, para ser encontrada na solidariedade religiosa dos Zionistas e de outras igrejas que incorporam todos estes aspectos fundamentais: a posse pelos espíritos, a cura divina pelos antepassados, o apoio e a solidariedade comunitária, assim como Deus e os ideais Cristãos. Vários informantes reconheceram que, em casos de morte, doença, perda de emprego e outros os membros das igrejas de Zion se apoiam uns aos outros, angariando dinheiro e ajudando nas actividades domésticas,

e prestando o apoio moral necessário. Recorrer à igreja torna-se, assim, uma maneira de criar e ampliar laços de amizade e de solidariedade.

## Compartimentação Religiosa

Será que existe uma contradição entre ser um Cristão devoto e acreditar nos espíritos dos antepassados? Tentarei responder a esta questão analisando o caso K. R. Esta é uma *nyamusoro* muito conhecida e, simultaneamente, uma devota Cristã Protestante. Nasceu numa família Cristã e, naturalmente, seguiu as pisadas dos pais, empenhando-se afincadamente, desde jovem, nas actividades da igreja. Quando tinha vinte e poucos anos, K. R. começou a ter sintomas de uma doença que viria a ser diagnosticada por um *nyanga*, depois de muito sofrimento e curas frustradas em hospitais, como a doença dos espíritos ou doença do chamamento. Apesar do seu desacordo e descontentamento com a situação, a sua família Cristã viu-se obrigada a aceitar que K. R. fosse iniciada numa escola de *vanyamusoro*.

Após a iniciação regressou a casa e trabalhou como *nyamusoro* recebendo doentes e realizando rituais. K. R. continuou, no entanto, a ir à igreja, assistindo às reuniões semanais de quinta-feira e aos serviços religiosos todos os domingos. Na igreja, o assunto da sua iniciação e função como *nyamusoro* foi e continuava a ser tabu, mesmo passados quase vinte anos. Ninguém falava no assunto, mas todos sabiam que ela praticava a adivinhação e a cura por meio da posse pelos espíritos. Por outro lado, nem K. R. nem a sua família alguma vez apresentaram o assunto à igreja. K. R. teve sempre um papel activo em grande parte das actividades da sua igreja.

Contudo, e como ela própria assinala, alguns membros da igreja mostravam compreender a sua situação, enquanto outros pareciam não aceitar muito bem a situação, achando que ela não deveria destacar-se nos assuntos e actividades da igreja devido à sua relação com os espíritos dos antepassados. Mas, de novo, o assunto nunca fora discutido abertamente entre ela e os outros membros da igreja. Estes eram apenas rumores que circulavam fora do contexto da igreja.

Os anos passaram e a *nyamusoro* K. R. continuava, como sempre, a ir à igreja regularmente, duas vezes por semana, e a ser um membro activo. K. R.

não vê qualquer contradição entre ser Cristã e aceitar os espíritos dos antepassados. Ela diz acreditar tanto em Deus como nos espíritos, embora nunca os misture, pois são coisas separadas.

O caso de K. R. não constitui uma situação isolada. Muitos *tinyanga* que encontrei durante o meu trabalho de campo foram educados em escolas missionárias e batizados como Cristãos<sup>155</sup>. Alguns terão abandonado a igreja, mas outros continuam a funcionar nos dois contextos, segundo as suas próprias necessidades e conveniências.

Outro informante contou-me o caso de um pastor Protestante cuja esposa era filha de um famoso *nyamusoro*. Quando esta se casou com o pastor não estava possuída por espíritos, o que apenas veio a acontecer alguns anos depois. O pastor conseguiu enfrentar a doença da mulher discretamente e o assunto nunca foi levantado na igreja, embora toda a gente o conhecesse. Alguns anos mais tarde a esposa do pastor faleceu. Segundo rumores no seio dos membros da igreja, ela teria morrido por não ter feito a iniciação para se tornar *nyamusoro*.

A partir daqui pode-se inferir que indivíduos possuídos por espíritos poderão eventualmente ser membros da igreja desde que não misturem a esfera dos espíritos com a da igreja Cristã. Kiernan (1994) reconhece que nas denominações Cristãs estabelecidas, muitos indivíduos mantêm uma dupla identidade religiosa, cujos componentes são independentes uns dos outros, sem nenhuma tentativa de os fundir substancialmente. Meyer (1994) considera que isto representa o fenómeno da «consciência dividida» dos Cristãos africanos que, tendo sido dominados por missionários ocidentais, se tornaram incapazes de fazer a síntese entre a religião tradicional e o Cristianismo, mantendo-as separadas e independentes. No entanto, estes fazem uso de ambas mas sem nunca as misturarem de forma sincrética<sup>156</sup>.

De facto, em momentos de aflição, vários Cristãos confirmados recorrem aos *vanyamusoro* como uma fonte adicional, mas separada, de ajuda<sup>157</sup>. Esta atitude favorece mais a compartimentação religiosa do que o sincretismo, em virtude de ambas as ideologias se conservarem isoladas uma da outra.

---

<sup>155</sup> Vários *tinyanga* foram educados e/ou casados em missões Cristãs. Ver capítulo 2.

<sup>156</sup> Meyer, 1994: 45-46.

<sup>157</sup> Ver também Schutte, 1974 e Pauw, 1974.

A um certo nível, pode-se considerar que existe de facto uma compartimentação religiosa com fronteiras claras. Contudo, não se trata de peças diferentes de vestuário que um indivíduo pode facilmente pôr e tirar, mas de ideologias, de crenças religiosas com raízes sócio-culturais profundas. Neste contexto, não seria difícil acreditar que as pessoas que se movem entre uma religião e outra transportem consigo elementos de uma para outra e vice-versa, mesmo se inconscientemente. Na percepção de vários informantes, o facto de existir esta separação entre as duas ideologias religiosas confere a ambas um certo grau de pureza e autenticidade, e aos seus membros um certo sentido de ordem e controlo.

É igualmente importante considerar o lado sigiloso nesta separação. Na verdade, é segredo porque ninguém fala sobre isso na igreja, mas também não o é, na medida em que toda a gente tem conhecimento. Mas então, porquê manter segredo se «toda a gente sabe que toda a gente sabe»? Será que tal compartimentação é mantida por um sigilo que funciona como um código de conduta (não escrito mas de todos conhecido), em que os Cristãos «sabem» que o recurso e a relação com os *tinyanga* é tolerada desde que não interfira com a igreja e os valores do Cristianismo.

## Tendências Religiosas Contemporâneas

Alguns líderes religiosos em Maputo aceitaram partilhar comigo os seus pontos de vista sobre estes assuntos. Taímo Jamisse, da igreja Metodista<sup>158</sup>, afirmou que o problema do Cristianismo nos países do chamado «terceiro mundo» reside no facto de reproduzir os valores culturais ocidentais e não fazer um esforço para se adaptar às realidades sócio-culturais locais. O Cristianismo não deve ser visto como uma cultura, mas sim como uma expressão de fé. E como expressão de fé deve ser professado segundo os valores sociais e culturais dos seus seguidores. Cristo é o mediador entre Deus e os seres humanos e para os africanos Cristo seria como o mais velho de todos. Outro aspecto referido por Jamisse foi o facto de os africanos serem pessoas de tradição oral, daí a celebração do culto dever ser oral e espontânea.

---

<sup>158</sup> Entrevistado em Maputo, Novembro de 1994.

Em certa medida, as Igrejas Independentes Africanas tornaram-se uma reacção às formas institucionalizadas de celebração da fé, e procuram uma identidade própria.

D. Dinis Sengulane, Bispo dos Libombos – Igreja Anglicana<sup>159</sup>, acredita que o Cristianismo em África descurou a questão da cura divina, que constitui um aspecto muito importante da vida dos africanos. Isto explica a razão pela qual os Zionistas e outras igrejas se encontram tão bem implantadas no seio da população rural. Ele não vê porque razão a questão da cura divina não pode ser incorporada na ideologia Cristã, pois, na essência, não constitui uma matéria nova. Segundo D. Sengulane, a cura espiritual torna-se uma necessidade neste contexto particular de guerra, violência, e de rupturas sociais, e por isso as igrejas Cristãs convencionais deveriam poder responder a esta necessidade.

Jamisse considera que em Moçambique as pessoas têm sido sujeitas a crises de identidade por serem obrigadas a romper com o seu passado. A primeira ruptura deu-se com a introdução do Cristianismo, que descurou completamente os valores culturais tradicionais dos moçambicanos; e a segunda no período pós-independência, quando a Frelimo propôs a criação de uma «sociedade nova», afastada da «tradição» e da religião<sup>160</sup>. Para o Bispo Sengulane as rupturas não são necessariamente más. Segundo afirma:

*Depende muito da natureza e objectivos da ruptura. O casamento, por exemplo, significa ruptura. A ruptura que não permite continuidade e que nos faz perder a nossa identidade é prejudicial ou pernicioso. Mas aquela que nos ajuda a abrir novos caminhos é boa e devemos acolhê-la.*

Apesar de todos os problemas, D. Sengulane considera que o Cristianismo trouxe um mediador comum para todas as pessoas do mundo – Jesus Cristo, aquele que possibilita a ligação entre os seres humanos e Deus.

A dinâmica gerada à volta dos conflitos e contestações sobre as representações religiosas que devem ser adoptadas ou seguidas ilustra o

---

<sup>159</sup> Entrevistado em Maputo, Novembro de 1994.

<sup>160</sup> Para mais informação sobre as relações entre a Frelimo e as igrejas Cristãs no período pós-colonial, ver Morier-Ginoud, 1994.

processo vibrante e dinâmico que hoje em dia se desenvolve na sociedade moçambicana. Este é um processo de busca de identidades culturais e religiosas que permitam lidar e dar respostas aos fenómenos e problemas actuais. Como referi no capítulo 1, no contexto africano pós-colonial, indivíduos e grupos buscam e manipulam simultaneamente múltiplas identidades que são constantemente redefinidas e recriadas no processo social. Estas mudanças de identidade não só afectam os indivíduos mas também as instituições, como vimos ao longo deste capítulo.

Os *tinyanga*, os Zionistas e as chamadas Religiões Mundiais estão envolvidas em processos de transformação social, religiosa e cultural, tendo que rever e reconsiderar aspectos das suas ideologias para fazer face às situações que atravessam os seus crentes e o país em geral. Os rituais de cura Zionistas, por exemplo, são grátis desde que o doente, depois de recuperar a saúde, se torne membro da igreja. Também os *tinyanga* praticantes de medicina tradicional e os adivinhos começam a rever os seus preços, tendo em vista ganhar doentes. Até as congregações Cristãs convencionais reflectem sobre a necessidade popular da cura divina como forma de responder aos problemas causados pela violência e sofrimento, e de encontrar vias de reconciliação e reconstrução no período pós-guerra em Moçambique.

## Conclusão

Ao longo deste capítulo discuti a relação entre os *tinyanga* e as igrejas de Zion, que apresentam conceitos e práticas muito semelhantes relativamente à cura, possessão e purificação. As forças espirituais dos *tinyanga* parecem ser simbolicamente absorvidas pelos Zionistas e usadas na profecia divina. As igrejas de Zion do sul de Moçambique criaram, assim, um sincretismo religioso entre o Cristianismo e a ideologia cultural indígena. Em virtude de os Zionistas e os *tinyanga* operarem nas mesmas esferas da vida social e espiritual, estão em conflito uns com os outros. Competem pela mesma influência e controlo sobre a população e, conseqüentemente, pelo poder que a sua influência e controlo lhes conferem. Por outras palavras, existe uma luta de poder entre eles que reflecte a actual dinâmica social das comunidades rurais e semi-rurais do sul de Moçambique. Isto faz parte de

um processo de mudança e demonstra claramente que estas comunidades têm os seus conflitos internos e se encontram num processo de constante ajustamento, fruto dessas tensões sociais. Por conseguinte, tanto os *tinyanga* como os Zionistas se encontram num processo permanente de adaptação, reajustamento e mudança.

A compartimentação religiosa foi outro tipo de resposta à introdução do Cristianismo. Isto é evidente entre alguns membros de denominações Cristãs estabelecidas como são as igrejas Católica e Protestantes, que parecem preservar uma filosofia religiosa dupla. Estes Cristãos continuam a recorrer aos praticantes de medicina tradicional e aos adivinhos «tradicionais» como fonte alternativa de alívio. Aparentemente não existe uma fusão substancial entre as duas, pois crê-se que uma separação rígida representa «autenticidade» e «pureza». Assim, há compartimentação porque ambas as esferas se encontram intencionalmente separadas e independentes uma da outra. No entanto, as identidades individuais relacionam-se com práticas ideológicas complexas que não são facilmente captadas nas oposições binárias do discurso etnográfico.

Esta análise mostra como as crenças tradicionais se adaptaram às transformações sociais e culturais registadas na sociedade moçambicana. A imposição do Cristianismo não significou o desaparecimento da religião tradicional, pois esta logrou sobreviver e florescer, adaptando-se a condições tão adversas. A posse pelos espíritos dos antepassados desempenha um papel tão importante na vida de indivíduos e grupos que não pode ser menosprezada ou descurada. Os indivíduos negociam esta divisória de maneiras muito complexas, quer integrando-a por sincretismo, quer mantendo-a separada e passando de uma religião para outra. No capítulo seguinte analisarei as transformações que se operam em instituições de poder político na sua relação com a cultura tradicional, em particular com os fenómenos de posseção pelos espíritos.



## Capítulo 6

### POLÍTICAS CULTURAIS PÓS-COLONIAIS: A FRELIMO

Este capítulo aborda o período pós-independência, analisando a posse pelos espíritos à luz das dinâmicas da politização da cultura nesse mesmo período. O capítulo discute a orientação marxista da Frelimo que, favorecendo uma visão materialista das realidades sociais e culturais, se propunha eliminar as chamadas crenças «supersticiosas» e «obscurantistas» da sociedade tradicional. O capítulo também analisa as tensões e contestações da repressão das crenças e práticas religiosas tradicionais exercida pela Frelimo. No fim dos anos 80, a Frelimo criou espaço para uma maior liberdade religiosa, tornando-se tolerante em relação às crenças da posse pelos espíritos, assim como relativamente às estruturas tradicionais de poder. Esta mudança visava reconquistar o apoio do campesinato e contrariar as políticas tradicionalistas da Renamo, bem como os seus avanços militares no campo de batalha. A Frelimo encorajou a criação da AMETRAMO, que também incluiu os adivinhos e os médiuns espirituais, e reconsiderou a sua atitude para com as estruturas tradicionais de poder e autoridade política.

#### Antecedentes gerais

A Frelimo foi criada em 1962, na Tanzânia, em resultado da fusão de três organizações nacionalistas: a União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO), a União Nacional de Moçambique Independente (UNAMI) e a União Nacional Africana de Moçambique (MANU). A impossibilidade de diálogo com Portugal levou a Frelimo à luta armada pela independência, em Setembro de 1964. Em 1974, devido a pressões tanto dos movimentos de libertação de Moçambique, Angola e Guiné-Bissau como de forças internas a nível da metrópole, teve lugar em Portugal um golpe de estado militar que depôs o regime. Seguiram-se negociações para a independência, que resultaram nos Acordos de Lusaka entre a Frelimo e

Portugal. Estabeleceu-se, em seguida, um Governo de transição, composto por ambas as partes, e em Junho de 1975 foi proclamada a independência de Moçambique, que se constituiu num Estado de partido único<sup>161</sup>.

O novo governo da Frelimo optou por uma estratégia socialista de desenvolvimento que tinha em vista a rápida transformação da situação económica distorcida, herdada do colonialismo (destinada não a servir o país mas os territórios do interior e a metrópole). Com este objectivo, a Frelimo introduziu políticas socialistas no sector da agricultura, criando novos esquemas, como as aldeias comunais, que visavam fomentar o rápido desenvolvimento do campo<sup>162</sup>. A Frelimo também nacionalizou os sectores da educação e da saúde, que passaram a ser completamente subsidiados pelo Estado<sup>163</sup>. Nesta fase inicial, as políticas económicas e sociais da Frelimo granjearam um apoio generalizado por parte dos moçambicanos.

Contudo, o novo governo marxista rejeitou as autoridades tradicionais devido às suas ligações com a exploração e repressão coloniais. Rejeitou igualmente as crenças e práticas tradicionais ligadas à adoração dos antepassados e à posse pelos espíritos, rotulando-as de obscurantistas e supersticiosas. Práticas como os ritos de iniciação, o *lobolo* (dote para a noiva) e a poligamia também foram desencorajadas e mesmo reprimidas por não estarem de acordo com as novas políticas que proclamavam a emancipação da mulher. Criaram-se novas estruturas de enquadramento político e social, como os Grupos Dinamizadores, a Organização dos Trabalhadores de Moçambique (OTM), os Comitês do Partido, que, juntamente com a Organização da Mulher Moçambicana (OMM) e a Organização da Juventude Moçambicana (OJM), estabelecidas durante a luta de libertação nacional, se propunham substituir as velhas instituições e introduzir novos valores.

A exclusão de importantes sectores da sociedade moçambicana do processo de governação, no plano interno, o apoio de Moçambique aos movimentos de libertação do Zimbabwe e da África do Sul, no plano regional, e o antagonismo das principais potências ocidentais ao posicionamento

---

<sup>161</sup> de Brito, 1988.

<sup>162</sup> As políticas agrárias da Frelimo foram muito criticadas e consideradas como estando na origem da actual situação do país. Ver Cahen, 1987; *Politique Africaine*, Março de 1988; Meyns, 1988; e Geffray, 1989.

<sup>163</sup> Roesch, 1986; Geffray, 1990; Hanlon, 1984.

marxista da Frelimo, no plano internacional, estão na origem do conflito armado que afectou o país após o advento da independência em 1975<sup>164</sup>. Este conflito começou por ser uma agressão externa protagonizada pelos regimes minoritários de Ian Smith na Rodésia e do *apartheid* da África do Sul, e terminou, como guerra civil, em 1992, com a assinatura do Acordo de Paz de Moçambique entre o Governo e a Renamo. As primeiras eleições multipartidárias de Moçambique realizaram-se em 1994. A Frelimo ganhou estas eleições e constituiu o primeiro governo democraticamente eleito de Moçambique.

### A Rejeição da Tradição pela Frelimo

Nos anos 60, a luta da Frelimo contra o colonialismo iniciou um processo de mudanças sociais e políticas, posteriormente acelerado pelo advento da independência em 1975. A orientação marxista da Frelimo favorecia uma visão materialista da realidade social, por oposição às crenças e práticas «supersticiosas» e «obscurantistas» da sociedade tradicional. Num discurso à segunda conferência do departamento de educação da Frelimo, em Setembro de 1970, Samora Machel, ao expressar a posição do seu partido relativamente à sociedade tradicional, dizia:

*Embora os colonialistas tenham dado um poderoso golpe na sociedade tradicional, a educação tradicional continua a ser a forma de educação dominante em Moçambique. Devido ao seu conhecimento superficial da natureza, os membros da sociedade tradicional concebem-na como uma série de forças de origem sobrenatural ... em que a superstição toma o lugar da ciência na educação ... Tirando partido da superstição ... certos grupos sociais conseguem manter o seu domínio retrógrado sobre a sociedade. Neste contexto, a educação visa transmitir a tradição, que é elevada ao nível de dogma. O sistema de grupos etários e os ritos de iniciação pretendem manter a juventude sob o domínio das velhas ideias, para lhes destruírem a iniciativa. Em nome da tradição, faz-se oposição a tudo o que é novo, diferente e estrangeiro. Deste modo, impede-se todo o progresso e a sociedade sobrevive de forma perfeitamente estática. A mulher é considerada um ser*

---

<sup>164</sup> Hanlon, 1991; Abrahamsson e Nilsson, 1994.

*humano de segunda classe, sujeita à prática humilhante da poligamia, adquirida através de uma oferta à família dela ... e educada para servir passivamente o homem.*<sup>165</sup>

Esta era a postura da Frelimo relativamente à sociedade tradicional durante a luta armada contra o colonialismo, posição que se manteve nos anos imediatamente a seguir à independência de Moçambique. Em 1977, Sérgio Vieira, um quadro superior da Frelimo, sumariza muito bem o discurso de Machel de 1970 e, evidentemente, a posição do partido *vis-à-vis* às crenças e práticas tradicionais:

*A sociedade tradicional feudal é uma sociedade conservadora, imóvel, com uma hierarquia rígida ... É uma sociedade que exclui a juventude, exclui a inovação, exclui a mulher. Gerontocracia é o termo correcto*<sup>166</sup>.

Este posicionamento inseria-se no quadro mais amplo do conceito de independência genuína e no projecto nacional da Frelimo, que exigiam uma ruptura decisiva com o colonialismo, o capitalismo e o tradicionalismo. A ideologia marxista da Frelimo oferecia um discurso consistente contra a exploração colonial e capitalista e um projecto de edificação da nação sem divisões étnicas e raciais, no qual os sistemas de linhagem e as estruturas de poder tradicionais não desempenhavam qualquer papel. Por conseguinte, na governação da Frelimo, as instituições tradicionais foram abolidas, deixando de exercer quaisquer funções políticas e sociais. Os chefes tradicionais foram substituídos por responsáveis popularmente eleitos que compunham os *Grupos Dinamizadores*<sup>167</sup> e, posteriormente, pelos *Comités do Partido*<sup>168</sup>, ambos com a missão de combater os valores antigos e de implementar as novas políticas. Os *tinyanga* não estavam autorizados a funcionar livremente e, consequentemente, os rituais para venerar os espíritos ancestrais, pedir chuva

---

<sup>165</sup> Samora Machel, 1981: 34

<sup>166</sup> «O Homem Novo é um Processo». Discurso à Segunda Conferência do Ministério da Educação em Dezembro de 1977, citado em Ottaway e Ottaway, 1986: 79.

<sup>167</sup> Os *Grupos Dinamizadores* eram grupos (conselhos) de dinamização a nível dos locais de trabalho e de residência.

<sup>168</sup> Os *Comités do Partido* foram criados após a transformação da Frelimo de frente nacional para partido marxista, em 1977.

e fertilidade para a terra, para curar doenças e exorcizar os espíritos malignos estavam condenados a desaparecer. Chirindja, antigo chefe tradicional de Munguine, Manhiça, ficou muito desapontado quando, após a independência, a Frelimo decidiu ilegalizar estes aspectos da tradição. Segundo as suas próprias palavras:

*Com o fim do poder dos chefes tradicionais desta terra (Manhiça) veio o fim da realização das nossas cerimónias kuphahla, dirigidas aos espíritos ancestrais desta terra, os va ka Chirindja (a linhagem Chirindja). Em consequência, as pessoas deixaram de usufruir da protecção dos antepassados e as coisas começaram a correr mal. Veio a seca e passámos fome porque não chovia, pois não tínhamos realizado os rituais da chuva. Depois, a guerra também chegou à nossa terra por não estarmos protegidos pelos nossos antepassados, pois não os tínhamos honrado. Toda a vida da comunidade ficou destruída, pois já não havia respeito pelos mais velhos, respeito pelos antepassados, respeito pelas nossas tradições.*

A declaração de Chirindja liga-se a dois aspectos fundamentais: por um lado, o facto de os chefes tradicionais terem perdido o seu poder e influência nas comunidades gerou o seu ressentimento para com a Frelimo; por outro lado, o facto de a Frelimo ter rejeitado a religião tradicional e os seus valores morais, não conseguindo apresentar uma alternativa efectiva gerou a crise moral a que Chirindja se refere. Para eliminar efectivamente o poder e a influência dos antigos líderes políticos e espirituais tradicionais, a Frelimo também agiu contra a prática de cerimónias tradicionais, que legitimavam ideologicamente a autoridade dos líderes tradicionais. Foram proibidos os rituais da chuva e da fertilidade, *kuphahla* e, em especial, os rituais *timhamba*<sup>169</sup>.

Na mesma linha, foram igualmente reprimidos os praticantes de medicina tradicional, como o *nyanga* (vulgarmente conhecido por curandeiro<sup>170</sup>), que legitimavam o poder tradicional. Para tratarem os seus problemas de saúde, as pessoas eram encorajadas a recorrer às modernas instituições de saúde, como o hospital e os dispensários, sempre que existissem. Em sintonia com as políticas socialistas, a saúde e a educação tornaram-se gratuitas para todos

---

<sup>169</sup> Ver também Roesch (1986)

<sup>170</sup> Curandeiro é uma palavra portuguesa para praticantes de medicina tradicional e adivinhos.

os cidadãos e desenvolveu-se um esforço massivo para criar centros sanitários e educacionais, mesmo nas zonas mais remotas do país. Foram adoptadas novas políticas de desenvolvimento rural<sup>171</sup>, tendo em vista uma rápida evolução económica e social. Desencorajava-se seriamente o recurso aos *tinyanga*, em especial ao *nyamusoro*, que combinava a cura com a adivinhação e o exorcismo. Segundo informações, alguns *vanyamusoro* e *vanyangarume* foram presos em casos de morte do doente, em virtude de não se lhes reconhecer capacidade para exercerem medicina. Também na famosa *Operação Produção*<sup>172</sup>, em 1983, muitos praticantes de medicina tradicional foram arbitrariamente designados como desempregados e, como tal, enviados para zonas rurais remotas para trabalharem na terra. O Estado não reconhecia a sua profissão como adivinhos, praticantes de medicina tradicional e médiuns de contacto com os espíritos.

Apesar de tudo, as instituições tradicionais não desapareceram e continuaram a operar clandestinamente, tanto nas zonas rurais como nas urbanas. As pessoas continuaram a utilizar estas instituições mas, ao invés de se envolverem em tais actividades à luz do dia, faziam-no à noite e em segredo. Também era muito frequente negarem que o faziam, para não serem considerados «obscurantistas», «supersticiosos» e, portanto, ligados aos velhos valores e resistentes à mudança. Estas situações surgiam mais nas zonas urbanas e semi-urbanas, onde havia outras opções disponíveis.

Muitos militantes da Frelimo, em especial os militantes de base, continuaram a recorrer aos praticantes de medicina tradicional e aos adivinhos para resolverem os problemas que acreditavam situar-se para além da percepção e entendimento humanos. Numa entrevista, Leonardo Simão, então ministro da Saúde<sup>173</sup>, reconheceu que muitos militantes do partido agiam em conformidade com a política da Frelimo durante o dia e à noite eram «tradicionalistas», indo aos curandeiros e realizando os rituais ancestrais. Ele

---

<sup>171</sup> As *Aldeias Comunitárias* são aldeias criadas com modos de produção comunitárias visando o desenvolvimento socialista das zonas rurais. Este programa foi criticado por vários autores. Ver Geffray e Pedersen, 1986; Geffray, 1989; Clarence-Smith, 1989.

<sup>172</sup> A *Operação Produção* foi uma campanha conduzida pelas autoridades policiais que se saldou na transferência forçada, e muitas vezes arbitrária, da cidade para o campo de milhares de cidadãos considerados desempregados – e portanto improdutivos – para cultivar a terra, como forma de ocupação socialmente produtiva. Para uma crítica desta operação, ver Clarence-Smith, 1989.

<sup>173</sup> Entrevista realizada em Maputo em Outubro de 1992. Presentemente, Leonardo Simão é ministro dos Negócios Estrangeiros e Cooperação no governo da Frelimo pós-eleições.

também referiu o facto de muitos militantes da Frelimo, embora fieis aos novos valores, não estarem isolados dos seus familiares do campo, que continuavam fortemente ligados às crenças e práticas tradicionais, e mantinham uma posição de forte influência, em especial os mais velhos, pelo respeito que lhes era normalmente reservado. Por conseguinte, as pressões familiares tinham, na verdade, impacto na decisão de consultar um adivinho, por vezes como último recurso.

Um exemplo é o caso de um destacado membro da Frelimo que ficou gravemente doente. A biomedicina ocidental não o conseguiu curar e alguns familiares sugeriram que consultasse um *nyamusoro* para adivinhação, de modo a desvendar as causas do que se estava a passar. A princípio, este indivíduo não aceitou tais conselhos dizendo que só os médicos podiam curar a doença. Mais tarde, em vista do insucesso dos médicos, o doente acedeu a procurar um adivinho que determinou que se tratava de um caso de possessão por espíritos malignos que deviam ser exorcizados. Marcou-se a data do exorcismo e, após um longo ritual, o doente recuperou a saúde.

A oposição entre o novo e o velho – entre a modernidade e a tradição – é notória. Por um lado, os *tinyanga* e os chefes tradicionais, em particular, queriam manter o *status quo* para preservar o seu poder e autoridade sobre a comunidade. Por outro lado, a nova ordem política pretendia mudar o anterior estado de coisas para criar uma nova visão do mundo, assente numa interpretação científica que promoveria o progresso e o desenvolvimento e um novo padrão de relações sociais. Poder e conhecimento constituem assim categorias fundamentais para a compreensão da dinâmica deste conflito. As autoridades religiosas tradicionais parecem comandar um conhecimento esotérico que foge a qualquer controlo das autoridades políticas formais. Neste sentido, a religião tradicional torna-se uma forma rival de poder, que tem de ser disputada pela nova ordem política.

### As Mudanças na Abordagem da Frelimo

Em finais de 1980 e início dos anos 90, a Frelimo optou por uma linha mais moderada, tornando-se mais tolerante para com as instituições tradicionais. Embora não tenha anunciado publicamente uma mudança de

política, as atitudes do poder estabelecido relativamente a tais questões tornaram-se claramente diferentes. Os praticantes de medicina tradicional, adivinhos e médiuns no contacto com os espíritos, por exemplo, foram encorajados pelo governo a criar uma associação nacional. Também foi criado, no Ministério da Administração Estatal, um grupo de pesquisa para estudar as formas de integração das autoridades políticas tradicionais na administração estatal a nível local.

O Ministério da Saúde tornou-se igualmente mais aberto às possibilidades de cooperação com sistemas alternativos de assistência médica. O Gabinete de Estudos sobre a Medicina Tradicional do Ministério da Saúde, criado em 1977 exclusivamente para estudar as plantas com valor terapêutico, adoptou uma nova abordagem na sua investigação. Começou por analisar as plantas, incluindo as suas componentes simbólica e ritualista. Em 1991, Leonardo Simão declarou numa entrevista que a atitude mais correcta do governo era não antagonizar formas alternativas de assistência médica. Em última análise, disse Simão, é ao doente que cabe a responsabilidade de decidir onde procurar ajuda e para que tipo de males, segundo as suas próprias crenças. Nesta mesma linha, as reportagens da comunicação social sobre as crenças e valores tradicionais também se tornaram mais frequentes e mais isentas. Consequentemente, a nível local, as pessoas começaram a abrir-se mais no respeitante às suas crenças e aos contactos com praticantes de medicina tradicional e com as igrejas independentes, assim como em relação ao papel que essas instituições poderiam desempenhar na regulação das suas vidas.

Isto resultou do facto de o poder formal ter compreendido que o seu projecto político devia ser harmonizado com a ideologia e o sistema de valores tradicionais que governavam a vida da grande maioria dos moçambicanos. Citado por Finnegan (1989), Luís Bernardo Honwana, antigo Ministro da Cultura, afirmava que,

*Não vimos quão influentes eram as autoridades tradicionais, mesmo sem poder formal. É óbvio que vamos ter que harmonizar as crenças tradicionais com o nosso projecto político. Doutro modo, iremos contra coisas em que a vasta maioria da nossa população acredita – seremos como estrangeiros no nosso próprio país...*<sup>174</sup>

---

<sup>174</sup> Finnegan, 1992: 125.

As mudanças estenderam-se igualmente a outras esferas, nomeadamente à instauração de métodos mais democráticos de governação: o sistema multipartidário; boa governação; responsabilização; e a mudança para um tipo de economia de mercado livre. Estas transformações óbvias na condução política da Frelimo tiveram a ver com a crise económica e social generalizada do país, agravada pela guerra. A dificuldade da Frelimo em ganhar a guerra, a perda massiva de vidas, a ruptura social e o colapso económico contribuíram grandemente para uma drástica redução do apoio popular. Para ganhar a guerra e reconquistar o mandato popular, visando reconstruir o país, a Frelimo necessitava de recuperar o apoio do campesinato e obter legitimidade através dos poderes ancestrais. Esta parecia ser a forma mais eficaz de confrontar a política tradicionalista da Renamo<sup>175</sup>.

Contudo, em vez de redefinir cuidadosamente a sua nova política quanto às instituições tradicionais, a Frelimo, aparentemente, agiu uma vez mais de forma impulsiva, pelo menos no tocante à criação da AMETRAMO. A forma como foi criada e o seu funcionamento fizeram desta associação um instrumento ineficaz para os próprios *tinyanga*.

## A AMETRAMO

### *Antecedentes da criação da AMETRAMO*

Após a independência, em 1975, e em resposta à hostilidade por parte das autoridades, alguns *tinyanga* dos arredores de Maputo decidiram organizar-se em associações regionais que ultrapassariam os limites da *b'andla*. De acordo com João Gome, no final de 1975, António Mazanga, um carismático *nyanga*, decidiu criar uma associação de *tinyanga* das zonas suburbanas de Maputo. A organização funcionava bem, embora de forma discreta. Devido a disputas com Mazanga, Zimba, um outro *nyanga*, decidiu sair e criar a associação dos *tinyanga* dos bairros Mavalane e Aeroporto. Seguindo a mesma linha, o *nyanga* Mathe também se separou de Mazanga, formando a sua própria associação em 1977. Segundo Joel Cossa, Mathe tinha muito apoio, mesmo fora da cidade de Maputo. Ele decidiu, por isso, estender a sua associação a

---

<sup>175</sup> Ver Wilson, 1992.

outras zonas, incluindo Boane, onde vive Cossa. Mathe, que vivia em Xipamanine-Zihlahla, percorria 30 quilómetros para visitar os membros da sua associação residentes em Boane e noutras zonas.

As disputas entre Mathe, Mazanga e Zimba geraram algumas tensões, também sentidas pela Frelimo que, muito discretamente, organizou um encontro com *tinyanga* de Maputo<sup>176</sup>. O encontro foi dirigido pelo Dr. Hélder Martins, então ministro da Saúde, e tinha em vista tentar resolver os conflitos existentes entre as várias associações de *tinyanga*, que poderiam ter repercussões negativas na sociedade. Cossa lembra-se que, nesse encontro, o ministro prometeu ajudar a criar uma associação para todos os *tinyanga*, o que não aconteceu. Posteriormente, Mathe foi preso durante cerca de um ano<sup>177</sup>. Depois de sair da cadeia nunca mais voltou a ser a mesma pessoa e morreu em 1981. Parece existir uma contradição na política da Frelimo relativamente aos *tinyanga*. Por um lado, o partido combatia-os; por outro, lidava com eles já desde 1978. Parece, portanto, que a Frelimo estava ciente da importância e do poder dos *tinyanga*, embora oficial e publicamente os rejeitasse e menosprezasse. Só dez anos mais tarde é que o governo decidiu criar abertamente a associação. Contudo, a existência da AMETRAMO não veio abolir a *b'andla*, que continua a funcionar e da qual deriva muita da camaradagem e força dos *tinyanga*.

#### *A criação da AMETRAMO*

A AMETRAMO, também conhecida no sul de Moçambique por NYANGA, é a Associação Nacional dos Médicos Tradicionais de Moçambique, criada oficialmente pelo Governo, em Setembro de 1992, com grande envolvimento dos Ministérios da Saúde e da Cultura. A AMETRAMO congrega os praticantes de medicina tradicional de todo o país, independentemente da raça, sexo, idade e filiação religiosa ou política<sup>178</sup>. Alguns dos meus informantes referiram que a ampla inclusividade da associação – que congregava todos os tipos de praticante de medicina

---

<sup>176</sup> Não há a certeza da data deste encontro, pois os dois informantes que nele participaram apresentam datas diferentes: 1978 e 1980/81.

<sup>177</sup> O meu informante não soube especificar o tipo de problemas que levaram Mathe à cadeia. Estariam relacionados com as suas actividades como líder? Ninguém soube dizer.

<sup>178</sup> Estatutos da AMETRAMO.

tradicional no país – criava uma situação delicada, devido à diversidade de princípios e modos de funcionamento, necessidades e interesses aí representados. A mesma crítica foi feita relativamente ao carácter nacional da associação, que tinha normas e princípios nacionais que deviam ser cumpridos por todos os membros, sem tomar em conta as distintas especificidades de cada região. Nas províncias de Nampula e Cabo Delgado, no norte do país, por exemplo, há mais curandeiros e adivinhos de fé islâmica do que nas províncias ao sul do país. Por esta razão, consideram alguns dos meus informantes, deveria haver uma maior flexibilidade e um certo grau de autonomia a nível regional, em vez de normas e princípios nacionais rígidos.

Ao tempo da sua criação, a associação apresentava uma hierarquia muito centralizada e muito rígida: a nível nacional tinha a presidente, Banu Idrisse, uma curandeira-adivinha de fé muçulmana e antiga enfermeira; o secretariado nacional, composto por membros e dirigido pelo secretário-geral. Esta estrutura reproduzia-se a nível provincial, distrital, de localidade e de bairro e reflectia o modelo das instituições estatais com todas as implicações daí decorrentes: a necessidade de infraestruturas físicas (escritórios, pessoal, equipamento, etc.) e uma excessiva burocratização de procedimentos. Todos os membros deviam ter cartões de identificação com fotografia, emitidos e carimbados pela respectiva delegação local da associação; também deviam ter guia de marcha sempre que se deslocassem por um período relativamente longo. Neste sentido, a associação representava uma tentativa de imposição de modelos organizativos modernos às comunidades rurais. Como resultado disso, a AMETRAMO tinha escritórios razoavelmente equipados nas zonas urbanas mas não no campo, onde dificilmente se consegue este tipo de infra-estrutura e de equipamento.

Considerando que os membros da AMETRAMO eram na sua maioria analfabetos e que só os escolarizados tiveram acesso a posições de liderança, apenas os praticantes de medicina tradicional mais jovens, com o nível primário ou secundário, eram eleitos líderes da associação. Isto criou a nível conceptual um sério paradoxo *vis-à-vis* a noção de senioridade no seio da associação, pois os membros realmente seniores (os mais velhos e mais experientes, mas analfabetos) ficaram excluídos das estruturas formais de direcção. A maior parte dos líderes da AMETRAMO que conheci durante o meu trabalho de campo eram homens e mulheres bastante jovens, mas com

pelo menos o ensino primário feito. Na prática, no entanto, esses jovens líderes não agiam sem consultar os mais velhos, que detinham o verdadeiro poder e de quem recebiam inspiração e orientação.

Esta situação pode ser vista de duas maneiras: por um lado, constatarava-se uma aparente diluição do poder e da autoridade dos mais velhos em virtude de a geração mais jovem se ter envolvido directamente na tomada de decisões, fruto do seu grau de escolaridade; por outro lado, os mais velhos viam-se protegidos de um relacionamento directo com as autoridades formais (alguns informantes mais idosos continuavam algo cépticos quanto à mudança de atitude do Governo), podendo todavia continuar a exercer e a manipular o poder e a autoridade, usando a geração mais nova como tropa de choque.

Embora os estatutos da AMETRAMO estipulassem que todos os indivíduos com pelo menos dois anos na profissão de *nyanga* podiam ser membros da associação, alguns dos praticantes mais sérios não aderiram porque não se queriam ver misturados com charlatães e falsos curandeiros:

*aqui estamos misturados, o que não é bom. Há membros que não são verdadeiros tinyanga, que fizeram ku tsema (falsaram, forjaram). Acho que isto não pode continuar assim, a associação tem que fazer alguma coisa, pois alguns são conhecidos...*<sup>179</sup>

Dado o carácter nacional da AMETRAMO, a amplitude da sua filiação assim como a sua burocracia e métodos modernos de funcionamento, a maior parte dos *tinyanga* não via a organização como sua, como uma organização onde pudessem honestamente discutir os seus problemas internos. Para eles, a associação era mais uma ponte de comunicação com o Governo e também uma forma de obterem algum reconhecimento formal na sociedade.

## A Recuperação dos Valores Tradicionais pela Frelimo

Como atrás se disse, a Frelimo adoptou uma nova atitude perante a «tradição» passando a ser consideravelmente mais tolerante com as instituições tradicionais: os chefes tradicionais foram sendo de algum modo incorporados

---

<sup>179</sup> Fátima, informante das Zonas Verdes.

na administração local; os curandeiros e adivinhos criaram as suas próprias associações; os meios de comunicação social passaram a falar mais abertamente da «tradição» e das crenças ancestrais; as instituições do Estado, como o Ministério da Saúde, mostraram-se mais cientes da necessidade de cooperação com as instituições tradicionais de assistência médica. Todavia, em termos de política, o governo da Frelimo não encorajou a utilização das instituições religiosas tradicionais (adivinhos, médiuns de contacto com os espíritos e padres) na guerra, mas tornou-se mais tolerante para com os responsáveis e militares que, individualmente ou em grupo, recorreram a instituições tradicionais por diversas razões.

Wilson (1992) considera que a Frelimo foi, de certo modo, forçada a tais mudanças, pois tinha que recuperar a legitimidade espiritual dos antepassados para fazer frente à Renamo. Para Lauriciano (1990), mais do que uma mudança na agenda política da Frelimo, tratou-se de uma atitude dos soldados e dos militantes de base que, estando isolados dos dogmas ideológicos da sua liderança pela realidade brutal da guerra, criaram alianças com instituições locais, como é o caso dos chefes tradicionais e dos *inyanga*. Roesch (1992) faz notar que as tropas e milícias governamentais moçambicanas também utilizaram especialistas religiosos tradicionais para se protegerem do mal e terem sucesso nas operações militares. Um antigo soldado da Frelimo disse-me que alguns comandantes de batalhão consultavam o *nyanga* para obterem protecção contra o inimigo e ganhar os combates. Ele afirmou que os militares preferiam ser incorporados num batalhão cujo comandante estivesse bem protegido ou tivesse um bom *nyanga* como conselheiro. Contudo, segundo o meu informante, a questão nunca era discutida abertamente entre os membros do batalhão e o comandante, mas toda a gente estava ao corrente da situação.

Lauriciano (1990) refere que, em Mapulanguene, o capitão Sulemane, do exército governamental, conseguiu salvar os seus homens e derrotar a Renamo com a ajuda de um *nyamusoro* da zona. O capitão disse a Lauriciano que antes da sua aliança com o *nyamusoro* perdera vários homens, mesmo antes de se confrontar com a Renamo no campo de batalha. Segundo ele, as cobras enviadas pelos espíritos matavam entre três e cinco soldados em cada patrulha, porque – como ele veio a saber através de adivinhação – os espíritos estavam insatisfeitos com as autoridades governamentais. O Governo banira

a «tradição», forçara as pessoas a juntar-se em «aldeias comunais» dirigidas pelas novas instituições e onde a posse pelos espíritos e a adivinhação não eram permitidas. Na sequência deste incidente, Sulemane conseguiu estabelecer um bom relacionamento com os *tinyanga* da zona, seguindo os seus conselhos, o que ajudou o seu batalhão a sair vitorioso.

Mas, ao passo que as tropas governamentais moçambicanas agiam de forma discreta e principalmente numa base individual, as forças da Renamo encaravam todo este discurso religioso tradicional como parte integrante da luta e como elemento central da sua ideologia de mobilização. O próximo capítulo voltará a abordar esta questão.

Embora a política tradicionalista da Renamo tivesse conquistado grande parte dos praticantes da religião tradicional (alguns voluntariamente, mas a maioria à força)<sup>180</sup>, a Frelimo também conseguiu granjear o apoio de alguns *tinyanga* com simpatia pelo Governo. Muitos *tinyanga* ficaram desencantados com os métodos e as atrocidades cometidas pela Renamo contra a população civil. Estes curandeiros, médiuns espirituais e adivinhos ajudaram os militares da Frelimo na guerra contra a Renamo, protegendo também os civis dos ataques e raptos praticados pela Renamo. Um caso muito conhecido na região sul é o de Mungói. Mungói era o espírito de um *nyanga* falecido há trinta anos e que reaparecera, apoderando-se de uma sobrinha e falando através do corpo dela. O espírito de Mungói ficou famoso por ajudar as pessoas a fugir das bases da Renamo e a regressar com vida para junto das famílias, residentes em zonas controladas pela Frelimo. A partir de 1987 a aldeia de Mungói deixou de ser atacada por soldados da Renamo que temiam a retaliação dos espíritos. Dizia-se que alguns responsáveis provinciais se opunham a Mungói, mas os responsáveis a nível local recusaram-se a suprimi-lo<sup>181</sup>.

Há também relatos sobre *tinyanga* que protegiam as suas comunidades tornando as pessoas invisíveis para os soldados da Renamo durante os ataques<sup>182</sup> ou transformando as balas em água<sup>183</sup>. Também se registaram movimentações militares dirigidas por líderes religiosos tradicionais, que se diziam enviados pelos espíritos dos antepassados e que não se encontravam

---

<sup>180</sup> Sobre a relação da Renamo com as autoridades religiosas tradicionais, ver o capítulo 4.

<sup>181</sup> Lauriciano, 1990; Maier, 1990; Finnegan, 1992: 254.

<sup>182</sup> Nordstrom, (1990/1991) em estudos sobre a medicina «tradicional» na Zambézia.

<sup>183</sup> Vines (1991b), caso de *Samantange*.

associados nem à Renamo nem à Frelimo, como os *Naparama*. Os *Naparama* constituíram um exército espiritual nascido nas províncias de Nampula e Zambézia, no norte do país, visando proteger a população contra todo o tipo de violência<sup>184</sup>.

Apesar de se guiarem por políticas diferentes, ambos os exércitos utilizaram as instituições tradicionais para obter a protecção e orientação dos antepassados, visando melhorar o seu desempenho militar. Volta a levantar-se a questão da busca do conhecimento esotérico, da legitimidade e do poder, porque, no universo cultural da população rural em Moçambique, a posse pelos espíritos e a adivinhação constituem formas significativas de conferir a indivíduos e grupos um conhecimento especial que lhes dá acesso ao poder. A posse pelos espíritos também fornece explicações para acidentes, desgraças imprevisíveis e aparentemente ingovernáveis. Sendo a guerra uma das crises sociais mais agudas e esgotantes, tanto os militares como a população civil se voltaram para os espíritos em busca de protecção e orientação. O caso do capitão Sulemane, atrás apresentado, é disso exemplo.

No contexto zimbabweano, Lan (1985) examina o relacionamento entre os guerrilheiros e os médiuns espirituais durante a guerra de libertação, considerando que estes desempenharam um papel significativo. Lan vê a cooperação entre guerrilheiros e médiuns como a cooperação entre os antepassados e seus descendentes, entre os mortos e os vivos e entre o passado e o presente; segundo ele, é precisamente esta cooperação que legitima a guerrilha por meio dos poderes ancestrais. Citando um guerrilheiro, Lan mostra a importância do conhecimento ancestral esotérico para eles e como era gerado pelos médiuns de contacto com os espíritos:

*ela (a médium) deu-nos orientações (sobre como penetrar na floresta), disse-nos o tipo de comida que devíamos comer, os caminhos que devíamos seguir... onde não estávamos autorizados a combater. Ela disse que estávamos proibidos de andar com raparigas e ensinou-nos a interpretar muitos sinais da floresta, que nos permitiriam viver em segurança quando o inimigo andasse por perto*<sup>185</sup>.

---

<sup>184</sup> Um exército que, segundo se cria, fora mandado pelos espíritos dos antepassados para lutar e proteger a população. Dizia-se que possuía poderes espirituais que lhe permitiam tornar-se à prova de bala e forre. Para mais informação sobre os *Naparama* consultar Wilson, 1992.

<sup>185</sup> Lan, 1985: 4.

Alguns autores têm discordado da perspectiva romântica que Lan tem desta relação. Aparentemente, o impacto das crenças e práticas tradicionais na guerra terá variado no espaço e no tempo, pois tal relação tomou várias formas em diferentes zonas e em diferentes períodos da guerra. Parece também ter variado relativamente à força dos seguidores do Cristianismo, aos conflitos de classe e às tensões de linhagem. Todavia, não há dúvida de que as crenças e práticas da posse pelos espíritos desempenharam um papel importante na luta, quer efectiva quer simbolicamente.

Ao longo dos doze anos da luta pela independência dirigida pela Frelimo contra o domínio colonial português (1962-1974), a estratégia do movimento relativamente às crenças tradicionais e às estruturas de poder passou pelo aproveitamento da legitimidade dos líderes e dos praticantes religiosos tradicionais para ganhar o apoio do campesinato. Segundo refere Finnegan (1992), a Frelimo estabeleceu, sempre que necessário, alianças com as estruturas tradicionais, em especial com os *régulos* populares, *curandeiros* e chefes locais. Um exemplo disto é Lázaro Nkavandame (um chefe tradicional membro da direcção da Frelimo nos anos 60)<sup>186</sup>. Só posteriormente o movimento nacionalista conseguiu refinar a sua postura ideológica e, consequentemente, criar o «isolamento moral» dos chefes e *curandeiros* (adivinhos, praticantes de medicina tradicional e médiuns espirituais)<sup>187</sup>. Nessa altura, os objectivos revolucionários da Frelimo de pôr termo à exploração e criar uma sociedade sem classes pareciam exigir a destruição da autoridade tradicional que representava uma gerontocracia.<sup>188</sup> Isto encontra-se claramente expresso no discurso de Samora Machel atrás citado.

Num país com uma população maioritariamente rural, foi um juízo errado suprimir os valores tradicionais, resultando numa tremenda falta de sucesso da Frelimo neste campo. Nestas circunstâncias, a Frelimo acabou por ver a necessidade de reconsiderar o papel do sistema ideológico tradicional no seu projecto de construção da nação. Uma questão crucial, levantada também por Fry (1990) é a reconciliação do desejo de «modernidade», da necessidade de desenvolvimento económico e de progresso com a forte ligação aos modos

---

<sup>186</sup> Finnegan, 1992: 116-7.

<sup>187</sup> Munslow, 1983: 140.

<sup>188</sup> Finnegan, 1992: 244.

tradicional de organização social e respectivos valores religiosos. Este foi o dilema enfrentado pela Frelimo quando chegou ao poder, em 1975, e que não conseguiu resolver, optando pela exclusão dos valores tradicionais. Penso que a construção de uma nação é também um processo de edificação e negociação de identidades, um processo em que as várias partes envolvidas têm que encontrar alguma forma de acomodação.

Para a Frelimo a tradição era estática, não-dinâmica, anti-mudança e adversária da modernidade. Mas, como tem sido discutido neste livro, as tradições mudam e adaptam-se a novas situações. A oposição tradição/modernidade não nos permite ver a complexidade e a subtilidade desta relação e a sua aplicação torna-se, por isso, inapropriada. Seria, sim, mais útil considerar a tradição e a modernidade como uma arena interligada na qual os actores sociais agem de forma recíproca, passando de uma para a outra e juntando simultaneamente as duas. E é no processo de as juntar, nestes movimentos para trás e para a frente, que os actores sociais criam novas modernidades.

## Conclusão

Após a independência, a orientação marxista da Frelimo favorecia a rejeição dos valores sociais e culturais da sociedade tradicional. Esta rejeição também implicou a redução do apoio popular à Frelimo, especialmente nos períodos mais difíceis de crise económica e social generalizada, mesmo se a maior parte dos membros da Frelimo continuou, secretamente, a procurar a perícia dos praticantes de medicina tradicional. Os conflitos entre a Frelimo e as autoridades tradicionais constituíam, de facto, uma luta de poder, em virtude de, por um lado, a Frelimo não conseguir controlar o conhecimento esotérico demonstrado pelos líderes religiosos tradicionais e, por outro, por as autoridades religiosas reclamarem o seu espaço na nova ordem política.

Contudo, para reconquistar o apoio popular e contrariar a política tradicionalista da Renamo e para ganhar a guerra, visando reconstruir o país, a Frelimo teve que recuperar a «tradição», promovendo a criação da AMETRAMO, reconsiderando a sua posição para com os chefes tradicionais e tomando outras medidas destinadas a restaurar a dignidade da cultura

tradicional na sociedade moçambicana. O recurso às práticas de adivinhação e cura por parte dos militares da Frelimo durante a guerra revela a necessidade de adquirir o conhecimento ancestral que explica situações que ultrapassam a percepção e compreensão humanas. Isto liga-se ao surgimento dos *Naparama* e às acções de *Mungoi*, *Samantange* e de outros adivinhos, curandeiros e médiuns espirituais que desempenharam um papel na guerra.

Estes factos demonstram o papel poderoso das instituições religiosas tradicionais e o fracasso das tentativas de as banir ou reprimir, rotulando-as de «supersticiosas» e «obscurantistas». Continuam a sobreviver e a florescer através do processo histórico, pois fazem parte da visão que as pessoas têm do mundo e preenchem uma função social específica na vida dos indivíduos e dos grupos. A recuperação pela Frelimo das instituições religiosas tradicionais e da autoridade tradicional no fim da década de 80 mostra que necessitava de se reconstituir e de reconquistar o apoio dos camponeses na luta contra a Renamo, que optara por uma abordagem tradicionalista. Até que ponto a política da Renamo era tradicionalista? E qual foi o seu impacto na dinâmica da guerra e na violência política no sul de Moçambique? São questões a discutir no próximo capítulo.

### POLÍTICAS CULTURAIS PÓS-COLONIAIS: A RENAMO

Este capítulo aborda a postura da Renamo face à religião e à veneração dos antepassados no contexto da guerra de guerrilha que decorreu no sul de Moçambique. O capítulo começa por analisar a génese da Renamo, um movimento criado a partir do exterior, com poucas raízes locais e constituído para cumprir uma agenda externa – eliminar qualquer tentativa de desenvolvimento de uma sociedade marxista na região.

O capítulo também examina a maneira como a Renamo conseguiu estabelecer uma base local através da adopção de uma postura «paternalista» que preencheu o vazio criado pela rejeição da autoridade tradicional e das crenças religiosas por parte da Frelimo. No capítulo argumenta-se, no entanto, que a natureza violenta e brutal da Renamo não permitiu a consolidação da sua base na região sul, onde raptou e manteve coercivamente nas suas fileiras a maior parte dos seus soldados e seguidores.

Poder-se-á argumentar que a guerra da Renamo contra o Governo e os conflitos entre os grupos *Ndau* e *Nguni* no século dezanove estão relacionados. A forte base *Ndau* da Renamo e as suas declarações contra as ligações étnicas da Frelimo com os *Changana* são algumas das questões trazidas a lume a este propósito.

Como foi dito na introdução, a bibliografia sobre a violência política em Moçambique sofreu uma «viragem paradigmática», passando das explicações que dão primazia à desestabilização rodesiana e sul-africana como indutoras do declínio do país, para as que enfatizam a centralidade do próprio fracasso das políticas da Frelimo, em especial no sector agrário. Esta «viragem paradigmática» aparece no fim da década de 80. Os autores que baseiam as suas análises do conflito nos fracassos das políticas da Frelimo, fazendo deles o enfoque do problema, não discutem de forma crítica o papel da agressão e desestabilização externas contra Moçambique. Outros concentram as suas análises nas causas externas do conflito como a principal causa da violência política no país, ignorando os factores domésticos de conflito.

A abordagem feita neste capítulo assenta no pressuposto de que tanto as causas endógenas do conflito como as exógenas são igualmente relevantes para a compreensão da utilização política da cultura num ambiente de violência política, como a região sul. Neste capítulo, argumento que a dinâmica da guerra em Moçambique não pode estar separada das suas fontes e interesses externos e que os fracassos das políticas domésticas também são relevantes para entender o conflito.

Do mesmo modo e na sequência do debate apresentado na introdução, o campesinato não pode ser visto como um grupo homogêneo e não evolutivo que luta pela restauração da «tradição», na medida em que estratos sociais diferentes têm interesses e motivações também diferentes. Além disso, a agenda da Renamo não era necessariamente a mesma dos camponeses. A Renamo utilizou certamente aspectos da ideologia dos camponeses para criar uma base interna, embora alguns sectores do campesinato também a usassem para promover os seus próprios objectivos.

### Antecedentes gerais

A guerra contra o governo socialista de Moçambique teve início em 1977 com a criação da Resistência Nacional Moçambicana (Renamo). É amplamente aceite que a Renamo foi constituída pela *Rhodesian Central Intelligence Organization* (CIO), que estava interessada em patrocinar uma força rebelde dentro de Moçambique. Inicialmente, esta força destinava-se a ser uma «quinta coluna» e tinha como tarefa principal a recolha de informações sobre os guerrilheiros zimbabwuanos em Moçambique. Posteriormente, a Renamo viu as suas atribuições alargadas por forma a abarcarem uma oposição armada ao governo da Frelimo, em retaliação pelo seu apoio ao ZANLA (Exército Nacional de Libertação do Zimbabwe) e pelo encerramento das fronteiras de Moçambique com a Rodésia<sup>189</sup>.

Os recrutas da Renamo provinham de várias fontes: a *Rhodesian Central Intelligence Organization* logrou recrutar dissidentes da Frelimo e outros

---

<sup>189</sup> Vines, 1991a: 14-15; Finnegan, 1992: 31.

moçambicanos descontentes que haviam conseguido fugir dos campos de reeducação<sup>190</sup>. Ambos os presidentes da Renamo, André Matsangaíssa<sup>191</sup> e Afonso Dhlakama, fugiram de campos de reeducação; a PIDE-DGS (Serviços Secretos Portugueses) forneceu à liderança três antigos agentes (Orlando Cristina, Evo Fernandes e Casimiro Monteiro)<sup>192</sup>. Também se serviu dos seus ficheiros secretos para fazer chantagem com os *flechas* (criados e controlados pela PIDE-DGS e que tinham permanecido no país) no sentido de aderirem à Renamo, ameaçando-os de revelar o seu passado à Frelimo<sup>193</sup>; outros recrutas que se juntaram à Renamo a nível da liderança vieram de grupos dissidentes que se haviam separado da Frelimo durante a crise dos anos 60<sup>194</sup>.

Com a independência do Zimbabwe, em 1980, cessou o apoio rodesiano à Renamo, tendo sido retomado pelas forças de segurança sul-africanas. Ken Flower, chefe dos serviços de informação rodesianos, descreve na sua autobiografia como a Renamo foi criada e treinada, sendo posteriormente transferida para a protecção sul-africana. Citado por Ranger (1992), Ken Flower escreve:

*As forças armadas sul-africanas ... eram o único Serviço que podia oferecer ao MNR (antiga designação da Renamo) em inglês a alternativa viável que ela parecia desejar. A resposta sul-africana foi imediata e entusiástica ... Subsequentemente, o MNR parecia fortalecer-se cada vez mais e eu comecei a pensar se não teríamos criado um monstro que estava agora fora de controle*<sup>195</sup>.

O interesse da África do Sul em patrocinar tal força visava fazer cessar o apoio da Frelimo ao Congresso Nacional Africano (ANC), então ilegalizado na África do Sul, combater o marxismo e aumentar a dependência económica dos países vizinhos em relação à África do Sul<sup>196</sup>.

---

<sup>190</sup> Os campos de reeducação eram prisões rurais criadas pela Frelimo para promover o trabalho agrícola pelos presos.

<sup>191</sup> Matsangaíssa foi morto em combate em 1979 e substituído pelo seu adjunto, Afonso Dhlakama.

<sup>192</sup> Isaacman, 1989: 6.

<sup>193</sup> Metz, 1986: 492-3; Morgan, 1990: 605.

<sup>194</sup> Morgan, 1990: 605.

<sup>195</sup> Flower, 1987: 262.

<sup>196</sup> Flower, 1987: 262.

Gordon Winter, que no livro *Inside Boss* documenta a sua carreira como espião sul-africano, declarou que:

*O melhor exemplo do envolvimento sul-africano nos assuntos de um outro país deu-se em 1976, quando o chefe do exército da África do Sul Magnus Malan e o seu aparelho de inteligência militar criaram um Movimento Negro de Libertação fantoche em aliança com a inteligência rodesiana. Sei tudo sobre este movimento pois fui, desde o início, o seu propagandista número um ... Denominava-se Resistência Nacional Moçambicana e quando comecei a glorificar as suas proezas em Julho de 1977, só existia de nome*<sup>197</sup>.

É óbvio, a partir desta declaração, que o envolvimento da África do Sul não se iniciou com a independência do Zimbabue em 1980. Quando passou a controlar directamente o desenvolvimento da Renamo, a África do Sul limitou-se a continuar a anterior colaboração com a polícia secreta rodesiana nesse campo.

A Renamo também era apoiada financeiramente por antigos colonos portugueses que tinham perdido bens em Moçambique, em consequência da nacionalização da propriedade privada após a independência.

Os mentores da Renamo mantiveram a ala militar separada da ala política, controlada por moçambicanos de origem portuguesa, como Orlando Cristina, que foi secretário-geral da Renamo e Evo Fernandes, seu porta-voz na Europa<sup>198</sup>. Em 1981, os objectivos da Renamo, até então vagos, foram elaborados num manifesto e num programa que estabeleciam em termos muito gerais a oposição do movimento rebelde à orientação marxista da Frelimo em favor de uma economia de mercado<sup>199</sup>.

A opção marxista da Frelimo implicou o estabelecimento de uma sociedade edificada com base numa interpretação científica e materialista da natureza e da realidade social e liberta dos valores das sociedades «tradicional» e colonial. Contudo, a sua oposição à autoridade e à religião «tradicional»

---

<sup>197</sup> Em 1980, nove países da região da África Austral formaram a SADCC (Conferência para a Coordenação do Desenvolvimento da África Austral) destinada a encontrar novas estratégias tendentes a reduzir a dependência da região relativamente à África do Sul.

<sup>198</sup> Morgan, 1990: 606; Isaacman, 1983: 127-8.

<sup>199</sup> Thomashausen, 1983: 127-8.

foi muitas vezes mal sucedida e gerou um nível consideravelmente elevado de ressentimento entre os camponeses. Como se viu no capítulo anterior, muitas crenças e práticas «tradicionais» lograram florescer paulatinamente, apesar da oposição do Estado<sup>200</sup>.

A Renamo capitalizou rapidamente esta supressão da tradição e o consequente florescimento do descontentamento popular, apresentando-se como um movimento contra o comunismo e o desrespeito pelas «tradições» moçambicanas. Segundo alguns analistas, os dirigentes da Renamo diziam que: «A Frelimo fez zangar os antepassados de Moçambique, não os honraram ...»<sup>201</sup> e «Nós não queremos aldeias comunistas ... cooperativas comunistas ... um regime de partido único»<sup>202</sup>. O primeiro presidente da Renamo, André Matsangaíssa, disse em 1979 numa entrevista à estação emissora «Voz da África Livre»:

*Não estamos interessados em definir políticas ... mais tarde teremos que delinear políticas, mas primeiro o comunismo tem que sair do nosso país. Está a matar-nos, temos que matar por tudo o que queremos. Matamos por comida, por comprimidos, por armas e munições.*<sup>203</sup>

## A Guerra dos Espíritos

A ideologia da Renamo estava fortemente alicerçada na «tradição» e na utilização das suas instituições. Vines (1990) refere-se ao mito de Matsangaíssa generalizado no seio da população da Gorongosa, na região centro do país. Segundo este mito, Matsangaíssa recebeu poderes mágicos de um respeitado médium espiritual (*mhondoro*) no Zimbabwe. Tais poderes protegiam Matsangaíssa e as suas tropas contra os efeitos das balas, desde que respeitassem a população local. Alguns soldados da Renamo violaram este código de conduta abusando das jovens locais e os poderes mágicos foram,

---

<sup>200</sup> Clarence-Smith, 1989: 8-9; Morgan, 1990: 613.

<sup>201</sup> Vines, 1991b.

<sup>202</sup> Hall, 1991: 5.

<sup>203</sup> Citado por Vines, 1990: 76.

por consequência, quebrados. Não sabendo disto e acreditando que ele e os seus homens continuavam protegidos pela magia, Matsangaíssa assaltou uma posição do Governo, tendo sido dizimado por armas de fogo. Matsangaíssa morreu nesse ataque. Vines assinala que esta história tem diversas versões, mas uma mesma essência.

Este mito faz ressaltar o papel dos poderes sobrenaturais na estratégia militar da Renamo e a forma como esta organização utilizava um poderoso conjunto de símbolos religiosos «tradicionais» para atrair as populações locais. O mito também promove a noção que os sucessos militares da Renamo se deviam à sua estreita relação com os espíritos.

De facto, a Renamo criou alianças com as autoridades «tradicionais», os régulos, ilegalizados pela Frelimo pelo papel que tinham desempenhado durante o colonialismo, assim como com outros líderes ou anciãos que haviam sido marginalizados. Outra aliança importante foi a firmada com as autoridades religiosas «tradicionais» como é o caso dos adivinhos, praticantes de medicina tradicional, médiuns espirituais e profetas. Estes praticantes de medicina tradicional desempenharam um papel regulador, primordial no quotidiano nas bases militares da Renamo. Decisões importantes, incluindo as de natureza militar, eram muitas vezes tomadas após consulta aos espíritos.

Eles também protegiam os campos da Renamo contra as incursões do exército governamental tornando-os «invisíveis» para os soldados da Frelimo. Orientavam os combatentes da Renamo dizendo-lhes onde se encontravam as tropas do Governo, onde deviam combater para não perturbarem os espíritos (evitando os lugares sagrados). Guiavam-nos nas suas longas caminhadas pela floresta e realizavam rituais para fortalecer os combatentes e torná-los imunes às balas, reforçando, assim, o seu moral combativo.

Os combatentes da Renamo, especialmente os falantes de *Ndau*, eram geralmente vistos como tendo poderes sobrenaturais, incluindo a imunidade às balas. Estes poderes eram-lhes conferidos por adivinhos e médiuns de espíritos, cuja fama servia igualmente para atrair recrutas para as fileiras da Renamo.

Os meus informantes da Manhiça referiram-se a uma mulher *nyamusoro*, conhecida como Mwamadjosi, que foi uma das mais famosas líderes espirituais da Renamo no sul de Moçambique. Alguns informantes disseram que ela tinha sido capturada num dos ataques da Renamo à Manhiça e obrigada a ser

um dos seus praticantes de medicina tradicional. Outros disseram que Mwamadjosi era viúva do régulo Malengane (ou de um dos seus *induna*) e que estava zangada com a decisão da Frelimo de ilegalizar tanto o poder dos régulos como o dos curandeiros e adivinhos «tradicionais». Por isso, quando a Renamo veio ela entregou-se-lhes, levando consigo um número considerável de pessoas da sua aldeia.

Diz-se que Mwamadjosi era muito competente na descoberta das posições das tropas do Governo e na protecção dos combatentes da Renamo. Ela organizava rituais para imunizar os rebeldes contra as balas antes de partirem para as incursões militares. Na Manhiça muitos informantes reconhecem os poderes de Mwamadjosi, dizendo que ela conseguia que as balas dos soldados governamentais falhassem o alvo e que as suas armas se encrasassem em pleno combate. Alguns adivinhos e curandeiros locais referiram-se às dificuldades que tiveram para neutralizar os poderes de Mwamadjosi, pois, segundo eles, ela tinha acesso a plantas especiais das florestas de Mambone (a cerca de 400 km da Manhiça)<sup>204</sup>.

Uma das primeiras tácticas da Renamo foi recrutar à força religiosos «tradicionais» para operarem nas suas bases. O meu informante Sitoquisana, um velho *nyangarume* de 63 anos de Mukodwene, disse-me como conseguira escapar de ser capturado por soldados da Renamo na sua terra natal, indo refugiar-se na cidade. Nas suas palavras:

*... os matsanga<sup>205</sup> torturaram-me, quase me mataram quando atacaram a minha aldeia em Mukodwene. Andavam à procura de gado para se alimentarem. Como eu não tinha nenhum para lhes dar, espancaram-me e partiram-me o braço esquerdo e picaram-me o peito com uma baioneta, veja aqui (mostrando as cicatrizes no peito) ... Tive sorte porque eles não sabiam que eu era nyanga, doutro modo ter-me-iam levado para trabalhar para eles. Ouvi dizer que é isso que eles fazem, capturam nyanga e pastores Zionistas para realizarem o kuphabla na sua mhamba e para os ajudarem a fazer a guerra.*

<sup>204</sup> Ver também Finnegan, 1992; Magaia, 1994: 25 – 28.

<sup>205</sup> *Matsanga* é um termo usado para designar os soldados da Renamo. Provém do apelido do antigo líder da Renamo, Matsangaissa, morto em combate em 1979. Significa, por conseguinte, os rapazes de Matsangaissa.

Um outro *nyanga*, Rafael Mazive, de Massinga, disse que em 1987 teve que fugir da sua aldeia e ir para casa do irmão, em Maputo, pois tinha sido perseguido por forças rebeldes que queriam que trabalhasse para eles:

*... obrigaram o meu primo Ruben a mostrar-lhes a minha casa e como não conseguiram encontrar-me lá, pois eu já tinha sido avisado pelos vizinhos, mataram o meu primo...*

Muitos informantes foram unânimes ao declarar que os *tinyanga* têm, de facto, conhecimentos que podem ajudar a ter sucesso na guerra. Eles estavam ofendidos pelo facto de a Frelimo não lhes dar atenção e os olhar com desprezo. Esses informantes acreditam que alguns *tinyanga* terão aderido à Renamo na expectativa de serem melhor sucedidos, enquanto outros poderão tê-lo feito com medo de morrerem, em virtude de a Renamo ter fama de matar com muita facilidade.

Fabião Siteo é um *nyamusoro* de Mandhlakazi, mais tarde dirigente da AMETRAMO na localidade de Munguine. Siteo esteve em Macau como soldado do exército português, de 1955 a 1958, antes de ser sido chamado pelos espíritos dos seus antepassados para exercer a função de *nyamusoro*. Siteo foi capturado pela Renamo e obrigado a trabalhar para eles por um curto espaço de tempo. Eis a sua história:

*Em 1992, um grupo de matsanga assaltou a aldeia por volta das 6 horas da tarde. Eu estava a conversar com amigos quando tudo começou. Levaram-me imediatamente pois julgavam que eu era miliciano<sup>206</sup> e queriam a minha arma. Disse-lhes que não tinha nenhuma arma, mas eles não ligaram e começaram a bater-me. Então alguém disse que eu era nyamusoro e pararam de me bater. Levaram-me a mim e à minha esposa para a sua base militar onde se encontrava Muamadjosi. Muamadjosi, uma famosa nyamusoro da Manhiça capturada pela Renamo há anos atrás e famosa por imunizar os soldados da Renamo contra as balas. Muamadjosi tornou-se oficial superior dessa base.*

---

<sup>206</sup> Ou *milicias populares*, como são chamadas em Moçambique.

E Siteo continua, contando que no campo militar da Renamo tinha que fazer *ku klahluva* com os *tinhlolo* (adivinhação com ossos) para saber a localização dos soldados da Frelimo e em que momento iriam atacar, etc. ... Ele disse que também lhe pediram para adivinhar quando roubaram dinheiro do campo; como conseguira descobrir o ladrão, deram-lhe um tratamento especial: em vez de dormir ao relento atribuíram-lhe uma tenda e uma mulher (no campo separaram-no da esposa; ele nunca mais a viu nem soube dela). Devido ao seu estatuto privilegiado podia movimentar-se e falar mais facilmente com outros prisioneiros, o que lhe permitiu organizar um plano de fuga.

O papel dos médiuns espirituais e a veneração dos antepassados parecem ocupar lugar de destaque nas políticas «tradicionalistas» da Renamo, ao ponto de esta considerar a guerra contra a Frelimo uma «guerra de espíritos», como sugeriu Roesch:

*... o refrão da propaganda política dos comandantes militares da Renamo é de que estão a levar a cabo uma «guerra de espíritos» – uma cruzada – na qual a Frelimo é pintada como uma organização traidora que força as pessoas a abandonar os antepassados e a aceitar ideias estrangeiras («comunistas»), enquanto a Renamo é aliada aos espíritos dos antepassados numa guerra destinada a fazer Moçambique regressar às suas tradições e formas ancestrais<sup>207</sup>.*

Este discurso religioso «tradicional» permeava todos os aspectos da vida social e militar das bases da Renamo: era vulgar muitos comandantes militares adoptarem o traje simbólico do mundo dos espíritos, usando determinados tipos de tecido, em determinadas cores, para simbolizar um determinado tipo de espíritos. No peito usavam duas faixas de pano cruzadas em xis, uma branca e uma preta. A faixa preta simboliza os espíritos *vanguini*, utilizados para fins de adivinhação pelos especialistas religiosos do sul de Moçambique e a faixa branca é símbolo dos espíritos *vandau*, usados para exorcismos<sup>208</sup>.

---

<sup>207</sup> Roesch, 1992: 472.

<sup>208</sup> Roesch, 1992: 473.

Como já foi referido no capítulo 1, a maioria dos praticantes de medicina «tradicional» do sul de Moçambique utiliza tanto os espíritos *vandau*, como *vanguni*, como ainda os espíritos locais *tinguluve*, quando tratam os doentes.

Ranger (1991) salienta o facto de a Renamo ter sido uma criação dos rodesianos que, num irónico tributo ao ZANLA, a ensinou a operar de forma similar: a cantar canções *chimurenga* e a servir-se de médiuns espirituais. Além disso, e segundo outros autores, as primeiras operações da Renamo tiveram lugar nas zonas de Moçambique falantes de Shona, tendo sido aí que obteve apoio de médiuns espirituais locais que eram figuras importantes em termos sociais e, potencialmente, em termos políticos.

Nesta perspectiva, a Renamo serviu-se das lições aprendidas com os rodesianos para combater a Frelimo, trabalhando extensivamente com os líderes religiosos e políticos «tradicionais», não só nas zonas de língua Shona, mas por todo o país. O mito Matsangaíssa, acima referido, atesta isso.

Este poderá ser um dos elementos que explicam o uso considerável por parte da Renamo das instituições «tradicionais» na sua guerra contra a Frelimo. Dois outros elementos contribuíram para tal: primeiro, a postura da Frelimo contra as instituições «tradicionais», que classificou de retrógradas e obscurantistas, criou um vazio que a Renamo preencheu rapidamente, uma vez que necessitava desesperadamente de alguma substância política e ideológica que complementasse a sua acção militar; segundo, a utilização da religião «tradicional» numa situação de guerra não constituía um fenómeno completamente novo no sul de Moçambique, pois há informações segundo as quais, em guerras anteriores, os praticantes «tradicionais» terão desempenhado o papel de assessores das lideranças políticas e militares nessas matérias.

## A Institucionalização do Terror

Tudo isto levanta uma pergunta pertinente: porque é que tendo sido reprimidos e banidos pelas autoridades coloniais e pelo governo marxista da Frelimo, os *tinyanga* desta região tinham relutância em aderir à Renamo, uma organização empenhada em aceitá-los e respeitá-los, bem como em devolver Moçambique aos seus antepassados e «tradições»?

A génese da Renamo, enquanto criação militar das forças rodesianas para neutralizar o apoio moçambicano ao ZANLA, assim como a sua transferência, em 1980, para a esfera de protecção sul-africana constituem factores importantes a considerar na resposta a esta pergunta. A origem da Renamo como corpo dissociado das estruturas internas da sociedade moçambicana, carecendo, portanto, de todas as características geralmente associadas aos movimentos bem sucedidos da região, poderá ser uma razão para a sua falta de legitimidade. A Renamo não tinha conseguido desenvolver uma identidade política à medida da sua força militar e dependia do recrutamento coercivo generalizado, agindo com notória brutalidade para com a população civil.<sup>209</sup>

A maior parte dos informantes admitia a sua objecção aos métodos de luta da Renamo. A crueldade que caracterizava a sua acção contra vítimas inocentes, usando métodos tão brutais como a amputação de órgãos sexuais, seios, narizes, orelhas e outras partes do corpo era, segundo os meus informantes, inconcebível. Quase todos os informantes tinham sido afectados pela guerra (pessoalmente ou através de um familiar próximo) ou, pelo menos, sabiam de vizinhos e amigos que haviam sido atacados ou mortos em incursões da Renamo.

*Os matsanga assassinaram muita gente inocente nesta guerra. Aqui no meu bairro (Ndhlevela) éramos atacados quase todas as semanas e muitas pessoas morreram ou ficaram em cativeiro nos campos deles, rapazes e até crianças foram obrigados a tornar-se soldados (da Renamo). O meu vizinho do lado foi morto por um matsanga. Não podíamos dormir aqui nas nossas casas, tínhamos que ir para a placa (um local mais seguro perto da cidade) todas as noites.*<sup>210</sup>

Outra fonte, Boaventura Macovo, disse que o seu filho Paulo, de nove anos de idade, tinha sido raptado por soldados da Renamo em 1990 num ataque à sua zona, o bairro Primeiro de Maio. A criança ficou em cativeiro durante quase um ano, no campo da Renamo de Chinhangwanine, de onde conseguiu fugir dias antes de começar o seu treino militar. Paulo revelou aos

---

<sup>209</sup> Hall, 1991.

<sup>210</sup> Amélia Marrime, em entrevista realizada em Abril de 1993 em Ndhlevela.

pais as condições difíceis a que foi sujeito e o tratamento cruel que recebeu. Referiu, por exemplo, que quando chegaram ao campo da Renamo lhes foi servida água de beber numa caveira humana.

O recrutamento forçado, recorrendo aos métodos mais brutais, era a principal componente da edificação do exército rebelde, como revelam as entrevistas de Minter a combatentes da Renamo. Minter refere que «de trinta e dois entrevistados ... apenas três apontaram motivos ideológicos para o recrutamento; dois mencionaram incentivos materiais ... os outros vinte e sete disseram ter sido recrutados à força.»<sup>211</sup>.

Geffray (1990) refere que, em Eráti, as pessoas mantidas em cativeiro pela Renamo eram sujeitas às condições mais terríveis. Os recrutas forçados eram sujeitos a um violento processo psicológico: tinham que passar por longos períodos de escuridão e terror deliberado para os desorientar e fazer-lhes crer que não iriam regressar às suas casas. Quando já estavam em treino, a disciplina era muito dura e a execução o castigo aplicado em caso de fuga frustrada.

Algumas das antigas crianças-soldado da Renamo, que tive a oportunidade de entrevistar em diversas zonas do país<sup>212</sup>, confirmam ter sido sujeitos a condições terríveis durante a guerra. Alguns foram obrigados a matar os seus próprios familiares. É o caso de Marrulane, um rapaz de onze anos de idade que foi forçado a matar o próprio pai num campo militar da Renamo.

A supressão de familiares próximos parece ter sido parte integrante da estratégia de criação de uma força rebelde constituída por jovens. Se os parentes próximos dos rapazes raptados para serem futuros soldados estivessem lá, seriam mortos, preferencialmente na presença dos rapazes. Em certas circunstâncias, os soldados da Renamo julgavam-nos e matavam-nos nas suas aldeias. Um exemplo disto é o caso de Noel, um rapaz de doze anos, de Nhamatanda. Depois de dizer que o pai era soldado da Frelimo, os seus raptadores da Renamo voltaram à aldeia para o matar. Como o pai não estava em casa, mataram o avô. De regresso, os assassinos fizeram questão

---

<sup>211</sup> Minter, 1994: 173-4.

<sup>212</sup> Ver Honwana, 1995.

de informar Noel do que tinham feito, declarando que acabariam por encontrar o pai.

A maioria destes rapazes recebia novos nomes logo que iniciava a instrução militar. Todos os outros nomes (nomes tradicionais, alcunhas, etc.) relacionados com o passado das crianças com as famílias, parentes e vizinhos eram proibidos. Tal foi o caso de um rapaz raptado em 1985, quando tinha cerca de sete ou oito anos. Chamava-se Mário Rachide, mas tornou-se Estêvão Macore e dois anos depois começou o treino militar. Antes disto, trabalhara em casa de um comandante, basicamente executando tarefas domésticas.

O duro treino militar a que estes rapazes eram sujeitos, juntamente com a eliminação dos parentes próximos ou das pessoas com quem tivessem alguma afinidade, assim como a mudança de nome funcionavam como uma espécie de rito de iniciação na violência e no terror.

Através deste processo de lavagem ao cérebro e violência psicológica, os novos recrutas adquiriam uma nova identidade e tornavam-se completamente dependentes e subservientes para com os seus mentores. Há fortes indicações de que estas crianças-soldado terão cometido as atrocidades mais cruéis da guerra, tornando-se assim nos «melhores» combatentes da Renamo.

Esta violência não era praticada exclusivamente contra militares ou praticantes de medicina tradicional, mas também contra a população civil indefesa. Num relatório para o Departamento de Estado americano, baseado em longas entrevistas com refugiados moçambicanos em vários países, Gersony observava que:

*... o grau de violência exercido pela Renamo contra a população civil das zonas rurais de Moçambique é extraordinariamente elevado ... os relatos tão espantosamente semelhantes de refugiados que fugiram do norte, do centro e do sul de Moçambique sugerem que a violência é sistemática e coordenada e não uma série de incidentes espontâneos e isolados praticados por combatentes indisciplinados*

...  
213

---

<sup>213</sup> Gersony, 1989: 25.

Por outro lado, os informantes que foram raptados e conseguiram fugir dos campos da Renamo referiram que a vida era aí muito difícil. Havia falta de comida. Quando os soldados conseguiam roubar animais à população civil das aldeias que assaltavam, a carne era exclusivamente para os comandantes e soldados; os cativos ficavam apenas com a pele e os ossos. Paulo Macovo contou que no seu campo não havia comida «verdadeira», tinham que se alimentar com frutos do mato e castanha de caju. Uma vez, ficou dois dias sem comer nada.

Nas bases da Renamo a população em cativeiro também não se podia movimentar livremente, como recordou o informante Siteo:

*Eu estava detido num campo em que um dos lados estava reservado para os soldados e o outro para a população cativa. Havia soldados armados a patrulhar constantemente o nosso lado para impedir as pessoas de fugir. Eu era um dos tinyanga do campo e para sair à procura de remédios tinha que ser acompanhado por um soldado armado...*

A maioria das pessoas não *Ndau* que viviam nesta região em campos da Renamo tinham sido raptadas durante incursões militares. Por isso se diz terem sido sujeitas a fortes pressões psicológicas (à semelhança do que aconteceu na província nortenha de Nampula, segundo descrição de Geffray acima apresentada), desde a vigilância constante (como Siteo admitiu) até ao espancamento violento ou à morte.

Devido à falta de legitimidade da Renamo no seio da população rural desta região, assim como à sua dependência em relação aos camponeses locais para obter comida e efectivos (incluindo soldados), o recurso aos métodos violentos e brutais de persuasão parecem ter sido a sua forma preferida de actuação. A violência e o terror induziram ao medo e a um certo grau de passividade entre os camponeses. O conjunto destes factores poderá explicar a adesão relutante dos *tinyanga* à Renamo, embora a organização fosse favorável à «tradição» e aos seus praticantes de medicina tradicional.

Não obstante, e como o meu informante Mahlaeie havia dito anteriormente, houve alguns *tinyanga* que se juntaram de livre vontade à Renamo, pois tinham pelo menos um movimento que estava disposto a levar o país de volta às suas «tradições» e que, de alguma forma, lhes daria a oportunidade de serem completamente aceites e reconhecidos na sociedade.

Mais uma vez estamos perante uma questão do poder, pois estes praticantes de medicina tradicional poderão ter logrado ganhar poder e autoridade por serem conselheiros da liderança militar.

Mas, como Lauriciano indica, «a natureza terrorista da Renamo não permitiu a sobrevivência da aliança com alguns praticantes de medicina tradicional»<sup>214</sup>. Ele refere que em Mapulanguene<sup>215</sup> os soldados da Renamo traíram os camponeses ao atacarem um dos mais famosos e populares *nyamusoro* da zona e civis inocentes.

## Etnicidade e Regionalismo

Outro aspecto importante a ser examinado neste contexto é o facto de a Renamo ter uma forte base étnica. Desde a sua fundação, o movimento rebelde foi dominado por membros do grupo *Ndau*, embora nos últimos anos da guerra tenha incorporado alguns não *Ndau* na sua liderança. A proeminência dos *Ndau* na liderança da Renamo indica que a etnicidade poderá ter sido um factor importante neste conflito, e sugere que, para além de combaterem a orientação marxista da Frelimo, os rebeldes também estariam a lutar pela sua aceitação no poder como grupo étnico (embora a dicotomia se apresente fundamentalmente em termos de norte e sul).<sup>216</sup> A Renamo declara que a liderança da Frelimo é maioritariamente *Changana*<sup>217</sup> e que favorece as pessoas da região sul do país, as quais dominam as posições de poder a nível do

---

<sup>214</sup> Lauriciano, 1990.

<sup>215</sup> Um distrito da província de Maputo próximo da fronteira com a África do Sul.

<sup>216</sup> A dicotomia norte/sul também poderá ser vista como tendo as suas raízes na história do país. Alguns creem que as actuais diferenças de desenvolvimento – sendo o sul o centro económico e político do país – se devem ao facto de o colonialismo ter estabelecido a capital no sul. Este facto gerou mais possibilidades de educação e melhores serviços para as pessoas do sul, que ocuparam as posições mais importantes do aparelho estatal.

<sup>217</sup> *Changana* é um grupo falante de tsonga dominado pelos *Nguni* e em cujo território estes últimos criaram o império de Gaza. A designação *Changana* deriva do primeiro chefe *Nguni* que chegou à zona; assim, os *Changana* são os seguidores de *Sotshangane* (ver capítulo 1). A liderança da Frelimo aparece com uma abrangência nacional mais ampla, mas os seus três presidentes eram, de facto, do grupo *Changana*, nomeadamente: Eduardo Mondlane de Mandhlakazi, província de Gaza; Samora Machel de Chilembene, também na província de Gaza; e, por último, Joaquim Chissano de Maleisse, Gaza.

Estado.

Hall (1991) sugere que esta composição étnica era consequência das origens da organização, como criação do serviços secretos rodesianos que recrutaram combatentes anti-Frelimo entre os *Ndau* e grupos afins na zona de fronteira Moçambique-Zimbabwe, na região centro de Moçambique. Este ponto de vista é compartilhado por Minter (1994) que considera que, em termos geográficos, os *Ndau* eram mais acessíveis aos recrutadores rodesianos. Contudo, a escolha rodesiana não poderia ter sido melhor: os *Ndau* não tinham muita simpatia para com a Frelimo, em virtude da sua fraca representatividade no partido; historicamente, os *Ndau* foram considerados pelos portugueses como um grupo étnico guerreiro, o qual encheu o exército colonial<sup>218</sup>.

De acordo com o censo populacional de 1980, apenas 4 por cento dos moçambicanos eram falantes de *Ndau*. Por conseguinte, os *Ndau*, um sub-grupo dos Shona-Karanga, representam uma pequena parcela da população moçambicana. Há, no entanto, informações segundo as quais a Renamo utilizava o *ndau* como *lingua franca* da organização e quem não falava *Ndau* era encorajado a aprendê-lo. Vários quadros da Renamo admitiam ter problemas por não falarem fluentemente *Ndau*. Constantino Reis era um deles e sofria críticas por falar apenas changana e português<sup>219</sup>. Para ascenderem a posições elevadas, os não falantes de *Ndau* tinham que ser fluentes nessa língua e deviam, além do mais, submeter-se a um rito especial de iniciação para se tornarem «*Ndau*». Vines refere-se a esta iniciação como o *Domba*, descrevendo-a como um ritual que parece ter sido tabu e que introduziu diferenças na estrutura de poder da Renamo ao dar pleno acesso ao poder dos espíritos *Ndau* a indivíduos escolhidos.

*Parece que o Domba confere uma protecção especial aos seus felizes receptores, protegendo as partes inatingíveis para outros espíritos. É também outro exemplo de como a liderança militar da Renamo se diferencia dos soldados rasos enraizando-se profundamente nas «tradições» da história e cultura da Região Centro de Moçambique.*<sup>220</sup>

---

<sup>218</sup> Vines, 1990: 84.

<sup>219</sup> Vines, 1990: 84.

<sup>220</sup> Vines, 1992b: 32.

Esta questão étnica afectou indubitavelmente o relacionamento no seio da Renamo. Sinal disso foi a recriação da UDENAMO em 1987, fruto de uma dissidência da Renamo, baseada na Zambézia e que reflectiu as divisões étnicas a nível da liderança. A etnicidade afectou igualmente as relações da Renamo com os civis. Os conflitos étnicos desempenharam um papel de relevo na forma relutante como os praticantes de medicina tradicional e outros camponeses da região sul aderiram à Renamo.

Outro factor importante nesta análise é o facto de a controvérsia étnica parecer estar ligada a conflitos originados pela imposição do domínio *Nguni* na região no século XIX. As minhas fontes foram unânimes em afirmar que os *Ndau*, feitos escravos do império de Gaza, nunca perdoaram a aliança dos *Changana* com os *Nguni* que os subjugaram. Entre outros factores, a decisão do governo de trazer de Portugal os restos mortais de Nghunghunyane<sup>221</sup>, o último imperador do Estado *Nguni* de Gaza, como um herói nacional, reforça a teoria da Renamo.<sup>222</sup>

Esta guerra recente pode, por isso, ser vista à luz destes primeiros conflitos *Nguni/Ndau*, reavivados no actual contexto político. Ela também tem a ver com os poderes dos espíritos ancestrais, pois a Renamo considera que esta é uma «guerra de espíritos», na qual os espíritos *vandau* estão, uma vez mais, contra os espíritos *vanguni*, que há séculos invadiram o país e cujo partido a Frelimo decidiu tomar.

Há, por exemplo, relatos segundo os quais os principais massacres da Renamo ocorreram na região sul, se comparados com as suas incursões militares noutras regiões. Um dos mais brutais deu-se em Homoine, em Julho de 1987, tendo sido mortos cerca de 425 civis, incluindo um violento ataque a um hospital cujos doentes (entre eles mulheres grávidas e crianças recém-nascidas) foram mortos nas suas camas<sup>223</sup>. As pessoas desta região têm

---

<sup>221</sup> Nghunghunyane foi o último imperador do Estado *Nguni* de Gaza, em Moçambique. Ele foi derrotado pelos portugueses e deportado para os Açores, onde morreu. Depois da independência, os seus restos mortais foram trazidos de volta para o país.

<sup>222</sup> Ela tem como contexto o facto de a maioria dos *Changana* se ter miscigenado com os *Nguni* e de Nghunghunyane ter sido, em todo o país, o único chefe «tradicional» a receber o estatuto de herói nacional.

<sup>223</sup> Finnegan, 1992: 24, 72; Minter, 1994: 104.

também a percepção de que os espíritos *vandau* são muito perigosos e podem matar famílias inteiras, como aconteceu após as guerras *Nguni*. Não admira que nas eleições multipartidárias de 1994 a Renamo tenha obtido muito poucos votos na região sul<sup>224</sup>.

## Conclusão

A génese da Renamo, uma criação estrangeira que tinha como objectivo desestabilizar o país, marcou profundamente a falta de uma agenda política clara. Como Afonso Dhlakama afirmou em 1980 «...trabalhámos para os ingleses, nem eu nem o André (Matsangaíssa) podíamos planear qualquer operação militar. Eram os ingleses que determinavam as zonas a atacar e onde fazer o recrutamento.»<sup>225</sup>. Só mais tarde a Renamo conseguiu criar alguma base interna de apoio, através da violência e do terror, por um lado, e da adopção de uma abordagem «tradicionalista», por outro, preenchendo as lacunas deixadas em aberto pelas políticas radicais promotoras de mudança e progresso nas zonas rurais.

Contudo, embora a Renamo tivesse como agenda a destruição do campo para inviabilizar o projecto socialista da Frelimo, os camponeses que a ela acabaram por aderir tinham agendas complexas. Para alguns, a retomada do poder e autoridade «tradicionalis» (especialmente os *ex-régulos* e os líderes «tradicionalis») poderá ser ter sido mais significativa. Para outros, era mais importante restabelecer a dignidade das suas crenças e práticas religiosas. Para os jovens, a ruptura com algumas estruturas «tradicionalis» de poder poderá ter sido a motivação mais forte. A Renamo conseguiu, habilmente, utilizar o ressentimento dos camponeses pela ausência de reconhecimento do seu estatuto e crenças religiosos antigos para preencher os seus próprios objectivos. No entanto, ainda está por ver em que medida, num ambiente social diferente, (fim da guerra, aquisição de poder, construção da nação) a Renamo enfrentaria os interesses dos camponeses e o seu desejo de manter

---

<sup>224</sup> Resultados eleitorais em Gaza, Inhambane e Maputo, ver Jornal Domingo, ano XVIII, nº 933, 12 de Dezembro de 1994.

<sup>225</sup> Citado na Resistência Nacional de Moçambique (MNR), «Comando Geral», 28 de Novembro de 1980. Ver também Isaacman, 1989: 7.

as estruturas e crenças religiosas «tradicionais». Ao contrário do que aconteceu em Nampula, as pessoas da região sul tinham relutância em aderir à Renamo por várias razões: a sua natureza brutal e terrorista; a forte identificação com o grupo Ndau; e, em consequência da primeira, os conflitos étnicos entre os Ndau e os Tsonga enraizados no Estado Nguni de Gaza. As crenças religiosas no poder dos espíritos Ndau tornaram as pessoas cautelosas nas suas relações com eles. Como um indivíduo Ndau declarou: «Nós, os Ndaus, temos a reputação de podermos derrotar a morte, de termos poderes especiais sobre ela. É sempre difícil encontrar uma esposa fora das nossas zonas de origem, as pessoas têm medo de nós...»<sup>226</sup>

---

<sup>226</sup> Citado em Vines, 1990: 75.

**TERCEIRA PARTE: POSSESSÃO, CURA E  
REINTEGRAÇÃO SOCIAL PÓS-GUERRA**

... ..

## Capítulo 8

### A BASE CULTURAL DA SAÚDE E DA DOENÇA

Neste capítulo examino a relação entre a possessão pelos espíritos e os processos de adivinhação e as práticas de tratamento e cura de doenças e infortúnios sociais. Analiso o papel desempenhado pelos *vanyamusoro* na abordagem da doença e na regulação da vida social das comunidades. Através da análise do conceito de doença que leva à dupla função do *nyamusoro* – adivinhação e tratamento de doenças – exploro a actividade de adivinhação como um processo de diagnóstico do social, apresentando dois estudos de caso. Relativamente ao tratamento e à cura, examino a farmacopeia do *nyamusoro* e a relação entre a biomedicina moderna e a cura «tradicional».

A adivinhação e a cura em África têm sido dos temas mais controversos da Antropologia Social. Contudo, hoje em dia, é cada vez maior a compreensão da importância dos sistemas «tradicionais» de adivinhação e cura nas sociedades africanas, devido ao papel crucial que desempenham na vida social das comunidades (Peek, 1991a). Já não são sustentáveis as posições que classificam a adivinhação e a cura tradicional como sistemas de pensamento irracionais e ilógicos. Estudos sobre a adivinhação e processos de tratamento e cura africanos<sup>227</sup> mostraram que estas instituições são sistemas de conhecimento abertos e dinâmicos, nos quais assenta a própria ordenação da acção social. De forma mais pertinente, os sistemas de adivinhação podem ser considerados estilos particulares de argumentação e racionalidade, específicos de cada cultura. São contribuições relevantes neste sentido, o estudo de Lloyd (1990) sobre noções de mentalidade e a revisão que Tambiah (1990) faz ao debate da racionalidade.

A adivinhação é um processo de diagnóstico do social que se baseia na revelação do oculto e na exposição das causas por detrás da doença e dos azares que afectam os seres humanos. Trata-se de um ritual orientado para a

---

<sup>227</sup> Werbner, 1973; Jackson, 1977; Last e Chavunduka, 1986; James, 1988; Devisch, 1991; Peek, 1991a; Parkin, 1991.

revelação, que se cria e é simultaneamente criado pelo sentido da descoberta. Neste quadro, a adivinhação constitui-se como um ritual exploratório, variável e sem fórmula fixa, sendo feito e recriado em cada sessão particular<sup>228</sup>. Uma abordagem holística dos sistemas de adivinhação revela a existência de fortes interrelações entre o indivíduo e o grupo social<sup>229</sup>, entre o mundo natural e o sobrenatural, entre acontecimentos passados e actuais. Todas estas interrelações são analisadas e expostas no curso do processo de adivinhação espiritual. Assim, a adivinhação investiga o estado das relações sociais na vida dos indivíduos, procurando encontrar as causas sociais para as doenças e infortúnios que os afligem.

Ao contrário da adivinhação, o processo de tratamento e cura visa particularmente o corpo físico e a eliminação dos sintomas somáticos da doença. Contudo, a dicotomia Cartesiana que separa de forma rígida o corpo e a mente não se aplica neste contexto particular. Aqui, o conceito de doença é holístico e preconiza a interdependência entre o corpo e a mente, ou seja, o efeito dos aspectos sociais e emocionais sobre os aspectos físicos<sup>230</sup>. Antes de analisar os processos de adivinhação e de cura, importa tomar em consideração o conceito de doença subjacente às funções do *nyamusoro*.

### Noções Locais de Doença e de Cura

A saúde é tida como um estado natural de todos os seres humanos. Por isso, estar com falta de saúde indica um estado de anormalidade, de desequilíbrio, não só físico mas também social. A saúde é, por conseguinte, abordada mais em termos de um processo de vida do que simplesmente em termos de um processo corporal e, logo, adquire uma dimensão mais ampla relativamente aos conceitos biomédicos. Saúde define-se, assim, pelas relações harmoniosas entre os seres humanos e o meio ambiente, entre eles e os seus antepassados e entre estes e o meio ambiente. Mais do que esferas

---

<sup>228</sup> Werbner, 1989:19.

<sup>229</sup> Ver Pottier, 1985.

<sup>230</sup> Last, 1986:3.

rigorosamente definidas, o mundo social e o natural estão unidos num universo cosmológico mais vasto<sup>231</sup>.

Assim, a chuva deve cair na sua época normal, as culturas devem crescer, as pessoas não devem ficar doentes e as crianças não devem morrer. Se este estado de harmonia falha, a desarmonia é vista como consequência da intervenção maligna dos *valoyi* (mágicos e feiticeiros) ou como uma sanção dos espíritos dos antepassados por comportamento incorrecto (Rennie, 1973). Se houver equilíbrio e harmonia nas relações entre os seres humanos e os seus antepassados, entre as pessoas e o meio ambiente, o resultado será saúde. Todavia, se de algum modo esse equilíbrio e harmonia forem quebrados, o bem-estar dos seres humanos ficará ameaçado. Há, assim, um conjunto complexo de normas e de práticas que regulam a manutenção do bem-estar e da harmonia na sociedade.

### *Doenças simples e complexas*

A etiologia da doença nas sociedades africanas tem sido classificada por vários autores em duas categorias principais: as doenças «naturalísticas», consideradas naturais ou normais por serem causadas por forças e condições naturais; e as doenças sobrenaturais ou anormais, que são causadas pela intervenção activa e propositada de agentes humanos e sobre-humanos – espíritos dos antepassados, mágicos e feiticeiros<sup>232</sup>. Westerlund (1989) leva esta classificação mais longe estabelecendo mais uma divisão na categoria das doenças «personalísticas». Ele separa as doenças religiosas – provocadas por entidades sobre-humanas como Deus e os espíritos – e as doenças sociais – causadas por seres humanos através da magia e da feitiçaria.

Contudo, a minha investigação revela que, no caso de Moçambique, esta divisão da categoria sobrenatural em religioso e social é algo problemática, pois coloca os espíritos dos mortos fora do mundo social. Neste contexto, os espíritos pertencem ao social e constituem uma parte activa do quotidiano. Embora no pensamento ocidental a noção de capacidade de acção seja

<sup>231</sup> Ver também Nordstrom, 1990, sobre os conceitos de doença na Zambézia – norte de Moçambique.

<sup>232</sup> Foster, 1976; Ngubane, 1977; Chavunduka, 1986; Nordstrom, 1990.

autónoma, porque os humanos estão separados da divindade, neste caso seres humanos e espíritos tornam-se uma entidade única: os espíritos possuem pessoas, vivem e crescem em pessoas, falam através de pessoas<sup>233</sup>. Os seres humanos e os espíritos podem, portanto, ser considerados ontologicamente como parte integrante uns dos outros.

Deste modo, prefiro utilizar a distinção entre doenças simples e complexas para evitar termos como normal/anormal, natural/sobrenatural ou mesmo os termos naturalística/personalística de Foster. A dicotomia entre doenças simples e complexas parece reflectir melhor a maneira como estes fenómenos são concebidos na região sul de Moçambique.

Doenças como a tosse, constipação, dores de cabeça, febre ligeira e dores de estômago, geralmente consideradas simples por serem provocadas por condições naturais (micróbios, bactérias, má alimentação, etc.), ocorrem de vez em quando na vida das pessoas e são transitórias. Aliás, se um indivíduo tem uma destas doenças mas tudo o mais na sua vida está bem e em equilíbrio, a doença não é considerada complexa nem uma ameaça, sendo relativamente fácil de curar. Tratamento médico à base de remédios de ervas e conselhos sobre o estilo de vida, a alimentação e actividades a realizar ou a evitar são, em geral, suficientes para conseguir a cura. O tratamento também pode ser ministrado pelo hospital ou por qualquer instituição moderna de assistência médica.

Pelo contrário, se a doença persiste por muito tempo e afecta a vida do indivíduo, considera-se que é grave e constitui uma ameaça, não só à vida da pessoa como à da família e parentes. Deste modo, a distinção simples/complexa baseia-se na graduação com que a doença afecta ou interfere na vida da pessoa e na dos seus mais próximos. Alguns informantes explicaram que decidem onde procurar ajuda – hospital ou praticante de medicina «tradicional» – consoante as circunstâncias que rodeiam a sua doença.

*... quando não me sinto bem, dói-me o corpo todo e tenho febre (...) vou ao hospital. Mas quando a febre persiste e, por exemplo, se os meus filhos estão ou tiverem estado doentes, se tenho problemas com a minha mulher, se o meu trabalho não vai bem, ou se ultimamente adoço muitas vezes, ou até se não ando com sorte, então tenho que*

---

<sup>233</sup> Ver capítulos 1 e 6.

*procurar a «tradição», pois não se trata de uma doença simples, mas de uma doença grave que só os tinyanga podem resolver com a ajuda dos svikwembu (espíritos dos antepassados)<sup>234</sup>.*

Contudo, alguns informantes nas zonas urbanas e semi-urbanas disseram que quando têm dores de cabeça ou malária, por exemplo, vão primeiro ao hospital. Se aí não conseguem encontrar solução para o seu problema vão, então, aos praticantes de medicina «tradicional». Outros afirmaram que é muito frequente procurarem ajuda simultaneamente em ambas as instituições. Este procedimento só funciona para quem tem acesso à biomedicina, em particular nas zonas urbanas e semi-urbanas. Nas zonas rurais, onde a maior parte dos poucos centros médicos modernos existentes foi destruída durante a recente guerra civil e o seu pessoal morto ou mantido em cativeiro<sup>235</sup>, a população tem acesso apenas à cura tradicional e, nessas circunstâncias, os praticantes de medicina tradicional tratam de todos os tipos de doença.

As doenças complexas alteram a vida das pessoas e são vistas como uma violação das normas e valores sociais que definem um mundo social saudável. Reflectem ausência de harmonia social e intenção maligna em virtude de serem, muitas vezes, fruto de conflito e de competição interpessoais ou uma sanção por comportamento social incorrecto. Este tipo de doença é visto como um acontecimento que altera o curso normal da vida de um indivíduo. Tais doenças podem manifestar-se no corpo humano através de uma sintomatologia específica. Trata-se de doenças complexas, não só destrutivas como perigosas, pois envolvem vários aspectos da vida do doente. O processo de cura é, por conseguinte, mais intrincado por requerer atenção a questões que vão para além do desconforto físico. Estas doenças têm, em geral, uma tripla etiologia: primeiro, as contraídas através da manipulação não intencional das condições ecológicas ou ambientais; segundo, as que são provocadas pelo poder dos antepassados; e terceiro, as provocadas por intenções malignas.

As condições ecológicas podem causar doenças, em virtude de existir uma relação especial entre os indivíduos e o meio ambiente. Em regiões

---

<sup>234</sup> Entrevista com Race Cossa, realizada em Maputo em Junho de 1993.

<sup>235</sup> Ver capítulo 8 sobre o impacto da guerra e o processo de reconstrução social.

diferentes existem condições ambientais também diferentes, por isso as pessoas adaptam-se ao meio que as rodeia. As pessoas são protegidas pelos seus antepassados contra os perigos do meio ambiente e reforçam essa protecção com rituais especiais que se estendem igualmente às casas e aos campos. Crê-se que os seres humanos podem tornar o meio ambiente perigoso ao depositarem substâncias nocivas que podem trazer doenças ou desgraça aos que por lá passam. Também pode ser poluído por elementos de doenças que, segundo se crê, terão sido libertados pelos corpos dos doentes e lançados no meio ambiente.

Armando Muianga, um *nyamusoro* de Banhine, que amavelmente partilhou comigo as suas experiências, contou a seguinte história:

*Em Banhine, durante a guerra, um comandante da Renamo matou um nyanga que não queria juntar-se nem trabalhar para eles<sup>236</sup> e em vez de o enterrarem deixaram o corpo ao ar livre juntamente com os seus símbolos e instrumentos. Isto é muito perigoso para as pessoas da zona, porque a mente do nyanga está ao relento e zangada e pode pôr doente quem, inocentemente, passar por esse local...<sup>237</sup>*

Contário

Muitos dos meus informantes consideraram que as pessoas mortas e enterradas nas estradas durante a guerra podem ser perigosas para as comunidades por não terem sido devidamente sepultadas e as suas mentes andarem agitadas, provocando acidentes de automóvel, doenças e outras desgraças aos transeuntes. Eles afirmaram que devem ser realizados rituais nesses sítios para apaziguar os espíritos dos mortos e colocá-los nas suas devidas posições no mundo espiritual. Esta questão é abordada no próximo capítulo, aquando da análise da cura e da reintegração social pós-guerra. Estes são exemplos de como os seres humanos (mesmo sem más intenções, sem serem mágicos ou feiticeiros) podem tornar o meio ambiente perigoso para eles próprios. De um modo geral, analisam-se as doenças provocadas por condições ambientais e ecológicas como fazendo parte da categoria das que resultam de causas naturais. Contudo, neste caso, essa classificação não

*São doenças e/ou causas naturais, mas o meio ambiente deixa de ser visto como natural*

<sup>236</sup> O capítulo 4 aborda o papel dos *tinyanga* durante a guerra e a maneira como alguns foram recrutados compulsivamente para a Renamo, tal como Muianga refere acima.

<sup>237</sup> Entrevista com Armando Muianga no bairro Zona Verde, em Abril de 1993.

faz muito sentido uma vez que o meio ambiente deixa de ser considerado natural devido à interferência da acção dos seres humanos, como se viu nos exemplos acima apresentados.

O segundo tipo de causas liga-se aos poderes dos espíritos ancestrais, por existir uma relação de dependência entre os indivíduos e os seus antepassados falecidos. Esta interacção entre os dois mundos é perceptível nas crenças cosmológicas sobre os espíritos ancestrais, considerados como entidades reais cuja acção interfere na vida do indivíduo e da comunidade. Neste contexto, os espíritos dos antepassados protegem os seus descendentes e a comunidade contra a doença, o infortúnio, a feitiçaria e a magia e também contra os perigos ecológicos. No entanto, eles também podem retirar a sua protecção e até provocar doenças a quem não se comportar em conformidade com os valores e normas sociais. As doenças são, portanto, uma maneira de os espíritos mostrarem o seu descontentamento e a sua ira para com os seus descendentes ou a comunidade em geral<sup>238</sup>.

Neste caso, a doença é descrita como um castigo ou advertência por algum lapso de comportamento, como a violação de normas sociais ou a não realização dos rituais *timhamba* de veneração dos espíritos ancestrais. Neste sentido, o tratamento à base de ervas não constitui, por si só, condição suficiente, pois a cura tem que implicar o reconhecimento da transgressão, arrependimento e a promessa de um comportamento melhor. Os casos que irei abordar mais adiante neste capítulo ilustram a maneira como, e em que circunstâncias, os espíritos ancestrais castigam, através das doenças, os membros da sua linhagem. Examinarei ainda as prescrições sociais que o doente deve seguir para recuperar a saúde e o bem-estar.

O terceiro tipo de causas tem a ver com intenções malignas e implicam o ataque ao bem-estar de uma pessoa por outra, imbuída de poderes sobrenaturais. Acredita-se que os *valoyi* (mágicos ou feitiçeiros) manipulam intencionalmente forças espirituais e medicamentos ervanários para fazer mal a outrem. São considerados anti-sociais, porque as suas acções são geralmente motivadas por razões negativas, como a inveja, o desprezo, o ciúme, a ganância, a vingança e as intenções maldosas. A sociedade reage contra a magia e a feitiçaria através dos *tinyanga*, em especial o *nyangarume*,

---

<sup>238</sup> Ver na introdução o caso de Govuro.

reconhecidamente anti-*valoyi*. Para além destas instituições, os movimentos anti-feitiçaria como o *murimi* (Rennie, 1972) e o *mchape* (Pottier, 1988, Ranger, 1989) são amplamente conhecidos na região<sup>239</sup>.

### A Dupla Função do Nyamusoro

Embora as causas das doenças complexas se situem ao nível social, o corpo do doente experimenta determinados sintomas somáticos – a manifestação física do estado de desequilíbrio do indivíduo. As dimensões social e física da doença encontram-se, por conseguinte, interligadas. Dá-se aqui uma integração geral da mente e do corpo em virtude de o desequilíbrio social na vida do doente se reflectir no corpo. Voltarei a este assunto aquando da análise dos dois estudos de caso. Como estas doenças são entendidas essencialmente como fenómenos sociais, a sua cura exige a descoberta das causas que se encontram para além da sua manifestação física. A adivinhação é o mecanismo que estabelece as causas reais de tais acontecimentos e prescreve as acções sociais destinadas a eliminá-las. Por outro lado, identificadas as fontes sociais da perturbação e prescritos os procedimentos para as resolver, a sua manifestação corporal também tem que ser curada por terapia médica.

Por conseguinte, os *vanyamusoro* têm uma função dupla: a função de adivinhação – diagnóstico. É esta interrelação entre acontecimento social e manifestação física, ou seja, entre as dimensões sócio-culturais e as dimensões biológicas da doença que nos permite entender a dupla função do *nyamusoro*. Deste modo, para se atingir um estado de cura geral há que ter em consideração tanto as dimensões sociais da doença como as físicas. Seria ineficaz tratar apenas os sintomas (a manifestação física), pois as causas da doença não teriam sido erradicadas. Por outras palavras, a supressão dos sintomas físicos implica a eliminação simultânea das causas que estão na origem da doença.

<sup>239</sup> Young (1978) explica isto como sendo um movimento anti-feitiçaria registado na região sul do país entre 1913 e 1918. O *Mchape* teve lugar posteriormente, cerca de 1930-34 (Ranger, 1972).

### *A função de adivinhação: diagnóstico do social*

A adivinhação ocupa-se das causas da doença. «Destina-se a revelar realidades ocultas através de poderes extraordinários de comunicação» com os espíritos dos antepassados. A adivinhação revela o sentido que se esconde por detrás dos acontecimentos do quotidiano (Werbner, 1989:19). O *nyamusoro* procura as fontes do mal, ajudado frequentemente pelo próprio doente, examinando cuidadosamente a história da sua vida e o ambiente social em que se encontra integrado.

Existem vários métodos de adivinhação, mas os mais frequentemente usados pelo *nyamusoro* são a adivinhação através dos *tinhlolo* (ossículos de adivinhação) e a adivinhação através do transe.

#### Os tinhlolo

Os *tinhlolo* constituem o método de adivinhação mais comum. Trata-se de um conjunto de ossículos de adivinhação, composto em geral de duas categorias de objectos: os ossículos propriamente ditos e outros objectos como conchas e pedras (ver ilustração 4). A composição e o número de *tinhlolo* variam entre os praticantes de medicina tradicional. (Junod) (1927) refere-se a um adivinho cujo jogo de *tinhlolo* era composto por trinta e cinco peças. O jogo de *tinhlolo* de K. R. tinha apenas dezoito peças, constituídas por ossos de animais domésticos, como cabras e ovelhas, de animais selvagens, como leões, porcos do mato e hienas, assim como conchas. Alguns adivinhos poderão utilizar ossos de outros animais, mas segundo K. R. estes são mais comuns.

Ela explicou que os ossos de animais domésticos representam as pessoas que moram na aldeia. Os ossos de cabras representam os súbditos e são classificados como machos (ossos de bode) e fêmeas (ossos de cabra), enquanto as ovelhas representam os chefes, que são igualmente classificados em categorias masculinas e femininas. Os ossos de animais selvagens também têm um significado simbólico. Por exemplo, os do leão representam o chefe e o seu séquito (os ricos e poderosos), os da hiena representam os parasitas, feiticeiros que se alimentam de carne e sangue humanos, e os do porco do mato representam os *vakon'wana* (os que contraíram casamento na linhagem). As conchas correspondem a atributos femininos como a gravidez, o

nascimento, o dote, etc. Elas representam também as mulheres mais importantes da linhagem, como a *kosezana* (a irmã mais velha do chefe).

Segundo vários informantes, os *tinhlolo* têm dois lados: o convexo e o côncavo, como é corroborado neste depoimento de uma *nyamusoro*.

*quando os tinhlolo caem virados para cima (mostrando o lado convexo), sei que isso é um bom sinal, pois estão cheios, aguentam-se nas pernas e podem continuar a andar. Isto representa o lado positivo. Quando caem virados para baixo (mostrando o lado côncavo), é mau pois significa que estão vazios, fracos e não conseguem aguentar-se nas pernas. Contudo, a leitura dos tinhlolo é muito complexa em virtude de nem todas as peças caírem viradas para cima ou para baixo, algumas caem viradas para o lado esquerdo ou direito. É preciso lê-los com cuidado, estabelecendo as relações entre as várias peças, consoante as posições em que caem, a distância entre elas, etc.<sup>240</sup>.*

Quando o *nyamusoro* termina a iniciação e tem direito a um jogo de *tinhlolo*, os objectos devem ser submetidos a um ritual para adquirirem poder e eficácia. K. R. disse que quando, há muitos anos, teve que fazer isto (terminou a iniciação em 1973), sacrificaram uma galinha e cozeram-na em água, juntamente com todos os elementos que compõem os *tinhlolo* e alguns medicamentos à base de ervas. Depois de bem cozida, todos os participantes no ritual comeram a galinha – o seu marido e outros familiares, assim como o mestre e alguns colegas. O molho foi reservado para ela beber. Depois de beber o molho foi à *ndhumbha* (a casa dos espíritos construída no quintal da sua casa) para apresentar os *tinhlolo* aos espíritos, proferindo as seguintes palavras:

Eis aqui os *tinhlolo* que irei usar para fazer o trabalho que quereis que eu faça. Imploro-vos que nunca nos abandoneis, a mim e a estes *tinhlolo*, por favor ajudai-nos, por favor dai poder e força a estes *tinhlolo*.

Com este tratamento ritual, os *tinhlolo* estão prontos para desempenhar a sua função, pois agora são objectos «sagrados» e já não iguais a outros ossos, conchas ou pedras normalmente existentes no meio ambiente.

Antes de utilizar os *tinhlolo* numa consulta, o adivinho masca um pedaço de raiz, denominada *shirungula* ou *manona*, cuspiendo-a para cima dos *tinhlolo*

---

<sup>240</sup> K.R. *nyamusoro* do bairro de Chamanculo na cidade de Maputo.

para os «acordar» ou para «fazer com que vejam bem» e possam ajudar o adivinho na sua busca. Depois, atira os *tinhlolo* para uma esteira onde estes se espalham e apresentam diversas configurações. Para os interpretar, o adivinho tem que examinar a configuração que tomam, o lado em que caíem, a direcção que indicam, a disposição ou posição que tomam relativamente uns aos outros e ao sexo (ossos masculinos e femininos), etc. Esta operação é repetida várias vezes, até o adivinho ficar satisfeito. Para ser exacta, a leitura e interpretação dos *tinhlolo* requer alguma orientação por parte dos espíritos. Assim, os *nyamusoro* consideram que embora não estejam em transe no exercício desta função, eles são iluminados pelos espíritos, estando sob influência espiritual.

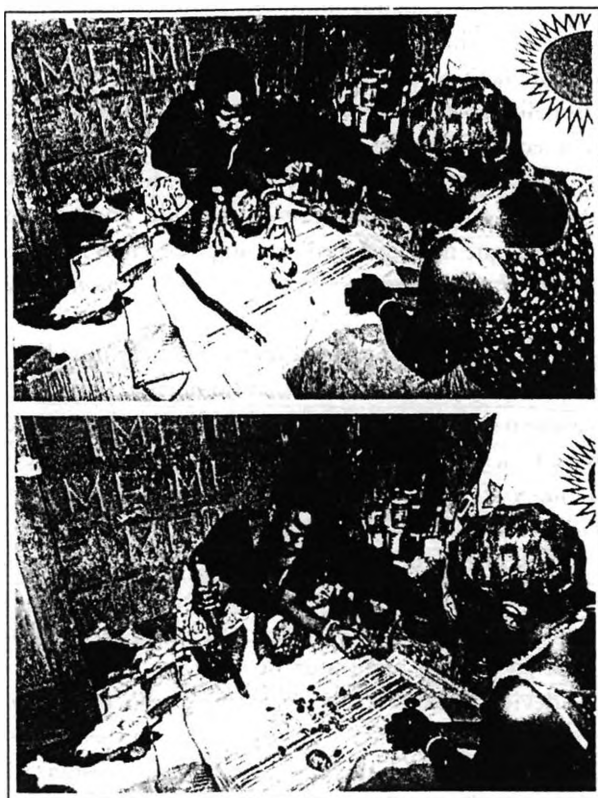


Ilustração 4. Uma sessão de *tinhlolo*.

### *A adivinhação através do transe*

A adivinhação através do transe constitui outro método comumente usado pelos *vanyamusoro* para diagnosticar os problemas que afligem os seus pacientes. Por influência de certos medicamentos ervanários e do som de batuques, tambores e cânticos, o *nyamusoro* consegue entrar em transe. Este começa por agitar o corpo continuamente, segurando o *chovo* (instrumento feito com cauda de búfalo) na mão direita. Depois de um breve período de agitação e convulsões constantes, o *nyamusoro* acalma-se, baixa a cabeça e fica em silêncio durante alguns minutos. Alguns *vanyamusoro* permanecem sentados com as pernas cruzadas. Outros levantam-se e andam às voltas, saltitando de um lado para o outro. A maneira como se comportam tem a ver com a personalidade dos espíritos que os possuem. Depois do silêncio, o adivinho começa a falar. Diz-se que a voz dos *vanyamusoro* se altera pois acredita-se que quem fala é o espírito possessor, usando o adivinho como o oráculo através do qual comunica com a sociedade. Por vezes os *vanyamusoro* usam uma língua que não conhecem, como por exemplo o *xizulu*, que seria a língua dos espíritos possessores *vanguni*, ou o *xindau* para os espíritos possessores *vandau*.

Na sua comunicação, o espírito revela a sua identidade e faz revelações concernentes à condição e circunstâncias do doente, podendo também fazer perguntas a que o doente poderá responder. Terminado o transe, o *nyamusoro* cai de novo em si, mas não se lembra de nada do que aconteceu entretanto. Por isso, o *nyawuthi* (o assistente do *nyamusoro*) tem de ficar atento para depois relatar ao mestre o que se passou. Alguns *nyawuthi* experientes são até capazes de traduzir o discurso espiritual que é feito em *xizulu* ou *xindau*. O *nyawuthi* tem um papel muito importante neste contexto, funcionando como memória do *nyamusoro*. Geralmente, os *nyawuthi* são jovens do sexo masculino, que também poderão vir a ser praticantes de medicina tradicional, especialmente ervanários, devido à experiência na manipulação de medicamentos que adquirem com os seus mestres. *Nyawuthi* → assistente do *nyamusoro*

O doente e o adivinho analisam o discurso espiritual, tirando dele as principais recomendações. O adivinho poderá entrar de novo em transe, se necessário, de modo a identificar mais claramente a recomendação dos espíritos em relação ao caso.

### *Algumas teorias sobre a adivinhação em África*

Os estudos sobre adivinhação em África devem assumir uma posição central nas tentativas de entender os povos africanos de hoje (Peek, 1991), pois ela constitui a essência de todo o sistema: uma fonte vital de conhecimento e um meio fundamental de tomar decisões. Contudo, os estudos sobre adivinhação têm sido sujeitos a várias estratégias metodológicas, algumas delas desapropriadas para revelar a complexidade e eficácia da adivinhação.

Ao passar em revista as abordagens teóricas da adivinhação africana, Devisch (1985) analisa três tendências principais: primeiro, as abordagens estruturais-funcionalistas; segundo, as abordagens cognitivas; e terceiro, as abordagens semióticas e semânticas.

A primeira tendência inclui tanto as análises psicológicas como as sociológicas aos fenômenos de adivinhação. As psicológicas enfatizam as funções terapêuticas da adivinhação, como, por exemplo, o seu papel na redução da ansiedade, enquanto que as análises sociológicas se debruçam essencialmente sobre os aspectos ligados ao papel da adivinhação no restabelecimento da ordem social.

As abordagens cognitivas tocam as funções expressivas e explanatórias da adivinhação, que é analisada como um sistema conceptual, um sistema de pensamento, uma forma de conhecimento esotérico<sup>241</sup>. Devisch considera que as abordagens cognitivas constituem variações da orientação funcionalista, pois as suas interpretações e suposições pressupõem a universalidade da ciência ocidental. Para Devisch, elas oferecem o complemento epistemológico para a interpretação estrutural-funcionalista da adivinhação, por analisarem outros sistemas de conhecimento à luz dos princípios positivistas ocidentais. Esta tendência faz com que sistemas de conhecimento como a adivinhação sejam considerados «ilógicos», «não-rationais» ou uma maneira pré-científica de conhecimento.

A terceira tendência é a abordagem que se centra nas características semióticas e semânticas internas ao processo de adivinhação – os seus métodos e modelos simbólicos. Estas abordagens praxiológicas também tomam em consideração eventos específicos de adivinhação – os tipos de

---

<sup>241</sup> Devisch, 1985:62.

adivinhação, a estrutura do discurso adivinhatório, os seus símbolos, metáforas e elipses, os problemas dos clientes e a dinâmica das sessões – que levam à acção prática num contexto cultural mais amplo. Para Devisch esta é a abordagem mais promissora, em virtude de permitir que os métodos da adivinhação e os seus modelos simbólicos valham por si mesmos e não só como representações de estruturas sociais.

O estudo da adivinhação na África Austral tem sido negligenciado, dada a pouca atenção que lhe é prestada enquanto ritual. Segundo Werbner (1989: 23), a adivinhação foi banalizada e marginalizada nos estudos da África Austral, principalmente por ser encarada como «uma fase transitória para a tomada de decisões no quadro de um processo de controlo social ou aproveitamento político». Os académicos mostraram mais interesse nos resultados da adivinhação do que nos seus procedimentos internos.

Turner (1975) considera que a adivinhação Ndembu é analítica, porque os seus símbolos «são utilizados para distinguir coisas que se tornaram confusas e obscuras»<sup>242</sup>. Werbner (1989) considera que nem toda a adivinhação pode ser equacionada com o modo analítico, dado que a adivinhação também tem momentos de revelação. Ele considera que, entre os *Tswapong*, a sabedoria através da adivinhação é simultaneamente «microdramática» e «poética». É «microdramática» porque apresenta uma série de agentes opostos: oposições binárias, discriminações dicotómicas e classificações taxionómicas. É «poética», porque envolve a interpretação do uso de linguagem críptica, condensada e muito ambígua. No decurso de uma sessão adivinhatória, e segundo Werbner, os aspectos microdramáticos (o visual) e poéticos (o verbal) da adivinhação interligam-se<sup>243</sup>. Por isso, no estudo da adivinhação, o desafio reside em analisar os diversos momentos, as mudanças que se fazem durante a consulta, as diferenças entre os aspectos analíticos e sintéticos, etc.

O processo de adivinhação realizado pelo nyamusoro parece encerrar tanto o modo analítico como o da revelação. Como veremos nos estudos de caso, o encontro adivinho/doente constitui um processo complexo de interacção em que ocorrem mudanças de uns modos para outros.

<sup>242</sup> Turner, 1975:232, citado em Werbner, 1989.

<sup>243</sup> 1989: 25, 26.

### *A função terapêutica: tratamento dos sintomas físicos*

Enquanto a função adivinhatória trata de desvendar as causas, a função de tratamento actua sobre os sintomas somáticos da doença. Os medicamentos à base de ervas que se receitam destinam-se a eliminar estes sintomas. O processo de tratamento e, conseqüentemente, de cura está sujeito ao conhecimento elaborado de uma farmacopeia ervanária, bem como às dimensões rituais e simbólicas que guiam a recolha, preparação e administração dos medicamentos. Através da possessão pelos espíritos ou de revelações espirituais, os *tinyanga* estão constantemente a aprender e a actualizar os seus conhecimentos sobre medicamentos ervanários e outras estratégias terapêuticas.

### *A farmacopeia do nyamusoro*

A farmacopeia do *nyamusoro* compõe-se essencialmente de elementos vegetais: raízes, caules e seiva de plantas. Nalguns casos também utilizam elementos do mundo animal como sangue, pele, ossos, dentes e unhas de certos animais. *Murhi* é a palavra *changana* para medicamento e significa planta. Os praticantes de medicina tradicional também são conhecidos por *ba-murhi*. Os *murhi* (medicamentos) apresentam-se em várias formas e são preparados sob a forma de grânulos, pós e líquidos a partir de pedaços de raízes, caules e folhas. Podem ser inalados, esfregados, bebidos, usados no banho, etc.

Em geral, os medicamentos resultam da associação de duas componentes: a componente farmacológica, que inclui elementos fototerapêuticos; e a componente simbólica que compreende as precauções rituais a que os medicamentos são submetidos para adquirirem valor terapêutico, assim como as precauções rituais que o doente tem que respeitar durante o tratamento (Fainzang, 1986). Segundo se crê, a componente farmacológica não é totalmente eficaz quando separada da componente simbólica. Isto significa que o consumo de medicamentos à base de ervas adquire maior eficácia terapêutica quando associado ao seu contexto simbólico e ritual.

Como iremos ver mais adiante, os ossículos de adivinhação usados pelos *nyamusoro* adquirem o seu valor simbólico específico e tornam-se diferentes



Ilustração 5. Aspectos da farmacopeia e parafernalia do myamusoro

dos ossos normais através da ritualização. O mesmo parece aplicar-se aos medicamentos, que passam por um complexo processo simbólico para adquirirem o seu valor terapêutico. Os *vanyamusoro* vão, por exemplo, ao mato para arranjar medicamentos num dado período do dia ou da noite e têm que escavá-los ou colhê-los segundo as instruções ancestrais. Além do mais, a preparação dos medicamentos também segue certas normas; por exemplo, uma *nyamusoro* não pode pegar em medicamentos no seu período menstrual.

Embora se possa pensar na separação entre adivinhação e cura em termos da distinção entre os procedimentos simbólicos e não simbólicos envolvidos em cada instância, a realidade parece ser diferente. Tal como o processo de adivinhação, o de cura também tem uma forte dimensão simbólica, que está ligada à composição, recolha e preparação de medicamentos, assim como às precauções rituais que o doente deve respeitar durante o tratamento. De igual modo, como Last (1986: 3) refere,

*a medicina tradicional opera através de um efeito de placebo mais elevado ... não podendo, portanto, divorciar-se rapidamente do seu contexto cultural sem perder a sua eficácia.*

### A consulta :

Assim, a consulta organiza-se em duas sessões: a sessão de adivinhação e a sessão de tratamento. Por vezes, parece não existir uma distinção formal entre as duas, mas o que importa reter é o facto de que tanto a dimensão cultural da doença como a biológica são levadas em conta durante a consulta com o *nyamusoro*. A consulta realiza-se na ndhumbha (a casa dos espíritos) onde o adivinho trabalha e guarda os instrumentos do seu ofício. A ndhumbha é, em geral, uma palhota redonda, sem mobília para além uma ou duas pedras de cabra onde se sentam os doentes. A sua parafernália e medicamentos também são aqui guardados.

Geralmente, a sessão de adivinhação precede a de cura. Os pagamentos cobrem tanto a cura como a adivinhação. No entanto, os doentes são livres de solicitar apenas a consulta de adivinhação, caso não precisem de se tratar de perturbações biológicas ou pretendam ir a um outro praticante de medicina tradicional para cura física. Normalmente, no entanto, as pessoas pedem as duas. Os preços das consultas têm aumentado sistematicamente nos últimos

anos, devido à inflação e à crescente recessão económica do país. O tratamento que custava à volta de 1.000 MT em 1986 passou para cerca de 25.000 MT em 1993<sup>244</sup>. Não se trata de preços padronizados, pois cada *nyamusoro* cobra consoante a sua reputação, tipo de cliente ou em função do meio em que opera – rural ou urbano. Nas zonas urbanas e semi-urbanas as consultas do *nyamusoro* constituem uma importante fonte de rendimento. Geralmente, o *nyamusoro* de reputação reconhecida tem uma situação financeira bastante desafogada.

Hoje em dia, no entanto, os *vanyamusoro* têm dificuldade em atrair clientes, pois estes acham que os preços são elevados. Além disso, enfrentam a concorrência de algumas igrejas independentes, como a Zionista, que oferecem consultas e tratamentos gratuitos a quem a elas adere<sup>245</sup>. A biomedicina ocidental também poderá ser vista como concorrente, na medida em que constitui um sistema alternativo de cuidados médicos e sanitários para certos tipos de doenças.

A situação agravou-se após a independência, quando a Frelimo adoptou políticas socialistas e o sistema de saúde passou a ser totalmente subsidiado pelo Estado, ao mesmo tempo que reprimia e bania as instituições tradicionais por as considerar obscurantistas e supersticiosas. Todavia, a destruição massiva de infraestruturas sanitárias e de educação nas zonas rurais durante a recente guerra minou os esforços do Governo no sentido de providenciar cuidados de saúde modernos no campo. Assim, nas zonas mais remotas ou nas que foram gravemente afectadas pela guerra, a cura tradicional constitui muitas vezes a única forma de assistência médica disponível.

## Estudos de Caso

### *O caso de Mevasse*

Uma mulher de nome Mevasse, acompanhada pela mãe, foi procurar os serviços da *nyamusoro* K.R.. As clientes não explicaram as razões que as

---

<sup>244</sup> 1000 MT = aproximadamente 12 dólares americanos em 1993. Há que ter em mente que nessa altura o salário mínimo era de cerca de 75.000 MT.

<sup>245</sup> Este assunto é discutido no capítulo 5.

levaram a consultar a *nyamusoro*. Depois dos cumprimentos, K.R. iniciou a consulta, utilizando os *tinhlolo* (ossículos de adivinhação) para procurar encontrar as razões da visita das suas clientes. Depois de atirar os *tinhlolo* várias vezes para cima da esteira que a separava das clientes, K. R. começou a interpretar as configurações apresentadas pelos *tinhlolo*. Levou algum tempo a analisar cuidadosamente a mensagem dos ossículos. As clientes permaneceram em silêncio durante este exercício.

### *O diagnóstico*

A *nyamusoro* disse que os *tinhlolo* estavam a mostrar-lhe «coisas más»: estava a ver *ntima* (a cor preta)<sup>246</sup>, sangue e problemas com outra linhagem (os aliados). Enquanto falava, a *nyamusoro* ia repetindo a operação, lançando os ossos e reinterpretando a sua mensagem, verificando as suas constatações com as duas mulheres, fazendo-lhes perguntas e ajustando e corrigindo o seu discurso. No que diz respeito à *ntima* as mulheres concordaram que, recentemente, a tragédia se tinha abatido sobre a família, declarando também que havia alguns problemas, mas nunca dizendo clara e directamente o que acontecera ou que tipo de problemas estavam a enfrentar. Isto era algo que cabia a K. R. descobrir através dos ossículos de adivinhação e com a ajuda da sua intuição.

Com a informação fornecida pelas mulheres ela conseguiu relacionar a *ntima* com uma morte recente na família, o sangue com uma jovem perturbada e com um homem. A *nyamusoro* também identificou um estado geral de perturbação desde essa morte. O intercâmbio entre ela e as mulheres permitiu-lhe, assim, aprofundar a interpretação da mensagem oracular o que, de outra forma, seria extremamente difícil.

No fim, K. R. concluiu que Mevasse era a docente e não a mãe. Mevasse sofria de uma doença que resultara do facto de não ter respeitado certas normas sociais. O marido de Mevasse morrera fazia pouco mais de um ano e esta não observara o período de luto condignamente: poucos meses depois dos rituais fúnebres, e enquanto o sangue do marido ainda se encontrava «quente», envolvera-se numa relação amorosa com outro homem, ficara grávida e optara pelo aborto para evitar a desaprovação social. Como

---

<sup>246</sup> *Ntima* pode traduzir-se por cor preta, que se associa à morte.

consequência, algum tempo depois Mevasse começou a sofrer de uma doença que lhe fazia perder peso e expectorar sangue, que segundo a *nyamusoro* se tratava de tuberculose.

Segundo K.R. esta doença está relacionada com a prática do aborto sem que os procedimentos rituais próprios de tais situações tenham sido observados. Como ela fez o aborto em segredo, as mulheres mais velhas (*masungukati*) da família não puderam ajudá-la. O amante dela ficara também doente por ter tido relações com uma mulher ainda poluída pela morte do marido. Deste modo, este homem serviu como purificador, visto que ela transferira a sua poluição para ele. Em *xironga*, a expressão usada nestes casos é: «*ku hlantswa ntima*», que pode ser traduzida como lavar ou limpar o sujo.

A *nyamusoro* também constatou que as relações de Mevasse com a família do marido se tinham deteriorado depois da morte dele, pois ela deixou de cumprir, como se esperava, as suas obrigações de nora. Esta situação criou igualmente algumas tensões entre as duas famílias.

A *nyamusoro* declarou que a sua doente tinha quebrado uma norma social ao não respeitar a abstinência sexual a que as viúvas são obrigadas no período após a morte dos maridos; e o pior é que optara pelo aborto. O comportamento de Mevasse não agradou aos antepassados e a doença era o seu sinal de descontentamento. A tuberculose era, por conseguinte, uma sanção dos espíritos ancestrais pela sua má conduta. Os familiares do marido também manifestaram a sua desaprovação, deixando deteriorar as suas relações com Mevasse. Os seus próprios parentes não aprovavam o comportamento dela, pois iria necessariamente afectar o seu relacionamento social.

#### A prescrição social

Acordado o diagnóstico, a *nyamusoro* prescreveu uma receita que tinha a ver essencialmente com a reparação do ambiente social e se destinava a restabelecer as relações sociais de Mevasse. Os aspectos das suas relações sociais que careciam de restabelecimento eram: as suas relações com os espíritos dos antepassados; o seu desrespeito pelo luto pelo seu falecido marido e, conseqüentemente, as suas relações com ele (com o seu espírito); o aborto, as suas relações com os parentes e, em especial, com a família do marido.

A *nyamusoro* sublinhou que para restabelecer a sua saúde, as suas relações sociais e o equilíbrio da sua vida, Mevasse tinha que fazer dois rituais: um ritual *mhamba* e um ritual de purificação. O ritual de purificação destinava-se a expurgá-la da poluição, pois acreditava-se que ela se tornara impura a partir do momento em que fizera um aborto. Após o aborto ela deveria ter sido limpa. Este ritual permitiria, assim, a restauração da sua anterior identidade e a sua reintegração na sociedade. O *mhamba* é um ritual para venerar os espíritos ancestrais e para pedir perdão e protecção contra os perigos da vida. Na verdade, estes rituais constituem autênticos mecanismos de resolução de conflitos entre os vivos e os seus antepassados em virtude de serem um momento de unidade familiar em que os descendentes vivos comunicam com os seus mortos. Voltarei a estes rituais no próximo capítulo.

### *O caso de Madala*

Madala era um agricultor bem sucedido que, após alguns anos de trabalho nas minas da África do Sul, conseguira comprar gado e desenvolver a sua pequena *machamba* (campo cultivado). Foi consultar um *nyamusoro* pois, como disse, «... a minha vida está numa grande confusão».

#### *O diagnóstico*

Neste caso, ao invés do uso dos *tinhlolo*, o *nyamusoro* optou pelo transe. Ao entrar em transe, ficou possuído pelo espírito do bisavô de Madala. Depois de duas sessões de transe e de intensas análises entre Madala e o *nyamusoro* concluiu-se que a mensagem espiritual era a seguinte: Madala tinha muito dinheiro, gado e uma *machamba* grande, mas o dinheiro estava a desaparecer sem uma correcta utilização, alguns animais estavam a morrer e não se reproduziam bem e a produção agrícola corria mal. O espírito disse que Madala era uma pessoa de sorte por ter todo aquele dinheiro e sucesso na vida, mas que não cuidava devidamente das «coisas»: descuidava os seus próprios antepassados (que o tinham protegido e dado tanta sorte) não realizando *timhamba* regulares; quando os familiares necessitavam da sua ajuda, ele não se dispunha a ajudá-los; gastava dinheiro bebendo, andando com mulheres e outras coisas do género. Por outro lado, Madala esquecera-

-se de apresentar o seu filho mais novo aos antepassados através do ritual apropriado, razão pela qual o rapaz estava sempre doente e fraco. Estava, por isso, à beira de perder tudo, pois não se comportava correctamente e os antepassados não estavam satisfeitos.

O comportamento incorrecto de Madala criara tensões nas suas relações: a esposa sentia-se infeliz pela maneira como ele gastava o dinheiro (em bebida e mulheres); a família e os vizinhos andavam preocupados, porque quando se embriagava berrava com a mulher e os filhos e batia-lhes sem motivo; e alguns familiares, especialmente aqueles a quem Madala não ajudara quando mais precisavam, estavam zangados com ele. Por outro lado, o descontentamento dos espíritos ancestrais devido ao comportamento de Madala dera origem a uma crise geral na sua vida. A *nyamusoro* afirmou que os espíritos dos antepassados podem ser simultaneamente generosos e maus. Tanto podem dar sorte como retirá-la e era isso que estava a acontecer com Madala.

Madala teve apenas uma sessão de adivinhação, não necessitando de tratamento físico pois a sua aflição não se tinha traduzido numa manifestação somática. No entanto, Madala sofria de constantes dores de cabeça, que não considerava como doença e atribuía às preocupações e ao facto de estar sempre a pensar nos problemas da sua vida.

#### *A prescrição social*

O *nyamusoro* afirmou que Madala tinha que corrigir o seu comportamento para com a esposa e os filhos, gastar o dinheiro correctamente, ajudar os familiares sempre que pudesse. O *nyamusoro* recomendou também a realização de uma grande *mhamba* dirigida a todos os seus antepassados (paternos e maternos), na qual deveria pedir perdão. E apresentar o seu filho aos antepassados. Isto iria permitir melhorar a saúde do filho, as suas relações com a família, parentes e vizinhos e dar-lhe-ia a possibilidade de reconquistar a protecção dos antepassados.

## Análise dos Casos

### *O diálogo nyamusoro-doente*

O caso de Mevasse demonstra que, para chegar ao diagnóstico, a nyamusoro tem que ser guiada pelo doente na exploração da sua história. Os ossículos de adivinhação podiam ajudar o nyamusoro a identificar vagamente as áreas de instabilidade, mas só a concordância do doente podia confirmar que ela se encontrava na direcção certa. Para além dos tinhlolo e de outros métodos de adivinhação, este processo depende em larga medida da intuição do nyamusoro e da colaboração do doente.

Infelizmente não tenho uma descrição rigorosa das expressões e palavras trocadas entre eles por forma a explorar o seu significado. No caso de Madala é mais difícil analisar esta questão, porque o diálogo foi mediado por terceiros: o nyawuthi.

O intercâmbio entre o adivinho e o doente dá origem a uma encenação plena de metáforas e de outros dispositivos simbólicos relativos à vida social do doente e ao estado das suas relações passadas e presentes. Este diálogo representa um processo recíproco de aprendizagem no qual, como disse Jackson (1978), ocorre um processo de transferência e contra-transferência de informação, que os une. Parkin (1191:183-4) também assinala que:

... embora possamos pensar que o adivinho está a conduzir o doente à cura, o doente também guia o adivinho na sua tentativa de chegar a um diagnóstico satisfatório. convertendo um número infinito de interpretações num número mais limitado.

De facto, era visível que, a certa altura, Mevasse havia negociado o seu diagnóstico com o nyamusoro ou, pelo menos, tivera algo a dizer nesse processo. Ela e a mãe tinham que concordar com as afirmações do nyamusoro ou discordar delas para que a sessão prosseguisse. Em caso de discordância o adivinho mudaria de direcção, procurando novos caminhos na busca das razões por detrás do sofrimento delas. A minha informação não me permite

ver até que ponto a participação do doente na consulta determinou o seu êxito. Prova, no entanto, a existência de um espaço de negociação para o doente no processo de formulação do diagnóstico.

### *A relação entre o indivíduo e o grupo social*

Estes dois casos demonstram que a adivinhação revela não só os padrões básicos da vida dos indivíduos como as suas relações na sociedade. O *nyamusoro* mencionou aspectos da história da vida do doente, assim como das suas relações com outros membros do seu grupo e com os espíritos ancestrais. Neste contexto, Mevasse e Madala não eram vistos como entidades singulares, mas sim como membros de uma comunidade, em que operavam através de um conjunto de relações estabelecidas em seu redor – relações de sangue: Mevasse foi à consulta com a mãe e Madala cometeu as ofensas de não ajudar a família e de não oferecer o filho aos antepassados. As relações de aliança também eram significativas. Mevasse fora casada, perdera o marido, ficara viúva, tinha relações difíceis com a família do marido, enquanto Madala batia na esposa, tornando-a infeliz, o que preocupava aqueles que lhe eram mais próximos.

A *nyamusoro* também se referiu a outros tipos de relações: as relações de Mevasse com outro homem e o facto de Madala ser um mulherengo; o descontentamento ou ira dos espíritos ancestrais que retiraram a sua protecção e provocaram doenças tanto a Mevasse como a Madala. Peek (1991b) afirma que o processo de adivinhação inclui o relato da vida do cliente, a sua interacção com outros seres humanos e com o mundo dos antepassados, assim como a história do acontecimento em causa. Estes são meios importantes para determinar as causas do mal que aflige o doente. Por outro lado, no caso de Mevasse, a sua doença tornou-se uma preocupação não só para ela como para todos os que a rodeavam: a família, os parentes e os seus próprios descendentes. As implicações do seu comportamento ameaçavam as relações entre a sua linhagem e a do marido. No caso de Madala, o seu mau comportamento também tinha implicações para a família, que viria a ser afectada pelo seu fracasso económico e, em particular, para o filho, que estava frequentemente doente

por falta de protecção dos antepassados. Os parentes e vizinhos de Madala estavam igualmente desgostosos com o seu comportamento.

Por conseguinte, aquilo que pode ser considerado um problema individual transforma-se, através da adivinhação, num assunto de família e também da comunidade, que participa na sua resolução. A adivinhação gera, assim, um apoio consensual de modo a que os indivíduos doentes sejam capazes de corrigir a sua conduta com o apoio do grupo social. O facto de o diagnóstico do adivinho ser reconhecido e aceite na comunidade (a presença da mãe de Mevasse na consulta, a reprovação da sua conduta pelos parentes, a reprovação do comportamento de Madala pela família e amigos e o castigo pelos antepassados) desempenhou um papel importante no restabelecimento da saúde em ambos os indivíduos.

A adivinhação também legitima e cria consensos, não só em momentos críticos (crise social e moral) como em muitas outras situações. A comunidade desempenha um papel activo nos rituais de tratamento, que representam um mecanismo de resolução de conflitos (entre os vivos e os mortos) e de restabelecimento da ordem na comunidade. Tanto Mevasse como Madala tiveram que fazer *timhamba* aos seus antepassados para serem perdoados e recuperarem a protecção ancestral. Segundo as minhas fontes, através destes rituais, o indivíduo é apoiado pela comunidade (familiares, amigos e vizinhos), que participa nos rituais e testemunha o seu processo de recuperação.

### *A integração da mente e do corpo*

No contexto ocidental, a mente e o corpo constituem entidades separadas. Este é um legado da dicotomia Cartesiana, que vê estas duas esferas como independentes uma da outra. Para Descartes,<sup>247</sup> o corpo e a mente são dois tipos diferentes de substâncias: a mente é a substância pensante, o consciente, não sendo alargado; enquanto o corpo é a substância alargada, o material, o sólido, o corpuscular. Descartes destacou que nenhuma substância podia ser simultaneamente pensante e alargada e que todas as mentes são simples e indivisíveis, enquanto os corpos são todos compostos

<sup>247</sup> Sobre a dicotomia Cartesiana ver também Rabil, 1970; e Parkin, 1985b.

e divisíveis. Também fez notar que só muito raramente a mente pode influenciar o corpo<sup>248</sup>.

Contrariamente aos conceitos ocidentais, nestes casos existe uma integração geral entre mente e corpo, pois o desequilíbrio na vida do doente reflectiu-se no corpo sob a forma de uma doença (a tuberculose). Mevasse não observou certas normas sociais e, em consequência, foi castigada pelos espíritos dos antepassados que lhe retiraram a sua protecção, tornando-a vulnerável à doença. No caso de Madala, o facto de não ter feito os rituais reflectiu-se na saúde do filho.

Assim, estas duas esferas encontram-se integradas num todo e são consideradas por igual na promoção do restabelecimento da saúde e do equilíbrio na vida do indivíduo. Deste modo, a saúde não será restabelecida se as causas sociais da doença não forem simultaneamente curadas. Mesmo no contexto ocidental, no qual a mente e o corpo são vistos como entidades separadas, há situações em que, tanto do ponto de vista conceptual como prático, as duas esferas aparecem interligadas. Exemplo disto é a aplicação de placebos na biomedicina ocidental, geralmente com um efeito positivo no indivíduo. A este respeito é referência importante o estudo de Denise Moerman (1983) sobre o uso de placebos em certo tipo de cirurgias cardíacas, nomeadamente de *bypass*.

O desrespeito de Mevasse pelo período de abstinência a que as viúvas são obrigadas durante o luto, que constitui uma violação de uma norma social, resultaram não só nas más relações com as pessoas mais próximas mas também na tuberculose. No segundo caso, Madala perdeu a sua riqueza por não honrar os seus antepassados através dos rituais *timhamba*, não lhes ter oferecido o filho mais novo e por não ter ajudado os familiares necessitados. Madala não adoeceu fisicamente mas o filho mais novo, que não fora abençoado pelos antepassados, estivera recentemente doente várias vezes e encontrava-se muito fraco.

---

<sup>248</sup>. Utilizo o termo trauma para referir não só o trauma físico como o psíquico e o emocional

### (A interdependência entre o terreno e o transcendente)

Outro aspecto importante revelado através da adivinhação é a interdependência entre o meio natural e o sobrenatural. Ambos os casos demonstram a existência de uma estreita relação entre os espíritos ancestrais e os seus descendentes. Mevasse e Madala provocaram a ira dos espíritos ao descurarem valores e normas sociais, tendo sido, por isso, por estes sancionados.

Os espíritos dos antepassados interferem directamente na vida dos seres humanos na sociedade. São os guardiões da ordem social, protegendo e dando sorte a quem cumpre as normas sociais e punindo os que se comportam mal. Assim, os espíritos dos antepassados, em vez de pertencerem a uma dimensão distante e obscura, fazem parte do quotidiano das comunidades. Estão sempre presentes, tanto nas crenças como nas suas práticas sociais quotidianas.

### (A relação entre acontecimentos passados e presentes)

A adivinhação também estabelece uma relação entre os acontecimentos do passado e os acontecimentos actuais na vida dos indivíduos. As causas do desequilíbrio de alguém no presente decorrem sempre de acontecimentos passados, como os dois casos demonstram: Mevasse e Madala não agiram correctamente no passado – no primeiro caso houve transgressão de uma norma social e no segundo negligência na realização de rituais. A sua situação actual é uma consequência desses acontecimentos passados.

Este facto dá um carácter retrospectivo à visão dos *vanyamusoro* na medida em que a revelação de acontecimentos passados permite entender o presente. Para (Turner (1975) e Zahan (1970) esta característica retrospectiva distingue a adivinhação africana do papel profético-religioso de algumas igrejas independentes. Embora para alguns autores esta preocupação com o passado seja sinal de uma mentalidade tradicionalista e fatalista, eu concordaria com aqueles que não a vêem simplesmente como reveladora e avaliadora de factos do passado mas, essencialmente, como geradora da continuidade do sentido entre acontecimentos passados e actuais (Jackson, 1978; Pottier, 1985).

A adivinhação é, pois, um sistema que, contrariamente à biomedicina ocidental, nem sempre articula as três etapas biomédicas básicas: o diagnóstico, o prognóstico e a cura. Salta do diagnóstico para a cura e, muitas vezes, não inclui sequer a terapia somática quando o diagnóstico e a prescrição social são simultaneamente cura. Este aspecto foi ilustrado pelo caso de Madala que não necessitou de se submeter a tratamento médico. O mesmo se aplica às perturbações traumáticas nas quais a revelação da fonte do trauma<sup>249</sup> constitui por si só a cura.

### *A eliminação dos sintomas corporais*

Para além das receitas sociais, o doente tem que seguir prescrições destinadas a curar os sintomas somáticos<sup>250</sup>. Por isso, nesta fase, a atenção dirige-se para o corpo do indivíduo, visando resolver as manifestações físicas da perturbação social. Na sessão de cura o *nyamusoro* examina o corpo do doente para determinar a doença. Também é necessário que o doente descreva cuidadosamente os sintomas. Neste contexto, não se aplica a distinção entre «doença subjectiva» – a perspectiva do doente – e «doença confirmada» – a perspectiva do médico (Helman, 1990). Tal como o dualismo Cartesiano entre mente e corpo, esta dicotomia é característica da medicina moderna que se baseia na suposição de que tais fenómenos (as doenças), para serem «verdade», têm de ser sustentados por uma racionalidade e objectividade científicas.

Depois de determinar a doença, o *nyamusoro* receita os medicamentos e procedimentos necessários à sua eliminação. Por vezes, o praticante de medicina tradicional, por não possuir os medicamentos que receitou, tem que ir ao mato colher plantas para os preparar. Nestes casos, o doente deve voltar mais tarde para receber os medicamentos. O tratamento também poderá envolver a realização de rituais de protecção dos campos e da casa. No caso de Mevasse, a *nyamusoro* já suspeitava de que ela padecia de tuberculose, como referiu na sessão de adivinhação. Todavia, na sessão de

<sup>249</sup>. Last e Chavunduka, 1986; Faizang, 1986; Fiermaan e Janzen, 1992; Davis-Roberts, 1992

<sup>250</sup>. Ver capítulo 9.

cura examinou cuidadosamente o corpo de Mevasse para confirmar a doença e determinar o seu estágio, assim como a melhor maneira de a atacar.

A tuberculose é uma doença normalmente associada à quebra de costumes sexuais ou à conspurcação ou impureza de natureza sexual. Como mais adiante mostrarei, quando o trabalhador emigrante regressa tem que ser muito bem informado acerca do comportamento da esposa na sua ausência, pois poderá correr o risco de contrair tuberculose se a mulher fez um aborto ou foi contaminada sexualmente de qualquer outra forma<sup>251</sup>. A tuberculose associa-se geralmente à sexualidade feminina por causa do significado do sangue. Tudo parece girar à volta do sangue: o sangue menstrual, o sangue do nascimento, o sangue de um aborto, o sangue dos mortos e o sangue que uma pessoa tuberculosa expectora. A mulher no período menstrual é considerada impura e poluída em virtude de o sangue ser um símbolo de perigo e de impureza. Quando menstruadas, as *vanyamusoro* devem evitar o contacto com os seus medicamentos e instrumentos rituais. Em certos contextos sociais, as mulheres são geralmente afastadas da sociedade durante a menstruação (não são autorizadas a cozinhar para os maridos e familiares, por exemplo). O «sangue reprodutivo» da mulher e a conspurcação encontram-se, por isso, simbolicamente ligados.

Deste modo, no sul de Moçambique, considera-se que a tuberculose é transmitida essencialmente pelas mulheres aos seus parceiros sexuais. A transmissão ocorre quando, depois de ter perdido sangue (durante a menstruação, depois de um aborto e do parto), a mulher não se submete ao processo de purificação. Esta relação da tuberculose com a sexualidade da mulher pode ser vista como um mecanismo criado com o advento da emigração dos homens para as minas da África do Sul, visando controlar os comportamentos sociais, especialmente os femininos. Muitos autores reconhecem que os indivíduos que deixam as suas comunidades por longos períodos (cerca de dezoito meses) para irem trabalhar nas minas são utilizados pela indústria mineira como mão-de-obra barata, não recebendo equipamento de protecção contra a poeira e outros elementos nocivos. Doenças como a tuberculose, a pneumonia e a tuberculose pulmonar são, por isso, muito frequentes entre os mineiros (Packard, 1990; Harries, 1994).

<sup>251</sup> K. R. da zona do Chamanculo.

Além disso, a emigração de mão-de-obra para as minas sul-africanas criou uma situação prolongada de separação dos casais, o que dava origem a relações adúlteras. Será que, nestas circunstâncias, se poderá considerar a associação da tuberculose masculina com a impureza feminina como um mecanismo de controlo das relações extra-maritais? Esta é uma questão que merece maior investigação.

### A Racionalidade dos Processos da Adivinhação

Na Antropologia, o debate sobre a racionalidade teve início há muito, quando os exploradores e os missionários e, posteriormente, os antropólogos, levaram de volta para o ocidente relatos de outras culturas, segundo os quais se partia do princípio de que as pessoas pensavam irracionalmente. Esta posição racionalista baseia-se nas suposições implícitas da supremacia do modo de pensar ocidental. Reagindo a esta posição, os relativistas argumentam que todas as culturas possuem os seus próprios sistemas de pensamento e de moralidade, que são lógicos e racionais nos seus próprios contextos e interrelações funcionais. Eles sublinham a irrelevância de fazer juízos críticos, comparativos, de melhor ou pior, pois todas as culturas são aceitáveis por direito próprio (Tambiah, 1990).

Observando em particular a racionalidade dos procedimentos envolvidos na possessão pelos espíritos e na adivinhação, creio que para a determinação da sua racionalidade é necessário, em primeiro lugar, ver se as pressuposições ontológicas subjacentes à interpretação antropológica servem para entender a verdadeira racionalidade destes fenómenos. As abordagens estrutural-funcionalistas e cognitivas da adivinhação africana pouco ajudam, pois as pressuposições a que estão associadas assentam numa teoria positivista, que não permite mostrar a racionalidade característica da adivinhação. Como referido anteriormente, as abordagens semânticas e semióticas à adivinhação são mais úteis para este efeito (Devisch, 1985).

Peek (1991b) sugere que os sistemas africanos de adivinhação constituem sistemas de pensamento racionais e lógicos, tal como o ocidental. Ele declara que os sistemas africanos de adivinhação combinam duas formas distintas de conhecimento: a «lógico-analítica» que trata, basicamente, da comunicação

entre o adivinho e o doente, que Peek considera uma forma normal de conhecimento; e a «intuitivo-sintética», que se refere à comunicação entre adivinho e espíritos, uma forma de conhecimento não normal. Peek defende que ambas as formas de conhecimento se encontram sintetizadas no diálogo adivinho-doente, pois o adivinho está constantemente a passar de uma para outra forma de conhecimento até chegar ao diagnóstico. Utilizando as duas formas cognitivas, o adivinho transforma o discurso dos espíritos dos antepassados numa mensagem mais inteligível para os vivos, o que permitirá acção prática. Esta visão é igualmente expressa por Werbner (1989) ao declarar que o estudo da adivinhação deve ter em conta as passagens entre analítico e sintético no decurso de uma consulta.

Na verdade, para procurar conhecimento e descobrir as causas dos males do doente, o *nyamusoro* estabelece comunicação com os espíritos dos antepassados através dos *tinhlolo* e do transe, um tipo de comunicação não acessível ao comum dos mortais, aquilo que Peek denomina de forma de conhecimento «não normal». No entanto, a comunicação entre o adivinho e os doentes constitui a forma «normal» de conhecimento, em virtude de não haver seres «sobrenaturais» envolvidos.

Embora o modelo de Peek (1991b) nos permita identificar e compreender os processos cognitivos da adivinhação, ele faz-nos regressar ao debate sobre a racionalidade do processo de adivinhação. A sua distinção entre formas normais e não normais de conhecimento gera uma certa inquietação pelas suas semelhanças com a distinção entre as formas racionais e irracionais de pensamento. A questão é saber porque é que precisamos de distinguir entre formas normais/não normais de pensamento no processo de adivinhação? Qual o critério para medir estes estados?

Penso que sublinhar o significado destes sistemas em termos de normal e não normal significa continuar a julgá-los à luz da racionalidade ocidental. Subscrovo os pontos de vista de Tambiah (1990) e de Lloyd (1990), segundo os quais indivíduos, grupos ou culturas diferentes apresentam formas diferentes (e significativas) de raciocínio para expressar crenças ou pensamentos.

## A Biomedicina Ocidental e a Cura Tradicional

É interessante notar que a *nyamusoro* sugeriu que Mevasse fosse simultaneamente ao hospital receber injeções e outros tratamentos, dado o estado avançado da sua tuberculose. Esta acreditava não existir incompatibilidade entre a medicina indígena e a ocidental, pelo que se podiam complementar perfeitamente. Ao abordar o assunto, numa outra ocasião, ela disse:

*a nossa medicina e a do hospital funcionam muito bem em conjunto. Os medicamentos e os tratamentos do hospital são bons e podem curar muitas doenças. A única diferença reside no facto de nós, os africanos, termos as nossas próprias doenças que eles não conseguem curar, pois elas têm a ver com a nossa própria «tradição». Só nós, os tinyanga, podemos tratar estas doenças causadas pelos espíritos ou por magia ou feitiçaria»<sup>252</sup>.*

Para além de ser compatível com a biomedicina, a atitude de K. R. de também mandar os seus doentes ao hospital para tratamento simultâneo pode ser analisada numa outra perspectiva. O facto de os praticantes de medicina tradicional serem marginalizados tanto pelo governo colonial como pela Frelimo, no período pós-independência, negou-lhes reconhecimento oficial como agentes de assistência médica, especialmente nos centros urbanos. De modo que se um doente morresse nas suas mãos teriam sérios problemas com as autoridades. Diz-se que alguns curandeiros «tradicionais» foram julgados e presos por esse motivo. Por conseguinte, levar o doente a tratar-se ao mesmo tempo no hospital é uma medida de protecção em caso de morte ou de danos graves. Por outro lado, em casos difíceis o hospital também pode ser utilizado como «bode expiatório».

Existem algumas tensões entre a biomedicina e a medicina «tradicional». Os médicos dos hospitais e dos centros de saúde rurais culpam os curandeiros «tradicionais» por ficarem com doentes que não podem curar e por só os mandarem ao hospital quando a doença já se encontra em estado avançado, por vezes irreversível. Também acusam alguns praticantes de medicina tradicional de darem plantas nocivas aos doentes ou doses demasiado fortes

<sup>252</sup> Ver capítulo 6.

de remédios à base de ervas. No entanto, o Ministério da Saúde reconhece o valor terapêutico de certas plantas, tendo criado em 1978 um gabinete de investigação sobre plantas utilizadas na medicina «tradicional». Os aspectos culturais e simbólicos da medicina «tradicional» não foram então tomados em consideração devido à atitude das autoridades quanto à cura tradicional. Tendo a Frelimo mudado de posição face à «tradição», hoje em dia, quando se trata de cura confere-se maior validade às dimensões culturais e simbólicas dos remédios.

Os praticantes de medicina tradicional também censuram os hospitais por manterem os doentes cujas doenças os médicos não podem curar em virtude de serem provocadas pelos antepassados ou por meio de magia ou feitiçaria. Afirmam igualmente que, apesar da eficácia farmacológica das plantas que utilizam, a biomedicina ainda os olha com desprezo e suspeita da sua capacidade de assistência médica. Esta questão é abordada por Last (1986), para quem constitui uma suposição incorrecta considerar que a medicina tradicional apenas resolve problemas do foro psiquiátrico e afins, e é ineficaz em doenças graves.

Apesar destas tensões, no contexto moçambicano, a medicina «tradicional» e a biomedicina ocidental não podem ser encaradas como duas formas contraditórias e incompatíveis de assistência médica. De facto, elas constituem meios alternativos de assistência médica, juntamente com outras formas de medicina (cura profética e religiosa, cura islâmica, medicina chinesa, etc.). Hoje em dia, as pessoas podem escolher: ir aos *tinyanga*, ao curandeiro islâmico, ao hospital ou a uma congregação religiosa. Todas estas instituições podem oferecer soluções para os problemas de saúde e as pessoas variam de sistema médico até encontrarem uma cura. Aliás, nem a medicina «tradicional» nem a ocidental constituem sistemas monolíticos (Westerlund, 1989a). Estudos realizados nas duas últimas décadas sobre os sistemas de conhecimento e as suas transformações ao longo do tempo enfraqueceram a solidez da «verdade» científica, dando origem a uma certa convergência do científico e do tradicional (Last, 1986). Na mesma linha de pensamento, Feierman (1985:76) sublinha que:

Nem a medicina europeia é um sistema completamente aberto nem a africana um sistema completamente fechado. A medicina científica tornou-se monopolista na Europa e nos Estados Unidos onde as alternativas

terapêuticas não-científicas são sistematicamente excluídas... Em África, pelo contrário, os que de facto dirigem o processo de terapia passam de forma pragmática de um tipo de cura para outro ... e os praticantes de medicina tradicional atravessam com frequência os limites locais em termos de língua e cultura.

Por conseguinte, em vez de constituírem formas incompatíveis de medicina, estes diferentes sistemas interligam-se como uma corrente em que cada elemento tem a ver com o outro. Creio que, neste contexto, se pode falar de medicina em África como um sistema plural, que inclui tanto a medicina tradicional como a medicina moderna. Ambas constituem meios disponíveis, alternativos e, por vezes, complementares de lidar com a doença e o mal estar social (Last, 1986; Vaughan, 1994).

## Conclusão

Os *vanyamusoro* do sul de Moçambique conseguem lidar com a doença através de duas estratégias terapêuticas interligadas: as funções de adivinhação e de cura. Esta dupla função assenta num conceito específico de doença, definido em termos do desequilíbrio das relações entre os seres humanos, os espíritos dos antepassados e a natureza. Por outras palavras, a doença existe nas relações entre o meio ambiente social (seres humanos e espíritos) e o meio ambiente natural ou físico (terra, chuva, fauna, flora, etc.). Portanto, a doença é considerada em primeiro lugar como um fenómeno social que introduz uma alteração no curso normal da vida e que pode ou não reflectir-se no corpo físico. Isto significa que as causas da doença são essencialmente sociais. Centrando-se nas causas sociais da doença, a adivinhação preocupa-se em desvendar as origens ocultas dos problemas. Werbner (1989:4) apresenta um resumo apropriado dos procedimentos da adivinhação quando diz que:

*a adivinhação é o ritual dos rituais. Amplia a nossa compreensão do próprio processo de interpretação das pessoas, pois a adivinhação é, de certo modo, um ritual que funciona muito ao nível metafísico. É um ritual em que as pessoas interpretam os seus símbolos, ícones e índices.*

Basicamente, o tratamento e a cura dizem respeito à erradicação dos sintomas somáticos do corpo doente, tanto através da biomedicina ocidental como da medicina «tradicional», que constitui um meio alternativo de assistência médica, juntamente com a cura por meio de outros sistemas.

O processo por meio do qual a adivinhação procura e diagnostica doenças levanta alguma controvérsia. Alguns argumentam que os seus procedimentos da adivinhação podem ser considerados irracionais (comunicação com os espíritos). Defendo que tais suposições já não têm sustentação, pois os sistemas de adivinhação constituem modos particulares de raciocínio e argumentação em que assentam as acções sociais. Concordo com Tambiah (1990) e Lloyd (1990) para quem indivíduos, grupos ou culturas diferentes apresentam diferentes tipos de raciocínio quando expressam crenças e pensamentos. Creio que todos estes sistemas são significativos e aceitáveis no seu próprio contexto e que não existe uma racionalidade universal.

Como no contexto do sul de Moçambique, descrito neste livro, a terapia de adivinhação não pode ser isolada daquilo que os analistas externos apelidariam de crenças e práticas religiosas indígenas, acontece que o tipo de conhecimento e de poder invocado é, ele mesmo, de natureza religiosa e cosmológica. No entanto, o próprio poder religioso é um conceito eurocêntrico, seguindo o pressuposto de que pode ser separado de outros tipos de poder, por exemplo do político. Mas, como vimos em capítulos anteriores, mesmo tratando o poder político e o poder religioso como fenómenos separáveis eles são, em última análise, invocações de suposições cosmológicas comuns: a Frelimo e a Renamo poderão distanciar-se dos Zionistas mas não podem evitar servir-se de suposições comuns no concernente à possessão pelos espíritos e às crenças cosmológicas com ela relacionadas.



## Capítulo 9

### O APAZIGUAMENTO DOS ESPÍRITOS: A REINTEGRAÇÃO PÓS-GUERRA

Discutido o tratamento da doença pelo *nyamusoro*, por meio de adivinhação e cura, e sublinhada a relevância da medicina «tradicional» no diagnóstico e cura do social, o presente capítulo trata da cura e da reconstrução da comunidade no pós-guerra. Começa por analisar o impacto social e cultural da guerra nas comunidades rurais. Depois, explora as estratégias e mecanismos locais para ultrapassar o trauma e restaurar a harmonia social, após uma profunda crise social como é a guerra, examinando os conceitos de poluição social, os rituais de limpeza ou purificação, assim como outros processos de cura. Este capítulo apresenta as interpretações que as próprias pessoas têm sobre a guerra, assim como a sua visão quanto à reconstrução da nação e do tecido social.

Mais de quinze anos de guerra civil em Moçambique resultaram na destruição de centenas de escolas e hospitais e em graves danos em estradas, pontes e linhas férreas; o ciclo produtivo e de comercialização sofreu uma séria ruptura na maior parte das zonas rurais; milhares de camiões, camionetas, carruagens e automóveis foram emboscados e queimados. Para além dos custos económicos da guerra, Moçambique pagou um preço elevado em termos sociais. Mais de 1 milhão de mortos, milhões de pessoas refugiadas e deslocadas, milhares de inválidos, viúvas e órfãos, milhares de crianças-soldados e milhares de pessoas sem abrigo.

Hoje o país tem que fazer face tanto à sua reabilitação material como à sua reconstrução enquanto nação, liberta de todos os traumas e rupturas sociais geradas pela guerra. Nesta perspectiva, deve ser prestada uma atenção particular aos diversos grupos mais vulneráveis (refugiados, deslocados, deficientes, crianças, idosos, viúvas, ex-soldados, etc.) que é necessário reintegrar na sociedade. A sociedade tem que restabelecer o seu próprio equilíbrio.

Tendo em mente que a maioria da população afectada pela guerra é rural e que a grande destruição do tecido social ocorreu no campo, o processo de reconstrução social e de reedificação das comunidades deve levar em conta as necessidades da população rural e a sua visão do mundo. Existe um grande manancial de saberes nas comunidades rurais, cujas instituições «tradicionais», como os chefes, os adivinhos, os curandeiros, os médiuns espirituais e a família, há muito que, ao seu nível, vêm lidando com a questão da reconstrução social e da resolução de conflitos. Não há dúvida de que a sociedade «tradicional» possui os seus próprios mecanismos de auto-renovação e de reorganização pós- crise. Nesta perspectiva, neste capítulo sugere-se que estas instituições «tradicionais» podem desempenhar um papel crucial no restabelecimento do equilíbrio e estabilidade sociais, pois encontram-se implantadas no modelo cosmológico que regula a vida social das comunidades rurais. A sua importância também se exerce em certos sectores dos meios urbanos e semi-urbanos onde a influência destas instituições está irrefutavelmente comprovada.

## Impacto Social da Guerra

### *Os grupos vulneráveis afectados pela guerra*

Cerca de 30% da população moçambicana foi directamente afectada pela guerra<sup>253</sup>. Milhões de refugiados estão a regressar ao país, às suas comunidades, às suas terras, ao local dos seus antepassados, ao sítio onde pertencem. Em 1994, as Nações Unidas iniciaram um vasto programa de repatriamento de refugiados nos países vizinhos para o território moçambicano. Os refugiados receberam um *kit* único para as necessidades básicas de subsistência (alimentos básicos, sabão, cobertores e artigos do género) e uma vez em casa têm que começar a partir do zero.

---

<sup>253</sup> A Situação de Emergência em Moçambique: Necessidades Prioritárias no Período 1990-1991. Preparado pelo Governo de Moçambique em colaboração com as Nações Unidas. Nova Iorque, 1990.

Milhões de deslocados internos, vivendo em áreas de ocupação provisória criadas à volta dos centros urbanos, relativamente seguros em tempo de guerra, estão agora a regressar às suas aldeias. Na maior parte dos casos não encontram nada de pé, pois a guerra destruiu tudo: casas, campos de cultivo, os túmulos dos antepassados, escolas e hospitais, onde os havia. Tive a oportunidade de visitar Muhlenguetava, uma aldeia remota do distrito de Manjacaze, na província de Gaza, que estava a começar a ser repovoada após as eleições. Algumas famílias haviam regressado e estavam a reconstruir as suas casas, a limpar o mato para preparar os seus campos de cultivo, etc. Falei com Morais Siteo, que me disse ter sido o primeiro a regressar e a verificar o local depois do cessar-fogo. Ele disse que teve vontade de chorar pois não conseguira reconhecer a sua própria aldeia:

*... o mato tinha crescido por toda a parte. Primeiro, vim para fazer uma mhamba (um ritual kuphabla) para venerar os espíritos da minha família que haviam ficado abandonados todos estes anos. Depois decidimos regressar e reconstruir a nossa aldeia. A minha família foi a primeira a chegar. Hoje somos mais de 300 pessoas aqui em Muhlenguetava e outras hão-de vir... como pode ver, já reconstruímos as nossas casas e temos uma escola a funcionar debaixo daquela árvore...*

Milhares de crianças sós, perdidas e raptadas durante a guerra estão a ser registadas, documentadas e, sempre que possível, devolvidas aos pais e familiares ou colocadas em famílias de acolhimento ou em instituições governamentais. Entre estes milhares há um número considerável de crianças-soldados (que, segundo se sabe, cometeram as mais cruéis atrocidades), que iniciaram os treinos militares com 7-9 anos de idade<sup>254</sup>. O processo de reintegração social destas crianças está a ser levado a cabo pelo Ministério para a Coordenação da Acção Social, juntamente com ONGs internacionais e locais, como a Federação *Save the Children* (Estados Unidos e Reino Unido) e o Comité Internacional da Cruz Vermelha. Está a proceder-se à localização das crianças sós, que são depois levadas para as suas zonas de origem, onde se investiga o paradeiro das famílias e parentes, por vezes sem sucesso<sup>255</sup>.

---

<sup>254</sup> A questão dos rapazes-soldados treinados pela Renamo é tratada no capítulo 7.

<sup>255</sup> Honwana, A. e Panizzo E. 1996.

Milhares de soldados desmobilizados depois do cessar-fogo procuram agora reorganizar as suas vidas. A desmobilização das tropas, tanto do Governo como da Renamo, teve início em 1994, com a assistência do programa das Nações Unidas em Moçambique (ONUMOZ). Os soldados receberam alguma compensação (18 meses de salário a partir da data da desmobilização, instrumentos e sementes, entre outras coisas)<sup>256</sup>. A maioria dos soldados desmobilizados não tem conhecimentos que lhes permitam encontrar trabalho noutros sectores da sociedade e há muito que se encontram desligados do campo, para onde são agora encorajados a regressar. Existem também milhares de idosos desamparados, viúvas e civis com deficiência que necessitam de iniciar uma nova vida.

Quadro 3<sup>257</sup>  
POPULAÇÃO AFECTADA PELA GUERRA (POR PROVÍNCIA)

Província	População	População Afectada Pela Guerra
(1)	(2)	(3)
Maputo	1 616 400	373 650
Gaza	1 284 600	417 400
Inhambane	1 293 700	544 144
Sofala	1 381 600	440 893
Manica	831 200	214 160
Tete	1 076 900	246 500
Zambézia	3 241 800	1 108 523
Nampula	3 117 400	593 040
Niassa	666 600	170 209
Cabo Delgado	1 219 800	237 224
Total	15 730 000	4 345 743

<sup>256</sup> *As Nações Unidas e Moçambique 1992-1995*, 1995. The UN Blue Book Series V.

<sup>257</sup> A Situação de Emergência em Moçambique: Necessidades Prioritárias no Período 1990-1991. Preparado pelo Governo de Moçambique em colaboração com as Nações Unidas. Nova Iorque, 1990.

Todos estes moçambicanos têm que ser reintegrados na sociedade. E a reintegração implica muito mais do que o simples regresso ao local de origem e do que um *kit* para as necessidades básicas de subsistência: a reintegração deve também ter em conta o ajustamento emocional e psicológico de indivíduos e grupos às suas comunidades, aldeias e meio ambiente. A maior parte da população afectada pela guerra sofre de traumas graves e de outros males afins e não possui perspectivas claras quanto a uma vida decente. Embora a moderna terapia psicológica e psicoanalítica seja importante para os ajudar, não é possível neste momento colocá-la à disposição dos milhões de moçambicanos necessitados<sup>258</sup>. Além do mais, a cura psicológica e psicoanalítica pode ser, e já está a ser, providenciada pelas instituições «tradicionais». É precisamente neste domínio que os sistemas de apoio baseados na comunidade e as instituições religiosas «tradicionais» desempenham um papel crucial, que precisa de ser reconhecido e estimulado. Nas comunidades rurais, em momentos de crise individual e societal, estas instituições são meios fundamentais através dos quais se pode conseguir a cura e restabelecer a ordem.

### A Guerra e os Espíritos dos Mortos

Como já foi tratado nos capítulos 6 e 7, a religião tradicional foi amplamente utilizada durante a guerra. Tanto os militares como a população civil recorreram aos curandeiros tradicionais, aos adivinhos e médiuns espirituais. Os militares pediam-lhes para identificarem os esconderijos do inimigo, para realizarem rituais que reforçassem a moral combativa dos soldados tornando-os fortes e imunes às balas e outras coisas do género. A população civil voltava-se para estas instituições para pedir protecção contra as incursões militares e para escorraçar o inimigo das suas aldeias. De igual modo e ao nível conceptual, enquanto a Frelimo, depois da independência, rejeitava a «tradição» como uma gerontocracia que impedia a mudança e o progresso, a Renamo declarava que levava a cabo uma «guerra dos espíritos»

---

<sup>258</sup> Um relatório do Ministério da Saúde, datado de 1994, mostra que a assistência sanitária moderna abrange menos de 40% do total da população moçambicana.

para devolver Moçambique às suas tradições ancestrais<sup>259</sup>. Assim, de um ou doutro modo, a religião «tradicional» tem sido um tema dominante no conflito entre a Renamo e o governo da Frelimo.

No período pós-guerra, este aspecto tradicional não desaparece, pois as pessoas ainda acreditam que os espíritos dos soldados e das pessoas mortas durante a guerra as assombrarão. É o fenómeno *mpfhukwa*, amplamente espalhado no sul de Moçambique. Como se viu no capítulo 2, *mpfhukwa* são os espíritos dos mortos que não foram devidamente sepultados, com todos os rituais destinados a conferir-lhes as devidas posições no mundo dos espíritos. As suas almas encontram-se, por isso, perturbadas; são espíritos de amargura. Acredita-se que estes espíritos têm a capacidade de provocar doenças e mesmo de matar as famílias daqueles que os mataram ou maltrataram em vida. Também poderão ser maus para os transeuntes, especialmente para quem pise as suas sepulturas<sup>260</sup>.

O fenómeno *mpfhukwa* revela-se particularmente importante depois de uma guerra em que os soldados e os civis não são condignamente sepultados. Alguns dos meus informantes mais idosos recordaram que, depois das guerras *Nguni*, os espíritos dos guerreiros *Ndau* mortos na região sul, longe de casa, infligiam doenças e matavam as famílias dos que os haviam morto. A maior parte dos informantes acredita que os espíritos *Ndau* são muito poderosos e que o fenómeno *mpfhukwa* é de origem *Ndau*.<sup>261</sup> A guerra entre o Governo e a Renamo também teve uma forte componente *Ndau*, pois esta era a principal base de apoio da Renamo (embora se tivesse alterado ao longo dos anos). Por essa razão, a maior parte dos informantes receia que os *mpfhukwa* venham a reaparecer logo que a guerra termine e a paz seja estabelecida.

*Esta guerra ainda não acabou... Os nossos filhos e netos ainda hão-de sofrer os efeitos dos espíritos mpfhukwa...*<sup>262</sup>

*... agora é tempo para os espíritos dos mortos se lançarem ao ataque. Os mpfhukwa Ndau são muito perigosos, matam famílias inteiras... os espíritos Ndau da guerra de*

<sup>259</sup> Ver capítulo 6, sobre a rejeição da tradição pela Frelimo e a sua posterior mudança de atitude.

<sup>260</sup> Para mais informação sobre os *mpfhukwa* ver o capítulo 1.

<sup>261</sup> Ver o capítulo 1 no que se refere ao medo dos espíritos *Ndau*.

<sup>262</sup> Zacarias Nyankale, de 53 anos de idade.

*Ngungunyana já tinham sido acalmados... Mas estes (desta guerra) vão criar montes de problemas*<sup>263</sup>.

Acreditam igualmente que, desde as guerras Nguni, houve uma maior interpenetração entre Tsonga e Ndaou e que, por isso, mais pessoas conhecem o segredo dos mpshukwa. Este facto faz com que o problema seja mais grave do que anteriormente, pois haverá mais espíritos malévolos a provocar doenças nas comunidades.

*Hoje em dia muitos tinyanga conhecem os poderes da planta mvhuko e deverão ter ministrado este tipo de tratamento a muita gente. Em virtude de muitas pessoas inocentes terem sido mortas durante a guerra, penso que iremos ter muitos mpshukwa, mais do que nas guerras anteriores*<sup>264</sup>.

Muitos informantes foram unânimes quanto à necessidade de se fazer algo antes que seja tarde demais. Existem rituais específicos que visam acalmar e apaziguar estes espíritos, realizados pelos tinyanga, aqueles que têm a capacidade de capturar e exorcizar ou apaziguar os maus espíritos.

Fabião Siteo, da Manhiça, partilhou comigo um caso muito interessante. Ele disse que, em Abril de 1993, os tinyanga da localidade de Munguine, na Manhiça, foram solicitados para levarem a cabo um ritual na estrada que liga a localidade de Munguine à aldeia de Manhiça. O ritual era necessário porque mal escurecia ninguém podia utilizar esta estrada para ir até à Manhiça. O espírito *mpshukwa* de um comandante da Renamo, morto nas imediações, afligia quem por lá passava. As pessoas da zona contavam que, quando se aproximavam do local, sentiam alguma coisa a bater-lhes ou ouviam vozes que as mandavam regressar ou ainda que cegavam e não podiam ver o caminho para a Manhiça.

Siteo prossegue dizendo que os *tinyanga* realizaram o *kufemba* (para apanharem o espírito). O espírito disse então quem era e pediu dinheiro, *capulanas* (panos locais) e que o acompanhassem até à sua casa, nas terras dos *Ndaou*. A população local concordava em contribuir com dinheiro para dar ao espírito e comprar *capulanas*. Uma semana depois, o espírito foi

<sup>263</sup> Jaime Mahlaic, Zona Verde (Maputo).

<sup>264</sup> Amélia Marrime, Dlhavela (Maputo).

apanhado de novo através do *kufemba*. Depois de feitas as ofertas o espírito foi «amarrado» com os panos e o dinheiro e foi enterrado longe da localidade. Siteo afirmou que os *tinyanga* puseram também nos panos e no dinheiro em que se «amarrou» o espírito alguns remédios para que este não possa regressar e afligir de novo a população. Segundo a população local, desde então não se registaram mais problemas na estrada. As pessoas crêem que estes rituais são necessários para trazer de volta a paz e a ordem, arruinadas pela guerra.

Aos *tinyanga* cabe, assim, um papel neste contexto, organizando os rituais de limpeza e purificação, realizando os rituais de apaziguamento dos *mpshukwa* e curando quem ainda padece dos traumas causados pela guerra. Eles podem também facilitar o processo de reconciliação e ajudar a resolver as tensões que ocorrem nas comunidades. Isto é significativo pois, segundo a percepção das pessoas, o processo de reintegração pós-guerra não deverá subestimar estes aspectos que são parte integrante da sua vida cultural e social.

## Poluição e Rituais de Purificação

### *O conceito de poluição social*

Nas comunidades rurais as pessoas acreditam que os indivíduos se encontram potencialmente expostos à poluição nos seus contactos com outros grupos e meios sociais. Os que emigram para além fronteiras, como os trabalhadores que vão para a indústria mineira da África do Sul, estão particularmente expostos à contaminação social. Este tipo de contaminação decorre do facto de serem vítimas de magia e feitiçaria, de apanharem espíritos desconhecidos ou de serem mais vulneráveis às doenças num meio ambiente também desconhecido. Como foi discutido no capítulo anterior, as condições ecológicas podem ser uma fonte de poluição.

A poluição social também pode advir de contactos com a morte e derramamentos de sangue. Em várias partes do mundo existe a convicção de que os indivíduos que tiverem estado perto da morte são mais susceptíveis à poluição. Assim, acredita-se que quem tenha estado na guerra, tenha morto ou visto alguém ser morto foi poluído pela morte e outras atrocidades da guerra. Crê-se que quando os soldados e os refugiados regressam a casa,

depois da guerra, são potenciais contaminadores do corpo social. Os espíritos dos mortos com os quais tiveram contacto durante a guerra poderão assombrá-los e através destes indivíduos os espíritos poderão também afligir as famílias e a comunidade em geral.

As comunidades rurais possuem mecanismos próprios de recuperação e reabilitação depois de uma crise, que resultam do conhecimento acumulado ao longo de séculos. Este conhecimento passa de geração em geração e torna-se parte integrante do sistema de valores sociais. Quando, depois de uma guerra, soldados e refugiados regressam a casa, quando os idosos, as viúvas e os órfãos necessitam de especial atenção, há atitudes, formas de comportamento e rituais que encorajam o reajustamento destes indivíduos e a sua reintegração na sociedade.

Crê-se que, depois de uma guerra, todos os que a ela tenham estado expostos – homens e mulheres, crianças e adultos – têm que passar por um processo de limpeza e purificação para poderem reaver o seu equilíbrio, reconstituir as suas identidades e usufruir de uma vida normal. O processo de limpeza é uma das condições fundamentais para a reintegração destes indivíduos na sociedade. Este é também um processo de reconstrução de novas identidades pós-guerra. Em xironga, a expressão usada é *ku hlampsa ngati ya impi* que significa lavar ou limpar o sangue da guerra. Este sangue é considerado perigoso em virtude de poder contaminar a comunidade e enlouquecer o indivíduo.

### *Rituais de purificação*

No período pós-guerra, muitas famílias realizam rituais de limpeza para purificar os seus membros e aliviar o seu sofrimento. Esta prática é predominante nas zonas rurais onde ainda prevalecem formas e ideologias religiosas enraizadas nos fenómenos de possessão pelos espíritos. Na minha pesquisa<sup>265</sup>, notei em vários locais a prática generalizada dos rituais de limpeza e purificação. Por exemplo, houve casos em que o processo de reunificação

---

<sup>265</sup> Em Setembro de 1995 participei na avaliação do projecto C&W de reunificação com as respectivas famílias de crianças perdidas e raptadas durante a guerra. Este projecto, levado a cabo pela *Save the Children*, dos Estados Unidos, faz parte de um esforço visando normalizar a vida de milhares de crianças moçambicanas afectadas pela guerra.

de crianças afectadas pela guerra era atrasado de modo a acomodar os rituais de acolhimento que as famílias tinham que realizar no momento da reunificação.

Nos aglomerados urbanos e semi-urbanos, onde as pessoas têm acesso a outras formas de resolução dos seus males, algumas, mas não todas, praticam estes rituais tradicionais. As filiações religiosas e políticas jogam um papel importante na tomada de decisões sobre as estratégias terapêuticas a adoptar, especialmente em circunstâncias em que existem várias alternativas.

Os rituais que a seguir se descrevem são os que os meus informantes consideram ser a maneira ideal de lidar com estes problemas, num contexto rural tradicional.

### *Rituais para crianças*

Boaventura Macovo contou que em 1990 o seu filho Paulo, de nove anos de idade, fora raptado por soldados da Renamo num dos ataques ao Bairro 1º de Maio. A criança passou cerca de oito meses numa base militar da Renamo, sem nenhum contacto com os seus familiares. Estes não sabiam se Paulo estaria vivo ou morto. Eventualmente, Paulo conseguiu fugir da base militar, poucas semanas antes de começar o seu treino militar.

Quando Paulo chegou finalmente a casa, a família levou-o para a *ndhumbha* (casa dos espíritos) onde foi apresentado aos espíritos dos antepassados da família Macovo. O seu avô paterno dirigiu-se aos espíritos informando-os do regresso de Paulo e agradecendo-lhe pela protecção que possibilitou que este tenha regressado a casa são e salvo.

Alguns dias depois do seu regresso, Paulo foi submetido a um ritual de purificação. O pai, Boaventura Macovo, descreveu-mo:

*... levámo-lo para o mato (a cerca de 2 km da nossa casa). Ali, construímos uma pequena palhota coberta com capim seco na qual pusemos o miúdo vestido com as roupas sujas que trouxera do campo da Renamo. Já dentro da palhota, despimos o miúdo. Depois, lançámos fogo à palhota e um familiar adulto ajudou-lhe a sair da palhota antes de o fogo se alastrar. A palhota, a roupa e tudo o resto que trouxera do campo teve que ser queimado até às cinzas. Isto simboliza o queimar dos males da guerra. O miúdo teve então que inalar o fumo de alguns remédios feitos de ervas e tomar banho em água*

*tratada com remédios para limpar o corpo, por dentro e por fora. Finalmente, foi «vacinado» (ku thlavela)<sup>266</sup> para lhe dar força e protecção.*

Segundo Boaventura e outros informantes, este tipo de tratamento é essencial para limpar o indivíduo e libertá-lo dos traumas da guerra. Naturalmente que o processo não termina com este ritual, que é apenas o início de um longo período de ajustamento, tratamento e reconstituição de identidades, cuja duração varia de pessoa para pessoa e depende das circunstâncias e dos problemas que a afectam.

### *Rituais para soldados*

Amélia Marrime recorda que o seu avô contava que em guerras anteriores, antes de irem para o exército, os soldados tinham que ser submetidos a rituais para se protegerem dos males da guerra e para se tornarem combatentes fortes e destemidos. O mesmo acontecia depois da guerra, com a realização de novos rituais para os purificar da poluição da guerra e para os preparar para retomarem o contacto social. Contudo, segundo afirmou, hoje em dia nem toda a gente respeita esta tradição.

A limpeza depois da guerra era, e para muitos continua a ser, muito importante, especialmente por causa do fenómeno *mpshukwa*, acima abordado. Amélia Marrime disse que quando o seu filho Titos entrou para o exército colonial, nos anos 60, ela lhe organizou um ritual de protecção. O ritual teve lugar em casa e ela própria, com ajuda de um outro *nyanga*, trataram Titos com uma série de remédios de ervas destinados a protegê-lo contra os perigos da guerra. Primeiro, foi «vacinado» (*ku thlavela*) com várias pequenas incisões no corpo que depois se encheram com uma pasta medicinal feita de uma mistura de plantas. Esta «vacinação» visava torná-lo corajoso e forte para a guerra. Titos teve então que beber uma solução de vários remédios e tomar banho em água misturada com remédios. Depois disto, ela preparou-lhe um talismã (*nhlulo*), que ele devia usar à volta da cintura durante todo o serviço militar. Titos fora estacionado no distrito de Mueda, em Cabo Delgado.

<sup>266</sup> Aqui «vacinado» significa fazer pequenas incisões em determinadas partes do corpo, que depois se enchem com remédios especiais.

No fim da tropa, quando regressou a casa, Titos passou por um ritual de purificação semelhante ao de Paulo, acima descrito. As suas roupas foram também queimadas fora de casa, e foi tratado com vários remédios ervanários: inalou o fumo de um remédio chamado *mbasso* (uma pasta resultante da combinação de diversas plantas e óleos vegetais), que foi misturado com capim seco da palhota em que Titos devia dormir nessa noite; teve também que tomar banho em água tratada com um remédio denominado *hlambu* (pó feito de folhas e raízes de diversas plantas). Após o banho Titos foi levado à *ndhumbha* (palhota dos espíritos) da família, onde foi recebido e abençoado pelos espíritos dos antepassados. De acordo com A. Marrime, este ritual é importante porque:

*A guerra é um «sítio» muito sujo onde há sofrimento, espíritos maus e morte. Assim, quando alguém está conectado com isso não pode levar uma vida normal antes de limpar esse sangue e essa sujidade. Esse sangue e essa sujidade não devem entrar nas nossas casas e nas nossas famílias, pois podem provocar desgraças e outros problemas.*

#### Rituais para os trabalhadores emigrantes

No sul de Moçambique, a emigração de trabalhadores do grupo *tsonga* para a África do Sul iniciou-se antes do controlo colonial se ter tornado efectivo na região. Por volta de 1860, havia centenas de trabalhadores contratados nas plantações de açúcar do Natal, nos campos auríferos aluviais, também no Natal e, posteriormente, na região de Witwatersrand; os caminhos de ferro e as propriedades agrícolas do Natal, assim como as minas de diamantes, empregavam milhares de moçambicanos. No sul de Moçambique tornou-se, assim, tradição emigrar e trabalhar nas minas de ouro e diamantes da África do Sul. Para atingirem a idade adulta e poderem pagar uma esposa e constituir família, os jovens geralmente faziam a viagem para as «minas do rand», como eram conhecidas.

Na África do Sul, os emigrantes eram expostos a uma cultura diferente e a um ambiente também diferente. Por isso, antes da partida, passavam por rituais de protecção e, quando regressavam, não podiam retomar o contacto com a família e os amigos sem que os rituais de purificação e reintegração que estabeleciam a sua inserção na sociedade fossem realizados. Estes rituais apresentam várias formas mas todos possuem a mesma estrutura, que se

baseia na demarcação entre o espaço exterior – desconhecido e potencialmente poluidor – e o espaço comunitário em que vive.

No dia da chegada do mineiro acende-se uma fogueira no quintal da residência da família. Antes de o mineiro ser formalmente recebido pela família não deve entrar em casa ou entregar os presentes e outras coisas que tenha trazido das minas. Um membro mais velho da família mata uma galinha e espalha o sangue por todo o quintal, pronunciando as seguintes palavras:

*Saudamos o regresso do nosso filho. Ele pode ter ofendido alguém, pode ter pisado a sepultura de alguém ou mesmo morto alguém; se isso tiver acontecido, pedimos perdão em seu nome. Queremos que todas as coisas más que possa ter trazido consigo não entrem por esta porta, não inflijam doenças e azares à nossa família.*

Depois disto, o familiar mais velho encaminha o mineiro até à *gandzelo* (árvore sagrada dos antepassados), plantada geralmente no quintal da casa da família. É nesta árvore que a família se dirige aos espíritos dos antepassados. A *ndhumbha* (palhota dos espíritos) é também utilizada para esse efeito, quando ela existe – o que geralmente só acontece quando há um *nyanga* na família. O familiar mais idoso apresenta o mineiro aos espíritos dos antepassados, que lhe dão a sua benção.

A galinha do sacrifício é depois preparada numa refeição que se oferece aos espíritos dos antepassados numa *gamela* (recipiente de madeira) que se coloca junto do *gandzelo*. O resto da refeição é consumida pelo mineiro e seus familiares.

No dia seguinte, realiza-se o *ku dzungulisa*. Trata-se de uma espécie de reunião com alguns parentes mais velhos, na qual o mineiro tem que lhes contar tudo sobre os anos passados na África do Sul. Tem que referir especialmente os problemas que viveu: se roubou, se abusou da esposa de alguém ou se matou alguém ou, ainda, se teve problemas graves no trabalho. Se o mineiro se tiver envolvido neste tipo de actividades menos próprias, terá que ser devidamente limpo por um *nyanga*, porque tais coisas poderão provocar doenças, tanto a ele como à família. Os familiares também lhe contam o que aconteceu no seio da família durante a sua ausência e, especialmente, se a esposa (se ele for casado) está ou não limpa para retomar uma vida conjugal normal com ele. Crê-se que, em caso de adultério ou de

aborto, a mulher fica conspurcada ao ponto de fazer com que o parceiro contraia tuberculose<sup>267</sup>.

## Outros Rituais

### *Os rituais timhamba*

Ao contrário dos rituais atrás descritos, o *mhamba* é um ritual de conciliação, que todas as famílias realizam regularmente em honra dos espíritos dos antepassados. Através do *mhamba* as comunidades veneram (*kuphahla*) os seus espíritos linhageiros. Junod (1927:382) dá a seguinte definição de *mhamba*:

*mhamba é o objecto, o acto ou a pessoa utilizados para estabelecer a ligação entre os espíritos dos antepassados e os seus descendentes.*

Eu sugeriria que o *mhamba* é um ritual e, como tal, um conjunto de crenças e práticas que congregam os membros de uma comunidade para apresentarem os seus respetos aos espíritos ancestrais. O *mhamba* não é simplesmente o objecto, o acto isolado ou a pessoa, mas sim a combinação de todos estes elementos. Tem acção, dinamismo e um profundo valor simbólico, inteligível para os membros dessa mesma linhagem ou comunidade.

Antes da realização do *mhamba*, tem que se pedir a um *nyamusoro* ou a um *nyangarume* (tipos de *nyanga*) para contactar os espíritos dos antepassados, para se saber exactamente quando e onde querem que se realize o *mhamba* e a quem deve ser dirigido (antepassados paternos ou maternos; o espírito que irá receber os sacrifícios do *mhamba*), que animais devem ser sacrificados e quem deve celebrar o ritual. Só depois de obtidas todas as respostas se começa a organizar o ritual. No caso de um *mhamba* familiar, participam os seus membros adultos e todos contribuem de alguma forma (dinheiro, uma galinha, uma cabra, um boi, produtos agrícolas, etc.). A preparação do *mhamba* promove

---

<sup>267</sup> No capítulo 8 foi abordada a questão da tuberculose como doença transmitida por mulheres adúlteras.

a coesão da família e é, por si mesmo, o momento mais alto da unidade e reconciliação familiares.

Os rituais *mhamba* realizam-se sempre ao amanhecer. Primeiro, sacrifica-se o animal. Em tempo de paz e de prosperidade, o boi era o animal sacrificial mais comum, mas hoje, devido à escassez provocada pela guerra, uma cabra ou mesmo uma galinha podem servir. O animal é morto espetando-lhe um *assegai* no pescoço. O sangue do animal deve ser espalhado por todo o local do ritual – a *gandzelo* ou o cemitério familiar. Prepara-se então uma refeição com o animal, para ser servida aos espíritos. Serve-se numa *gamela* (prato de madeira) que se coloca no cemitério ou debaixo da *gandzelo*. Os restos desta refeição sacrificial são depois compartilhados por todos os participantes. A pessoa que preside ao ritual, geralmente o membro mais proeminente da família, fala aos antepassados. Invoca os nomes de todos os mortos da família, começando normalmente pela *hahani* ou *kosezana* (a irmã mais velha do avô paterno), a não ser que os espíritos tenham dado outras indicações. Depois, o celebrante informa os espíritos ancestrais sobre o estado da família, agradece-lhes a sua protecção e orientação e pede-lhes para continuarem a olhar por ela. Neste momento, outros membros da família são autorizados a expressar os seus sentimentos aos antepassados.

O ritual também poderá ser celebrado por um *nyamusoro* ou *nyangarume*. Isto poderá acontecer em duas situações: se houver um *nyanga* na família, ele poderá ter um papel especial na preparação e realização da *mhamba*; ou quando o ritual visa a resolução de um problema. Poderá acontecer que um indivíduo viole uma proibição, perdendo desse modo a protecção dos antepassados e ficando doente. Para reaver a protecção dos espíritos ancestrais o *nyamusoro* recomenda a realização de um ritual *mhamba* que, neste caso, será dirigido por um *nyanga*.

Feito isto, os participantes têm direito a uma pequena porção dos restos da refeição ritual. Toda a gente deve partilhar dessa refeição. As crianças são as primeiras a comer, cabendo-lhes as patas dianteiras do boi por serem as *mpakama* (as ramificações, os braços da família). Os *vakonwana* (genros) comem as patas traseiras, a melhor carne do animal, em sinal de respeito e consideração por terem pago o *lobolo* (dote) à família. As *nkosikhazi* (noras) ficam com a *nhlana* (alcatra) por serem elas que reproduzem o grupo e cuidam das crianças levando-as às costas. As partes restantes são comidas pelos outros

participantes. Para além da refeição ritual, os membros da família têm à sua disposição mais comida e bebida para celebrarem a ocasião. No final da refeição e ao longo do dia, tocam-se tambores e as pessoas cantam e dançam. Trata-se de uma ocasião festiva para toda a família, unida pelos espíritos dos seus antepassados.

Como acto de veneração, o *kuphabla* não se circunscreve aos rituais *timhamba*. É antes uma forma permanente de comunicação, de apresentar respeito aos antepassados. Como referido no capítulo 1, este acto tem lugar em múltiplas ocasiões, como o nascimento de uma criança, antes da colheita, durante uma refeição, antes de uma viagem longa e outras do género. A realização do *kuphabla* dá aos indivíduos e grupos a sensação de segurança e estabilidade de que necessitam para levar por diante as suas vidas.

Posso recordar algumas das conversas que tive com refugiados e deslocados que se preparavam para regressar ao seus locais de origem, donde foram forçados a sair devido à guerra<sup>268</sup>. Os refugiados foram unânimes em afirmar que a primeira coisa a fazer ao chegarem a casa seria a realização de um grande *mhamba* para os antepassados que haviam ficado abandonados nas suas terras. Alguns já tinham estado em casa depois do cessar-fogo, para se certificarem da situação e prepararem as condições para o regresso de toda a família. E mesmo nessa curta estadia haviam feito o *kuphabla* para honrar os mortos.

Xitoquisana, que deixara a sua casa em Mukodwene em 1987, depois de ter sido torturado por soldados da Renamo, disse que fora a Mukodwene em 1993:

*Fui ver o local e fazer-lhe uma boa limpeza. Em Junho próximo (dentro de dois meses) vou regressar, mas desta vez para fazer um mhamba. Vou com a minha família e hei-de levar tudo para a cerimónia: cabras, galinhas, farinha de milho, etc. Vamos apresentar-nos aos nossos antepassados e agradecer-lhes pela sua protecção, pois a maior parte de nós conseguiu sobreviver à guerra. Voltaremos para casa provavelmente no fim do ano, porque queremos ter a certeza de que a guerra de facto acabou.*

---

<sup>268</sup> Honwana, A. 1993.

Um outro informante, Damião Matsinhe, de Xibondzane, Manjacaze, é um soldado governamental desmobilizado que levou a família (mãe, irmãos e irmãs) para viver com ele em Masaka, devido à escalada dos ataques da Renamo em Xibondzane. Ele disse que não se iria apressar a regressar, pois queria ver o que iria acontecer depois das eleições, adiantando que:

*Ouvi falar do que aconteceu em Angola, por isso prefiro esperar aqui. No entanto, iremos a casa em visita e para preparar os campos. Os mais velhos da nossa família também estão a organizar um mhamba para o próximo mês. Os timhamba são uma tradição na nossa família, o meu pai sempre organizou cerimónias de kuphahla.*

Carlos Matxane, um refugiado do Xibuto, disse que queria levar a família para casa o mais cedo possível. Contudo, ele vai ficar na cidade, pois arranjou um bom emprego que prefere manter. Também referiu que em Agosto ele e os familiares vão ao Xibuto (sua terra natal) para realizarem um grande *mhamba* para os seus antepassados. Vão chamar o *nyanga* da família (que ele sabe ter sobrevivido à guerra e estar de volta à aldeia) para celebrar o ritual.

Outros informantes, membros devotos de igrejas independentes, disseram que já tinham organizado ou iam organizar *timhamba* a serem celebrados por pastores ou profetas das suas igrejas. É o caso de Norda Gwambe, de Xivalu, Panda, que disse:

*A minha família pertence à igreja dos Doze Apóstolos e o nosso mhamba será presidido pelo pastor da nossa igreja. As igrejas também realizam cerimónias para os antepassados e não apenas os tinyanga.*

Através dos relatos destas fontes<sup>269</sup> pode ver-se como os antepassados ocupam um lugar central na vida das pessoas. A primeira coisa que fazem, mesmo antes de regressarem de vez, é restabelecer a relação com os antepassados mortos, uma relação enfraquecida pela guerra. Apesar de em momentos de paz e prosperidade alguns indivíduos descurem a veneração aos antepassados, nos momentos de aflição ou de crise estes voltam-se para os aspectos metafísicos em busca de alívio, estabilidade e um certo sentido

---

<sup>269</sup> Estas entrevistas tiveram lugar em Abril de 1993.

de ordem na sua vida. Isto é muito comum na população urbanizada, especialmente quando as instituições modernas não dão respostas adequadas aos seus problemas.

### Rituais da chuva

Embora os rituais *timhamba* em honra dos espíritos dos antepassados constituam as cerimónias mais importantes a nível familiar e linhageiro, os rituais da chuva são os mais significativos a nível da comunidade. Os rituais da chuva recebem vários nomes. Algumas fontes chamam-lhes *mbelele*, outros apenas *mhamba* ou *mhamba ya matimu* (preces para as sepulturas reais) ou *mhamba ya mvula* (preces para a chuva).

O parentesco (a nível familiar) e a hierarquia geopolítica (a nível da comunidade) regulam a abordagem de cada pessoa à vida espiritual dos antepassados. Assim, neste contexto o chefe responde pela organização do ritual que deve dirigir-se aos espíritos «reais», responsáveis pelo bem-estar de toda a comunidade. Se alguém salta a hierarquia, os espíritos não só não respondem ao apelo como castigam o suplicante por não ter usado os canais apropriados<sup>270</sup>.

Deste modo, o ritual é cuidadosamente preparado pelo *hosi* (chefe), assistido pelo seu *nyanga*, pois o sucesso do ritual é essencial para a fertilidade da terra e para a sobrevivência da comunidade em geral. Antes de mais, o *hosi* pede ao *nyanga* para fazer *ku hlahluva* (adivinhação através dos *tinhlolo* – ossículos adivinatórios) e consultar os espíritos ancestrais. Devido à importância deste ritual, o *hosi* também pode consultar outros *nyanga* exteriores à sua corte.

Depois das consultas, decide-se a data do ritual. O chefe é responsável pelo fornecimento dos animais sacrificiais, geralmente bois. Contudo, a população contribui com alguma coisa: uma galinha, uma cabra, parte da sua produção agrícola e bens do género. Também participa na preparação da comida e das bebidas para o ritual (especialmente as mulheres).

A primeira parte do ritual realiza-se de manhã, muito cedo, e tem lugar junto às sepulturas dos antepassados do *hosi*. Alguns informantes disseram que, hoje em dia, quase toda a gente pode ir aos *mitimu* (locais de sepultura

<sup>270</sup> Young, S., 1978.

reais), embora dantes isso fosse rigorosamente proibido, porque os *mitimu* se situavam nas florestas sagradas e só o *nyanga* e membros altos da chefia tradicional estavam autorizados a visitar o local. Esta alteração no rigor das normas pode ser resultado das acções coloniais e pós-coloniais visando quebrar a tutela dos *mitimu* e dos espíritos ancestrais em geral<sup>271</sup>.

O ritual inicia-se com o sacrifício dos animais, cujo sangue é espalhado sobre as sepulturas. O chefe e outros membros da família dirigem-se então aos espíritos, pedindo-lhes chuva. A segunda parte do ritual realiza-se na residência do chefe, onde se reúne toda a comunidade para comer, beber, dançar e celebrar a ocasião. Quando o ritual é bem recebido pelos espíritos, chove logo depois da realização da cerimónia ou um pouco mais tarde. Mas tem que chover no mesmo dia do ritual, pois doutro modo, suspeita-se que este não terá sido bem recebido pelos espíritos.

### Análise dos Rituais

Os três primeiros rituais são de purificação ou limpeza, destinando-se a libertar o indivíduo da poluição e a restaurar a sua identidade como membro do grupo. Estes rituais implicam uma ruptura com a experiência passada que provocou o estado de poluição, evitando, assim, a contaminação da comunidade em geral. Por exemplo, as roupas que o filho de Boaventura e o Titos trouxeram dos campos militares foram queimadas por estarem associadas à guerra. As roupas representavam o sangue e a escuridão da guerra, que não deviam infectar o corpo colectivo. Também o trabalhador emigrante tem de ser purificado devido a poluição que poderá trazer para a comunidade.

Nestes indivíduos constituem, assim, uma ameaça para o colectivo social e são, por isso, temporariamente excluídos. Passam por um período de separação, durante o qual não pertencem ao corpo social e não podem usufruir da interacção social. O período de exclusão ocorre enquanto se realiza o ritual: Paulo teve que ficar só, dentro da palhota, até lhe lançarem fogo. Só depois de cumpridos todos os tabus e tratamentos inerentes ao ritual os

<sup>271</sup> Ver os capítulos 2 e 3 sobre a repressão colonial e pós-colonial das crenças e práticas tradicionais.

indivíduos voltam a ser aceites no grupo – é o período de reintegração ou «*communitas*», para utilizar o termo de Turner (1969).

O segundo e o terceiro rituais têm uma característica comum – o facto de exigirem um ritual protector antes da partida para o trabalho nas minas ou como soldados para a guerra. Todavia, o terceiro ritual apresenta duas outras características que o distinguem dos anteriores: em primeiro lugar, não se destina à libertação de uma perturbação traumática e, em segundo lugar envolve o sacrifício de um animal. Estes dois atributos aproximam-no dos *timhamba* e dos rituais da chuva, que implicam a cura colectiva e o estabelecimento do equilíbrio – cura através da protecção dos espíritos ancestrais e equilíbrio através da protecção ancestral e da fertilidade da terra.

O sacrifício que caracteriza estes rituais também enfatiza a reciprocidade para com os espíritos dos antepassados, a quem o indivíduo deve os seus haveres. Este facto prende-se com o caso de Madala, abordado no capítulo anterior, que perdeu o gado que possuía por não o ter partilhado com os antepassados. Werbner (1989: 119) cita um ancião *Kalanga* que disse:

*O gado que temos, recebemo-lo dos nossos antepassados; e se não lhes dermos nenhum, eles não nos voltarão a dar nada.*

Em termos teóricos e quando analisa o sacrifício *kalanga*, Werbner (1989) não vê a relevância da forma processual tripartida que caracteriza os rituais de passagem defendida por Van Gennep (1909), Turner (1967, 1982) e, que inclui três fases: separação, fase intermédia ou liminal e reintegração. Werbner argumenta que, contrariamente ao que Turner defende, a fase intermédia do ritual não consegue resolver as antíteses geradas pelo ritual de sacrifício *kalanga* que assenta num modelo binário e hierárquico de antíteses, de acção e de contra-acção. É precisamente o ritual no seu todo que permite ultrapassar as antíteses e concretizar os seus objectivos.

Tanto os rituais *timhamba* como os da chuva são rituais conciliatórios que implicam sacrifícios, mas não parecem ser tão elaborados e complexos como o sacrifício *kalanga* analisado por Werbner. Contrariamente aos rituais de sacrifício *kalanga*, os animais sacrificiais são mortos no local do sacrifício e na presença de todo o grupo. Também começam e terminam no mesmo dia

e não possuem a série complexa de fases ou ritos que compõem o sacrifício *kalanga*.

Parece-me que os rituais *timhamba* e *mbelele*, atrás descritos, têm como finalidade tanto a comunicação como a comunhão com os antepassados. A comunicação faz-se quando se lhes dirige a palavra em busca de protecção, de orientação e de fertilidade para a terra e para as mulheres. O chefe ou a pessoa encarregada do ritual dirige-se aos espíritos comunicando com estes. Qualquer outra pessoa presente no ritual também poderá fazê-lo, se assim o desejar. Atinge-se a comunhão entre espíritos e os vivos durante toda a celebração dos rituais. Nos rituais da chuva – *mbelele* – a presença dos espíritos na celebração vê-se quando a chuva cai, o que ocorre geralmente no fim do ritual; e nos rituais *timhamba* assiste-se à sua presença na dança que se segue e na qual os indivíduos poderão ser possuídos pelos seus espíritos e dançar alegremente. Também se vê na coesão e na harmonia da família, geradas pelo ritual.

Para além dos rituais acima descritos, também se realizam rituais de limpeza e purificação orientados pelas igrejas sincréticas como as de Zion ou dos Doze Apóstolos, entre outras. Estes rituais são similares aos que foram mencionados no capítulo 5, quando se analisaram as práticas zionistas. Assim, estes rituais de purificação, reconciliação e reintegração no pós-guerra são levados a cabo pelas próprias famílias, pelos *tinyanga* e por líderes religiosos de várias igrejas.

## Conclusão

Neste capítulo abordou-se as dimensões social e cultural do processo de reintegração social no período do pós-guerra no sul de Moçambique. Examinei o impacto da guerra nas zonas rurais, discutindo as percepções e o entendimento das pessoas quanto aos fenómenos relacionados com a guerra, como é o caso dos *mpfbukwa*. Discuti igualmente os conceitos de poluição social e de limpeza e outros rituais utilizados pelas comunidades rurais para enfrentarem o trauma da guerra e outras perturbações sociais.

Tendo em consideração que a maioria da população afectada pela guerra habita as zonas rurais, este capítulo sugere que os *tinyanga* e as igrejas sincréticas

(ver capítulo 5) têm um papel importante neste processo, não devendo ser antagonizados mas sim encorajados a desempenhar estas tarefas fundamentais para sarar as feridas sociais que a guerra provocou nestas comunidades.

Neste capítulo demonstrou-se, uma vez mais, que a religião tradicional, em particular a possessão pelos espíritos, se encontra fortemente enraizada na vida de indivíduos e grupos. É através dos poderes dos espíritos ancestrais que as pessoas podem restabelecer o equilíbrio e a paz na sua vida. Portanto, neste contexto, a posse pelos espíritos é não só parte integrante do sistema de valores sociais e culturais nas zonas rurais e urbanas, mas também o seu cerne, de tal modo que as pessoas se compreendem a si próprias por meio da possessão pelos espíritos. Assim, a possessão pelos espíritos desempenha um papel dominante na regulação da vida social através do tratamento das doenças e dos infortúnios sociais.

## Capítulo 10

### ESPÍRITOS VIVOS, TRADIÇÕES MODERNAS: UMA CONCLUSÃO

Neste livro discutiu-se a possessão pelos espíritos e a reconstituição das identidades no contexto social e político da região sul de Moçambique. Na discussão sobre a dinâmica em torno da politização da cultura nos períodos pré-colonial, colonial e pós-colonial, procurou-se mostrar que as noções de auto-consciência (*selfhood*) e de identidade não são estáticas ou unidimensionais. São criadas e redefinidas em diferentes momentos e ambientes políticos, sócio-económicos e culturais, através de crenças e práticas referentes aos fenómenos de possessão pelos espíritos. Deste modo, os apertos religiosos e simbólicos da «tradição» constituem meios através dos quais indivíduos e grupos estabelecem o sentido de si próprios e das suas relações e acções sociais.

#### A Interligação Entre os Seres Humanos e os Espíritos

Vimos ao longo deste livro que existe uma interdependência entre os seres humanos e os espíritos. Esta natureza interpenetrativa entre humanos e divindades está ligada à questão fenomenológica da existência, da identidade e da capacidade individual de acção. Os agentes espirituais possuem pessoas apoderando-se dos seus corpos e faculdades, vivem e crescem nas pessoas, expressam-se através de pessoas. As pessoas, por seu turno, vivem com os espíritos, assumem a personalidade dos espíritos e dão sentido à sua vida através de espíritos. Os indivíduos também se transformarão, a seu tempo, em espíritos. Deste modo, a abordagem feita neste livro permite-nos considerar os espíritos não só como agentes externos que controlam e mudam as identidades das pessoas, mas como a própria essência da identidade humana. Através da possessão pelos espíritos, os

indivíduos possuídos podem assumir múltiplas identidades pelo facto de serem hospedeiros de vários agentes espirituais.

As relações entre pessoas e espíritos não são marcadas apenas pela realização de rituais regulares de veneração dos espíritos (como os rituais *timhamba*), mas, essencialmente, por uma comunicação permanente entre eles, através do *kuphabla*. O *kuphabla* realiza-se em múltiplas ocasiões: para anunciar o nascimento de uma criança, agradecer uma boa colheita, pedir protecção antes de uma viagem longa, etc. A realização do *kuphabla* dá aos indivíduos e aos grupos sociais o sentido de segurança e estabilidade necessário para uma vida harmoniosa. Nesta perspectiva, humanos e espíritos tornam-se parte da mesma acção (*agency*) por partilharem uma existência combinada e integrada, mesmo que momentânea.

Os *tinyanga* funcionam como intermediários entre os seres humanos e os espíritos dos antepassados. Através dos seus poderes de adivinhação, os *tinyanga* descodificam as mensagens espirituais para os vivos e os seus conhecimentos da farmacopeia ervanária permitem-lhes tratar e curar várias doenças. Indivíduos e grupos sociais procuram os *tinyanga* por várias razões: em busca de cura para as doenças e protecção contra os perigos da vida, para descobrir as causas de uma morte na família ou mesmo a razão pela qual os animais domésticos estão a morrer e a produção agrícola não vai bem. As pessoas procuram os poderes do mundo ancestral para descobrirem as origens dos infortúnios e males sociais que os afectam e como forma de restabelecer o equilíbrio nas suas vidas.

### Transformações nos Fenómenos de Possessão

Nesta obra demonstrou-se também que os fenómenos de possessão não são estáticos e que se vão adaptando e transformando ao longo do processo histórico. Abordei o significado da possessão pelos espíritos analisando cada tipo de ser espiritual que possui indivíduos no sul de Moçambique: os espíritos *vanguni* dos *Nguni*, originalmente da Zululândia, África do Sul; os espíritos *vandau* dos *Ndau*, da região centro de Moçambique; e os espíritos ancestrais locais *tsonga*, os *tinguluve* ou *mablonga*. Esta possessão pelos espíritos transcultural tem as suas raízes na emigração *Nguni* para Moçambique. Antes

dos contactos com os povos *Nguni e Ndau*, a população do Sul de Moçambique não conhecia a possessão pelos espíritos envolvendo o transe «real».

Os praticantes de medicina tradicional que existiam nessa altura eram os *tinyanga*, não possuídos por espíritos, e os *nyangarume*, possuídos apenas por espíritos locais *tsonga*. Nenhuma destas figuras era capaz de entrar em transe. Em resultado da interacção com os grupos *Nguni e Ndau* emergiu um novo tipo de praticante de medicina tradicional: o *nyamusoro*. O *nyamusoro* (originalmente *Ndau*) ganhou nova forma e novo conteúdo na região sul através da combinação de espíritos *tsonga, nguni e ndau*. Os *vanyamusoro* entram em transe, praticam exorcismos e funcionam como médiuns na comunicação com os espíritos dos antepassados.

Estes diversos tipos de espíritos, que frequentemente coexistem no mesmo indivíduo possuído, interrelacionam-se uns com os outros. Esta interrelação é mediada por relações de poder. Algumas categorias de espíritos exercem um papel dominante sobre outras: os *vanguni e vandau* estrangeiros têm predomínio sobre os *tinguluve* locais e os *vandau* sobre os *vanguni*. Embora pareça que o poder de algumas categorias de espíritos sobre outras deriva da capacidade de acesso do grupo social ao conhecimento e, conseqüentemente, do poder conferido pelo conhecimento, na realidade as estruturas de poder entre as forças espirituais nem sempre seguem rigorosamente as estruturas da ordem social estabelecida. A força militar dos *Nguni*, que lhes deu acesso ao poder político como governantes do Estado de Gaza, não fez com que os espíritos *vanguni* fossem, por isso considerados mais fortes. Na verdade, os espíritos dos *Ndau* são vistos como sendo os mais poderosos, embora tenham sido subjugados pelos *Nguni* durante o reinado do Estado de Gaza.

Muitos estudos sobre a possessão pelos espíritos em África demonstram a existência de uma estrutura e organização no mundo dos espíritos que se articula em conformidade com as características da estrutura sócio-política vigente. Exemplo disso é o caso dos sistemas de adivinhação e possessão *Tiv*, estudado por Bohannan (1975), cuja estrutura e modos de funcionamento reflectem a organização social não autoritária do grupo social *Tiv*. Também na sociedade *Mondang* (Adler & Zempleni, 1972) se verifica que as práticas de possessão e adivinhação carecem de poder coercivo, em consequência da heterogeneidade social e das hierarquias políticas e religiosas pouco rígidas que caracterizam a ordem social *Mondang*. Outros exemplos surgem nos ensaios

apresentados na obra editada por Beattie & Middleton (1969) sobre o papel dos médiuns em África. No entanto, e como atrás foi referido, no contexto do sul de Moçambique, o fenómeno da possessão pelos espíritos não reflecte rigorosamente a ordem social. Expressa, sim, a diversificação que acompanhou este processo de integração transcultural.

No que diz respeito às relações de poder e conhecimento, importa sublinhar que os espíritos fornecem o conhecimento esotérico que passa de geração em geração, e que confere aos seus afortunados recipientes acesso directo ao poder de controlar aqueles que não possuem tal conhecimento.

Outro desenvolvimento registado durante a dominação *Nguni* no sul de Moçambique diz respeito à mulher. No passado, a mulher não desempenhava a função de *nyanga*. A religião e a realização de rituais eram domínio masculino. O facto de a mulher já exercer funções ritualistas entre os *Nguni* e os *Ndau* poderá ter influenciado as mudanças registadas na região. Os fenómenos *mpshukwa* (processo pelo qual os soldados mortos ressuscitavam e procuravam vingar-se) também ganharam forma através da mulher, pois os espíritos vingadores dos *Nguni* e dos *Ndau* pediam para casar com raparigas *Tsonga* virgens como forma de pagamento. Estas mulheres, conhecidas por *nsati wa svikwembu* (esposas de espíritos), tinham uma relação muito especial com os seus maridos espíritos e muitas delas ficaram possuídas. Eis uma das explicações da integração da mulher em práticas ritualistas.

A emigração em massa de homens para as minas da África do Sul também jogou o seu papel nestas mudanças. Por volta de 1860, havia centenas de trabalhadores do sul de Moçambique a trabalhar nas minas de ouro e de diamantes em Witwatersrand e Kimberly e tornou-se uma «tradição» da região emigrar para a África do Sul. Para se tornarem adultos, capazes de pagar o *lobolo* (dote) e de constituir família, todos os jovens tinham que fazer a viagem para as «minas do rand». Esta emigração masculina e as longas ausências de casa criaram um vazio nas comunidades, esperando-se cada vez mais que a mulher cumpriisse todas as obrigações domésticas e fornecesse alimentos sem a ajuda do homem. É igualmente neste contexto que as actividades femininas se vão estendendo gradualmente às práticas religiosas e ritualistas.

Em consequência da interacção com *Nguni* e *Ndau*, hoje em dia os espíritos *vangani* e *vandau* fazem parte do sistema religioso *Tsonga*. A maior parte dos praticantes de medicina tradicional que encontrei no meu trabalho

de campo estava possuído por três tipos de espíritos: *vanguni*, *vandau* e *mablonga* ou *tinguluve* (*Tsonga* locais). Aos dois primeiros cabe um papel mais importante na adivinhação e na cura. Estes espíritos estrangeiros foram herdados de familiares falecidos. E assim continuará a ser, pois isso passará para as gerações vindouras. Operou-se, deste modo, uma integração de espíritos estrangeiros não só no sistema religioso mas também nas famílias. Segundo um dos meus informantes, do mesmo modo que «as pessoas que casam na nossa família se tornam nossos familiares»<sup>272</sup>, também os espíritos estrangeiros que casam com raparigas locais (as *nsati wa svikwembu*) passam a integrar o grupo familiar.

A teoria de Lewis (1966; 1971) da possessão «periférica» defende que os indivíduos em «situações periféricas», como é o caso das mulheres e de outros indivíduos de classes inferiores, são possuídos por espíritos «periféricos», ou seja, espíritos estrangeiros não fundamentais para a manutenção do sistema de moralidade da sociedade (1971: 32-32). Em contraste com este tipo de possessão, Lewis apresenta a possessão «central» em que os homens ricos, possuídos por espíritos locais «centrais» que sustentam directamente a moralidade pública, competem por posições de poder e autoridade (1971: 34).

Vários autores<sup>273</sup> atacaram Lewis pela sua teoria da possessão «periférica». Fizeram-no desmontando a noção de «periferalidade» com o argumento de que os cultos de possessão feminina desempenham um papel central na sociedade. O meu trabalho apoia esta crítica, pois permitiu-me desmontar não só a noção de «periferalidade», mas também a de «centralidade». No contexto do sul de Moçambique esta dicotomia não tem base de sustentação por duas razões principais: em primeiro lugar, a possessão feminina está longe de ser «periférica». Os *nyamusoro* (principalmente mulheres) desempenham um papel importante como guardiões das normas e valores sociais, não podendo, por isso, ser considerados não essenciais ou periféricos em relação à sociedade. As funções sociais da possessão só podem ser plenamente apreciadas quando situadas no sistema mais vasto de significados de determinada sociedade. A possessão não pode ser vista como um mecanismo

---

<sup>272</sup> Joel Cuna, Boane, Abril de 1993.

<sup>273</sup> Giles, 1987; Boddly, 1989; Sharp, 1993; Lovell, 1993.

de compensação ou uma contra-cultura feminina, devendo, pelo contrário, ser encarada como parte integrante da cultura em geral<sup>274</sup>.

Em segundo lugar, os espíritos estrangeiros *Nguni* e *Ndau* foram incorporados nas crenças e práticas religiosas locais, resultando numa interacção de ambas as categorias de espíritos (os *tinguluve* locais e os *vanguni* e *vandau* estrangeiros) no processo de manutenção do sistema de moralidade da sociedade. A importância deste desenvolvimento reside na aceitação implícita da possessão pelos espíritos transcultural o que diminui, portanto, a «centralidade» dos espíritos locais *tinguluve Tsonga* ou *mahlonga*. Por conseguinte, neste contexto, a dicotomia entre possessão «central» e «periférica» não pode ter, pura e simplesmente, sustentação. A dicotomia impõe termos de referência analíticos que distorcem a realidade e confundem mais do que ajudam.

O *nyamusoro* que resulta desta interacção com grupos *Nguni* e *Ndau* torna-se, assim, a figura mais popular da região. Expliquei que a possessão é algo que se herda em virtude de os indivíduos assumirem os espíritos de um familiar falecido que foi *nyamusoro*. Geralmente, o sinal de eleição é uma doença grave – a «doença de chamamento» – curável apenas através da iniciação. Esta doença de chamamento representa a morte simbólica da antiga identidade do indivíduo e o seu renascimento com uma nova, a de um *nyamusoro*. Esta morte simbólica parece ser requisito fundamental para se adquirir o poder espiritual ancestral<sup>275</sup>. A recusa da iniciação e, conseqüentemente, das funções de *nyamusoro*, poderá significar uma doença crónica ou mesmo a morte. Deste modo, o indivíduo vê-se obrigado a seguir a vontade dos espíritos dos antepassados.

*Kuthwasa*, a iniciação, é um processo que dura entre um e cinco anos. Estabelece a demarcação entre o indivíduo possuído e o comum dos mortais, em virtude de aquele estar a entrar numa nova dimensão, a dos espíritos. Durante o período de iniciação os *mathwasana* (os que fazem *kuthwasa*) são moldados numa nova personalidade e adquirem novos valores: aprendem a aceitar e a viver com os espíritos dentro do corpo e a manusear os instrumentos do ofício. A iniciação do *nyamusoro* segue o clássico padrão

---

<sup>274</sup> Lambek, 1981.

<sup>275</sup> Augé, 1977.

tripartido dos *rites de passage*; um período de separação, formalizado pela morte simbólica do candidato a *nyamusoro* (a doença de eleição); um período de retiro, passado na «escola» do *nyamusoro*, caracterizado pela perda de identidade e pela formação; e um período de reintegração marcado pelo ritual *kuheleketi* (regresso), em que o novo *nyamusoro* volta ao convívio dos que lhe são mais próximos com nova identidade e novas funções na vida religiosa.

No entanto, a iniciação do *nyamusoro* não constitui um rito de passagem típico, como o ritual *chisungu* dos *Bemba* descrito por Richards (1956), o *nkang'a* dos *Ndembu* estudado por Comaroff (1969) nem o *bogwêra* e o *bojale* dos *Tswana* examinados por Comaroff (1985). A iniciação dos *vanyamusoro* mostra alguns traços não característicos dos ritos de passagem: não se centra no género, pois mulheres e homens passam juntos pelo mesmo processo; não está associado a grupos etários; nem se trata de uma preparação para a idade adulta. Através do *kuthwasa* preparam-se homens e mulheres, jovens e adultos para se tornarem intermediários entre os espíritos e os vivos.

Através da iniciação, indivíduos e espíritos crescem e desenvolvem-se em conjunto. Os espíritos que entram no corpo de um indivíduo são considerados bebés e, por isso, crescem nesse corpo, desenvolvendo as suas potencialidades e ajustando-se a essa pessoa. A personalidade dos indivíduos possuídos também passa por mudanças radicais. A ontologia da sua pessoa, a natureza do seu próprio ser, muda à medida que começam a mostrar algumas características reconhecidas como pertencendo à pessoa cujo espírito os possui. Por exemplo, podem tornar-se de temperamento mais instável ou mais calmo consoante a personalidade dos espíritos que os influenciam. Os espíritos tornam-se, portanto, parte da ontologia dos possuídos.

Trata-se de um ponto importante em virtude de tocar a questão filosófica do ser. A natureza das relações entre espíritos e indivíduos possuídos também levanta questões respeitantes à noção convencional de que as sociedades africanas são fatalistas. De facto, através da possessão pelos espíritos os indivíduos podem mudar de personalidade e de identidade de forma mais pragmática do que habitualmente se reconhece. Parkin (1991) mostra que entre os *Giriama* do Quênia tanto a adivinhação como o diagnóstico da doença se transformam em formas de passar de uma para outra auto-identificação. Esta qualidade transformadora da possessão pelos espíritos parece ser o que lhe confere grande parte da sua força.

No termo da iniciação o candidato submete-se aos rituais de confirmação, compostos por uma série de testes que demonstram a aptidão para assumir a função de *nyamusoro*. Estes rituais de confirmação constituem uma ocasião importante e são presenciados por familiares e amigos que, assim, testemunham os seus resultados. Depois da iniciação e logo que é reintegrado na sociedade, o *nyamusoro* constrói a sua *ndhumbha* (casa dos espíritos) onde recebe os doentes. As funções de *nyamusoro*, exercidas principalmente por mulheres, são a adivinhação através do transe e dos *tinhlolo* (ossos de adivinhação) e a cura com remédios de ervas ou por meio do exorcismo.

### A Politização da Tradição nos Períodos Colonial e pós-Colonial

Demonstrei igualmente que os valores cosmológicos referentes às crenças e práticas sobre a possessão pelos espíritos foram sujeitos à interferência de vários factores, como o estabelecimento do Estado de Gaza. A colonização portuguesa e a conseqüente imposição do Cristianismo também tiveram uma forte influência sobre os fenómenos de possessão. O domínio colonial português era contrário à religião e às crenças e práticas tradicionais associadas à possessão pelos espíritos e a outros rituais ancestrais. Os *tinyanga* (*nyamusoro*, *nyangarume* e *mungoma*) e os líderes das Igrejas Independentes foram reprimidos e punidos por serem considerados perniciosos para o Estado colonial.

Sabe-se que, no período colonial, os indivíduos acusados de *curandeirismo* e *feitiçaria* e os líderes das igrejas locais foram encarcerados e/ou deportados para a ilha de Moçambique ou para outros territórios portugueses no continente. Os colonizadores portugueses agiram no sentido de inculcar nos moçambicanos os valores da civilização cristã ocidental, impondo o Cristianismo e encorajando a assimilação da cultura portuguesa por um certo estrato de nativos. Contudo, de forma geral, estas tentativas não erradicaram a identificação dos moçambicanos com a sua própria cultura.

Uma vez mais as relações de poder e de conhecimento estão presentes na rejeição colonial dos valores culturais tradicionais africanos, em especial dos relacionados com a autoridade da linhagem e a possessão pelos espíritos. O colonialismo eliminou o poder e a autoridade dos líderes políticos africanos legítimos, instalando os *régulos*, que funcionavam como seus fantoches.

Impediram igualmente os líderes religiosos de exercerem o seu conhecimento e a sua competência nas comunidades, proibindo a adivinhação, a cura tradicional e a magia. De facto, o conhecimento esotérico dos *tinyanga* assim como o poder dos líderes tradicionais era legitimado pelos espíritos dos antepassados, que ocupam uma posição central na vida dos nativos. Este tipo de conhecimento, de poder e de autoridade encontrava-se completamente fora do controlo colonial e a sua repressão era essencial para a implementação do projecto colonial – representavam uma fonte antagónica e rival de poder e conhecimento, que podia enfraquecer a colonização.

A evangelização de África que acompanhou a colonização foi um processo através do qual as religiões tradicionais foram suplantadas pelas religiões mundiais. A conversão ao Cristianismo no sul de Moçambique iniciou um processo de marginalização da religião local, mas não conseguiu apagá-la. Aparentemente, as pessoas encontraram dois tipos de respostas para a imposição da religião Cristã. A primeira foi o sincretismo religioso, entendido como o processo de síntese de identidades religiosas díspares – neste caso, o Cristianismo e a religião local. É o caso das igrejas Zionistas e da maior parte das Igrejas Independentes Africanas. Existe uma certa controvérsia sobre se estas igrejas são sincréticas ou simplesmente Cristãs. Alguns teóricos defendem que as Igrejas Independentes Africanas não são necessariamente sincréticas só por incluírem a cura divina e serem atraentes para a população local<sup>276</sup>. Outros mostram-se mais cépticos quanto a existência de uma separação clara entre as práticas rituais Cristãs e as cosmologias africanas às quais são aplicadas<sup>277</sup>.

A minha análise das igrejas Zionistas do sul de Moçambique sugere que elas não podem ser consideradas independentes das ideologias culturais locais. A maior parte dos informantes Zionistas reconheceu, de facto, a existência de vários pontos de contacto entre as ideias das suas igrejas e as práticas de adivinhação e cura dos *tinyanga*. Ambas lidam com a doença e a desgraça por meio da cura espiritual. Os profetas Zionistas ganham poder através dos *mimoya* ou *tinshumi* (seres espirituais denominados anjos pelos Zionistas) que, segundo se crê, são idênticos aos *svikwembu* que os *tinyanga* possuem. Mais do

---

<sup>276</sup> Peel, 1968; Kiernan, 1994.

<sup>277</sup> Meyer, 1992-1994; Ray, 1993; Stewart & Shaw, 1994.

que isto, considera-se que os Zionistas 'transformam' os *svikwembu* em *mimoya* através de um ritual especial.

A segunda resposta à imposição do Cristianismo foi a compartimentação religiosa. Em denominações Cristãs estabelecidas, como as igrejas Católicas e Protestante, parece ter sido preservada uma filosofia religiosa dualista ou uma «consciência dividida», pois os devotos recorrem aos curandeiros e adivinhos tradicionais como fonte de alívio, adicional mas separada. Tal acontece quando o Cristianismo não consegue resolver os seus problemas existenciais. Parece não existir a intenção de desenvolver uma fusão significativa das duas, crendo-se que apenas uma separação rígida parece conferir-lhes «autenticidade» e «pureza».

Isto é evidente no caso de K. R., uma *nyamusoro* que é, simultaneamente, membro activo da igreja Protestante; ou o caso do padre cuja esposa, filha de um famoso *nyanga*, fora possuída por espíritos e ele, como pastor protestante, tinha que viver com ambas as realidades. Meyer<sup>278</sup> sugere que estas lealdades divididas dos Cristãos africanos decorrem do facto de terem sido dominados pela influência missionária ocidental e de terem sido incapazes de estabelecer um síntese entre a religião tradicional local e o Cristianismo. As pessoas mantêm-nas, por isso, separadas e independentes e «deslizam» para a primeira se a última não consegue aliviar-lhes os problemas. Assim, parece que o sincretismo religioso teria sido a resposta natural, não fora a forte dominação religiosa missionária.

A imposição do Cristianismo não significou, por conseguinte, o desaparecimento das crenças e práticas tradicionais, que conseguiram sobreviver e desenvolver-se em condições tão adversas. A possessão pelos espíritos dos antepassados constitui uma parte tão significativa da vida dos indivíduos e dos grupos que não podem dar-se ao luxo de não a ter ou de a negligenciar. Ela é incorporada por meio do sincretismo ou mantida através da compartimentação, deslocando-se as pessoas de uma para a outra.

Já na era pós-colonial, a luta da Frelimo contra o colonialismo iniciou igualmente um processo de mudanças sociais e políticas no país que se concretizou com a independência em 1975. A orientação marxista da Frelimo favorecia uma visão materialista da realidade social em oposição às crenças

---

<sup>278</sup> 1994:45-46.

e práticas «supersticiosas» e «obscurantistas» da sociedade tradicional. Os *tinyanga* e outras instituições tradicionais constituíam um alvo a eliminar. Estas instituições não tinham funções políticas e sociais reconhecidas, sendo substituídas por funcionários eleitos popularmente que compunham os *Grupos Dinamizadores* (nos locais de trabalho e de residência) e, posteriormente, pelos *Comités do Partido* e outras organizações que visavam combater os velhos valores da tradição e pôr em prática as novas políticas.

Num país em que mais de 80% da população é rural e com um estilo de vida enraizado em valores tradicionais, constituiu sem dúvida um erro de discernimento tentar suprimir os valores da tradição. Em consequência, o tremendo insucesso da Frelimo neste domínio que, nestas circunstâncias, acabou por compreender a necessidade de reconsiderar o papel das crenças e práticas tradicionais no projecto de construção da nação. Edificar a nação a partir de uma base material tão subdesenvolvida como a existente em Moçambique não é tarefa fácil, sendo surgido vários problemas. Uma questão crítica é a reconciliação do desejo de modernidade e a necessidade de desenvolvimento económico e de progresso com a forte ligação às formas tradicionais de organização social e aos seus valores religiosos. Segundo o meu ponto de vista, este foi o dilema que a Frelimo enfrentou em 1975, quando chegou ao poder, e que não conseguiu resolver ao optar por excluir estes aspectos da tradição.

As mudanças recentes na abordagem da Frelimo à tradição foram consideravelmente estimuladas pela guerra com a Renamo. Esta guerra, amplamente considerada um dos mais brutais holocaustos contra seres humanos, também envolveu interesses estrangeiros, nomeadamente rodesianos, sul-africanos e portugueses. Contrariamente a certos autores que enfatizam apenas os factores de ordem externa - o papel de governos de outros países - ou os de ordem interna - o fracasso das políticas de desenvolvimento da Frelimo - defendo que tanto os factores endógenos como os exógenos são importantes para a melhor compreender as dinâmicas do conflito entre a Frelimo e a Renamo.

Apesar de criada para desestabilizar o país e inviabilizar o projecto socialista da Frelimo, a Renamo conseguiu estabelecer uma base local assente na tradição, tendo em vista uma aliança com o campesinato. A ampla utilização pela liderança e pelos soldados da Renamo de práticas de

adivinhação e de cura durante a guerra é disso testemunho. Embora, por razões políticas, a Frelimo não encorajasse os soldados a procurarem a ajuda dos praticantes da religião tradicional, tornou-se tolerante para quem o fizesse, em grupo ou individualmente. Esta utilização da religião tradicional durante a guerra ilustra a necessidade de aquisição do conhecimento ancestral, pois ele fornece explicações para as situações que ultrapassam a percepção e o entendimento do homem. Isto liga-se ao surgimento dos *Naparama* (um exército que se dizia enviado pelos espíritos para proteger as pessoas), as acções de *Mungoi*, *Samantange* e outros adivinhos, curandeiros e médiuns, que tiveram o seu papel na guerra, por vezes independentemente de ambos os partidos e contra eles<sup>279</sup>.

Parece-me, no entanto, que embora a agenda da Renamo fosse a destruição do país para desacreditar o projecto socialista da Frelimo, as agendas dos camponeses que a ela acabaram por se juntar eram complexas. Para alguns, a recuperação do seu poder e autoridade tradicionais (especialmente *ex-régulos* e líderes tradicionais) poderá ter tido um significado maior. Para outros, era mais importante restabelecer a dignidade das suas crenças e práticas. Para a juventude, a ruptura com algumas estruturas de poder tradicionais poderá ter constituído a motivação mais forte. Para realizar os seus próprios objectivos, a Renamo conseguiu utilizar habilmente o ressentimento dos camponeses pelo não reconhecimento do seu anterior estatuto e das suas crenças religiosas. Contudo, resta ver até que ponto, num ambiente social diferente (fim da guerra, aquisição de poder, construção da nação), a Renamo tratará dos interesses dos camponeses e do seu desejo de manter as tradicionais estruturas de poder e crenças religiosas.

Uma coisa é lidar com a tradição no contexto de uma guerra de guerrilha (como a Frelimo, a Renamo e a ZANLA fizeram, cada uma à sua maneira), porque, para sobreviverem, tais guerras requerem alianças com o campesinato. Outra coisa, no entanto, é tratar esta questão numa posição de poder e em relação com o projecto de construção da nação, cujo grande desafio é a incorporação das crenças e práticas tradicionais, seja qual for o programa político e económico. Um projecto de construção da nação, para ter bases estáveis, deve incluir as necessidades e aspirações da maioria da população.

---

<sup>279</sup> Ver Vines, 1991b.; Wilson, 1992; Finnegan, 1992.

<sup>280</sup> Tambiah, 1990; Lloyd, 1990.

Estas necessidades e aspirações não são estáticas mas evoluem com o processo histórico e interações sociais pois indivíduos e grupos encontram-se constantemente num processo dinâmico de absorção e rejeição de valores e práticas socio-culturais.

### Possessão, Cura e Reintegração Social pós-Guerra

O *nyamusoro* consegue lidar com a doença através de duas estratégias terapêuticas interrelacionadas: a adivinhação e a cura. Esta dupla função assenta num conceito específico de doença, que se define em termos do desequilíbrio nas relações entre os seres humanos, os espíritos ancestrais e a natureza. Por outras palavras, nas relações entre o meio ambiente social (seres humanos e espíritos) e o meio ambiente natural ou físico (terra, chuva, fauna, flora, etc.). Portanto, considera-se a doença fundamentalmente como um fenómeno social que estabelece uma alteração no curso normal da vida do indivíduo e que pode, ou não, reflectir-se no corpo físico. Deste modo, a adivinhação tem a ver com o diagnóstico, a descoberta das causas sociais da doença, enquanto que o tratamento e a cura visam eliminar os sintomas físicos desse estado de desequilíbrio.

O processo através do qual a adivinhação procura e diagnostica a doença gerou alguma controvérsia, em virtude de os seus procedimentos poderem ser considerados irracionais, em especial a comunicação com os espíritos (Peck, 1991b). Ao passar em revista alguma literatura defendendo que estas suposições críticas já não são sustentáveis visto os sistemas de adivinhação constituírem modos particulares de raciocínio, nos quais assentam as acções sociais. É evidente que indivíduos, grupos ou culturas diferentes apresentam formas diversas de raciocínio quando expressam crenças ou pensamentos<sup>280</sup>. Como vários outros autores assinalaram, não existe uma racionalidade universal pois todos estes sistemas são 'racionais' no seu próprio contexto.

No período pós-guerra, as instituições religiosas tradicionais desempenham um papel fundamental na cura dos traumas sociais causados pela guerra e na promoção da reconciliação e reconstrução social. Em virtude

de se encontrar enraizada nas crenças e valores cosmológicos da população rural, as práticas terapêuticas dos *tinyanga* tornam-se bastante atractivas para a população deslocada e afectada pela guerra no seu esforço de reganhar a sua dignidade e restituir um certo equilíbrio á sua vida. Se se tiver em conta que os camponeses foram os mais afectados pela guerra, a reconstrução do tecido social moçambicano tem, necessariamente que acomodar a sua visão do mundo.

### Espíritos Vivos, Tradições Modernas

Cabe aqui a inevitável pergunta: será que na verdade a possessão pelos espíritos existe? Este trabalho procurou oferecer testemunho de que os espíritos vivem em íntima coabitação com muitos moçambicanos, sobre quem exercem uma influência determinante.

É por vontade dos espíritos que algumas pessoas transformam radicalmente o seu modo de vida para se submeterem a rituais de iniciação com vista a restabelecer a sua saúde; são os espíritos que impõem que mães e esposas abandonem as suas famílias para se juntarem a 'escolas' de *vanyamusoro* durante três, quatro e, por vezes, mais anos. Por força da possessão pelos espíritos, muitas jovens se vêm alienadas da normalidade de um lar com maridos e filhos por serem *vassati va psikwembu* (esposas dos espíritos). São, enfim, os espíritos que decidem punir, seja com uma doença seja com a morte, o mau comportamento e a irreverência, ou premiar com uma boa colheita agrícola ou uma promoção no serviço, as boas acções dos vivos.

Os espíritos exibem também um confortável sincretismo com as filosofias mais díspares, quando cristãos, moçulumanos e marxistas se unem nas visitas aos *tinyanga* e *vanyamusoro*; quando o poder político e o contra-poder a eles recorrem para alcançar os seus fins; quando são instados a presidir ao restabelecimento da paz, harmonia e equilíbrio entre os inimigos de ontem, e à reconstituição de comunidades dilaceradas pela guerra.

Muito mais do que um fenómeno marginal, um resquício de crenças ancestrais, ou um expediente de manutenção do poder retrógrado da velha ordem, a possessão pelos espíritos surge assim como elemento essencial do complexo sistema cosmológico de uma sociedade em constante transformação.

É precisamente este sistema de valores culturais, representados pelos espíritos vivos, que hoje se posiciona no centro da luta pelo progresso. São estas tradições modernas que animam o esforço de construção de identidades sociais e políticas estáveis. Deste modo, a tradição e a modernidade se interpenetram, coexistindo num mesmo espaço e tempo em que os actores sociais navegam entre as duas, sintetizando-as harmoniosamente e estabelecendo a continuidade no seu processo histórico.



## Bibliografia

- Abrahamsson, H. & Nilton A (1994). *Moçambique em Transição. Um Estudo da História de Desenvolvimento durante o período 1974-1992*. Peace and Development Research Institute, Gothenburg University.
- Adier, A. & Zempleni, A. (1972). *Le baton de l'aveugle: divination, maladie et pouvoir chez les Mondang du Tchad*. Paris: Herman.
- Andrews, L. (1989). *Windhorse Woman: A Marriage of Spirit*. Nova Iorque: Warner Books.
- Arens, W. & Karp, I. (1989). «Introduction», in W. Arens & I. Karp (eds.), *Creativity of Power: Cosmology and Action in African Societies*. Londres: Smithsonian Institution Press: xi-xxix.
- Augé, M. (1977). *Pouvoirs de vie, pouvoir de mort*. Paris: Flammarion.
- Bakhtin, M. (1981). *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Beattie, J & Middleton, J. 1969. «Introduction» in J. Beattie & J. Middleton (eds.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*. Londres: Routledge & Kegan Paul: xviii-xx.
- Bhabha, Homi (1994). *The location of culture*. Nova Iorque: Routledge.
- Binford, M. (1971). *Stalemate: A Study of Cultural Dynamics*. Tese de Doutorado em Antropologia, Michigan State University.
- Boddy, J. (1989). *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Bohannan P (1975). «Tiv Divination» in Beattie and Lienhardt (eds.) *Studies in Social Anthropology*. Oxford: Clarendon Press: 149-66.
- Bourdillon, M. (1987). «Guns and Rain: Taking Structural Analysis Too Far» in *Africa* 7 (2):263-74.
- Brito, L. (1988). «Une Relecture Nécessaire: La Genèse du Parti-État FRELIMO», in *Politique Africaine*, 29, Março: 15-27.
- Callaway, H. (1991). «The initiation of a Zulu Diviner» in P. Peek (ed), *African Divination Systems: Ways of Knowing*. Indiana University Press: 27-35.
- Cahen, M. (1987). *Mozambique: La Revolution Imposée*. Paris: L'Harmattan.
- Chateceur, (1958). *Les Rites la Condition Humaine*. Paris: Press Universitaires de France.
- Zachary, Partha (1993). *Nationalist thought and the colonial world*. University of Minnesota Press.
- Chavunduka, G. (1986). «The Organisation of Traditional Medicine in Zimbabwe» in M. Last & G. Chavunduka (eds.), *The Professionalisation of African Medicine*. Manchester: Manchester University Press.
- Chavunduka (eds.) (1986). *The Professionalisation of African Medicine*. Manchester: Manchester University Press.
- Clarence-Smith, G. (1989). «The Roots of the Mozambican Counter Revolution» in *Southern African Review of Books*. Abril-Maio: 7-10.
- Cohen, A. (1985). *The Symbolic Construction of Community*. Chichester: Ellis Horwood.

- Comaroff, J. (1985). *Body of Power Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean and Comaroff, John (1991) *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_(1999) «Occult economics and the violence of abstraction: notes from the South African Postcolony» in *American Ethnologist*. V26, Nº2, Maio.
- Covane, L. A. (1989). *As Relações entre Moçambique e a África do Sul, 1850-1964*. Maputo: AHM/UEM [Série Estudos 6].
- Crapanzano, V. (1973). *The Hamadsha: A Study of Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_(1977). «Introduction» in V. Crapanzano & V. Garrison (eds.), *Cases Studies of Spirit Possession*. Nova Iorque: John Wiley.
- Crocker, J. C. (1977). «My Brother the Parrot» in J. D. Sapir & J. C. Crocker (eds.) *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*. University of Pennsylvania Press: 164-92.
- Cruz e Silva, T. (1993). «Zedequias Manganhela: Notas para uma Releitura das Relações Estados-Igrejas Protestantes na Década de 70». *Estudos Moçambicanos*. 13:27-45.
- Cuenod, R. (1967). *Tsonga-English Dictionary*. Braamfontein: Sasavona Books.
- Davis-Roberts, C. (1992). «Kutambwa Ugonjuwa: Concepts of Illness and Transformation among the Tabwa of Zaire» in S. Herman & J. Janzen (eds.) *The Social Basis of Health and Healing in Africa*. Berkeley. University of California Press: 376- 393.
- Devish R (1985). «Perspectives on Divination in Contemporary Sub-Saharan Africa» in W Van Binsbergen & M. Schoffeleers (eds.). *Theoretical Explorations in African Religions*. Londres: KPI/Routledge and Kegan Paul: 50-83.
- \_\_\_\_\_(1991). «Mediumistic Divination among the Northern Yaka of Zaire: Etiology and ways of knowing» in P. Peek (ed): 112-32.
- Dinerman, A. (1994). «In Search of Mozambique». *Journal of Southern African Studies*, 20, 4:569-586.
- Earthy E D. (1933). *Valenge Women: The Social and Economic Life of the Valenge Women of Portuguese Africa*. Londres: Oxford University Press.
- Eliade, M. (1951). *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de L'Extase*. Paris.
- Evans-Pritchard, E. (1937). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Fainzang, S. (1986). *L'Intérieur des Choses: Maladie, Divination et Reproduction Social chez les Bisa du Burkina Faso*. Paris: L'Harmattan.
- Fardon R (1985). «Introduction» in R. Fardon (ed) *Power and Knowledge: Anthropological and Sociological approaches*. Edimburgo: Scottish Academic Press: 1-20.
- Feierman, S. (1985). «Struggles for Control: The Social Roots of Health and Healing in Modern Africa». *African Studies Review*, 28, 2/3:73-147.
- Feliciano J.F. (1989). *Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Tese de Doutoramento em Antropologia Económica pela Universidade Técnica de Lisboa.

- Ferraz de Freitas, (1956-57) *Seitas Religiosas Gentílicas de Moçambique*. Lourenço Marques. 2 Vol.
- Finnegan, W. (1992). *Complicated War: The Harrowing of Mozambique*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_(1989). «A Reporter at Large: The Emergency». *New Yorker*, 29 de Maio.
- Firth, R. (1989). «Problems and Assumptions in an Anthropological Study of Religion» in *Journal of the Royal Anthropological Institute* 89(2): 129-148.
- Flower, K. (1987). *Serving Secretly: An Intelligence Chief on Record*. Londres: John Murray.
- Foster, G.M. (1976). «Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems». *American Anthropologist*, 78, 4:773-782.
- Foucault, M. (1979). *Power/Knowledge*. ed. C. Gordon. Sussex: Harvester.
- Fry, P. (1976). *Spirit: Mediums and the Articulation of Consensus Among the Zezuru of Southern Rhodesia (Zimbabwe)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_(1990). «Between Two Terrors» in *Times Literary Supplement*, 9-15 Novembro.
- Fuller, C. (1995). *An Ethnohistoric Study of Continuity and Change in Gwambe Culture*. Tese de Doutoramento em Antropologia, Northwestern University, Evanston Illinois.
- Garbett, K. (1969). «Spirit Medium as Mediators in Valley Korekore Society» in J. Beattie and J. Middleton (eds.) *Spirit Mediumship and Society in Africa*. Bloomington: Indiana University Press: 104-27.
- Geffray, C. (1990). *La Cause des Armes au Mozambique: Anthropologie d'une Guerre Civile*. Paris: Credu- Karthala
- Gersony, R. (1988). *Summary of Mozambican Refugee Accounts of Principally Conflicts Related Experience in Mozambique*. Washington: Bureau for Refugee Programs, Department of State.
- Geschiere, Peter (1997). *The Modernity of Witchcraft*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Giles, L.L. (1987). «Possession Cults on the Swahili Coast: A re-examination of Theories of Marginality» in *Africa* 57 (2), 235-257.
- Gray, R.F. (1969). «The Shetani Cult among the Segeju of Tanzania» in J. Beattie & J. Middleton (eds.): 171-87.
- Gussler, J. (1973). «Social Change, Ecology and Spirit Possession among South Africa Nguni» in E. Bourguignon (ed) *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press: 88-126.
- Hall, M. (1991) «The Mozambican National Resistance Movement (Renamo) & the Reestablishment of Peace in Mozambique». Texto preparado para o workshop *Security and Cooperation in Post-Apartheid Southern Africa*. Maputo: Setembro
- Hanlon, J. (1984). *The Revolution Under Fire*. Londres: Zed
- \_\_\_\_\_(1991). *Mozambique: Who Calls the Shots?* Londres: James Currey.
- Hammond-Looke, W. D. (1962). *Bhaca Society*. Cidade do Cabo: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_(1989). *Rituals and Medicine: Indigenous Healing in South Africa*. Joanesburgo: AD. Donker.

- Harries, P (1994). *Work, Culture and Identity: Migrant Labourers in Mozambique and South Africa, 1860-1910*. Portsmouth, NH: Hemmann.
- Hastings, A. (1979). *A History of African Christianity, 1950-1975*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hedges, D & Rocha, A (1994). «Moçambique durante o Apogeu do Colonialismo Português, 1945-1961: A Economia e a Estrutura Social» in *História de Moçambique*, vol. 3. Maputo: Departamento de História, Universidade Eduardo Mondlane: 129-95.
- Helgesson, A.G. (1971). *The Tshwa Response to Christianity: a Study of the Religious and Cultural Impact of Protestant Christianity on the Tshawa of Southern Mozambique*. Dissertação de Mestrado. University of Witwatersrand.
- Helman, C.G. (1984). *Culture, Health and Illness*. Londres: Wright.
- Heusch, L. de (1962) «Cultes de Possession et Religions Initiatiques de Salut en Afrique» in *Annales du Centre D'Études des Religions*. Bruxelles.
- Honwana, R. B. (1985). *Memórias: Histórias Ouvidas e Vividas e da Terra*. Maputo.
- Honwana A. (1988). *Práticas et Role Social do Nyamussoro em Milieu Urban – Maputo – Premiers Elements*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Université de Paris VIII.
- \_\_\_\_\_(1991). *The Nyamussoro: A Study of Divinatory Practices among Tsonga Speaking People of Southern Mozambique*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. SOAS, University of London.
- \_\_\_\_\_(1993). *As Instituições Religiosas Tradicionais e a Reintegração Social dos Grupos Vulneráveis*. Relatório de Consultadoria para a Suisse Cooperation for Development in Mozambique.
- Honwana, A & Pannizo, E. (1995). *Evaluation of the Children and War Project*. Relatório de Consultadoria para a Save the Children USA in Mozambique
- Isaacman, A. (1989). «Historical Introduction» in *Dumba Nengue*.
- Jackson, M. (1978). «An Approach to Kuranko Divination» in *Human Relations* 31 (2): 117-38.
- James, W. (1988). *The Listening Ebony: Moral Knowledge, Religion and Power Among the Uduk of Sudan*. Oxford: Oxford University Press.
- Jazen, J. M. (1978). *The Quest for Therapy In Lower Zaire*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_(1991). «Doing Ngoma; A Dominant Trope in African Religion and Healing» in *Journal of Religion in Africa* 21:290-308.
- Jornal Notícias*, 2 de Fevereiro de 1969. « Quando os Mortos não dão Folga».
- Junod, H. A. (1927). *The life of a South African Tribe – Mental Life*. Vol.2. 2d. ed. Londres: Macmillan.
- Junod, H. Ph. (1934). «Les Cas de Possession et L'Exorcism chez les Vandau» in. *London Africa* vol 7 no.3.
- Karp, I & Karp, P. (1979). «Living with the Spirits of the Dead» in Z. Ademuwagun et al. (eds.) *African Therapeutic Systems*. Waltham, Mass: Crossroads Press: 22-25.
- Karp, I. (1989). «Power and Capacity in Rituals of Possession» in W. Arens & I. Karp (eds.); 91-109

- Kennedy, J.C. (1967). «Nubian Zar Ceremonies as Psychotherapy» in *Human Organization*, 26: 185-94
- Kiernan, J.P. (1992). «The Herder and the Rustler: Deciphering the Affinity Between Zulu Diviner and Zionist Prophet» in *African Studies* 51, 1; 231-41.
- \_\_\_\_ (1994). «Variation on a Christian Theme: The Healing Synthesis of Zulu Zionism» in C. Stewart & R. Shaw (eds.) *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. 69-84.
- Kruger, N. (1988) «The Zimbabwe War of Liberation: Struggles within the Struggle» in *Journal of Southern African Studies* 14 (2): 304-22.
- Lambek, M. (1980) «Spirits and Spouses: Possession as a System of Communication among the Malagasy Speakers of Mayotte» in *American Ethnologist* 7 (2). 318-31.
- \_\_\_\_ (1981). *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- Lan, D. (1985). *Guns and Rain: Guerrillas & Spirit Mediums in Zimbabwe*. Londres: James Currey Ltd.
- Langa, A. (1992). *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana (Moçambique)*. Braga: Editorial Franciscana.
- Last, M. (1986) «The Professionalisation of African Medicine: Ambiguities and Definitions» in M. Last & G. Chavunduka (eds.).
- Last M & Chavunduka, G. (eds.) (1986). *The Professionalization of African Medicine*. Manchester: Manchester University Press.
- Lauriciano, G. (1990). «Espírito Mungoi: Um poder Alternativo ou mais um Fenómeno da Guerra» in *Jornal Domingo*, 9 de Setembro.
- Lee, S.G. (1969). «Spirit Possession among the Zulu». In J. Beattie & J. Middleton (eds.): 128-56.
- Leiris, M. (1958). *La Possession et ses Aspect Théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*. Paris: Plon.
- Lewis I.M. (1966). «Spirit Possession and Deprivation Cults» in *Man* (1) 3: 307-329.
- \_\_\_\_ (1969). «Spirit Possession in Northern Somaliland». in J. Beattie & J. Middleton (eds.): 188-219.
- \_\_\_\_ (1971). *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit possession and Shamanism*. Baltimore: Penguin Books.
- \_\_\_\_ (1986). *Religion in Context: Cults and Charisma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévy-Bruhl, L. (1910). *Les Fonctions Mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Librairie Alcan et Guillaumin.
- \_\_\_\_ (1922). *La Mentalité Primitive*. Paris: Felix Alcan.
- Liesegang, G. (1981). «Notes on the Internal Structure of the Gaza Kingdom of Southern Mozambique, 1840-1895». in J.B. Peires (ed) *Before and After Shaka*, Grahamstown: Institute of Social Economic Research, Rhodes University, 179- 208.
- Lloyd, G.E.R. (1990). *Demythifying Mentalities*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lovell, N. (1993). *Cord of Blood: Initiation, Gender and Social Dynamics among the Ouatchi-Ewe of Southern Togo*. Tese de Doutoramento em Antropologia Social, SOAS, University of London.
- Machel, S. (1970). *Educate Man to Win the War, Create a New Society and Develop the Country*. Discurso na Segunda Conferência do Departamento de Educação e Cultura, Setembro.
- Magaia, L. (1988). *Dumba Nengue: Run for Your Life. Peasant Tales of Tragedy in Mozambique*. Trenton, New Jersey: Africa World Press.
- \_\_\_\_\_. 1994 *Deletha: Pulos na Vida*. Maputo: Editorial Viver.
- Mamdani, M. (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press
- Mbembe, Achille (2001) *On the postcolony*. Berkeley: University of California Press.
- Meyer, B. (1994). «Beyond Syncretism: Translation and Diabolization in the Appropriation of Protestantism in Africa» in C. Stewart & R. Shaw (eds.): 45- 68.
- Meyer, P. (1991). «Divination among the Lobi of Burkina Faso» in P. Peck (ed): 91-100.
- Meyns, P (ed) (1988). *Neuzeitliche Mission und die Sprachen Afrikas*. Verlag Breitenbach/ Breitenbach Publishers.
- Metz, S. (1986). «The Mozambique National Resistance and South African Foreign Policy» *African Affairs*, 85, 341. 491-507.
- Minter, W. (1994). *Apartheid's Cousins: An Inquiry into the Roots of War in Angola and Mozambique*. Londres: Zed Books.
- Mondlane, F. (1969). *The Struggle for Mozambique*. Baltimore: Penguin Books.
- Moreira, E. (1936). *Portuguese East Africa: a study of its religious needs..* Londres: World Dominion Press.
- Morgan, G. (1990). «Violence in Mozambique: Towards an understanding of Renamo» in *Journal of Modern African Studies*, 28, 4: 603-619.
- Morsy, S. (1991). «Spirit Possession in Egyptian Ethnomedicine: Origins, Comparison and Historical Specificity» in I.M. Lewis et al. (eds.) *Women's Medicine: The Zarburi Cult in Africa and Beyond*. Edimburgo: Edinburgh University Press for the I.A.I.: 189-208
- Muianga, A. (1989). *Magusiana*. Maputo: Associação de Escritores Moçambicanos.
- Munslow, B. (1983). *Mozambique: The Revolution and its Origins*. Londres: Longman.
- Muthemba, A. (1970-72). «Usos e Costumes do Sul de Moçambique». in *O Cooperador*. Lourenço Marques.
- Needham, R. (1972). *Belief, Language and Experience*. Oxford: Blackwell.
- Newitt, M. (1995). *A History of Mozambique*. Londres: Hurst & Company.
- Ngubane, H. (1977). *Body and Mind in Zulu Medicine*. Londres: Academic Press.
- Nordstrom, C. (1990-1991). *Estudos sobre Medicina Tradicional-Zambézia*. Maputo: Ministério da Saúde.
- Obeyesekere, G. (1981). *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- O'Laughlin, B. (1992). «Interpretations Matter: Evaluating the War in Mozambique» in *Southern Africa Report*, 3:23-33.

- Ong, A. (1987). *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: State University of New York Press.
- Ortner, S. (1974). «Is Female to Male as Nature to Culture?» in M. Rosaldo & L. Lamphere (eds.) *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press: 67-87.
- Ottaway, D. & Ottaway, M. (1986). *Afocomunism*. Nova Iorque: Africana. Holmes & Maier.
- Packard, R. (1990). *White-Plague. Black Labour: Tuberculosis and the Political Economy of Health and Disease in South Africa*. Londres: James Currey.
- Park, G. (1967). «Divination and its Social Contexts». in J. Middleton (ed) *Magic, Witchcraft and Curing*. Garden City, Nova Iorque: National History Press: 233-54.
- Parkin, D. (1982). «Introduction» in *Semantic Anthropology*. D. Parkin (ed). Londres: Academic Press: xi-li.
- \_\_\_\_ (1985a). «Controlling the U-Turn of Knowledge». in R. Fardon (ed): 49-60.
- \_\_\_\_ (1985b). «Reason Emotion and the Embodiment of Power». in J. Overing (ed) *Reason and Morality*. Londres: Tavistock Publications Ltd.: 135-51.
- \_\_\_\_ (1991). «Simultaneity and Sequence in the Oracular Speech of Kenyan Diviners». in P. Peek (ed): 173-89.
- \_\_\_\_ (1992). *Sacred Void: Spatial Images of Work and Ritual among the Giriama of Kenya*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pauw, B. A. (1974). «Ancestor Beliefs and Rituals among Urban Africans». in *African Studies*, 33, 2: 99-111.
- Peek, P. (1991a). Introduction in P. Peek (ed). *African Divination Systems: Ways of Knowing*. Indiana: Indiana University Press: 1-22.
- \_\_\_\_ (1991b). «African Divination Systems: Non-Normal Modes of Cognition.» in P. Peek (ed): 193-212.
- Peel, J.D.Y. (1968). *Aladura: A Religious Movement among the Yoruba*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (1978). «The Christianisation of African Society: Some Possible Models». in E. Fasholé-Luke et al. (eds.). *Christianity in Independent Africa*. Londres: Rex Collings: 443-54.
- Peires, J.B. (1987). «The Central Beliefs of the Xhosa Cattle Killing». in *Journal of African History*. 28:43-63
- Penvenne, J. (1994). *African Worker and Colonial Racism: Mozambique Strategies and Struggles in Lourenço Marques, 1877-1962*. Londres: James Currey.
- Polanah, L. (1987). *Nbanusoro e outras Funções Mágico-Religiosas*. Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra.
- Politique Africaine*. (1988). «Mozambique Guerre et Nationalismes». Edição Especial, Paris: Karthala.
- Portier, J. (1985). «Identity and Trial: Self and Other in Central African Psychotherapy». in *Ethnos* vol. 50:1-11: 60-87.
- \_\_\_\_ (1988). *Migrants No More: Settlement and Survival in Mambwe Villages, Zambia*. Londres: Manchester University Press for the I.A.I.
- Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rabil, A. (1970). *Merleaux-Ponty: Existentialism of the Social World*. Londres, Nova Iorque: Columbia University Press.
- Ranger, T.O. (1972). «Mchape and the Study of Witchcraft Eradication.» Texto para a conferência *History of Central African Religious Systems*, Lusaka: Julho.
- \_\_\_\_\_(1982). «The death of Chaminuka: Spirit Mediums, Nationalism and Guerrilla War in Zimbabwe». in *African Affairs*, vol 81, 324:346-69.
- \_\_\_\_\_(1985). *Peasant Consciousness and Guerrilla War in Zimbabwe*. Londres: James Currey.
- \_\_\_\_\_(1991). «The Meaning of Violence in Zimbabwe». Texto para a conferência *Violence and decolonisation in Africa*. Cambridge, Abril.
- \_\_\_\_\_(1992). «War, Violence and Healing in Zimbabwe». in *Journal of Southern African Studies*. 18, 3:698-707.
- Ray, B. (1993). «Aldura Christianity: A Yoruba Religion». in *Journal of Religion in Africa*. 23/3: 266-91.
- Rennie, J. K. (1972). «Some Revitalisation Movements among the Ndaou and the Inhambane Thonga, 1915-1935.» Texto para a conferência *History of Central African Religious Systems*, Lusaka: Julho.
- \_\_\_\_\_(1973). *Christianity, Colonialism and the Origins of Nationalism among the Ndaou of Southern Rhodesia 1890-1935*. Tese de Doutoramento em História. Northwestern University, Evanston, Illinois.
- Reynolds, P. (1990). «Children of Tribulation: The need to heal and the means to heal war trauma». in *Africa* 60:1-38.
- Richards, A. (1956). *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Zambia*. Londres: Tavistock Publications.
- Rocha, A; & al. (1993). «A História de Moçambique, 1885-1930». in *História de Moçambique*. Vol.3
- Roesch, O. (1986). *Socialism and Rural Development in Mozambique: The Case of Aldéia Comunal 24 de Julho*. Tese de Doutoramento em Antropologia. Toronto: University of Toronto.
- \_\_\_\_\_(1929). «Renamo and the Peasantry in Southern Mozambique: A View from Gaza Province». in *Canadian Journal of African Studies*. vol 26,3:462-804.
- \_\_\_\_1992.«Mozambique Unravels? The Retreat of Tradition» in *Southern African Report*, 7,5.
- Rosaldo, M. & Lamphere, L. (eds..) (1974). *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Saldanha, E. (1928). *Questões nacionais: O sul do Save*. Lisboa: Tipografia Formosa.
- Salmond, A. (1982) «Theoretical Landscapes: on a cross-cultural conception of knowledge» in D. Parkin (ed). *Semantic Anthropology*. Londres: Academic Press: 65-87.
- Saul, J. (1994). «O Estado da Prelimo: da Revolução à Recolonização». Arquivo, Maputo: Moçambique, Abril.
- Schoffeleers, M. (1989). «Syncretism and Healing: A Pastoral Dilemma in Southern Africa» in J. Gort et al. (eds.). *Dialogue and Syncretism: an Interdisciplinary Approach*. 114-21.

- Schutte, A. C. (1974). «Dual Religious Orientation in an Urban African Church» in *Africa Studies*, 33,2: 113-20.
- Sharp, L. (1993). *Possessed and Dispossessed: Spirit, Identity and Power in a Madagascar Migrant Town*. Berkeley: University of California Press.
- Sítoc, B. (1996). *Dicionário Changana-Português*. Maputo: INDE.
- Sítoc, B. e Ngunga A. (eds). (2000). *Relatório do II Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas*. Maputo: Nelimo (UEM)
- Sperber, D. (1982). «Apparently Irrational Beliefs». in M. Hollis & S. Lukes (eds.) *Rationality and Relativism*. Oxford: Blackwell: 149-80.
- Southall, A. (1969). «Spirit Possession and Mediumship among the Alur», in J. Beattie & J. Middleton (eds.): 232-72.
- Spivak, Gayatri. (1999). *Critique of postcolonial reason*. Boston: Harvard University Press.
- Stewart, C. & Shaw, R. (1994). «Introduction» in C. Stewart & R. Shaw (eds.). *Syncretism/ Anti-Syncretism: the Politics of Religious Synthesis*. Londres, Nova Iorque: Routledge: 1-26.
- Sundkler, B.G.M. (1961). *Bantu Prophets in South Africa*. Londres: Oxford University Press.
- Tambiah, S.J. (1990). *Magic, Science Religion and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taussig, M. (1987). *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*. Chicago: University of Chicago Press.
- Thomashausen, A. (1983). «The National Resistance of Mozambique» in *Africa Insight*, 13,2: 125-126.
- Turner, V.W. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembo Ritual*. Nova Iorque: Cornell University Press.
- \_\_\_\_ (1969). *The Ritual Process*. Nova Iorque: Cornell University Press.
- \_\_\_\_ (1975). *Revelation and Divination in Ndembo Ritual*. Ithaca, Nova Iorque: Cornell University Press.
- Van Binsbergen, W. (1991). «Becoming a Sangoma». in *Journal of Religion in Africa*, 21: 309-344.
- Van Gennep, A. (1909. 1977). *The Rites of Passage*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Vaughan, M. (1994). «Healing and Curing: Issues in the Social History and Anthropology of Medicine in Africa.» in *Social History of Medicine*, Vol 7, 2, Agosto: 283- 297.
- \_\_\_\_ (1991b). «Lisbon Diary: Watching Twin Peaks with Renamo». in *Southern African Review of Books*, Julho Outubro, 1991: 31-32.
- Vines, A. (1991a). *Renamo: Terrorism in Mozambique*, Centre for Southern African Studies, University of York e James Currey. Londres: Indiana University Press.
- Vines A. & Wilson K. B. (1993). «Churches and the Peace Process in Mozambique». Texto para a conferência *Christian Churches and Africa's Democratisation*. University of Leeds., Setembro.
- Weber, M. (1947). *The Theory of Social and Economic Organisation*. Oxford: Oxford University Press.
- Werbner, R. (1964). «Atonement Ritual and Guardian-Spirit Possession among Kalanga.» in *Africa*, 34: 206-23.

- \_\_\_\_\_(1973) «The Superabundance of Understanding: Kalanga Rhetoric and Domestic Divination». in *American Anthropologist*, 75: 414-1440.
- \_\_\_\_\_(1989). *Ritual Passage, Sacred Journey*. Manchester: Manchester University Press.
- \_\_\_\_\_(1991). *Tears of the Dead: The Social Biography of an African Family*. Edimburgo: Edinburgo University Press.
- \_\_\_\_\_(1994). «Posfácio» in C. Stewart & R. Shaw (eds.), 212-15.
- West, M. E. (1975). *Bishops and Prophets in Black City*. Cidade do Cabo, Londres: Philip & Collings.
- Westerlund, D.(1989). «Pluralism and Change: A Comparative and Historical Approach to African Disease Etiologies» in A. Jacobson Widding & D. Westerlund (eds.), *Culture Pluralism and Experience*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
- \_\_\_\_\_(1989a) «Introduction: Indigenous Pluralism and Multiple Medical Systems». In A. Jacobson-Widding & D. Westerlund (eds.).
- Wilson, K.B. (1992). «Cults of Violence and Counter-Violence in Mozambique», in *Journal of Southern Africa Studies*, Vol. 18, 3.
- Winter, G. (1981). *Inside Boss. South Africa's Secret Police*. Londres: Penguin.
- Young, S. (1978). «What Have They Done with the Rain? Twenty Century Transformations of Ceremonial Practice and Belief in Southern Mozambique». Texto para a conferência da ASA América, Novembro.
- \_\_\_\_\_(1977). «Fertility and Famine: Women's Agricultural History in Southern Mozambique» in R. Palmer & N. Parsons (eds.). *The Roots of Rural Poverty in central and Southern Africa*. Londres: Heinman Educational: 65-81.
- Zahan, D. (1970). *Religion, Spiritualité et Pensée Africaines*. Paris: Payot.