

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

LUIZ HENRIQUE PASSADOR

**GUERREAR, CASAR, PACIFICAR, CURAR:
O UNIVERSO DA “TRADIÇÃO” E A EXPERIÊNCIA COM O
HIV/AIDS NO DISTRITO DE HOMOÍNE, SUL DE
MOÇAMBIQUE**

**TESE DE DOUTORADO APRESENTADA AO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA
UNICAMP PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE
DOUTOR, NA ÁREA DE ANTROPOLOGIA SOCIAL**

ORIENTADORA: PROFA. DRA. MARIZA CORRÊA

**SUPERVISORA DO ESTÁGIO DE DOUTORADO
SANDUÍCHE: PROFA. DRA. TERESA CRUZ E SILVA
(UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE, MOÇAMBIQUE)**

CAMPINAS, 2011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
CECÍLIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

P265g Passador, Luiz Henrique, 1963-
Guerrear, casar, pacificar, curar: o universo “tradição”
e a experiência com o HIV/Aids no distrito de Homóine, Sul
de Moçambique / Luiz Henrique Passador. - - Campinas,
SP : [s. n.], 2011.

Orientador: Mariza Corrêa
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. HIV (Virus) – Moçambique. 2. Medicina primitiva.
3. Feitiçaria. 4. Aids (Doença) – Moçambique.
5. Antropologia. I. Corrêa, Mariza. II. Universidade
Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas. III. Título.

Informação para Biblioteca Digital

Título em Inglês: War, marriage, peacemaking, cure: the universe of “tradition”
and the experience with the HIV/AIDS in the district of
Homóine, Southern Mozambique

Palavras-chave em inglês:

HIV (Viruses) - Mozambique
Primitive medicine
Witchcraft
AIDS (Disease)
Anthropology

Área de concentração: Antropologia Social

Banca examinadora:

Mariza Corrêa [Orientador]
Teresa Maria da Cruz e Silva
Laura Moutinho da Silva
Guita Grin Debert
Mauro William Barbosa de Almeida

Data da defesa: 12-08-2011

LUIZ HENRIQUE PASSADOR

“Guerrear, casar, pacificar, curar: o universo da “tradição” e a experiência com o HIV/Aids no distrito de Homoine, Sul de Moçambique”

Tese apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social sob orientação da Profa. Dra. Marisa Corrêa.

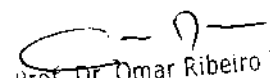
Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora no dia 12 de agosto de 2011.

Onde constou: “Marisa Corrêa”

Constar: “Mariza Corrêa”

Comissão Julgadora:

Titulares:


PROF. DR. Omar Ribeiro Inoué
Matr. 28292-3
Coordenador da Comissão de Pós-Graduação
IFCH/UNICAMP

Profa. Dra. Marisa Corrêa – (DA-IFCH-UNICAMP) - (Presidente)

Profa. Dra. Teresa Maria da Cruz e Silva (CEA-Universidade Eduardo Mondlane)

Profa. Dra. Laura Moutinho da Silva (DA-FFLCH-USP)

Profa. Dra. Guita Grin Debert (DA-IFCH-UNICAMP)

Prof. Dr. Mauro William Barbôsa de Almeida (DA-IFCH-UNICAMP)

Suplentes

Profa. Dra. Clara Cristina Jost Mafra (UERJ)

Profa. Dra. Marta Denise da Rosa Jardim (IFCH)

Prof. Dr. Maria Filomena Gregori (IFCH)

Campinas, agosto de 2011.

***Dedico esta tese
aos meus pais,
ao Frei Elias Jacinto (O.F.M.),
ao Prof. Hassane Armando
e ao Prof. Arlindo Salatiel (In memoriam).***

Resumo

Esta tese é resultado de pesquisas etnográficas realizadas no distrito de Homóine, Província de Inhambane, no Sul de Moçambique. Visando compreender como se dá a experiência da população local com o HIV/Aids num contexto rural, a partir de suas concepções “tradicionais” sobre as doenças e curas, o trabalho investiga os elementos que constituem o campo reconhecido emicamente como “tradição” e suas conseqüências pragmáticas no trato com a epidemia. Analisando o parentesco, as relações de gênero, a feitiçaria e a medicina tradicional, procura-se demonstrar como as concepções de doenças tradicionais estão associadas a um contexto de predação que tem suas raízes nas guerras que construíram as formas de socialidade na região Sul de Moçambique. Nesse contexto de conflitos que atravessam a história desde o período pré-colonial, as doenças tendem a ser experimentadas pelo viés persistente dessas concepções tradicionais, que associam as enfermidades a formas de predação fundadas no estatuto de alteridade dos agentes sociais que as produzem ou como rupturas de ordens internas ao campo social. A experiência com o HIV/Aids se dá dentro desse cenário, o que interfere nas formas de concepção local da doença e afeta as formas de controle da epidemia.

Abstract

This thesis is the result of ethnographic researches conducted in the district of Homóine, Inhambane Province, southern Mozambique. In order to comprehend the local experience with HIV / AIDS in a rural context through the "traditional" concepts about diseases and healing, the paper investigates the elements that constitute the emic field known as "tradition" and their pragmatic consequences in dealing with the epidemic. Analyzing kinship, gender relations, witchcraft and traditional healing, it seeks to demonstrate how traditional conceptions of disease are associated with a context of predation that has its roots in the wars that built the forms of sociality in the southern Mozambique. In this context of conflicts that pervade the story since the pre-colonial period, diseases tend to be experienced by the persistent bias of these traditional views, that the diseases associated with forms of predation based on the status of alterity of the social agents that produce them or as internal breaks the social order. The experience with HIV / AIDS takes place within that scenario, which interferes with the local ways to conceive the disease and affects the ways to control the epidemic.

Agradecimentos

Agradeço à minha orientadora, Profa. Dra. Mariza Corrêa, pela confiança, pelo apoio acadêmico e moral, e pelo acolhimento sempre afetuoso desde minha graduação, que foram fundamentais para a conclusão de meu doutorado. É um privilégio poder conviver e aprender com você há tanto tempo. Agradeço profundamente por também ter me dado as condições para que eu pudesse manter-me íntegro como sujeito ético, preservando a integridade dos meus sujeitos de pesquisa.

Agradeço ao meu primeiro orientador no Doutorado, Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz, que abriu as portas para essa oportunidade ímpar que foi poder realizar pesquisas em Moçambique. Seus conhecimentos foram cruciais para este trabalho. Agradeço também aos colegas do grupo de pesquisa por ele coordenado, pelas trocas enriquecedoras enquanto estivemos trabalhando juntos.

Agradeço à minha co-supervisora no período de Bolsa de Doutorado-Sanduíche no Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, Profa. Dra. Teresa Cruz e Silva. Seu acolhimento e compromisso, e seus ensinamentos precisos foram fundamentais para que este trabalho existisse. Também agradeço a todos os professores e pesquisadores do CEA-UEM, do Departamento de Antropologia e do Departamento de História da UEM, e às amigas pesquisadoras da WLSA-Moçambique, que muito contribuíram para a realização deste trabalho com diálogos inspiradores, indicações bibliográficas e de fontes para minha pesquisa. Aos funcionários do CEA-UEM, do Arquivo Histórico de Moçambique e das bibliotecas da UEM, meus mais sinceros agradecimentos pela atenção e paciência.

Agradeço aos membros da banca examinadora por terem aceitado o convite para participarem de minha defesa, e pelas críticas e sugestões elaboradas em suas arguições, que muito contribuíram e contribuirão para o desenvolvimento dos desdobramentos deste trabalho.

Agradeço à UNICAMP, que me concedeu bolsa dentro do Programa de Instrutor Graduado, dando-me o imenso prazer de poder dar aulas no curso de

Graduação em Ciências Sociais no IFCH-UNICAMP. Agradeço também pelo custeio para a apresentação de trabalhos em congressos. Aos professores e funcionários do IFCH-UNICAMP, meu mais profundo respeito e agradecimento pela formação acadêmica e condições de estudo e pesquisa que souberam me oferecer.

Agradeço à CAPES pela concessão de Bolsas de Doutorado no Brasil e no meu período mais longo de pesquisa em Moçambique (2007-2008), através de bolsa sanduíche do Programa de Estágio de Doutorando no Exterior.

Agradeço à Fundação Ford do Brasil pela concessão de passagens aéreas para meu período de pesquisa entre Julho e Agosto de 2005.

Agradeço aos amigos brasileiros em Moçambique, pelo acolhimento, carinho e paciência que souberam ter comigo. Sem vocês, tudo teria sido mais difícil.

Aos amigos e colegas do lado de cá do Atlântico, também agradeço pelo apoio que muito precisei e que sempre souberam me dar.

Agradeço, sobretudo, a toda a população do distrito de Homóine, à Administração do Distrito, à AMETRAMO distrital e, particularmente, aos Freis, Irmãs e amigos da Missão Católica de São João de Deus de Homóine, pela atenção, cuidado, ensinamentos, confiança, afeto e amizade a mim dispensados como dádiva generosa. Nosso convívio e trocas foram experiências que jamais esquecerei. As saudades e o desejo de revê-los são constantes. Estamos juntos!

Por fim e sempre, agradeço aos meus pais e irmãos pelo tudo que são para mim, principalmente nos momentos mais difíceis. Se nos fosse possível escolher uma família ao nascermos, eu teria escolhido a minha mesmo.

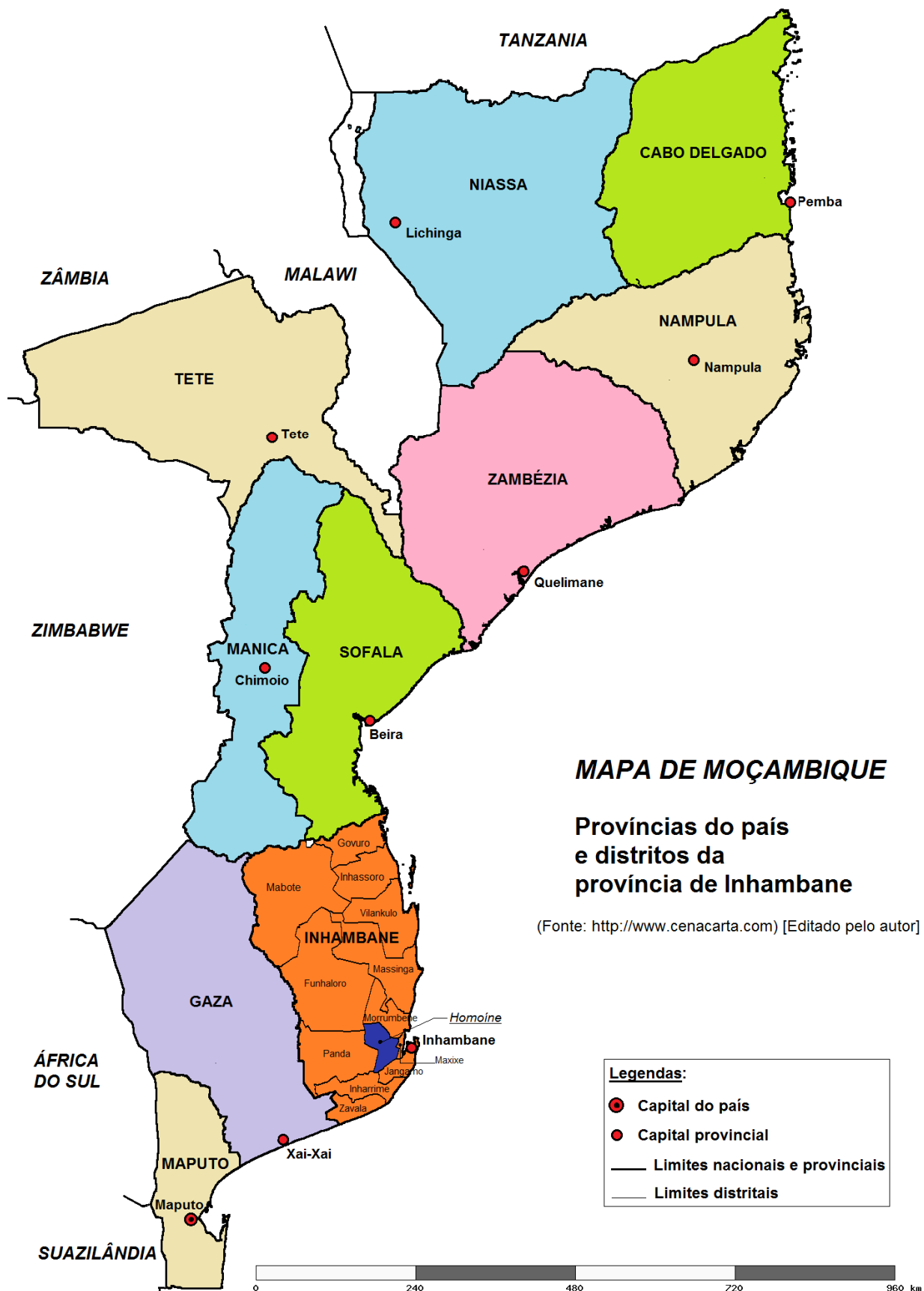


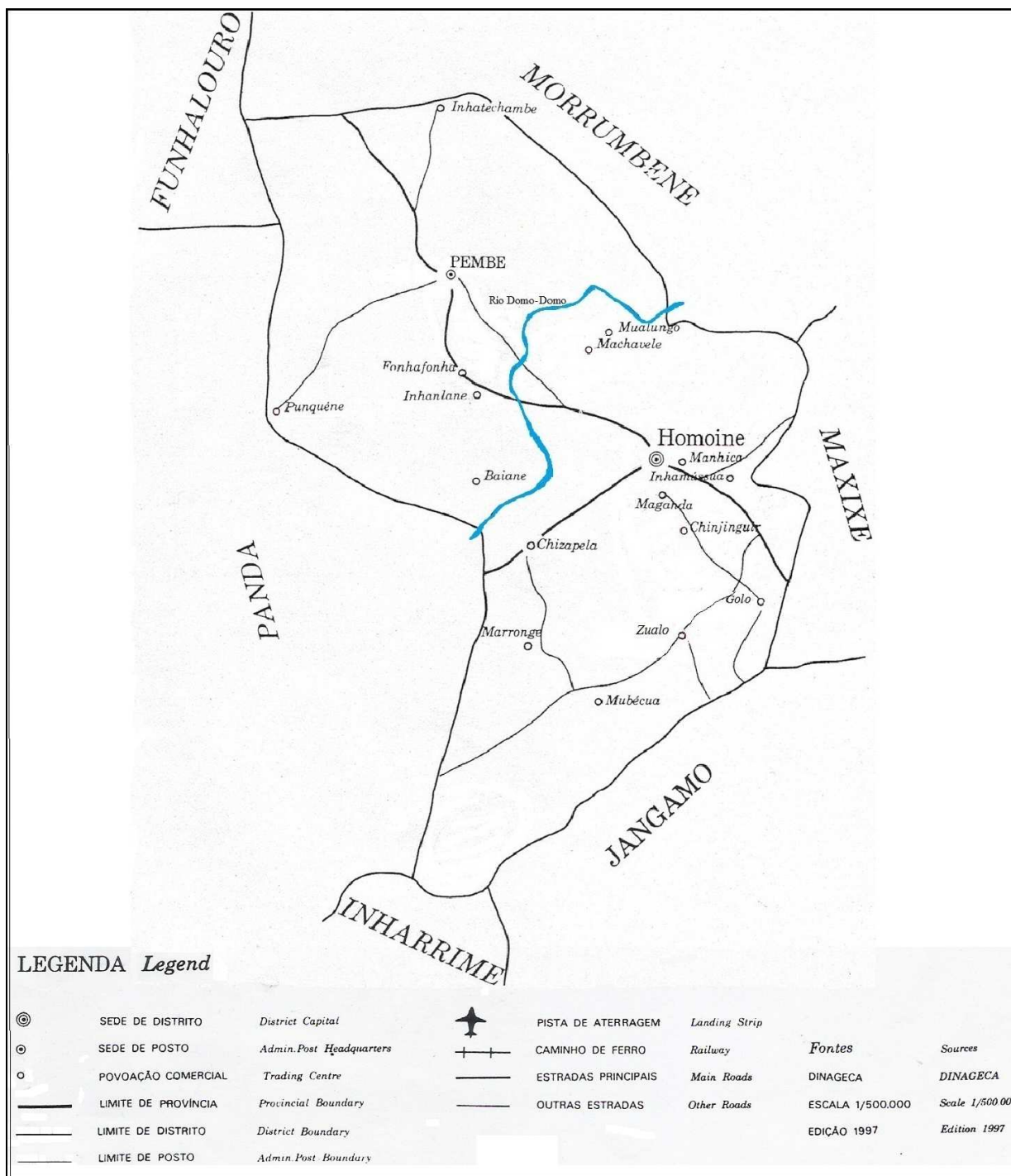
MAPA DA ÁFRICA

Divisão política e localização geográfica de Moçambique

(Fonte: Maxfield, Jack. Geographical Presentation of Africa. *Connexions*. October 30, 2008.

<http://cnx.org/content/m17881/1.3/>) [Editado pelo autor]





MAPA DO DISTRITO DE HOMOÍNE
(Fonte: ACNUR/PNUD 1997: 18) [Editado pelo autor]

Sumário

Índice de mapas e figuras	xix
Lista de acrônimos	xxi
Glossário.....	xxiii
Introdução	1
A situação da epidemia do HIV/Aids em Moçambique	5
O HIV/Aids, a “cultura” e o contexto moçambicano	8
Abordagens teórico-metodológicas	10
A medicina tradicionai no Sul de Moçambique e sua eficácia explicativa diante da epidemia de HIV/Aids.....	12
As guerras, suas implicações históricas e sua função cosmológica no Sul de Moçambique.....	14
Itinerário e contexto da pesquisa.....	28
Capítulo 1 – O campo da “tradição”: construções discursivas e êmicas da dicotomia entre tradição e modernidade	39
1.1 – As “doenças tradicionais”, a delimitação discursiva do campo da “tradição” e da “modernidade” e as rupturas pragmáticas de tais fronteiras	41
1.2 – Articulações entre “tradição” e “modernidade”: o combate à feitiçaria pelo governo provincial de Inhambane, os julgamentos no Tribunal Distrital de Homoíne e a morte do “régulo” Machavela	50
Capítulo 2 – A história da lagoa de Pembe: guerras e alianças como princípios de construção de socialidades.....	69
2.1 – A história do surgimento da lagoa de Pembe	75
2.2 – As guerras pré-coloniais e a formação dos Vatsua na província de Inhambane	102
2.3 – A história de Xipembe sob a luz das guerras pré-coloniais: predação e aliança como princípios de socialidade	109
Capítulo 3 – Guerra, parentesco e pessoa: os fundamentos da medicina tradicional	113

3.1 – A medicina tradicional, seus práticos e o parentesco entre os grupos tsonga do Sul de Moçambique	116
3.2 – Inimigos elementares: parentesco, afinidade e consangüinização dos inimigos nas terras baixas da América do Sul e as possibilidades de revisão dos dados sobre o Sul de Moçambique.....	129
3.3 – “Estruturas alternativas”, alianças e a construção da pessoa	144
3.4 – “Comer sozinho”: feitiçaria e desconstrução da pessoa como princípios de formulação das “doenças tradicionais” em Homoíne	154
Capítulo 4 – Feitiçaria, gênero e doença: dos malefícios que são atribuídos às mulheres em Homoíne como causas das “doenças tradicionais”	169
4.1 – “Mulheres más”: o caso da morte de José.....	173
4.2 – As convenções de gênero feminino em Homoíne e o universo das “doenças tradicionais” atribuídas às mulheres.....	182
Capítulo 5 – A experiência com o HIV/Aids no distrito de Homoíne	193
5.1 – Quadro geral da experiência com o HIV/Aids nos termos da “tradição” em Homoíne	193
5.2 – A aids e a sexualidade “tradicional”	200
5.3 – A epidemia <i>viente</i> : colonialismo, guerra e os fundamentos das “teorias conspiratórias” acerca do HIV/Aids	208
5.4 – O embate entre modelos preventivos nas políticas públicas e a manipulação de seus princípios contraditórios	220
5.5 – A aids e as “mulheres más”: a vulnerabilidade feminina e sua relação com a “tradição”	228
5.6 – Agulhas no <i>mato</i> : uma epidemia silenciosa?.....	231
5.7 – Articulações entre biomedicina e medicina tradicional.....	235
5.8 – Silêncio e verborragia: o difícil diálogo entre as políticas públicas e as respostas sociais.....	239
Referências bibliográficas	259

Índice de mapas e figuras

Mapa da África, pág. xi

Mapa de Moçambique, pág. xiii

Mapa do distrito de Homoíne, pág. xv

Mapa da ocupação dos grupos vatsua na Província de Inhambane, pág. 104.

Figura 1 – Cerimônia em homenagem aos mortos no massacre de Homoíne, pág. 36.

Figura 2 – Detalhe da placa em homenagem às vítimas anônimas do massacre de Homoíne, pág. 37.

Figura 3 – Hasteamento de bandeira na sede da AMETRAMO na vila-sede de Homoíne, pág. 55.

Figura 4 – Julgamento na sede da AMETRAMO de Homoíne, pág. 56.

Figura 5 – Consulta ao *tinhlolo* durante julgamento na sede da AMETRAMO de Homoíne, pág. 57.

Figura 6 – Cadeia Distrital de Homoíne, pág. 60.

Figura 7 – As lojas de Pembe, pág. 72.

Figura 8 – Detalhe de loja destruída no primeiro ataque da RENAMO em Pembe, pág. 72.

Figura 9 – Interior da igreja da Missão de Pembe, pág. 73.

Figura 10 – Detalhe de inscrições nas paredes da Igreja da Missão de Pembe, pág. 73.

Figura 11 – Os presentes à reunião em Pembe no interior do Posto Administrativo, pág. 76.

Figura 12 – Os participantes da reunião em frente ao Posto Administrativo de Pembe, pág. 77.

Figura 13 – Diagrama de parentesco, pág. 139.

Figura 14 – Diagrama de parentesco, pág. 139.

Figura 15 – Diagrama de parentesco, pág. 140.

Figura 16 – Embalagem do preservativo Jeito (parte externa), pág. 223.

- Figura 17** – Embalagem do preservativo Jeito (parte interna), pág. 223.
- Figura 18** – Cartaz de divulgação da PTV voltado para sogras, pág. 230.
- Figura 19** – Outdoor na entrada da vila-sede de Homóine, pág. 242.
- Figura 20** – Grafites em monumento no jardim da Administração vila-sede de Homóine, pág. 243.
- Figura 21** – Propaganda de preservativos nos muros do Complexo Lusoglobo, pág. 243.
- Figura 22** – Foto publicada em jornal da *kuphahla* realizada durante lançamento de obras no Aeroporto Internacional de Maputo, pág. 247.
- Figura 23** – Anúncio de médico tradicional em jornal, pág. 247.
- Figura 24** – Anúncio de médico tradicional em jornal, pág. 248.
- Figura 25** – As lojas de Punguene, pág. 253.
- Figura 26** – Campas de familiares em Punguene, pág. 255.

Lista de acrônimos

ABC: *Abstinence, Be faithful and Condom use*, acrônimo para o trinômio Abstinência, Fidelidade e Preservativo (modelo de prevenção às DST/HIV/Aids)

AMETRAMO: Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique

ATS: Aconselhamento e Testagem em Saúde

CAP: Conhecimentos, Atitudes e Práticas (relativo a estudos comportamentais)

CAPES: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CEA: Centro de Estudos Africanos

CNCS: Comissão Nacional de Combate ao SIDA

CUAMM: Organização de Ajuda Humanitária Médicos com África

DST: Doenças Sexualmente Transmissíveis

DTS: Doença de Transmissão Sexual (nomenclatura utilizada em Moçambique)

FAM: Forças Armadas de Moçambique

FMI: Fundo Monetário Internacional

FRELIMO: Frente Nacional de Libertação de Moçambique (Frelimo quando referida ao partido político)

GD: Grupo Dinamizador

GEMT: Gabinete de Estudos de Medicina Tradicional

HDD: Hospital de Dia

HIV/Aids: vírus da imunodeficiência adquirida e síndrome da imunodeficiência adquirida

HIV/SIDA: vírus da imunodeficiência adquirida e síndrome da imunodeficiência adquirida (grafia utilizada em Moçambique)

IDH: Índice de Desenvolvimento Humano

MAE: Ministério da Administração Estatal de Moçambique

MISAU: Ministério da Saúde de Moçambique

MTn: Metical novo (moeda moçambicana no período da pesquisa)

OMS: Organização Mundial da Saúde

ONG: Organização Não-Governamental

ONU: Organização das Nações Unidas

PEP-FAR: *President's Emergency Plan for AIDS Relief* (Plano Emergencial do Presidente para Assistência à Aids do governo norte-americano)

PNC DTS/SIDA: Programa Nacional de Combate às DTS/HIV/SIDA do Ministério da Saúde de Moçambique

PRE: Programa de Reabilitação Econômica

PTV: Prevenção da Transmissão Vertical materno-infantil

RENAMO: Resistência Nacional de Moçambique (Renamo quando referida ao partido político)

SAAJ: Serviço Amigo dos Adolescentes e Jovens

SUV: *Sportt Utility Vehicle*

TARV: Tratamento Antiretroviral

UEM: Universidade Eduardo Mondlane

UNDP: *United Nations Development Programme* (Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento)

Glossário

Banca: pequena construção de alvenaria, chapas de zinco ou caniço, que abriga atividades de comércio.

Barraca: tenda (coberta ou não) que se observa nos mercados públicos e nas ruas e abriga atividades de comércio.

Capulana: tecido comumente usado por mulheres como indumentária. Tem outras várias utilidades.

Citsua: língua dos Vatsua.

Hosi: chefe tradicional. Também designa Deus, Senhor e Ser Supremo em religiões cristãs.

Kukhendla: feitiço obtido junto a médicos tradicionais.

Kuphahla: prece/ofrenda aos antepassados.

Kuphembra: técnica utilizada pelos médicos tradicionais de farejamento e captura do espírito agressor que produz as doenças e desordens nas suas vítimas.

Kutxinga ou kutchinga: rito de purificação de pessoas e bens associados em vida a um sujeito recém falecido. Comumente associado à purificação de viúvas.

Lobolo: processo de matrimônio no Sul de Moçambique. Utilizado comumente para se referir especificamente à cerimônia e/ou ao dote pago pelo noivo à família da noiva.

Machamba: plantação, lavoura

Madoda: o termo empregado para se referir aos homens “grandes”, em geral mais velhos, que se tornam referenciais e são respeitados nas comunidades e nas famílias.

Mhamba: Cerimônia familiar de culto aos antepassados, da qual todo o núcleo de descendentes e seus afins devem participar.

Mocho: coruja.

Mpfhukwa: espírito de um morto que é acordado através do emprego de uma planta denominada *muhuko*. Pode causar doenças, mortes e desastres

e, por isso, é normalmente invocado com intenções de produzir vinganças contra inimigos.

Muhloti: caçador.

Mukherista: mulheres que atravessam as fronteiras nacionais a fim de abastecer o mercado informal com mercadorias trazidas de outros países.

Mulungu: termo utilizado no Sul de Moçambique para se referir aos indivíduos (brancos ou não) que vivem em áreas urbanas e adotam os signos que caracterizam uma urbanidade ocidentalizada.

Nduna: funcionários dos antigos chefes tradicionais e régulos.

Nguluve (pl. Tinguluve): espírito linhageiro entre os povos do Sul de Moçambique.

Ndau (pl. Vandau): grupo etno-linguístico do Centro de Moçambique. Refere-se também a espíritos usados por médicos tradicionais.

Nguni (pl. Vanguni): grupo etno-linguístico de origem Zulu da África do Sul. Refere-se também a espíritos usados por médicos tradicionais.

Noyi ou Loyi (pl. Valoyi): feiticeiro/a

Nyamusoro (pl. Vanyamusoro): categoria mais poderosa de médico tradicional.

Nyanga (pl. Tinyanga): médico tradicional.

Nyoka: serpente. Relativo a serpente que habita o corpo.

Régulo: termo referente aos líderes tradicionais no período colonial.

Tihlolo: técnica divinatória.

Tothonto: bebida tradicional à base de caju fermentado.

Tsua (pl. Vatsua): grupo etno-linguístico majoritário no distrito de Homóine.

Viente: aquele que vem de outro lugar; estrangeiro.

Wuloyi: feitiçaria.

Xará: homônimo por troca de nomes ou herança de nomes de antepassados.

Xibalo: sistema de trabalho obrigatório durante o período colonial.

Xivenze: doença que acomete aqueles que, após a morte de um familiar, mantêm relações sexuais ou se apropriam dos bens do morto antes que seja feita a *kutxinga*.

Introdução

Há algo que se aprende rapidamente sobre o Sul de Moçambique, tão logo se travam os primeiros contatos com seus habitantes: os moçambicanos são uma “boa prosa”.

Recordo-me de minha primeira viagem a Moçambique em novembro de 2003, em que tomei um ônibus em Nelspruit, na África do Sul, para Maputo, a fim de realizar um pré-campo para elaborar meu projeto e concorrer ao doutorado. Em pouco tempo, travei diálogo com a mulher que estava sentada ao meu lado. Pequenininha, vestida com discrição, de cabelos bem trançados e um tanto encolhida no banco, que parecia mais amplo por causa de sua postura e complexão física, ela me olhava com curiosidade – aprendi logo que um branco estrangeiro é geralmente objeto de curiosidade entre os moçambicanos e dificilmente passa despercebido.

Assim que puxei assunto, perguntou-me de onde eu era e o que ia fazer em Maputo. Disse a ela que era minha primeira viagem à África, e estava indo a Moçambique para conhecer o país – não falei nada sobre pesquisas. Ela então me contou o motivo de sua viagem: estava retornando a Maputo, sua cidade natal, para os funerais de sua irmã recém falecida. Há anos morava em Johannesburg com o pai, que a levará para morar com ele logo após o falecimento de sua mãe. A mãe, contou-me ela, falecera subitamente por causa da feitiçaria produzida por uma vizinha invejosa. Logo em seguida, ela própria adoecera, tornando-se gradativamente enfraquecida e apresentando problemas pulmonares. Com o agravamento do quadro clínico, dirigira-se com o pai para tratamento na África do Sul. Em Johannesburg, seu quadro estabilizou-se com o tratamento que iniciou num “grande hospital”. Porém, só começou a experimentar uma melhora significativa quando começou a freqüentar uma igreja, na qual eram promovidos tratamentos e curas espirituais. Ela, assim como a mãe, teria sido vítima da feitiçaria da vizinha, e os cultos religiosos começaram a surtir efeito, revertendo o malefício e potencializando o tratamento clínico recebido no hospital. Sua fraqueza

começara a ceder, assim como sua tosse e crises respiratórias começaram a diminuir.

Ela não soube me dizer qual havia sido o diagnóstico dos médicos sul-africanos; apenas sabia que tinha algo grave e que, por isso, vinha tomando doses diárias de vários remédios. O que a salvara de ter o mesmo destino da mãe, segundo ela, fora o conjunto de medidas tomadas pelo pai: distanciamento da vizinha, internação e tratamento num hospital sul-africano e a frequência à igreja. Sua irmã, que permanecera em Maputo, não teve a mesma sorte. Casada, permaneceu na cidade com o marido. Havia falecido a poucos dias, de um quadro sintomático semelhante àquele que acometeu sua mãe: definhou rapidamente e nada pôde ser feito pelos médicos. Diagnóstico aventado por ela: feitiçaria da mesma vizinha.

Ela me contava sua história com consternação e resignação, mas em momento algum me pareceu triste. Pelo contrário, durante nossa conversa fora sempre muito simpática, e demonstrava uma alegria contida e discreta por poder encontrar uma boa prosa durante a viagem. Parecia estar tão interessada quanto eu em saber um pouco mais sobre um universo estrangeiro que cada um de nós trazia para o outro.

Chegando a Maputo, ela pediu-me que a carregasse até a porta do ônibus – a fraqueza nas pernas ainda dificultava sua locomoção. Tão logo a entreguei nos braços de um parente (acredito que o fosse, pois ela me havia dito que parentes a esperavam em Maputo), sua expressão tornou-se grave, e lembrei-me imediatamente do motivo de sua viagem: ela fora ao funeral da irmã. Não se despediu de mim e tampouco olhou para trás quando os parentes a levaram. Parecia ter sido absorta pelo luto.

Alguns dias depois, ainda em Maputo, eu estava parado na calçada à porta de um ponto de internet, onde meus companheiros de viagem checavam e-mails e notícias sobre o Brasil. Estava na Avenida 24 de Julho, onde a cada dois quarteirões via-se um *outdoor* diferente na ilha central que divide suas pistas, mas com o mesmo tema: faziam parte de uma campanha de combate ao HIV/Aids. Eu estava parado diante de um deles, onde havia uma foto de um volante de

caminhão com os dizeres: “Onde está o motorista? Chocou-se com a SIDA”. Havia poucos minutos que estava ali parado e sozinho, quando fui abordado por um rapaz, que logo perguntou de onde eu era. Quando soube que eu era brasileiro, demonstrou interesse e fez algumas perguntas sobre o meu país (bastante conhecido pelas telenovelas que passam nas emissoras moçambicanas), começando rapidamente a falar sobre si próprio. Era natural de Sofala, disse que queria tornar-se escritor e não concordava em pagar *lobolo* quando um dia viesse a se casar – fazia certa apologia da vida “moderna” urbana, em oposição à vida rural da qual provinha e que, visivelmente, o incomodava.

Um amigo seu aproximou-se e juntou-se à nossa conversa. Era professor numa escola em Maputo. Como o *lobolo* tornara-se assunto, perguntei sobre os casamentos poligâmicos, se eram mesmo tão comuns quanto se falava. Percebi que o tema causava certo constrangimento. Mas o professor respondeu que tinha um amigo, morador das periferias de Maputo, que possuía doze mulheres. Não consegui disfarçar minha surpresa e exclamei: “Doze mulheres! Então ele deve ter muitos filhos!”. O professor me respondeu que não, pois era esse o “mal” que afligia seu amigo: os filhos não vingavam, pois sempre morriam pouco tempo após o nascimento. Perguntei-lhe o motivo e ele respondeu num tom assertivo e grave: “feitiçaria”. As mulheres, invejosas, lançavam feitiços sobre os filhos umas das outras, concorrendo pela primazia de fazer nascer e crescer o primogênito entre os descendentes.

Essas experiências retratam, em boa medida, um fenômeno que chama atenção no Sul de Moçambique, e que não se alterou significativamente entre a minha primeira viagem ao país e meu retorno, em 2007, para realizar minha pesquisa de campo. Apesar de o país conviver com altos índices de prevalência e mortalidade devidos à epidemia, pouco ou nada se ouve falar sobre “o HIV/SIDA” nas conversas com as pessoas, ou entre elas. As doenças em geral, as mortes, a feitiçaria e as curas tradicionais e religiosas são assuntos de conversa franca, tão logo se estabeleça alguma intimidade com as pessoas. Claramente percebem que há muitas mortes por enfermidades graves e incuráveis, e que essas mortes estão muito próximas, dentro de casa mesmo. Porém “o SIDA” não é normalmente

invocado como sua causa possível e, quando se coloca essa hipótese para as pessoas, elas normalmente produzem silêncio. Nenhum de meus interlocutores acima citados sequer aventou a hipótese de estarem diante de possíveis casos de morte provocados pelo HIV/Aids, por mais que os conjuntos de elementos envolvidos nas narrativas sobre doenças, tratamentos e mortes pudessem ser interpretados como decorrentes da infecção pelo vírus.

As campanhas estão por toda parte: *outdoors* em cidades, estradas e postos de fronteira, muros pichados e camisetas estampadas com o *red ribbon*, preservativos comercializados em vários lugares públicos e gratuitamente disponibilizados em escolas e serviços de saúde, grupos de jovens ativistas ligados a ONGs fazendo trabalhos de multiplicadores de informação, cartazes informativos pregados em estabelecimentos comerciais. Enfim, estão lá todas as estratégias desenvolvidas e aplicadas com relativo sucesso em países ocidentais, incluindo o Brasil, e tudo isso ocorrendo tanto nos centros urbanos, como Maputo, quanto em distritos do interior, como Homoíne. Há um discurso oficial onipresente sobre o HIV/Aids, mas que não ecoa como assunto na vida cotidiana da população. Se a situação é tão crítica como apontam as estatísticas oficiais, por que “o SIDA” não é assunto nas conversas? Por que existe, ao contrário, um grande silenciamento sobre a doença entre a população?

Foram essas perguntas que, grosso modo, nortearam minhas pesquisas de campo, realizadas no distrito de Homoíne entre 2007 e 2009, e voltadas para as relações entre o universo tradicional e a epidemia de HIV/Aids numa zona rural do Sul de Moçambique.

Estudos realizados em Moçambique apontam que o uso de categorias tradicionais (principalmente a medicina tradicional) no trato com problemas relacionados à epidemia interferem nas formas de concebê-la e controlá-la entre a população. Por isso, o estudo desenvolvido teve um caráter etnográfico, no qual se privilegiou a observação e análise de experiências que os habitantes de Homoíne tinham com o adoecimento e a morte e como elas eram vividas a partir dos sistemas tradicionais que operavam naquele universo social. O objetivo foi procurar compreender como a experiência daqueles sujeitos com a epidemia pelo

HIV/Aids se insere num quadro mais amplo de aflições causadas pela produção e reconhecimento de desordens sociais, das quais a doença é um componente fundamental, mas que se articula com crises históricas, sociais, políticas e econômicas de um contexto pós-colonial, pós-guerra civil e pós-socialista, no qual a clivagem entre os universos urbano e rural e a dicotomia que ela embute entre “modernidade” e “tradição” compõem a realidade na qual a epidemia existe, interferindo nas políticas implantadas pelo Estado e pelas agências internacionais envolvidas no esforço de controle da epidemia. Uma realidade que impõe experiências específicas e que fornece alternativas histórica e culturalmente legitimadas pela própria população para interpretá-las e vivenciá-las contextualmente.

A situação da epidemia do HIV/Aids em Moçambique

O HIV/Aids é um problema de primeira grandeza nos países da África sub-saariana. A partir de meados dos anos 1980, a epidemia começou rapidamente a ganhar proporções de calamidade, articulada com a pobreza e a instabilidade política daquela região. Associado a guerras civis que se seguiram ao período pós-colonial, o HIV/Aids foi um fator de depopulação e agravamento das condições socioeconômicas de vários países, comprometendo suas capacidades de darem respostas eficazes à doença que se espalhava pela região.

Segundo o *Human Development Report 2003* (UNDP 2003), a aids era um dos principais fatores de determinação dos baixos níveis do IDH (Índice de Desenvolvimento Humano) dos países da região no início da década, comprometendo a expectativa de vida, os índices de saúde pública e educação e as condições socioeconômicas em geral de suas populações. Partindo destes dados, o UNDP recomendava especial atenção às conseqüências da epidemia e esforços no sentido de contenção dos seus efeitos, apontando-a como problema que urgia ser solucionado, pois comprometia a situação atual e futura da região.

Embora os fundamentos para a compreensão do quadro epidemiológico nos diversos países da África sub-saariana sejam comumente generalizados (pobreza, guerras civis, instabilidade política e precariedade das estruturas de atendimento à saúde da população), há que se ressaltar que cada qual tem suas particularidades, que determinam situações locais também singulares. Nos grandes países africanos de língua oficial portuguesa, Angola e Moçambique, a independência deu-se mais tardiamente que nos demais, em meados da década de 70, sendo seguida por cruentas guerras civis. Em Moçambique, independente desde 1975, a guerra civil teve início logo após o fim do longo período colonial português e se estendeu até 1992. Nestes anos, assistiu-se não apenas ao desmantelamento do jovem Estado nacional independente, mas também a um relativo isolamento em relação à comunidade internacional. Tal situação comprometeu o acompanhamento, por parte do Estado, do surgimento e expansão da epidemia, como relata Matsinhe (2005) em seu trabalho, que recupera a história da resposta moçambicana à epidemia de HIV/Aids. Segundo o autor, a resposta governamental em Moçambique teve início em 1986, com a criação da Comissão Nacional da SIDA, mas somente a partir de 1987, em meio à implementação do PRE (Programa de Reestruturação Econômica)¹ e articulado com organismos internacionais (em particular a OMS [Organização Mundial da Saúde]), o Estado passou a formular políticas internas nos moldes da resposta global para o controle da epidemia, abrindo espaço para a entrada de ONGs e organismos internacionais e a estruturação de órgãos governamentais que desembocaram na criação do atual Programa Nacional de Combate às DTS/HIV/SIDA (PNC DTS/SIDA) do Ministério da Saúde (MISAU) e na definição do perfil das políticas públicas contemporâneas .

Moçambique enfrentou outra situação particular. Com o final da guerra civil, o aumento dos movimentos migratórios – associados à tradicional busca por

¹ O PRE foi um plano de ajustamento estrutural da economia, resultante de acordo do governo moçambicano com o Banco Mundial e o FMI (Fundo Monetário Internacional) em 1987, que deu início à introdução do modelo neo-liberal e determinou a desconstrução do modelo socialista implantado nos primeiros anos pós-independência pela FRELIMO . Sobre o PRE e suas consequências, ver Hanlon 1997.

trabalho em mineração na África do Sul² e à existência de corredores de escoamento da produção dos países vizinhos que atravessam o território moçambicano, fatores presentes desde o período colonial –, o retorno e reassentamento daqueles que se exilaram ou foram deslocados internamente estabeleceram rotas de transmissão do HIV/Aids dos países vizinhos (África do Sul, Suazilândia, Zimbábwe, Zâmbia, Malawi e Tanzânia) para o território moçambicano³. O impacto do aumento das vias de entrada do HIV/Aids, associado à dificuldade do governo em articular uma resposta imediata, garantiu um crescimento repentino e contínuo dos níveis de infecção no país. Chefes de família que migravam para trabalho temporário nos países vizinhos ou de lá retornavam após o final da guerra, caminhoneiros que cruzavam os corredores de escoamento de produção em território moçambicano, o comércio do sexo associado ao trânsito dos caminhoneiros e à pobreza, a ausência ou carência de campanhas e programas educativos eficazes voltados para a informação e a prevenção, uma rede de atendimento à saúde pública precária e despreparada para enfrentar a epidemia, a falta de acesso a métodos preventivos eficazes (preservativos principalmente), que não eram produzidos no país e tornavam-se caros produtos importados ou mesmo inexistentes, formaram um quadro propício para a rápida propagação da doença em território moçambicano.

O primeiro caso notificado de infecção pelo HIV/Aids em Moçambique data de 1986 (cf. Matsinhe 2005). De lá para cá, a epidemia expandiu-se de forma contínua até chegar a um quadro que aponta estabilização, porém com índices de prevalência bastante altos. Em 1987, a prevalência do HIV na população adulta

² A respeito do trabalho migratório para as minas sul-africanas, ver CEA 1988, Covane 2001 e Harries 1994.

³ Embora durante a guerra já houvesse trânsito de refugiados nas regiões fronteiriças, e raptos e violência sexual de soldados contra a população, o que promovia disseminação de DSTs e permite supor que as vias externas e internas de disseminação do HIV/Aids já existiam durante a guerra civil. Como indica Lina Magaia sobre as condições da população na província de Tete, que buscava abrigo no Malawi e sofria com raptos e abusos sexuais: "(...) as mulheres a satisfazerem os instintos sexuais de gente [os soldados da RENAMO] que nem uma palavra de carinho lhes dispensa em posses violentas, individuais ou colectivas, sem direito a dizer sim ou não e elas arrecadando doenças, úteros feridos, vaginas ensangüentadas e morte certa às vezes" (Magaia 1989: 45). "As doenças venéreas são comuns, porque as mulheres, coagidas pelas armas, vêem-se objecto de uso de muitos deles que as disputam." (Op. cit.: 55)

(de 15 a 49 anos de idade) era de 3,3%; em 2000, já chegava aos 16% nessa mesma faixa etária (cf. Tallarico 2000). Já os dados da Ronda de Vigilância Epidemiológica de 2007 (MISAU 2008), calculados a partir da prevalência em gestantes nos postos sentinelas do país, apontam prevalência média nacional 16%, com picos de 21% na região Sul, sendo de 27% na província de Gaza (MISAU 2008: 30). A epidemia está presente em todas as faixas etárias, sendo a mais atingida pelo HIV/Aids aquela entre 20 e 49 anos de idade (Op. cit.: 23), mas a que se apresenta mais preocupante é aquela entre os 15 e 24 anos, pela tendência de evolução das taxas de prevalência (Op. cit. 34). Estudos mostram um perfil da epidemia feminizado (cf. Cruz e Silva *et alli* 2007) e de transmissão majoritariamente heterossexual.

Na província de Inhambane, a prevalência é de 12% (MISAU 2008: 30) e a Direção de Saúde do Distrito de Homóine trabalha com essa previsão.

Ou seja, esses dados revelam grande impacto da epidemia na população, que tem conseqüências estruturais importantes uma vez que ela incide de forma crítica no contingente da população economicamente ativa, o que gera e continuará gerando altos custos sociais.

O HIV/Aids, a “cultura” e o contexto moçambicano

Dentre os fatores geralmente associados à expansão da epidemia no país estão os “costumes tradicionais locais”. A idéia de que a “cultura” constitui um agravante para a epidemia faz parte de uma espécie de um senso comum, que vai da mídia ao saber especializado. As reflexões de autores como Mann, Tarantola & Netter (1993) e Ayres (1998) são reveladoras de um certo pensamento dominante em torno da expansão do HIV/Aids. Segundo estes autores, a vulnerabilidade à infecção deve ser entendida como resultado da articulação de fatores individuais, programáticos e sociais que determinam a exposição maior ou menor de pessoas e grupos a situações de riscos de transmissão e infecção. No sentido que esses autores dão às noções de risco e vulnerabilidade, o risco seria um dado invariável,

pois se refere à possibilidade de o HIV invadir e infectar um corpo sadio, o que é determinado pela etiologia do vírus, da infecção e da doença. Já a vulnerabilidade seria determinada por fatores variáveis, que determinam em que condições um indivíduo ou grupo proporcionaria condições objetivas para que a transmissão e a infecção se consumassem. Os fatores individuais remetem à psicologia e às condições físicas e fisiológicas de indivíduos particulares. Os fatores programáticos são determinados pela existência e eficácia de programas, governamentais ou não, que determinam respostas preventivas e/ou de tratamento para enfrentar a epidemia. Os fatores sociais são compostos por condições socioculturais, políticas, econômicas e históricas que determinam relações e processos sociais que facilitariam ou impediriam a experiência de situações de risco.

Toma-se assim, como um *a priori*, que a epidemia de HIV/Aids é determinada por contextos culturais diversos, os quais definem vulnerabilidades que só podem ser compreendidas à luz de investigações que considerem os fatores locais que atuam nas experiências objetivas e subjetivas dos sujeitos com a doença, sua propagação ou contenção. No caso de Moçambique, as denominadas “práticas tradicionais” têm sido compreendidas como fatores que determinam vulnerabilidades locais. Um deles, freqüentemente apontado como fator que auxiliou a proliferação da transmissão do HIV/Aids, é a prática da poligamia em certas regiões do país, que incluem a província de Inhambane e o distrito de Homoíne. Outros dizem respeito a práticas rituais e uso da medicina tradicional. Atribui-se, assim, às formas de organização social e saberes locais, comumente associadas ao universo rural em Moçambique e englobadas sob uma espécie de rubrica geral denominada “tradição”, que normalmente adjetiva esses elementos, uma relação íntima com a epidemia no país, definindo vulnerabilidades.

A proposta de pesquisa realizada procurou distanciar-se deste tipo de dado mais genérico e, a partir de uma investigação etnográfica numa área rural específica, compreender a experiência da população com a epidemia num contexto em que essas formas “tradicionais” operam de maneira importante.

.Portanto, a investigação foi elaborada no sentido de contribuir para a compreensão do papel que os sistemas ditos tradicionais têm na construção de matrizes sociais que determinam formas de trato com a doença, procurando compreender como se dá a determinação de vulnerabilidades no universo

Abordagens teórico-metodológicas

Os estudos dos sistemas cosmológicos, fundamentados em concepções acerca da presença de elementos sobrenaturais na determinação da vida dos homens, são clássicos na antropologia, remontando às primeiras tentativas de compreensão da diversidade sociocultural.

Os estudos sobre os sistemas cosmológicos presentes no continente africano resultaram numa tradição antropológica de investigação das diversas formas de magia, feitiçaria e bruxaria, como elementos que organizam relações sociais. O estudo de Evans-Pritchard (1978) entre os Azande foi um marco nesse sentido e inaugurou, por assim dizer, toda uma tradição de estudos dos sistemas cosmológicos como sistemas racionais que organizam não apenas as formas de ritualização das relações com o sagrado, de caráter religioso, mas formas de ritualização das relações sociais mais amplas, resultando em sociedades “mágicas”. Dessa maneira, as relações de parentesco, políticas, econômicas, etc, passaram a ser entendidas a partir de sua articulação com os sistemas cosmológicos. Evans-Pritchard abriu caminho para toda uma produção sobre as populações africanas que passou a investigar as diversas formas de feitiçaria e bruxaria presentes entre elas como sistemas de organização das relações sociais e solução de conflitos nos mais diversos níveis da vida e da ordem socioculturais. Exemplos dessa linha teórico-metodológica são os estudos de Mary Douglas (1991), Victor Turner (1957 e 1974) e da chamada “Escola de Manchester”, que investigaram o papel dos sistemas cosmológicos na vida cotidiana e dos processos rituais na resolução das desordens sociais. Abriram assim, também, caminho para a investigação sobre o papel dos sistemas cosmológicos e seus

rituais como formas de relação com os estados patológicos, entendidos como desordens não apenas fisiológicas, mas sociais no sentido mais geral.

Essa preocupação da antropologia com a compreensão das doenças como desordens sociais que devem ser entendidas nos termos da estrutura social, informou numa antropologia médica que trouxe importante contribuição aos estudos da relação entre cosmologia e doença, exemplificados pelos estudos de Young (1976 e 1982). Os conceitos de *illness* (percepção subjetiva da doença), *disease* (aspectos biofísicos diagnosticados pelo médico através do sistema que pratica) e *sickness* (dimensão social da doença) permitiram reconhecer que a doença é uma experiência não apenas do indivíduo com seu corpo, mas um complexo de experiências que envolve e articula diversos níveis da experiência subjetiva individual e coletiva. Os sistemas médicos, nesse sentido, organizados a partir de representações de saúde e doença, não estariam desvinculados das experiências socioculturais, mas antes responderiam às expectativas culturais definidas por tais representações.

Buchillet (1991), seguindo as proposições de Laplantine (1991), propõe uma abordagem na qual a doença e os processos de adoecimento e cura devem ser entendidos como experiências que não podem ser desvinculadas dos contextos e referências culturais que organizam a etiologia (sistema de causalidades) e a terapia (procedimentos de cura) dos sistemas médicos, em consonância com as concepções cosmológicas. Como explica a autora:

“A doença não é, neste caso, pensada – e nem pode ser analisada – fora de seu suporte (o indivíduo, na sua singularidade pessoal e social) e fora de seu contexto, ou seja, não somente as conjunturas específicas (pessoais, históricas, etc) que presidem a aparição de uma doença, como também as representações do mundo natural e das forças que o regem, as representações da pessoa e, por fim, as modalidades de relação entre o mundo humano, mundo natural e sobrenatural. Toda interpretação da doença, é assim, imediatamente inscrita na totalidade de seu quadro sócio-cultural de referência.” (Buchillet, 1991: 25)

É dentro dessa perspectiva de doença como experiência de desordem subjetiva e social, que desencadeia respostas sociais específicas e fundamentadas nos sistemas tradicionais dos grupos socioculturais, que procurei

compreender a experiência da população do distrito de Homoine. A seguir, descrevo resumidamente, o contexto histórico e social da região, seus sistemas etiológico-terapêuticos que definem suas medicinas tradicionais e seus usos, e o papel das guerras como produtoras de aflições que demandam intervenções.

A medicina tradicional no Sul de Moçambique e sua eficácia explicativa diante da epidemia de HIV/Aids

Alcinda Honwana (2002), cuja obra dará base a discussões mais aprofundadas no corpo da tese, demonstra que a medicina tradicional foi um fator importante tanto durante a guerra civil, quanto no pós-guerra. A manipulação dos espíritos foi utilizada durante a guerra civil, como forma de produzir mortes e malefícios, vingá-los e proteger-se deles e, como aponta Geffray (1991), também ocuparam uma função ideológica crucial na luta entre as forças oponentes.

De acordo com Honwana, no pós-guerra a medicina tradicional ganhou um papel decisivo como instrumento de solução dos problemas e desordens espirituais desencadeados por ela e na reintegração dos indivíduos às suas comunidades de origem. Nesse sentido, a medicina tradicional ganhou grande contemporaneidade no contexto moçambicano atual. Tal situação mostrou-se favorável à proliferação dos *tinyanga*⁴ em função da demanda inflada pelas aflições do pós-guerra, que resulta num quadro atual de número elevado de adivinhos e médicos tradicionais (inclusive com acusações de charlatanismo, por aproveitarem-se das aflições pós-guerra entre a população). A medicina tradicional passou a ser reconhecida pelo Estado, com a criação do GEMT (Gabinete de Estudos da Medicina Tradicional) pelo MISAU e o reconhecimento da AMETRAMO (Associação dos Médicos tradicionais de Moçambique) como representante dos médicos tradicionais.

⁴ Termo local (em changana e também utilizado em citsua) que engloba as várias modalidades de médicos tradicionais no Sul de Moçambique.

O quadro descrito por Honwana e suas análises podem ser complementados pelas contribuições de Peter Fry em artigo sobre o papel da tradição em Moçambique (Fry, 2000). Remetendo-se a Evans-Pritchard, reafirma o papel das cosmologias tradicionais na definição do “como” (etiologia) e “porquê” (origem sagrada) as aflições atingem indivíduos e grupos, sendo que “como em todas as cosmologias africanas, a aflição é sempre atribuída a algum mal-estar nas relações sociais, incluindo vivos e mortos” (Fry, 2000: 79). O papel de diagnóstico das causas dessas aflições, no campo da medicina tradicional, é do adivinho “que, por intermédio do espírito que o possui ou de um aparato físico de adivinhação, se pronuncia sobre as causas em questão” (Fry, 2000: 79). Analogamente ao que indica Honwana, Fry afirma que o pós-guerra civil forneceu oportunidades para a aplicação das medicinas tradicionais para apaziguar os “espíritos zangados” decorrentes das mortes na guerra, que exigem retribuições e causam doenças entre os vivos. Assim, a guerra causou desintegração social e mobilizou relações sociais de ajuste de dívidas espirituais, que fizeram a população moçambicana recorrer à medicina tradicional e a igrejas que propõem reordenação das relações com os espíritos.

Porém, Fry vê o papel de reintegração social como insuficiente para explicar a permanência e importância da medicina tradicional no contexto atual. Segundo o autor, essa análise, “como qualquer interpretação funcionalista, não consegue dar conta das razões para essa forma muito específica de sociabilidade” (Fry, 2000: 82). Segundo o autor, o parentesco, durante a guerra, supriu as demandas de solidariedade social que permitiram a manutenção de uma integridade mínima da ordem social e suas redes de relações. Ou seja, os sistemas cosmológicos e de cura espiritual não teriam apenas um papel instrumental e histórico de reintegração social no pós-guerra, pois tal já estaria garantido pelo sistema de parentesco. Portanto, é preciso que se reconheça que a manutenção das crenças tradicionais, sua expansão e atualidade no contexto moçambicano têm um caráter ontológico e indissociado das relações de parentesco que continuam a reger a ordem social em Moçambique. Tal caráter, que Fry interpreta como uma “eficácia cosmológica”, seria inclusive uma das vias

pelas quais seria possível compreender a expansão de outras formas religiosas que propõem explicações e soluções espirituais para aflições.

Esse contexto descrito por Honwana e Fry fornecem subsídios para podermos pensar a epidemia de HIV/Aids em Moçambique e o emprego de sistemas tradicionais no trato social com ela.

O surgimento da epidemia no período da guerra e seu recrudescimento no pós-guerra colocam o HIV/Aids, do ponto de vista da lógica e da racionalidade do contexto do Sul de Moçambique, como experiência social potencialmente traduzível pelos sistemas tradicionais e, portanto, passível de intervenção através do emprego da medicina tradicional e outras estratégias de trato com desordens sociais que ela promove.

Que uma epidemia que se instala e se expande num contexto de desordem social possa ser experimentada nos termos dos sistemas cosmológico e de parentesco locais, pelo mesmo viés que Honwana e Fry descrevem ter ocorrido com os impactos da guerra, não parece ser algo desprovido de fundamento e lógica. Pelo contrário, demanda uma investigação sobre as formas de articulação entre epidemia, adoecimento e os sistemas locais, para que seus detalhamentos e implicações possam ser melhor compreendidos. É o que se busca fazer na presente tese.

As guerras, suas implicações históricas e sua função cosmológica no Sul de Moçambique

Honwana indica que as guerras pré-coloniais em Moçambique operaram como um fator determinante na estruturação das crenças e medicinas tradicionais no Sul de Moçambique, visto que elas se desenvolveram como formas de pacificação de espíritos linhageiros e não-linhageiros (ou “estrangeiros”) afetados e/ou produzidos pelos conflitos, que por isso produziriam desordens diversas sobre os vivos, demandando intervenções reordenadoras e curativas. Por outro lado, também chama atenção para o papel fundamental que elas desempenharam

durante e após a guerra civil, tanto na ordenação do conflito, como na solução de suas conseqüências. Outros autores, como Christian Geffray (1991) e Michel Cahen (2004), se debruçaram sobre a dinâmica da guerra civil e apontaram a importância das crenças e instituições tradicionais na relação entre a população civil, as autoridades locais, o Estado e as milícias ligadas à FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique)⁵ e à RENAMO (Resistência Nacional de Moçambique)⁶. Da mesma forma, Fernando Florêncio (2005) aponta para a importância de se compreender o papel das chefias tradicionais na construção das relações sociais e políticas entre a população rural e o Estado desde o período colonial até o pós-guerra civil.

Há, portanto, um consenso entre esses vários autores de que as instituições tradicionais – chefias, linhagens, sistemas de crenças, etc – operaram de forma decisiva na determinação das relações sociais, políticas, econômicas e culturais que perpassaram o período colonial, o pós-independência que desembocou na guerra civil, e o atual contexto pós-guerra moçambicano⁷. Esse consenso nos permite mesmo pensar que tal fenômeno é generalizado em Moçambique, uma vez que esses autores estudaram diferentes regiões do país. Porém, o que é importante apontar aqui é a relação intrínseca que esses autores reconhecem entre o poder das autoridades tradicionais e os sistemas de crença e operacionalização do sobrenatural que lhes dão legitimidade. É nesse sentido que Honwana afirma serem indissociáveis o poder e o conhecimento para a compreensão das relações sociais e políticas em Moçambique, tanto no campo da “modernidade” (Estado nacional e universo urbano), quanto no campo da

⁵ Frente que iniciou a luta de libertação nacional que redundou na independência de Moçambique, assumindo o governo nacional em 1975. Tornou-se posteriormente o partido Frelimo.

⁶ Organização que iniciou a guerra civil contra o governo da FRELIMO. Tornou-se o partido Renamo após o final da guerra.

⁷ Há que se lembrar aqui que, já na década de 1960, Peter Fry observou processos semelhantes entre os Zezuru do Sul da então Rodésia do Sul (atual Zimbabwe), em que os movimentos nacionalistas e conflitos deles decorrentes encontraram expressão através de líderes espirituais que detinham também papel de chefia. Como afirma o autor: “*It became quite clear that ‘traditional beliefs and practices were related to the rise of African nationalism and as such of considerable relevance to the social life of the people of Chiota’*” (Fry, 1976: 3). Também David Lan (1985) aponta para a importância dos fatores tradicionais nas lutas de independência no Zimbabwe.

“tradição” (autoridades tradicionais e universo rural). Essas clivagens entre moderno e tradicional, e entre urbano e rural, têm implicações profundas para a compreensão das sociedades e dos Estados pós-coloniais no continente africano.

Mahmood Mamdani (1996) elaborou um modelo interpretativo para a compreensão do legado do colonialismo nos Estados africanos contemporâneos que lança luz sobre a origem e natureza dessas clivagens estruturais. Segundo esse autor, o modelo administrativo colonial dominante no continente africano foi de administração indireta (*indirect rule*), que operava através de um “despotismo descentralizado” que deu base a um “Estado bifurcado”. Tal sistema baseou-se na separação entre os domínios urbano e rural, nos quais operavam, respectivamente, um Estado moderno nos moldes ocidentais (baseado no direito civil) e uma autoridade nativa (baseada no direito consuetudinário). Disso resultou a constituição de uma sociedade civil urbana baseada nos princípios de igualdade, direito universal e cidadania do Estado ocidental, ao passo que no espaço rural erigiu-se uma sociedade tribalizada, fragmentada etnicamente e fundada nas estruturas nativas tradicionais. Essa estruturação política e legal resultou na composição histórica de dois universos bastante distintos e antagônicos – urbano e rural –, que teriam continuado a existir mesmo após o processo de descolonização do continente. Tal divisão e antagonismo estruturais estariam na base dos movimentos nacionalistas africanos, que seguiram vertentes distintas entre, de um lado, um nacionalismo baseado nos princípios de um Estado-nação ocidental e, de outro, nacionalismos étnicos, respectivamente liderados por elites urbanas e rurais.

Honwana reconhece que o modelo de Mamdani é aplicável para a compreensão do contexto político e social de Moçambique, com um Estado bifurcado que baseou sua atuação no universo rural através das autoridades nativas ou tradicionais, criando condições sociais, políticas, econômicas e culturais bastante diversas do universo urbano. Da mesma forma, e embora não se utilizem do mesmo modelo analítico, Florêncio, Geffray e Cahen fornecem material para se pensar que a clivagem urbano/rural em Moçambique organizou o contexto moçambicano e seus conflitos. Todos reconhecem que a guerra civil entre a

FRELIMO e a RENAMO foi um conflito que se erigiu dentro da dicotomia rural/urbano.

Christian Geffray defende a tese de que as tensões que desembocaram na guerra civil eram tensões já existentes entre Estado e autoridades tradicionais, expressões políticas da tensão entre urbano e rural que se desenharam ainda no período colonial, com a instituição dos regulados. Para o autor, as autoridades nativas, descontentes com a relação estabelecida pela administração colonial, teriam aderido à FRELIMO e à sua luta de independência não em função de seu projeto ideológico, mas em função da alternativa que a independência apresentava ao quadro colonial, que marginalizava as populações rurais e suas instituições. Assim, as populações rurais e suas autoridades teriam visto na independência a possibilidade de terem respeitadas suas instituições – dentre elas, os sistemas de crença e de parentesco que legitimavam o poder tradicional das chefias linhageiras. O que tal interpretação indica é que o projeto político da FRELIMO não era o mesmo projeto das populações rurais e suas autoridades no momento da independência; não se tratava, para essas últimas de construir um Estado nacional de regime marxista-leninista, mas sim de ver suas formas de organização social, política, econômica e cultural reconhecidas e desmarginalizadas. O que se seguiu foi a implantação de políticas estatais que acabaram por manter a marginalidade das populações rurais, através principalmente da implantação do projeto de aldeias comunais, que destituíram e/ou subordinaram as autoridades tradicionais à administração de funcionários não definidos pelas formas de institucionalização tradicionais do poder – no caso, o princípio linhageiro.

Posteriormente, a chamada Operação Produção⁸ reforçou entre as populações rurais o descontentamento em relação ao governo da FRELIMO, ao deslocar forçadamente as parcelas da população urbana formadas por migrantes das zonas rurais de volta às suas áreas de origem (e também para os campos de

⁸ A respeito da Operação Produção, ver Thomaz 2008.

reeducação e trabalho)⁹. Na base ideológica dessas intervenções estaria a construção do “Homem Novo”, como exigência para a construção de uma sociedade erigida sobre os pressupostos do materialismo histórico-dialético e do socialismo científico. Esse “Homem Novo” exigia a formação de uma nova consciência, baseada no abandono do “obscurantismo” representado pelas instituições e crenças tradicionais e aceitação dos princípios materialistas e científicos. O projeto das aldeias comunais tinha por base ideológica esse princípio de transformação social e foi, segundo Geffray, a principal estratégia de implantação do novo Estado nas zonas rurais, a fim de realizar seu objetivo de construção de um Estado nacional e independente que superasse as estruturas coloniais e capitalistas.

Além de subordinar grupos sociais a autoridades não reconhecidas por eles, o projeto de aldeias comunais promoveu deslocamentos internos forçados que retiraram populações rurais de seus territórios tradicionais, com conseqüências negativas não só para a sua vida social, política e econômica (em função da perda de suas redes de relações locais, da subordinação das chefias à administração das aldeias e do abandono de suas *machambas*¹⁰ próprias), mas também para a sua vida religiosa, em função do afastamento das terras em que os cultos aos ancestrais e os rituais aliados a ele eram desenvolvidos. Como durante o período colonial, as chefias e populações tradicionais se perceberam marginalizadas diante de um Estado que negava sua legitimidade, e o sentimento

⁹ Segundo Geffray, a migração rural para as cidades foi majoritariamente de homens jovens descontentes com a vida social nas áreas rurais, dominada pelas hierarquias e gerontocracia tradicionais, e que buscaram nas cidades, após a independência, a possibilidade de se emanciparem através do mercado de trabalho urbano. Esse contingente concentrou-se nas periferias das áreas urbanas e constituiu-se num problema para o Estado em função da crise econômica que sucedeu a independência, e que transformou esses migrantes numa massa de trabalhadores desempregados. O retorno forçado desses jovens às suas comunidades de origem, que se viram mais uma vez subordinados às estruturas tradicionais das quais fugiram ao optarem pela migração, resultou na formação de uma massa descontente que, mais tarde, garantiu a adesão desses jovens à RENAMO, seja como soldados e oficiais, seja como *m'jibas* (pessoal de apoio à guerrilha nas localidades rurais que apoiaram a guerrilha). O que Geffray não dá conta de explicar, é o paradoxo em que se constitui a adesão à RENAMO de jovens avessos à vida social tradicional, uma vez que a milícia baseou sua estratégia na defesa das autoridades e comunidades tradicionais rurais e seus valores.

¹⁰ *Machamba* é o termo local que designa as plantações. É utilizado tanto para pequenas lavouras familiares, quanto para plantações de maior escala (estatal ou privada).

de traição por parte da FRELIMO disseminou-se entre as populações rurais, que haviam de início apoiado maciçamente sua guerra de independência. O que se reproduziu então foi um Estado calcado na clivagem entre urbano e rural – “bifurcado”, nos termos de Mamdani – e que continuou a subordinar a vida rural e tradicional a uma administração central governada a partir das cidades. Essa tensão, segundo Geffray, produziu grande insatisfação entre as populações rurais e encontrou sua expressão violenta através da RENAMO, que adotou como ideologia e política de oposição à FRELIMO a defesa das formas tradicionais, buscando e obtendo assim apoio de parcelas significativas dessas populações através da adesão de suas chefias ao enfrentamento armado contra o governo da FRELIMO e as FAM (Forças Armadas de Moçambique). A guerra de guerrilha promovida pela RENAMO generalizou-se da região Central para todo o território moçambicano, graças fundamentalmente ao apoio de parcelas significativas da população rural e suas autoridades. Foi o apoio político, estratégico e material das populações rurais e suas chefias que, segundo Geffray, garantiu a extensão da guerra por vários anos.

Geffray chama atenção também para um fato de grande importância para o entendimento das relações de força e apoios que se desenharam no processo da guerra civil. A adesão das populações rurais no Eráti¹¹, mobilizadas ideologicamente pela RENAMO através da defesa da tradição e das críticas às políticas de aldeamento da FRELIMO, não foi unânime. Ou seja, ao passo que determinadas chefias e populações rurais aderiram e apoiaram as milícias da RENAMO, outras aderiram à FRELIMO e às FAM. Segundo o autor, as adesões das autoridades tradicionais e das populações rurais reproduziram, na área investigada, divisões étnicas entre os Eráti e os Macúa, que remontam do período pré-colonial e colonial. Ou seja, a guerra entre FRELIMO e RENAMO naquela região beneficiou-se de tensões étnicas pré-existentes, o que nos permite argumentar que havia, ao nível da experiência das várias categorias e instituições sociais moçambicanas, mais de uma guerra transcorrendo ao mesmo tempo.

¹¹ Distrito da província de Nampula, na região Norte do país, onde o autor desenvolveu sua pesquisa.

No plano externo e da política internacional, ela se dava entre os blocos divididos pela Guerra Fria, que apoiavam de um lado o governo socialista da FRELIMO (através de ajuda material e bélica de países do Leste europeu) e, de outro, a organização “anti-socialista” que expressava sua oposição através da RENAMO e sua guerrilha (organizada inicialmente na Rodésia e, após a independência do Zimbabwe, apoiada pela África do Sul e países do bloco ocidental). No plano regional, os apoios do governo da FRELIMO à independência do Zimbabwe e ao combate ao *apartheid* na África do Sul também determinaram o suporte rodesiano e sul-africano à RENAMO. No plano político interno, a guerra se dava entre Estado e autoridades tradicionais, continuando e reproduzindo tensões geradas ainda durante o período colonial. Por fim, no plano das populações rurais, a guerra se desenrolava entre grupos étnicos e suas relações históricas (até mesmo pré-coloniais, como argumentam Geffray e Honwana), o que permite a Honwana, por exemplo, argumentar que a guerra entre FRELIMO e RENAMO foi experimentada pelas populações rurais e semi-urbanas como uma “guerra de espíritos”, sendo dessa forma interpretada como continuação da guerra pré-colonial no plano cosmológico.

Se no Norte observou-se a tradução da guerra nos termos dos conflitos históricos entre Eráti e Macúa, no Sul, como indica Honwana, ela foi experimentada nos termos do conflito entre os Nguni, os Tsonga e os Ndaus (remetendo às guerras pré-coloniais e à medicina tradicional). Tanto mais significativa se torna essa articulação entre forças políticas “modernas” e grupos étnicos “tradicionais” no Sul de Moçambique, quando se recorda que a guerra de resistência à FRELIMO, iniciada e promovida pela RENAMO, teve início em território Ndaus (na região Central), sendo seus primeiros e principais líderes provenientes desse grupo – o que, por exemplo, transformou o ndau na língua oficial da RENAMO, com repercussões importantes na construção da imagem temerosa da organização junto à população. Da mesma forma, os principais líderes e os primeiros presidentes da FRELIMO foram de origem e língua changana (a exceção é o atual presidente Armando Guebuza). O componente étnico-lingüístico e a história das relações entre grupos nativos e estrangeiros

mostram-se, assim, extremamente significativos para a compreensão das implicações que o arranjo das forças políticas tomou após a independência na região. A associação da RENAMO ao universo ndau permitiu a tradução de sua guerra como resistência à invasão estrangeira, garantida pela experiência das guerras históricas na região Sul. Assim, a guerra civil estaria associada à resistência dos Ndaus às invasões estrangeiras do passado, primeiramente em relação à invasão nguni que contou com a adesão dos Tsonga (Changana) e, posteriormente, à invasão portuguesa e novamente à adesão tsonga (changana) aos colonizadores. Essa construção histórica e simbólica dos Ndaus como resistentes às invasões estrangeiras e dos Changana como aliados dos invasores, expressou-se no período da guerra civil através do fato de as lideranças da FRELIMO serem changana, que teriam se associado ao bloco socialista internacional e suas políticas “estrangeiras” (as aldeias comunais e a Operação Produção, por exemplo, de inspiração marxista-leninista), encontrando na RENAMO seu foco de oposição e resistência, liderada pelos Ndaus e com apoio da Rodésia. A eficácia simbólica e política do discurso ideológico da RENAMO junto às autoridades tradicionais e populações rurais calçou-se fortemente nesses componentes da experiência histórica e simbólica das guerras pré-coloniais e coloniais no Sul de Moçambique, que serviram como suporte e legitimação da interpretação da guerra pela população nos termos descritos.

O que esses fatos demonstram é que, apesar de se poder reconhecer a guerra civil como expressão de uma clivagem histórica comum a todo território moçambicano (o que explicaria sua generalização do Norte ao Sul), as experiências regionais adquiriram características específicas e permitiram interpretações dentro de lógicas locais diversas. De qualquer forma, o que esses autores permitem entrever é o rendimento simbólico e político que adquiriram, de um lado, a associação da RENAMO às populações tradicionalmente vistas como violentas, temidas e de resistência aos inimigos estrangeiros (os Macúas no Norte e os Ndaus no Sul), e de outro, a associação da FRELIMO às populações pacíficas e colaboracionistas com forças estrangeiras (os Erátis no Norte e os Changana no

Sul). Portanto, há de entender-se a guerra civil como um processo que foi experimentado em diversos níveis, tanto externos quanto internos.

Esta última série do conflito pode lançar luz sobre um fenômeno que se observou durante a guerra civil, e que diz respeito ao uso da feitiçaria, das medicinas tradicionais e dos antepassados nos conflitos, tanto por parte dos civis, quanto por parte das milícias ligadas à FRELIMO e à RENAMO. A experiência da guerra entre a população civil (e aí, é importante que se diga, majoritariamente mas não apenas entre as populações rurais) foi em grande medida interpretada e vivida através dos sistemas tradicionais. Não apenas entre os civis, mas também entre os soldados e entre as autoridades e líderes das facções em confronto, que se utilizaram tanto no plano discursivo, quanto na prática, de instituições e instrumentos tradicionais como a feitiçaria, a medicina tradicional e a invocação dos antepassados para suas argumentações ideológicas, proteção contra os inimigos e estratégias de ataque. O que esse fenômeno deixa transparecer é um caráter que nos parece crucial para a compreensão da lógica que opera esses sistemas, deixando vislumbrar concepções cosmológicas que parecem organizar estruturas de pensamento e ontologias: trata-se da centralidade da categoria inimigo no pensamento das populações nativas de Moçambique (ao menos na região Sul, que é nosso foco de interesse). Essa categoria analítica permite compreender sistemas diversos que organizam sujeitos e relações, definindo processos sociais e históricos. Ela aparece na base das relações de parentesco e aliança matrimonial, das relações com os antepassados e os espíritos, dos processos de cura tradicional e dos fundamentos gerativos e legitimadores de conflitos e guerras, estando intimamente relacionada ao “estrangeiro” e que, por isso mesmo, guarda o sentido de alteridade extrema. Todos esses sistemas parecem ter no inimigo uma categoria que permite estabelecer um princípio lógico para as diferenciações que irão construir as demais categorias constituintes desses vários sistemas.

É nesse ponto que os vários elementos “tradicionais” até aqui abordados parecem se articular e ganharem um caráter de unidade, com um eixo comum. Se, como indica Honwana, a organização da cosmologia tradicional no Sul de

Moçambique resulta da guerra pré-colonial e suas estratégias de pacificação demandam o uso dos sistemas tradicionais, há que se pensar seriamente que na base da elaboração dessa cosmologia está o próprio princípio lógico da guerra: a relação de conflito com o inimigo estrangeiro e a necessidade de apaziguá-lo e dominá-lo. É o reconhecimento da alteridade extrema que ele representa e a sua dominação através de processos de pacificação, possível somente através de sua incorporação e submissão a estruturas hierárquicas reconhecíveis e manipuláveis, que parece se constituir no princípio operacional dos sistemas derivados dessa cosmologia. Isso permite pensar que é esse o tema fundamental dessa cosmologia local. A impossibilidade de incorporação de feiticeiros canibais, as alianças matrimoniais como estratégias de pacificação de espíritos estrangeiros e vingativos, através de sua incorporação ao núcleo de parentesco e descendência – que permitem sua manipulação para a reordenação de desordens –, a invocação de espíritos linhageiros por parte de líderes religiosos e políticos para a proteção contra inimigos de guerra: tudo isso invoca a neutralização do inimigo como tema central e princípio ordenador dos vários sistemas que organizam as relações das populações locais. Portanto, é dentro desse quadro referencial que as concepções locais sobre as doenças também podem ser compreendidas, pois estão inseridas e elaboradas dentro de um quadro de desordens mais amplo, cujas causas primordiais são sempre a ação de inimigos (alteridades extremas), ou o descaso em relação a uma ordem que se estrutura em oposição a ele – os antepassados, que são o princípio da identidade linhageira e autóctone.

Essa interpretação abre possibilidades para o estabelecimento de um diálogo entre os estudos africanistas e a produção etnológica contemporânea sobre as terras baixas sul-americanas que será proposta nesta tese. Autores como Eduardo Viveiros de Castro (2002) vêm demonstrando que o tema fundamental das cosmologias sul-americanas é a predação, e que as concepções e sistemas socioculturais que delas derivam operam num esquema social concêntrico de diferenciação gradual entre extremos internos (representados pelo núcleo consangüíneo) e externos (representados pelo inimigo predador). Daí que os sistemas de parentesco dessas sociedades têm um papel preponderante e

englobante da afinidade sobre a consangüinidade, sendo a aliança matrimonial um mecanismo mais importante que a descendência na estruturação das relações de parentesco e sociais que dele derivam. Honwana indica o papel crucial que o parentesco ocupa na definição dos sistemas médicos tradicionais e dos seus sujeitos, sendo a aliança matrimonial entre mulheres de grupos linhageiros e espíritos vingativos o mecanismo primordial para o surgimento da categoria *nyamusoro* no Sul de Moçambique – o que permite entrever nessa forma de aliança um mecanismo de pacificação e incorporação de inimigos.

É nesse ponto que a questão das relações de gênero aparecem como elemento fundamental para a compreensão dos fenômenos estudados, articuladas com a operacionalidade do sistema de parentesco e suas formas de trato com o inimigo. Se a possibilidade da cura é a pacificação dos espíritos que a causam, e a possibilidade de fazê-lo é lançar mão de alianças matrimoniais entre estes e mulheres do grupo afetado – constituindo categorias de médicas tradicionais capazes de enfrentar as desordens que as doenças impõem (as *vanyamusoro*) –, temos aí uma questão que parece central para a compreensão da natureza das doenças e curas tradicionais, que passam pelo feminino e sua relação com o masculino.

Retomando a discussão sobre o papel das crenças e instituições tradicionais na determinação das experiências sociais no Sul de Moçambique, há que se chamar atenção para o papel fundamental que os rumores e acusações de feitiçaria cumprem na deflagração de processos sociais Em Moçambique. Evans-Pritchard (1978) já demonstrava como as acusações de feitiçaria e bruxaria mobilizavam todo um corpo social que reconhecia a racionalidade, realidade e operacionalidade de seus pressupostos entre os Azande. Essa temática tornou-se clássica nos estudos africanistas e definiu um campo de investigações que revelam processos sociais dinâmicos e fundamentais para a compreensão das dinâmicas das sociedades africanas. Da mesma forma, a noção de “drama social” de Victor Turner e o reconhecimento da “fofoca” (*gossip*) como deflagrador de processos sociais em Max Gluckman (Gluckman, 1963), já apontavam para a centralidade dos rumores na dinamização e ordenação da vida social quotidiana,

com conseqüências de amplo espectro na experiência coletivas de comunidades na África Austral.

Mais recentemente, Pamela Stewart e Andrew Strathern (2004) indicam a importância de se atentar para o papel histórico, político e social dos rumores e sua relação com a feitiçaria e a bruxaria, em contextos tão diversos quanto África, Índia, Nova Guiné, Europa e América. A esse respeito, indicam em que medida rumores e fofocas constituem redes de relações em torno do medo e da incerteza que desordens sociais provocam, representadas em termos de acusações de feitiçaria (onde ela é culturalmente existente e reconhecida), cujo objetivo é procurar recompor a ordem social e suas relações de força e poder. O que de mais significativo e novo parece haver nas proposições desses autores, é que os rumores não seriam apenas formas de representar processos de conflito social, mas estariam também no princípio e origem deles:

“In all societies rumor and gossip tend to form networks of communication in which fears and uncertainties emerge and challenges to existing power structures can be covertly made or overtly suppressed. Rumor and gossip form the substratum from which accusations of sorcery or witchcraft may be made, if such notions are culturally present or enter into people’s life-world. Ideas about witchcraft and sorcery have often been pointed to by anthropologists and social historians as markers of social stress (...). Our point is that rumors and gossip enter into the early stages that may crystallize in accusations. Where centralized authorities hold power, these accusations may then lead to witchcraft trials or witch-hunts. Such trials have the special purpose of identifying the ‘evil wrongdoers’ and not just punishing but purging them from society, in an attempt to remove ‘evil’ or ‘pollution’ and recreate ‘purity’ (Douglas 1966).” (Stewart e Strathern, 2004:xi)

Nesses termos, e retomando a discussão sobre o papel da categoria “inimigo” desenvolvida anteriormente, os rumores podem ser entendidos como formas de construção e identificação de inimigos, recompondo através das acusações de feitiçaria uma matriz de relações que opera com o princípio de alteridade extrema do inimigo, como categoria que produz diferenciações e identidades possíveis de serem incorporadas aos modelos interpretativos locais de determinadas sociedades. Geffray e Cahen chamam atenção para a importância dos rumores e das acusações de uso da feitiçaria e dos antepassados durante a guerra civil (tanto por parte da RENAMO quanto da FRELIMO), na dinâmica das

relações que as populações rurais e civis estabeleceram com ela. Tais rumores definiam alianças e conflitos das populações locais com as milícias, em função da construção do inimigo.

Atentar para os rumores e as construções de relações de alteridade, inimizade e perigo que eles estabelecem, permite assim compreender como determinados processos e dinâmicas sociais são deflagrados a partir da manipulação das crenças e dos sistemas tradicionais na interpretação de desordens de naturezas variadas (desde desastres naturais, até guerras) e a identificação de suas causas. Há que se atentar, portanto, para os rumores que surgem em torno das doenças, inscritas em quadros de desordens mais amplas que são muitas vezes representadas a partir da experiência objetiva que o adoecimento oferece. As doenças podem ser apropriadas como experiências a partir das quais é possível formular e objetivar experiências subjetivas e sociais ainda não formuladas discursivamente e desencadeadas por desordens de várias naturezas (crises econômicas e políticas, guerras, secas, fome, etc). Nesse sentido, tanto as causas internas quanto as externas, possíveis de serem identificadas como origem da doença, e as desordens a ela associadas a partir da aplicação de modelos interpretativos “nativos”, permitem formular respostas sociais às crises que a doença pode representar. Os rumores desencadeados em torno da doença, associando-a a causas sobrenaturais, ofereceriam material privilegiado para a compreensão de processos e estruturas sociais mais amplas, assim como dos esquemas mentais e intelectuais que operam na construção simbólica de uma realidade cultural determinada. Por isso, para a compreensão da experiência das populações do Sul de Moçambique com a epidemia de HIV/Aids, os rumores elaborados em torno dela podem ser um importante material de pesquisa.

James Pfeiffer, em artigo sobre o marketing social de preservativos na região do Chimio (Pfeiffer, op. cit.), demonstra claramente como os rumores em torno do HIV/Aids e os agentes das políticas públicas a ele relacionados são cruciais para a compreensão da resposta social à epidemia em Moçambique. Pfeiffer aponta como causa primordial do fracasso do marketing social dos

preservativos *Jeito*, no Chimoio, a falta de consulta às lideranças comunitárias. Isso teria provocado uma resposta aversiva ao preservativo por parte das populações locais, que foi associado à prostituição e à promiscuidade sexual decorrente da crise econômica desencadeada pelo PRE a partir de 1987. As desordens sociais decorrentes dessa crise foram associadas à intervenção de agentes estrangeiros. O quadro descrito por Pfeiffer é bastante característico das relações que se observa entre as populações rurais: a associação do preservativo a elementos estrangeiros e a desordens econômicas e familiares experimentadas no Chimoio, resultou na identificação dos preservativos da marca *Jeito* como os introdutores do HIV/Aids (de fora para dentro, do estrangeiro para as comunidades tradicionais) e causa das desordens interpretadas dentro dos esquemas tradicionais que associam o estrangeiro ao inimigo, e este às desordens sociais (incluindo o HIV/Aids). E isso num momento em que a guerra civil ainda se desenrolava, potencializando rumores que associavam desordens sociais à intervenção de inimigos estrangeiros – presentes tanto no discurso da FRELIMO que associava a RENAMO à África do Sul, quanto no discurso da RENAMO que associava a FRELIMO ao socialismo internacional.

O que se quer demonstrar com essas discussões a respeito das guerras, dos sistemas de parentesco e dos enfrentamentos das doenças a partir das medicinas tradicionais é, primeiramente, a centralidade da categoria inimigo na vida social das populações do Sul de Moçambique, atrelada à noção de estrangeiro, que exige que a tomemos como categoria analítica crucial para a compreensão da ordenação do pensamento e da vida social e de seus processos históricos. Em segundo lugar, queremos demonstrar que o enfrentamento da epidemia de HIV/Aids, por parte das populações do Sul de Moçambique, só pode ser entendido se reconhecermos a permanência e operacionalidade das instituições e sistemas tradicionais erigidos a partir dessa categoria (e os conflitos que dela derivam), que ordenam e constroem as experiências locais com as desordens que as afligem. Assim, a investigação das respostas sociais e “tradicionais” ao HIV/Aids exige que se parta não da doença como experiência isolada, mas da sua articulação com um corpo de experiências sociais e históricas

mais amplas, que incorporem os vários agentes e processos que atuam na região Sul.

Por mais que no período colonial e nos primeiros tempos do governo da FRELIMO houvesse, por parte do Estado e suas autoridades, uma insistência em classificar as crenças e instituições tradicionais como “obscurantistas”, e uma sistemática tentativa de extirpá-las da sociedade moçambicana (cf. Honwana, 2002), o que se observa é uma permanência desses referenciais como modelos interpretativos das experiências históricas e sistemas de estabelecimento de dinâmicas de interação social ao nível das populações e elites rurais e até mesmo urbanas. Essa permanência só pode ser compreendida nos termos da permanência de um pensamento social que se estrutura a partir dos princípios lógicos, cosmológicos e ontológicos que determinam esses sistemas e instituições, e que não está apenas presente neles, mas se atualiza nas experiências contemporâneas através da incorporação dessas aos esquemas de interpretação que têm eficácia explicativa e pragmática para as populações locais.

Portanto, há que se investigar como a epidemia de HIV/Aids vem sendo experimentada pelas populações locais nos termos que esses sujeitos reconhecem a doença e definem suas relações simbólicas e pragmáticas com ela (o que inclui os agentes das políticas públicas de contenção da epidemia), para que se possa compreender que concepções acerca da doença atravessam aquele contexto e definem as relações que se observa e tanto se problematiza em Moçambique.

Itinerário e contexto da pesquisa

A pesquisa da qual deriva esta tese foi realizada no distrito de Homoine, na província de Inhambane, ao Sul de Moçambique. Os períodos compreendidos na investigação foram de Março de 2007 a Fevereiro de 2008 (com financiamento da CAPES, através de bolsa sanduíche) e, depois, de Novembro de 2008 a Janeiro de 2009 (a minhas próprias expensas). Em 2003 e 2005 fiz breves viagens a

Moçambique a fim de escolher o melhor sítio para o trabalho de campo, e foi na segunda delas que estive em Homóine pela primeira vez, durante dois dias, decidindo por escolher o distrito como contexto privilegiado da investigação de campo.

A escolha recaiu sobre aquele distrito por três motivos básicos. O primeiro deles é porque Homóine localiza-se na província de Inhambane, onde meu primeiro orientador e sua equipe já desenvolviam pesquisas. Em segundo lugar, o distrito se configura numa área de transição entre os universos urbano e rural, no qual seria possível observar as tensões e transformações decorrentes da interação entre os campos da “tradição” e da “modernidade”, especialmente no que diz respeito à experiência com as doenças. Por fim, pelo fato de sua população ter experimentado de forma crítica a guerra civil, fornecendo um cenário privilegiado em que a articulação entre a guerra e as aflições contemporâneas poderiam se explicitar na experiência com as doenças.

Em 2007 estive formalmente vinculado como investigador-associado ao Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, de Maputo, com supervisão da Profa. Dra. Teresa Cruz e Silva. Nos primeiros três meses, assim como no último mês daquele período, permaneci em Maputo para pesquisas bibliográficas nas bibliotecas da universidade e no Arquivo Histórico de Moçambique, também vinculado à UEM. De Junho de 2007 a Janeiro de 2008, permaneci no distrito de Homóine para o trabalho de campo, com alguns retornos a Maputo a fim de me reunir com minha supervisora e fazer levantamentos de dados na capital.

No segundo período, a pesquisa foi igualmente dividida entre as bibliotecas e o arquivo em Maputo, e novas investigações de campo em Homóine.

Em Homóine, tive apoio logístico voluntário da Administração do Distrito e da Missão Católica de São João de Deus, de quem também aluguei os espaços em que residi na vila-sede e na missão.

* * *

Homoíne é um distrito localizado no sudeste da Província de Inhambane e faz fronteira com os distritos de Morrumbene e Funhaloro ao norte, Panda a oeste, Jangamo ao sul e Maxixe a oeste (ver Mapa do distrito de Homoíne, pág. xv). Está situado no interior da província, distando 23 km da Maxixe, por onde passa a Estrada Nacional nº 1 (principal corredor viário da costa moçambicana). De acordo com os dados do Perfil Distrital de 2005 (MAE 2005), possui uma população estimada em 113.359 habitantes, com densidade demográfica de 59,1 hab/km², que é alta em relação à média nas zonas rurais do país. A taxa de urbanização, segundo a mesma fonte, é de 7%; a população é jovem (42% dos habitantes têm menos de 15 anos de idade) e de maioria feminina (57% são mulheres). Utilizando dados do Censo de 1997, o perfil distrital aponta ainda que apenas 1% da população tem acesso à luz elétrica (apenas em parte da vila-sede, na localidade de Chinjinguire e na Escola Agrária de Inhamússua). Na vila-sede, o abastecimento de água canalizada estava indisponível desde 2005¹², exceto no Centro de Saúde da vila-sede, no Palácio da Administração, na Missão São João de Deus e no Instituto de Formação de Professores, que possuem seus próprios furos (poços artesianos) – o palácio utiliza uma ligação para acessar a água do Centro de Saúde. O restante da população, tanto na vila-sede quanto nas localidades e comunidades, depende da água colhida nos rios e lagos ou conseguida em alguns dos lugares que possuem furos, reservatórios públicos ou cisternas. A falta de água gerou um mercado de trabalho informal, no qual mulheres e jovens coletavam água e a vendiam aos moradores da vila-sede – surgido pelo colapso do abastecimento na vila, este mercado estava constantemente ameaçado de desaparecer pelos anúncios freqüentes de retorno da água encanada, gerando ansiedade e insegurança entre esses trabalhadores.

¹² O abastecimento de água canalizada na vila-sede, desde o período colonial, se dá por meio de moto-bombas instaladas em poços artesianos e nascentes. No segundo semestre de 2008 a água retornou à rede de abastecimento da vila-sede, mas por um período bastante curto. Até início de janeiro de 2009 continuava a faltar água canalizada e a população da vila-sede dependia da água coletada em rios e furos que era vendida aos moradores por trabalhadores informais.

A base da economia no distrito é a agricultura, predominantemente desenvolvida pelas ditas "famílias alargadas"¹³ que, segundo o perfil de 2005, formam 45,1% das famílias no distrito, sendo as demais de tipo unipessoal (18,8%), monoparental (12%, sendo 11% chefiadas por mulheres) e nuclear (24,2%). Dos trabalhadores agrícolas, 65% são mulheres e apenas 35% são homens¹⁴, o que demonstra a dependência da economia local em relação ao trabalho agrícola feminino. Já entre os trabalhadores assalariados, que representam apenas 4% da população ativa e se concentram no comércio e serviços na vila-sede e das sedes das localidades, 85% dos empregados são homens. Porém, a taxa de desemprego total, incluindo todas as áreas do mercado de trabalho formal e informal, é de 17% entre as mulheres e 23% entre os homens. Isso reflete, mais uma vez, uma economia predominantemente agrícola e informal, em que a renda familiar depende do trabalho feminino. Ainda segundo o Perfil Distrital 2005, dentre as mulheres ativas nos setores produtivos e de geração de renda, "96% [...] são trabalhadoras agrícolas (familiares ou por conta própria), 3% são vendedoras ou empregadas do sector comercial formal e informal e as restantes 1% são, na maioria, trabalhadoras do sector de educação e saúde e outros serviços" (MAE 2005: 35) – sendo minoria na Educação (35%) e maioria na Saúde (64%).

Dessa situação trabalhista resulta um cenário rapidamente perceptível na vila-sede: há uma grande quantidade de homens jovens desocupados, a circular pela vila ou concentrados nos bares, à espera de biscates; ao passo que as mulheres estão sedentarizadas e concentradas nas casas (como donas de casa ou empregadas domésticas) ou nos mercados e calçadas a vender produtos agrícolas, barras de sabão, comida, bebidas tradicionais, utensílios industrializados etc. Quando estão a circular, o fazem com objetividade: carregam produtos para venderem nos mercados, varrem as ruas como funcionárias da

¹³ Compostas por membros agnáticos e afins que formam núcleos de residência ampliados, compartilhando terras e produção.

¹⁴ A divisão sexual do trabalho tradicionalmente define a produção agrícola familiar como encargo feminino, cabendo aos homens a criação de gado e a caça (que ainda ocorre em boa parte das áreas rurais e do interior do distrito).

administração, levam compras para casa, crianças às escolas ou ainda equilibram bidões de água na cabeça que elas coletam para uso próprio ou para venda.

Os dados da Educação permitem compreender o perfil da produção econômica e a distribuição por sexo no mercado de trabalho: enquanto 65% dos homens acima dos 5 anos de idade freqüentavam ou já freqüentaram escolas, apenas 44% das mulheres o faziam ou já fizeram. Ainda assim, apenas 2% dos homens e 1% das mulheres havia, concluído o ensino primário. Os índices de analfabetismo eram de 62% entre as mulheres e de 41% entre os homens. Ou seja, o nível de qualificação da mão-de-obra para o trabalho formal que exige alguma especialização era irrisório em Homóine e estabelecia um quadro de desigualdade de gênero em favor dos homens, uma vez que as mulheres eram menos escolarizadas e alfabetizadas e tinham menores oportunidades no mercado formal. Porém, num contexto rural de prevalência de uma economia agrícola, familiar e informal, essa desigualdade era revertida, colocando a produção nas mãos das mulheres, ainda que de forma subalterna.

Os dados sobre a renda ajudam ainda a clarificar a posição das mulheres no contexto descrito. Segundo o Perfil Distrital 2005, a renda média mensal da população era de 1.120,00 MTn¹⁵, sendo que 28,3% das famílias tinham rendimento mensal na faixa entre 500 e 1.000,00 MTn. Porém esses dados incorporavam à renda a produção para autoconsumo e a renda imputada pela posse de habitação própria. Ou seja, essa renda não era exclusivamente monetária. A moeda era escassa em várias áreas do distrito (principalmente nas zonas rurais mais afastadas da vila-sede) e os valores que circulavam eram, em grande medida, em espécie¹⁶. A renda relativa à posse de habitação própria numa economia familiar e agrícola tendia a ser concentrada pelos homens num regime patrilocal e de descendência agnática, mas a renda definida pela produção

¹⁵ Em janeiro de 2009, a cotação do metical novo, estava na ordem de 26,0 MTn para cada US\$ 1,00.

¹⁶ Durante o período colonial, o comércio por escambo era prática comum, segundo meus interlocutores locais. Os agricultores usualmente trocavam seus produtos (principalmente de caju e copra) por bens manufaturados nas lojas do distrito e essa prática ainda permanece em certa medida.

agrícola para autoconsumo e comercialização passava também mãos das mulheres, que são a maioria das produtoras e comerciantes dos produtos nos mercados locais¹⁷. As bancas dos mercados da vila-sede de Homoíne estavam sempre tomadas pelas mulheres e suas hortícolas. Mesmo o comércio de produtos manufaturados e industrializados nos mercados (*capulanas*, louças, roupas, utensílios, etc) estava nas mãos das *mamás*.

Os mercados da vila eram universos marcadamente femininos. O que coloca parte significativa do escasso dinheiro circulante no distrito nas mãos das mulheres, pois são elas as principais produtoras e comerciantes de produtos agrícolas – fora do circuito de comércio praticado nas lojas (dominado por famílias de indianos hindus), nos estabelecimentos de comércio de propriedade dos muçulmanos (lojas, padaria e bombas de gasolina), e nos bares, bancas e estabelecimentos de prestação de serviços dominados pelos homens “africanos”¹⁸ (como o transporte público, as oficinas de reparos e as barracas de costura no mercado). Aos homens, excetuando-se mais uma vez os lojistas e os donos de pequenos estabelecimentos de comércio, restavam os raros empregos formais (boa parte na estrutura administrativa governamental), os biscates ou as idas à África do Sul para aquisição de moeda e bens de consumo – não iam trabalhar apenas nas minas¹⁹, como ocorre desde o século XIX, mas também em outros

¹⁷ A grande maioria das vendedoras nos mercados e ruas da vila-sede não era produtora. Elas compravam excedentes das machambas familiares e revendiam. O mesmo era feito com os produtos manufaturados, adquiridos junto a fornecedores locais ou de cidades como Maxixe e Inhambane. Havia também comerciantes de Maputo que iam comprar e vender produtos em Homoíne, de quem as vendedoras adquiriam mercadorias para a revenda nos mercados e ruas.

¹⁸ O termo “africano” era comumente utilizado para referirem-se aos pretos, em contraste com os estrangeiros não pretos (esta última categoria incluía os indianos hindus). Os muçulmanos costumavam ser incluídos entre os “africanos”, pois eram majoritariamente pretos e “mistos”, ainda que fossem identificados pelos termos “muçulmano” ou “maometano” (nunca ouvi referirem-se a eles como “monhés”, termo empregado para identificar os muçulmanos de origem indiana na Maxixe e em Maputo). Também pertenciam a “africanos” uma padaria e a farmácia. A respeito das categorias de raça e cor em Moçambique, ver Passador e Thomaz 2006. Em 2008 foi aberta a primeira loja de comércio de manufaturados de proprietários chineses na vila-sede de Homoíne. Até então, as lojas eram exclusivamente de propriedade de indianos e “africanos”. A presença de comerciantes de origem chinesa tem aumentado nos últimos anos nos centros urbanos moçambicanos, mas até 2008 ainda não ameaçavam o predomínio daqueles de origem indiana.

¹⁹ A respeito do trabalho migratório masculino para as minas da África do Sul, ver CEA 1988, Harries 1994 e Covane 2001.

setores formais e informais (construção civil, por exemplo) e até mesmo as contravenções. As mulheres também iam à África do Sul por conta dessa diversificação da geração de renda para moçambicanos na terra do Rand, compartilhando uma fonte renda que historicamente era masculina – algumas vendedoras dos mercados de Homoíne também costumavam passar temporadas nos mercados sul-africanos ou atuavam como *mukheristas*²⁰.

* * *

O distrito contava com um Centro de Saúde de Tipo-I na vila-sede, oito Centros de Tipo-II (nas localidades de Chinjinguire, Mafuiane, Maganda, Maiaice, Marrengo, Maxamale, Pembe e Quengue) e mais três Postos de Saúde em Benhane, Inhamússua e Madumo. O equipamento de saúde melhor aparelhado era o Centro de Saúde da vila-sede, que tinha como hospitais de referência para encaminhamento de casos mais graves o Hospital Rural de chicuque e o Hospital Provincial de Inhambane.

De acordo com a Direção de Saúde do distrito, as doenças mais freqüentes eram a malária (total de 34.529²¹ casos de Janeiro a Setembro de 2007, correspondendo a 92,4 % do total de dos atendimentos feitos no distrito), seguida de diarreia, disenteria e sarampo.

Dados de 2004 apontavam um aumento vertiginoso de casos de DSTs (Doenças Sexualmente Transmissíveis), chegando a 4.444 casos, enquanto no mesmo ano os casos de tuberculose e HIV/Aids somavam, respectivamente, 106 e 48.

Ainda segundo dados fornecidos pela Direção de Saúde do distrito, Homoíne foi o primeiro distrito a fornecer o TARV (Tratamento Antiretroviral) e a

²⁰ O termo *mukherista* surgiu na década de 80 para designar as mulheres que atravessavam as fronteiras da Suazilândia e da África do Sul a fim de abastecer o mercado informal com mercadorias que escasseavam no período socialista. Hoje em dia essa atividade expandiu-se e diversificou-se, mas mantém suas características de informalidade e predominância da atividade feminina.

²¹ Destes, 16.108 eram de crianças com menos de 5 anos de idade.

PTV (Prevenção da Transmissão Vertical materno-infantil) de forma regular em Moçambique. O programa principiou em Agosto de 2004, por iniciativa do Projeto de Desenvolvimento Integrado da Missão Católica de São João de Deus, em parceria com a CUAMM (Organização de Ajuda Humanitária Médicos com África, uma ONG italiana). Em finais de 2005, o Estado moçambicano passou a disponibilizar os tratamentos na rede pública a nível nacional e assumiu o programa em Homóine. Em 2007, o TARV estava disponível apenas no Centro de Saúde da vila-sede, ao passo que a PTV era oferecida na vila-sede e nos C.S. do Posto Administrativo de Pembe e das localidades de Chinjinguire, Mafuiane e Quengue.

* * *

Em 18 de Julho de 1987, a vila-sede de Homóine foi palco de um massacre que marcou a história da guerra civil em Moçambique.

Segundo relatos dos moradores e algumas fontes publicadas (edições do jornal *Notícias* do ano de 1987 que investiguei no Arquivo Histórico, além de Magaia 1989 e Mahumane 2003), o ataque da RENAMO principiou por volta de 5:30h e prosseguiu até as 15:30h, quando chegaram os reforços blindados vindos da Maxixe. Os mortos oficialmente contabilizados chegaram a mais de 400 (há fontes que informam 428 ou 478). No cemitério estão três valas comuns nas quais foram sepultados 350 corpos não identificados. Os habitantes contam que muitos corpos encontrados ao redor da vila foram enterrados por familiares sem terem suas mortes notificadas e somadas aos dados oficiais, fazendo-os prever um total de até mil vítimas fatais naquele massacre.

As tropas do governo distrito estavam concentradas na vila, o que fez haver grande deslocamento da população do interior e fez aumentar significativamente a densidade demográfica da vila, criando problemas para sua infraestrutura e dando oportunidade para um número tão elevado de vítimas num único ataque.

O distrito abrigava a oeste, na área coberta pelo Posto Administrativo de Pembe, uma das bases provinciais da RENAMO, o que fez seu território ficar

militarmente dividido pelo rio Domo-Domo, que corta o distrito. O massacre partiu daquela base.

Os moradores me relataram muitas histórias de traição e troca de lados durante a guerra, o que gerava grande temor entre a população, pois “ninguém sabia quem era o inimigo”, como diziam. O massacre gerou muitos rumores sobre sua autoria, que até hoje ainda compõem a memória daquele evento trágico. Memória que pude não só ouvir em relatos. Coincidentemente, eu estava em Homoíne quando foram completados 20 anos do massacre e pude acompanhar a cerimônia em homenagem às suas vítimas (ver Figuras 1 e 2).



Figura 1 – Cerimônia em homenagem aos mortos no massacre de Homoíne, nas valas comuns do cemitério da vila-sede [Foto do autor].



Figura 2 – Detalhe da placa em homenagem às vítimas anônimas do massacre de Homóine sepultadas nas valas comuns do cemitério da vila-sede [Foto do autor].

Resultou de minha pesquisa um relato escrito por um dos sobreviventes, o Sr. Hassane Armando, que ainda aguarda publicação.

O que vale guardar sobre o fato, para iluminar as questões abordadas nesta tese, é que aquela população foi profundamente marcada pela guerra civil, a qual permanece como memória concreta no estado de entropia que a vila e o distrito entraram após o massacre.

Capítulo 1 – O campo da “tradição”: construções discursivas e êmicas da dicotomia entre tradição e modernidade

De início, é necessário fazer uma ressalva ao tratar do tema deste capítulo. Muitos são os estudos que se debruçaram de diferentes formas, abordagens e com diferentes resultados sobre o debate entre tradição e modernidade no continente africano. Embora aqui se faça uma discussão que se insere em tal debate, utilizarei por vezes os termos tradição e modernidade entre aspas. Isso porque o que será identificado e descrito como moderno e tradicional daqui por diante é aquilo que os sujeitos de minha pesquisa espontaneamente identificavam e classificavam como tal. Portanto, quando as aspas estiverem presentes, esses termos não deverão ser entendidos como conceitos teóricos, acadêmicos, políticos, apriorísticos e exógenos por mim deliberadamente aplicados como categorias analíticas ao contexto investigado. Estarei utilizando-os como **categorias êmicas** que encontrei em meu trabalho etnográfico, pois eram expressos nos discursos que os sujeitos investigados elaboravam cotidianamente e diante de determinadas experiências que enfrentavam, procurando analisá-las e compreendê-las nos termos de uma classificação dicotômica.

Da mesma forma, o Estado também opera com categorias de tradição e modernidade e as impõe como realidades oficiais – haja visto o uso oficial do termo “medicina tradicional” para tratar os assuntos relacionados à prática e ao sistema empregado pelos *tinyanga* (termo genérico e comum às línguas do Sul de Moçambique que denomina os médicos tradicionais)²². Porém, nem sempre há correspondência entre os termos do Estado e o uso que meus interlocutores faziam dessas categorias no contexto da pesquisa de campo em Homóine. Ou seja, essas categorias são fundamentalmente marcadores discursivos que são

²² É importante citar que os termos “curandeiro” e “curandeirismo” são rotineiramente empregados pelos meus sujeitos de pesquisa quando falam em português, para se referirem aos *tinyanga* e à medicina tradicional. Inclusive é comum os próprios *tinyanga* referirem-se a si mesmos como “curandeiros”. A fim de padronizar as referências a tais fenômenos nesta tese, utilizarei os termos *tinyanga*, por ser também de uso regular e cotidiano entre meus sujeitos de pesquisa, e medicina tradicional para manter correspondência com a literatura contemporânea que trata do tema em Moçambique.

constantemente reelaborados e utilizados para estabelecer certas alteridades que respondem às necessidades conjunturais de estabelecimento de sentido para práticas, sujeitos e objetos.

Tudo indica que a raiz do uso das categorias “tradição” e “modernidade” pelos meus interlocutores situa-se no histórico colonial e pós-colonial de identificação e problematização das formas de vida e crenças das populações nativas no território moçambicano, e aos projetos de transformação social, política, econômica e religiosa que se sucederam tanto durante o domínio colonial português, quanto nos projetos pós-independência (socialista a princípio e neo-liberal atualmente). Portanto, “tradição” e “modernidade” estão inseridas num campo histórico de relações políticas e de construção de identidades sociais. Sob a demanda de mudanças estruturais que fossem incorporadas pela população, o debate sobre a necessidade de modernização de Moçambique (seja qual fosse o projeto de modernidade desejado, colonial ou pós-colonial) parece ter imposto a problemática histórica de trato do Estado com as ditas “tradições” à agenda política, social, econômica e religiosa. Dessa forma, tornaram-se realidades a serem reconhecidas, pensadas e utilizadas pela própria população. Portanto, tal debate foi incorporado pela sociedade civil em função das ações históricas do Estado, das igrejas e das agências internacionais²³ que atuaram e atuam sobre a população, impondo tal problemática como parâmetro para se pensar as formas de vida local e suas transformações. Assim, “modernidade” e “tradição” aparecem como importantes categorias rotineiramente operadas pelos meus interlocutores em suas formas de pensar, descrever e problematizar seu mundo e suas identidades. É esse caráter êmico que as categorias assumem e suas implicações naquele contexto que serão, portanto, os objetos das análises subseqüentes.

Portanto, a primeira questão que quero discutir é a separação convencional que se faz entre “tradição” e “modernidade” e a operacionalidade de se trabalhar com essa dicotomia para a compreensão do contexto investigado e,

²³ A respeito dessa problemática, ver artigo de João Paulo Borges Coelho (Borges Coelho 2004) sobre a ação do Estado e das agências de cooperação no trato com as calamidades naturais em zonas rurais do país.

principalmente, no que se refere ao universo das doenças. No campo me deparei com a dificuldade em separar, classificar e sistematizar esses universos "tradicionais" e "modernos". Isso porque eles não apareciam necessariamente em oposição clara, do ponto de vista pragmático, mas num constante entrelaçamento indistinto de entrada.

1.1 – As “doenças tradicionais”, a delimitação discursiva do campo da “tradição” e da “modernidade” e as rupturas pragmáticas de tais fronteiras

Ao estabelecer-se uma doença como "tradicional" no contexto investigado, presume-se que ela esteja inserida num campo específico de causas, conseqüências e procedimentos devidos para o seu trato. Sua definição é sempre precedida por um processo especulativo a respeito de um grande número de variáveis, que envolvem principalmente os sintomas somáticos e seu desenvolvimento, mas também sinais extra-somáticos, e é concluída com o diagnóstico obtido junto a um *nyanga* que emprega o *tinhlolo*²⁴ para determinar suas causas.

Normalmente, a "doença tradicional" é aquela que tem desenvolvimento percebido como atípico, seja pela rapidez com que advém a morte, seja ainda pelo conjunto de múltiplos sintomas e sinais no corpo que se articula com outros problemas não corporais (baixa produtividade das *machambas* e doenças e mortes entre familiares, por exemplo). Enfim, a "doença tradicional" está normalmente fora dos padrões reconhecidos às doenças que levam um sujeito a buscar a biomedicina como sistema terapêutico exclusivo. No diagnóstico “tradicional”, faz-se uma revisão das relações que o doente estabeleceu com seu

²⁴ *Tinhlolo* é o processo divinatório utilizado pelos *tinyanga* para interpretarem as causas de um malefício. Empregam-se ossículos, conchas, moedas e outros objetos que são lançados e interpretados pelos *tinyanga* em função das conexões que essas peças estabelecem entre si a cada lançamento, resultando em diagnósticos das relações envolvidas no fenômeno que o consulente quer desvendar. Também é conhecido como *cuxa-cuxa*, termo cunhado pelos colonos portugueses. A respeito do *tihlolo*, ver Junod (1996) e Honwana (2002).

ambiente social e físico, a fim de que se possa encontrar nelas as possíveis causas para o desencadeamento de uma doença desse tipo. Portanto, a qualquer doença, mesmo aquelas de desenvolvimento típico e/ou sabidamente tratáveis biomedicamente, pode ser atribuída uma causa "tradicional". As causas das "doenças tradicionais" tendem a ser remetidas a um **quem**, como atesta Alf Helgesson (1971) em seu estudo sobre os Vatsua, grupo majoritário em Homoíne. Portanto, toda "doença tradicional" tende a ser pensada como resultado de interações pessoais e da ação de outrem sobre o corpo de alguém – mesmo as "doenças tradicionais" remetidas a causas naturais, como as que Edward Green (1996) aponta existirem no Sul de Moçambique.

Helgesson também aponta para um dado relativo aos Vatsua que ganha importância quando confrontado com as discussões que serão desenvolvidas nesta tese: algumas concepções "tradicionais" de doença descrevem processos predatórios e de consumo do corpo. Um interlocutor de Homoíne confirmou que em citsua as doenças são normalmente referidas a "mordidas" e "picadas" internas ao corpo, como se ele estivesse sendo comido por dentro "por um bichinho"²⁵.

Mesmo num ambiente de "modernidade" disponível como encontramos na vila-sede de Homoíne, a "tradição" é sempre uma causa potencial de doenças e não necessariamente abdica-se desse diagnóstico quando se tem uma doença tratada e curada pela biomedicina. É comum que uma doença exija a intervenção biomédica e da medicina tradicional em conjunto, o que não exige que as pessoas abdicuem de uma para usar a outra. Enfim, uma doença pode ser tratada pelos dois sistemas médicos, sem que haja contradição percebida nesse tipo de procedimento. A literatura antropológica é pródiga no reconhecimento de tais fatos

²⁵ Meu interlocutor não se referiu a esses processos como causados pela *nyoka*, fenômeno descrito por Green (1996) e Helgesson (1971). A *nyoka* faz parte da concepção de corpo presente entre os grupos do Sul de Moçambique, e vem a ser uma serpente que se acredita existir dentro do abdômen, sendo autônoma em relação ao sujeito que a porta e responsável por certas doenças, como diarreia e epilepsia. Green fundamenta parte de suas análises sobre concepções locais de doenças naturais como estando relacionadas à *nyoka*, para sustentar que nem todas as doenças tidas como tradicionais resultam de ações produzidas por interações pessoais e sociais. Em minha pesquisa de campo, como já afirmado, os dados apontaram que mesmo tais doenças podem estar articuladas a ações pessoais e sociais, uma vez que ações de terceiros podem induzir um sujeito a tomar atitudes que resultem em reações da *nyoka* no corpo.

no Sul de Moçambique²⁶. O que não quer dizer que as pessoas em Homoíne não reconheçam algum tipo de especificidade das doenças e tratamentos definidos como "tradicionais" ou não, mesmo nos tratamentos conjuntos, pois reconhecem de certa maneira a existência de campos distintos que identificam como "tradição" e "modernidade".

Naquele contexto observa-se um recorrente entrelaçamento entre componentes "tradicionais" (feitiçaria, medicina tradicional, parentesco etc) e "modernos" (Estado, mercado, etc) na constituição e compreensão dos fatos que compõem a vida social e seus dramas. Porém, não apenas é difícil traçar uma fronteira clara entre "tradição" e "modernidade" e seus elementos no campo do conhecimento e da dinâmica da vida cotidiana e institucional – uma vez que esses elementos combinam-se e recombina-se constantemente de forma não excludente, sendo separados no nível de um discurso reflexivo, mas não no nível pragmático –, como qualquer tentativa de compreender a realidade a partir dessa dicotomia tende a resultar na formulação de um falso problema. O que se tem em Homoíne é uma contemporaneidade cosmopolita, atravessada por incorporações, transformações e permanências modificadas de um conjunto amplo e diverso de referenciais locais e extra-locais, que se amalgamam num processo histórico de rupturas abruptas, crises profundas e projetos díspares. Sobretudo, esses elementos são coevos, o que torna inoperante a tentativa de delimitação, identificação e análise desses elementos pela constituição de alteridades calcadas na temporalidade, tornando a crítica de Johannes Fabian (Fabian 2002) às noções de "tradição" e "modernidade" um dado de realidade. Isso não quer dizer que não se fale o tempo todo em "tradição" e "modernidade" em Homoíne.

Os habitantes da vila-sede referem-se constantemente a questões de medicina tradicional, feitiçaria, "poder tradicional", família e parentesco, antepassados e "cerimônias tradicionais" como dados remetidos a um universo que denominam *tradição africana* ou *africanismo*, delimitado discursivamente por expressões como *nos tempos*, *naquelas zonas* e *aquelas pessoas* (ou *aquela gente*). Recorrentemente, o universo da "tradição" é racializado e remetido ao

²⁶ Ver Honwana (2002) e Meneses (2004a), por exemplo.

mundo dos “pretos” e “africanos”, do qual os *mulungus*²⁷ não participam e ao qual teoricamente estão imunes. Discursivamente, operam num registro dicotômico que remete a “tradição” a um outro tempo, um outro espaço e um outro universo social, povoado por *coisas de tradição*. Constroem assim também, por oposição, o campo da “modernidade” como aquele que experimentam mais claramente na vila-sede – cuja urbanidade é percebida como mais próxima de uma vida “moderna”. Dessa forma, constroem campos discursivos que instituem sujeitos, temporalidades e locais diversos e contraditórios entre si. Isso lhes permite identificar, classificar, hierarquizar, sistematizar e lidar com um conjunto múltiplo de dados objetivos e discursivos que se interpenetram de forma aleatória na vida cotidiana. Assim, a vila-sede lhes fornece um espaço de “modernidade” que reconhecem existir no que denominam *cidade* ou *cimento*, oposta à “tradição” que impera no *campo* ou no *mato* – esses dois últimos termos sendo utilizados para se referirem aos universos *daquelas zonas*, nos quais *aquelas pessoas* ainda vivem como *nos tempos*. Elabora-se, portanto, uma taxonomia binária das transformações e permanências percebidas, e é dessa forma que se observa a efetividade e funcionalidade das estratégias discursivas de construção da “tradição” e da “modernidade” na vila-sede. Essa taxonomia atualiza-se constantemente em discursos e performances²⁸ que se apropriam de certos signos metonimicamente reconhecidos como modernos (indumentária, vocabulário, corporalidade, bens e formas de consumo, etc) para estabelecerem fronteiras e rupturas com o universo do *campo* ou do *mato*.

²⁷ *Mulungu* é um termo utilizado no Sul de Moçambique para se referir tanto aos brancos, quanto aos indivíduos que vivem em áreas urbanas e adotam os signos que caracterizam uma urbanidade ocidentalizada. Era um termo utilizado no período colonial para se referir também aos mistos e pretos assimilados, por exemplo, e que hoje é atualizado como marcador de urbanidade, “modernidade” e ocidentalização, tanto para brancos, quanto para mistos e pretos, nacionais ou estrangeiros. Portanto, a cor não é o marcador de diferença crucial na definição de raça no Sul de Moçambique e nem *mulungu* é um termo que opera exclusivamente como marcador de diferença entre brancos e pretos (ver Passador e Thomaz 2006).

²⁸ Emprego as noções de performance e performatividade para caracterizar um fazer pragmático que constantemente produz e reelabora identidades e pessoas, na mesma perspectiva em que Judith Butler (1990) analisa os gêneros.

O campo da "modernidade" está também intimamente associado ao universo dos aparelhos do Estado e dos espaços onde se desenvolve um mercado francamente monetarizado. Nesses aparelhos e espaços (hospitais, tribunais, escolas, repartições públicas, lojas, *bancas* e *barracas*²⁹) performatiza-se, discursa-se e negocia-se através do uso de elementos consensualmente reconhecidos como pertencentes a um universo "moderno" – e a vila-sede é o espaço onde se reconhece que esses elementos existam de forma mais constante e sedimentada. A "tradição", por seu turno, está onde o Estado e seus aparelhos inexistem ou encontram-se precariamente instalados, ou ainda subordinam-se às instituições "tradicionais" – o "campo" e o "mato". Enfim, ao nível de uma taxonomia discursiva, o que se quer "moderno" em Homóíne é aquilo que remete a um universo urbano, e o que remete ao rural é o que se quer delimitar como "tradicional". Essa é uma dicotomia que Mahmood Mamdani (1996) já apontara como estrutural na constituição das sociedades e Estados africanos contemporâneos, como legado de um colonialismo que gerou um "Estado bifurcado" e uma sociedade dividida entre os universos urbano e o rural. Homóíne, à princípio, nos faz crer que esse modelo seja um fato empírico no Sul de Moçambique.

No entanto, diante de eventos críticos como a doença, a morte, as calamidades e a escassez de recursos, o que se observa ao nível pragmático é uma desconstrução dessas discursividade e performatividade que estabelecem alteridades bem delimitadas, e a vila-sede é invadida pela "tradição" – mesmo porque seus habitantes se percebem vulneráveis a ela, uma vez que são majoritariamente pretos, oriundos do *campo* ou em relação permanente com ele através de seus familiares, trabalhos e *machambas*. Tais eventos implodem as taxonomias sociais acerca dos universos "moderno" e "tradicional", desencadeando um conjunto de ações e discursos que rompem com qualquer fronteira que se queira clara entre eles. O que se revela então são a irrealidade e

²⁹ *Banca* é o termo que designa pequenas construções de alvenaria, chapas de zinco ou caniço, que abrigam atividades de comércio. *Barracas* são tendas (cobertas ou não) que se observa nos mercados públicos e nas ruas.

a fragilidade desses campos bem definidos apenas ao nível do discurso, compostos por alteridades excludentes e contraditórias. Olhar para os móveis que constituem os dramas³⁰ e crises sociais em Homóíne exige, portanto, que no mínimo se suspeite da operacionalidade de uma análise que tome como certa a separação entre "tradição" e "modernidade" nos processos sociais. O que se observa diante destes fatos é um universo social, político, simbólico e pragmático mais complexo do que a dicotomia "tradição/modernidade" nos permitiria enxergar.

Se as sociedades africanas contemporâneas, tal como seus Estados, são de fato bifurcadas como propõe Mamdani (op. Cit.), há que se pensar que tal bifurcação não estabelece universos sociais bem definidos, paralelos e incomunicáveis, mas sim diluídos numa dualidade apenas aparente, que localidades como Homóíne explicitam de forma bastante clara e consistente. Nem mesmo a noção de complementaridade entre tradição e modernidade, tão comum nas discussões sobre as relações entre biomedicina e medicina tradicional³¹, por exemplo, parece dar conta dos fenômenos que se observa. Isso porque falar em complementaridade é assumir que os campos dicotômicos estão previamente bem definidos e separados. Na prática social do universo em questão, isso não ocorre.

Na experiência pragmática, tais conflitos não ocorrem, nem há o movimento de construção consciente de complementaridades. Simplesmente porque, ao nível pragmático, essa separação conceitual entre "tradição" e "modernidade" não opera e nem é reconhecida como objeto de reflexão – exceto *a posteriori*, quando se procura organizar a dicotomia ao nível de um discurso analítico. *A posteriori* porque não estão presentes no processo pragmático de construção dos fatos, mas simplesmente operam numa tentativa de qualificá-los através de um discurso exterior e posterior a eles, procurando reconstruir discursivamente uma experiência que se deu aquém e além dessas categorias.

³⁰ Aqui me refiro a drama social no sentido que Victor Turner emprestou ao termo em sua noção de *social drama* (Turner 1985).

³¹ A esse respeito, ver as obras de Maria Paula Meneses (2004a), Edward Green (1996) e Alcinda Honwana (2002).

A aparente incongruência da mistura entre elementos classificados como "tradicionais" e "modernos" não é percebida ou problematizada por quem produz tais fatos e no momento que os está produzindo. Os signos e sistemas manipulados pelos sujeitos se misturam numa outra lógica que não aquela que reconhece a separação entre esses campos. Enfim, lançar mão das categorias "usos" e "costumes" (correntes no vocabulário antropológico e administrativo do período colonial) como marcadores de diferença e delimitadores de campos específicos entre "tradição" e "modernidade" não dá conta de explicar o que ocorre na prática daqueles sujeitos. Os "usos" e "costumes" não são fixos, nem exclusivos de um ou outro campo. O que se observa é uma fluidez de elementos manipulados indistintamente e de forma não contraditória. Isso tudo torna necessário levar a sério o que os sujeitos dizem e fazem, e como o dizem e fazem. As "coisas" (objetos, palavras, atos, corpos, performances, rituais) da "tradição" e da "modernidade" podem ser as mesmas, ou podem ainda ser inventadas eventualmente – não só podem como, em grande medida, o são de fato em Homoíne. A questão então não passa pelo uso dos mesmos elementos fixos e concretos, reificados por taxonomias de "usos e costumes" apriorísticas. Passa sim pela maneira como esses elementos são produzidos, atualizados e arranjados, compondo realidades pragmáticas e universos cognoscíveis que são capazes de serem pensados e experimentados como reais e minimamente coerentes num determinado momento.

Há, portanto, no nível pragmático da produção dos processos sociais, um ponto de indeterminação que é anterior à classificação das práticas e definição das categorias, não sendo redutível a estruturas pré-definidas. É nesse ponto da indeterminação que julgo que deveriam centrar-se as análises sobre universos sociais como o que se observa em Homoíne, pois é nele que "tradição" e "modernidade" se dissolvem como categorias de entendimento possível, abrindo espaço para possibilidades analíticas que consigam superar o que, na realidade, aparece tão somente como um falso problema.

O estudo de experiências sociais críticas como a doença permite um foco privilegiado para se analisar essas questões, uma vez que as doenças e as

mortes a elas associadas fornecem experiências objetivas de indeterminação e desencadeiam processos sociais de categorização fluida para seu enfrentamento – e que em Homóine são objeto de especulações constantes sobre sua natureza "tradicional" ou "moderna". Como já sugeriu Mary Douglas (Douglas 1991), é nesse tipo de espaço intersticial e de indeterminação da "desordem", pré-estrutural, portanto, que reside o poder de construção e desconstrução de campos estruturados, pois é nele que o poder e a transformação são ilimitados – justamente por serem indeterminados. Seguindo os passos de Douglas, a noção de "perigo" resulta dessa indeterminação e desse poder transformador e produtor de realidades imprevistas, pois a indeterminação é potencialmente "poluidora" e subversiva para as categorias estruturais dos domínios reconhecidos por oposição binária – neste caso, a "tradição" e a "modernidade" previamente delimitadas nas construções discursivas.

Há fatos socialmente experimentados que resultam não da repetição contínua de estruturas sociais pré-existentes, mas sim desse poder gerador de formas de socialidade imprevisíveis e subversivas, que não são regidas por categorias analíticas externas à sua lógica, mas que estabelecem um ponto de fuga em relação a elas. Nesses casos, a classificação por essas categorias só seria possível *a posteriori* e não daria conta de explicar tais fenômenos em sua origem e fundamento, nem permitiriam reconhecer o que há de novo e contemporâneo nos usos que se faz da medicina tradicional e da feitiçaria, por exemplo. Enfim, operar a taxonomia "tradição/modernidade" nesses casos deslocaria a análise para problemas que não são aqueles em questão no nível pragmático da vida social. Na prática social cotidiana em Homóine, o que se observa é exatamente a indeterminação dos campos da "tradição" e da "modernidade" na produção dos fatos e problemas experimentados pelos sujeitos. Submeter esses dados a um regime analítico pela citada taxonomia binária seria submetê-los a uma falsa problemática.

Cabe, portanto, entender essas formas de socialidade a partir das lógicas que as produzem, o que nos remete necessariamente ao enfrentamento de questões de feitiçaria, medicina tradicional, parentesco e demais categorias e

sistemas ditos "tradicionais", que são de incontestável contemporaneidade e efetividade nas realidades sociais como a que se observa em Homoíne. Portanto, não devem ser entendidas como categorias "tradicionais" no sentido de arcaicas e pretéritas, mas como componentes lógicos que estão na origem de tais fatos e processos contemporâneos e complexos, pois que são os fundamentos das socialidades e agenciamentos que erigem as experiências dos sujeitos. São fundamentais porque estabelecem a matriz social que se observa naquele contexto. O ganho secundário dessa atitude metodológica é o de se estar livre dos constrangimentos causados pela noção de que "tradição" é atraso e obscurantismo a serem superados num mundo que se quer "moderno"³².

Afinal, se no Ocidente "jamais fomos modernos", como atesta Bruno Latour (Latour 1994), não há porque silenciar sobre os componentes da vida social que operam de fato num universo permeado tanto por um Estado moderno, seus aparelhos e discursos, quanto por feitiços e curas espirituais e religiosas. Portanto, o que me propus em minha pesquisa foi fundamentalmente levar a sério os discursos sobre feitiçaria, medicina tradicional e outras "tradições" locais, não como atestados da veracidade dos seus pressupostos metafísicos, nem como metáforas de um pensamento universal, mas como sistematizações cosmológicas, pragmáticas e metonímicas que constroem mundos sociais particulares e irredutíveis a não ser a si mesmos³³ – seja na *cidade* do Estado, seja no *mato* entre *aquelas pessoas*. Minha suspeita é que está aí a chave para se compreender universos tão complexos e refratários a análises dicotômicas como o que encontrei em Homoíne – senão para compreender uma matriz sociocultural que permitiria pensar, para além de Homoíne, realidades mais amplas no Sul de Moçambique e alhures.

³² Esses argumentos perpassaram a noção de "tradição" problematizada no período colonial e no período socialista, neste último explicitado pela noção de "Homem Novo" que deveria ser construído a partir de uma perspectiva marxista-leninista e de um socialismo científico, combatendo a "tradição" (cf. Geffray 1991 e Zawangoni 2007). Como será discutido no Capítulo 5, também nos discursos contemporâneos a respeito do HIV/Aids a "tradição" tende a ser problematizada como arcaísmo por certas políticas de saúde pública.

³³ Emprego a noção de construção de mundos no sentido do conceito de *worldmaking* proposto por Nelson Goodman (1978).

1.2 – Articulações entre “tradição” e “modernidade”: o combate à feitiçaria pelo governo provincial de Inhambane, os julgamentos no Tribunal Distrital de Homoine e a morte do “régulo” Machavela

Para além dos fatos e experiências relativos especificamente ao universo das doenças que pude observar em minha pesquisa de campo, pude acompanhar eventos de outras ordens institucionais que articulavam “tradição” e “modernidade” da maneira acima descrita, nos quais o sentido dos adoecimentos e mortes derivava de processos sociais mais amplos. Essa ampliação do horizonte da pesquisa permitiu-me perceber que a medicina tradicional e a feitiçaria, intimamente relacionadas às “doenças tradicionais”, não constituem especialidades limitadas ao campo da saúde, mas estão inseridas nesse campo mais amplo da “tradição” que perpassa todo e qualquer nível das socialidades e agenciamentos naquele contexto. Seguem, portanto, a descrição e análise de eventos ligados às órbitas da política e das estruturas judiciárias, que procuram demonstrar como a problemática das “doenças tradicionais” e da “tradição” como um todo perpassa campos que não estão institucionalmente apartados e especializados, mas que se interpenetram e operam por lógicas englobantes.

* * *

No dia 05 de Setembro de 2007, um semanário de Maputo trazia uma matéria intitulada “Governador de Inhambane no combate à feitiçaria” (Zacarias 2007), com direito a chamada de destaque na primeira página. Referia-se às reações e justificativas do governador frente aos dados estatísticos oficiais que apontavam ser a província de Inhambane aquela com os mais altos índices de pobreza em Moçambique. O texto principiava dessa maneira:

“O governador de Inhambane, Itai Meque, diz que intrigas, bruxaria e proliferação de barracas são as principais causas para que a terra da boa gente³⁴ seja tida como a província mais pobre de Moçambique.

³⁴ “Terra da boa gente” é uma expressão nacionalmente conhecida em Moçambique para referir-se a Inhambane. O que se diz popularmente é que essa expressão teria sido proferida por Vasco da

Meque disse ainda que foi com muita insatisfação que notou que ‘quando uns se preocupam em criar galinhas para seu sustento, outros criam mochos³⁵ para usá-los à noite em casa de outras pessoas. Enquanto uns mandam os filhos para a escola onde aprendem a dominar a ciência, como forma de prepararem o seu futuro, outros limitam-se a dizer que aquele que mandou o seu filho para a escola há-de ver...’, próprio de um povo com pobreza de espírito, segundo o governador. Este tipo de discurso tem caracterizado o encontro do governador com os residentes de Inhambane. (...).

O governador acrescentou que não sabe porquê as pessoas criam mochos, tanto mais que não servem para a sua alimentação. Deviam criar galinhas, patos e outras aves para a sua sustentação. Há outros que, segundo Meque, passam a vida a dizer que ‘desde que o seu filho nasceu come carne todos os dias. Nem sei onde arranjam dinheiro. Isso há-de acabar, hão-de ver...’, sentenciou.

Continuando com suas reflexões, o governador de Inhambane disse que este tipo de pensamento revela pobreza de espírito, o que não ajuda a desenvolver as habilidades de ninguém, e só atrofia o pensamento dos outros”. (Zacarias 2007a:27)

Embora a matéria seja claramente irônica e provocativa em relação às falas do governador – que, em boa medida, reduzem o problema da pobreza na província à alegada “pobreza de espírito” de cidadãos atrelados a concepções e práticas “tradicionais”, repetindo um discurso que era comum no período socialista – o fato noticiado em si guarda sentidos que revelam o quanto a “tradição” é uma questão que não está apartada da problemática política e das preocupações do Estado e da sociedade civil em Moçambique. Isso porque, de fato, questões como a feitiçaria mobilizam a população e perpassam o universo social naquele contexto, obrigando o Estado a enfrentá-las para poder gerir a sociedade civil. Não apenas isso, mas o idioma da “tradição” é também empregado para construir relações da sociedade civil com um Estado que é reiteradamente acusado de ser corrupto: políticos e funcionários da estrutura estatal são corriqueiramente

Gama ao aportar em Inhambane e tomar contato com seus nativos, que o trataram com hospitalidade.

³⁵ Sinônimo de coruja, que é o termo mais utilizado para se referir àquela ave em Moçambique. Os mochos estão tradicionalmente associados à feitiçaria. Acredita-se que sejam feiticeiras transmutadas na ave para atacar e consumir suas vítimas à noite. Esse tema da transmutação de feiticeiros e feiticeiras em animais para predação de pessoas será discutido no Capítulo 4. O que é importante apontar já aqui é que a feitiçaria está associada às noções de ambição, predação, consumo e acumulação de riquezas, sendo que o indivíduo que demonstra ter fartura de comida é comumente suspeito de empregar a feitiçaria para obtenção de benefícios privados. Portanto, a referência ao consumo diário de carne no texto é menção indireta ao suposto emprego da feitiçaria, assim como “comer sozinho” é uma expressão corrente para se referir a quem supostamente emprega feitiços para acumulação privada de poder e capital.

acusados, nas conversas privadas, de estarem a “comer sozinhos” e isso produz desconfiança e resistência da população em relação a seus governantes.

O Estado, por seu lado, cujo modelo é o Estado de Direito moderno, nem sempre está aparelhado para lidar com as *coisas de tradição*, os processos sociais que elas desencadeiam e as demandas que elas colocam.

Pude observar isso claramente nos julgamentos que acompanhei no Tribunal Distrital de Homóine, a convite do próprio juiz, Dr. Arlindo Macuácuá, que me convidou a assisti-los durante minha pesquisa de campo no distrito³⁶. Em todas as sessões, havia sempre dois casos a serem julgados e, coincidência ou não, um sempre remetia a questões “modernas” (roubos, furtos, acidentes de automóveis, etc) e o outro a questões de “tradição” (normalmente disputas pela posse tradicional de terras e casos que envolviam acusações de feitiçaria como pano de fundo para os problemas jurídicos). O Dr. Arlindo estava especialmente preocupado em garantir mecanismos que permitissem o acolhimento das reclamações de fundamento “tradicional” dentro das possibilidades que os códigos penal e civil da Justiça moçambicana permitiam. Dizia-me ele que fazia aquilo para evitar que réus e queixosos acabassem por cometer atos de violência e até produzissem mortes ao tentar resolver por mecanismos informais e particulares as questões que os códigos da Justiça não conseguiam dar respostas satisfatórias às queixas e acusações apresentadas pelos envolvidos. Por isso, sempre aconselhava os envolvidos em julgamentos a tentarem resolver os conflitos “em casa”, “dentro das famílias”, antes de procurarem as instâncias judiciais, que nem sempre detinham instrumentos para solucionar casos cuja origem eram conflitos “tradicionais”.

Dessa forma, ele encaminhava regularmente à AMETRAMO os casos que chegavam ao Tribunal Distrital envolvendo acusações de feitiçaria ou ações de espíritos de antepassados. Na AMETRAMO, acolhiam-se as reclamações

³⁶ Como aconteceu com regularidade, minha presença como pesquisador foi bem recebida e muito facilitada pelo interesse que os habitantes de Homóine demonstraram em serem objeto de um estudo acadêmico e antropológico. É importante apontar aqui que a menção explícita que eu fazia ao interesse central de minha pesquisa pelas *coisas de tradição* foi um dos fatores que mais estimularam a adesão e colaboração de meus interlocutores. O juiz foi um dos que mais se interessaram pela pesquisa e colaboraram com ela.

elaboradas nos termos da “tradição”, enquanto no Tribunal Distrital procurava-se dar encaminhamento aos aspectos laicos que os casos apresentassem. Esse esquema costumava dar bons resultados no sentido de satisfazer queixosos e réus, que tinham seus argumentos “tradicionais” e laicos minimamente acolhidos e reconhecidos. Muitos casos também eram resolvidos nos tribunais comunitários das localidades do interior do distrito, sem precisarem chegar ao nível do Tribunal Distrital (que funcionava na vila-sede). É importante ressaltar que esse tipo de solução não era resultado de uma ação isolada, pessoal e voluntária do Dr. Arlindo. O Estado moçambicano reconheceu os tribunais comunitários e a AMETRAMO e estes têm atuado na solução de conflitos locais, porém não sem ambigüidades³⁷. O reconhecimento da AMETRAMO e dos líderes tradicionais (os antigos régulos do período colonial) por parte do Estado, que coloca os *tinyanga* e os *hosi*³⁸ como seus interlocutores, demonstram que a governabilidade em Moçambique passa necessariamente também pela gestão das *coisas de tradição* que mobilizam a população. Essa foi uma direção tomada pelo governo central em função da guerra civil, que teve a “tradição” operando como componente ideológico nos discursos da RENAMO e mobilizou uma grande parcela da população rural (majoritária em Moçambique), garantindo sua adesão à guerrilha, incluindo os *tinyanga* perseguidos e os régulos depostos após a independência³⁹.

³⁷ Como aponta Santos: “Os tribunais comunitários foram criados pela Lei nº 4/92, de 6 de Maio, e, nessa medida, são parte integrante do direito e da justiça oficiais. Mas, por outro lado, a lei define-os como operando fora da organização judiciária, como justiça de tipo comunitário cuja valorização e aprofundamento é proposta *‘tendo em conta a diversidade étnica e cultural da sociedade moçambicana’* (...). Acresce que a Lei (...) não foi até hoje regulamentada (...). Ou seja, nem inteiramente oficiais, nem inteiramente não oficiais, os tribunais comunitários são um híbrido jurídico” (Santos 2003:72). A respeito de um certo “pluralismo jurídico” presente no Moçambique contemporâneo, que articula instâncias comunitárias e tradicionais às estruturas judiciais, ver Santos e Trindade (2003), particularmente os capítulos 1 (Santos 2003) e 20 (Meneses *et alli* 2003).

³⁸ *Hosi* é o termo em língua local que designa os chefes tradicionais desde o período pré-colonial. No período colonial passaram a ser denominados régulos pela administração portuguesa e, hoje em dia, são denominados líderes tradicionais pelo Estado independente. Nas comunidades, *hosi* ainda é um termo corrente para se referir a essas lideranças. Também é utilizado por igrejas cristãs, significando Senhor, Deus, Ser Superior.

³⁹ A esse respeito, ver Geffray (1991) e Honwana (2002).

A atuação da AMETRAMO junto ao poder judiciário revela uma faceta importante e reveladora da medicina tradicional. Oficialmente denominada medicina e, portanto, pensada principalmente como sistema médico voltado para a cura de doenças, a medicina tradicional é, antes disso, um sistema jurídico “tradicional”. Os fundamentos dessa argumentação ficarão mais claros nos Capítulos 3 e 4, mas já é possível, diante do que já se discutiu acima, sustentar minimamente tal interpretação.

Conforme apontado, a doença no sistema médico tradicional é, na grande maioria dos casos, resultante da ação de espíritos e pessoas contra aqueles que adoecem. Dessa forma, a cura depende de um diagnóstico que aponte o(s) mandante(s) das doenças. A doença é concebida como resultado de agressões perpetradas por pessoas e espíritos (que, no limite, também são pessoas), e é por isso que o diagnóstico realizado por um *nyanga* através do emprego do *tinhlolo* é um processo de investigação para saber *quem* produziu o malefício. A cura dos sintomas somáticos, quando se apresentam, é parte resultante do processo de investigação, julgamento e punição daqueles que produziram o mal. Isso porque os sintomas somáticos são uma manifestação secundária desse mal, que pode manifestar-se de outra forma (perda da produtividade nas *machambas*, por exemplo) sem que suas causas sejam diversas.

Portanto, uma analogia entre a denominada medicina tradicional e a biomedicina é um empobrecimento e uma má compreensão das dimensões que compõem e definem esse sistema. A medicina tradicional não é uma especialidade voltada exclusivamente para a cura somática, mas um instrumento de investigação das causas que produzem malefícios diversos pela articulação de diversas dimensões da vida social (parentesco, relações sociais formais e informais, estruturas de poder, etc) e das relações das pessoas com a natureza. Essas causas incidem sobre o corpo e as demais dimensões que compõem e definem a pessoa (ver Capítulo 3), para a solução das suas conseqüências. Elas se localizam, portanto, aquém e além do corpo, atravessando-o constantemente, mas não o têm necessariamente como objeto privilegiado. As intervenções terapêuticas que incidem sobre o corpo (rituais de purificação e administração de

ervas, por exemplo) somente ocorrem quando as manifestações do mal que a medicina tradicional combate se apresentam objetivamente de forma somática – ou para prevenir seu aparecimento. Mas isso não ocorre sempre e necessariamente. Por isso, nem todas as consultas aos *tinyanga* da AMETRAMO resultam em procedimentos de cura, mas todas necessariamente passam por processos de investigação dos culpados para que se descubra a origem dos males a fim de desfazê-los – e nem todos esses processos exigem o emprego do *tinhlolo*, visto que não é incomum os culpados assumirem sua culpa diante do tribunal da AMETRAMO.

Na vila-sede de Homoíne, os membros da AMETRAMO reúnem-se uma vez por semana em sua sede (cujo espaço é disponibilizado pelo Estado) para atender a população. Iniciam seus trabalhos com o hasteamento solene da bandeira do Partido Frelimo (ver Figura 3) e, a seguir, organizam os atendimentos aos usuários.

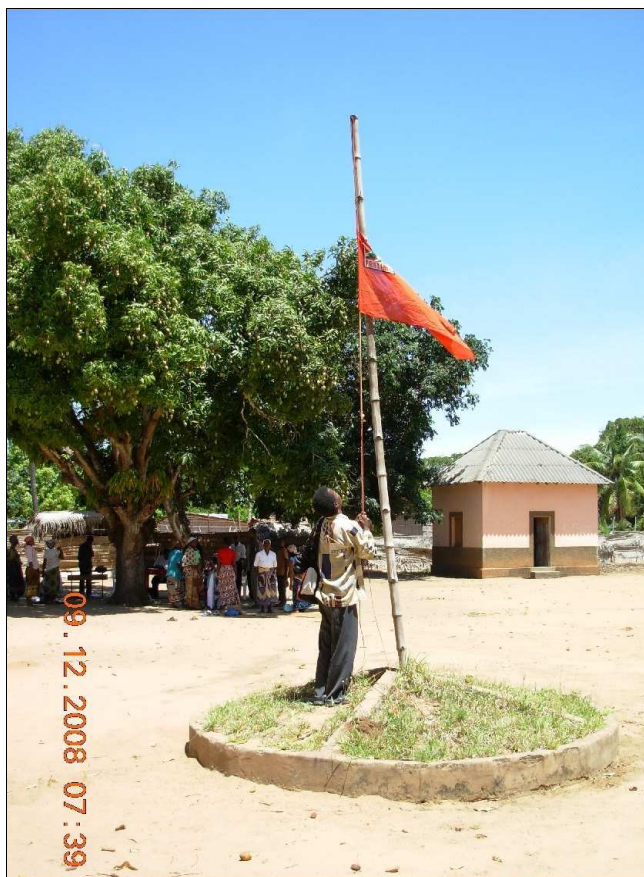


Figura 3 – Hasteamento de bandeira na sede da AMETRAMO na vila-sede de Homoíne [Foto do autor]

Seus membros ocupam as funções e cargos previstos no organograma oficial da entidade: são presidente e vice, secretário, juiz, promotor, advogado, etc. Todo caso passa pelo procedimento de apresentação das alegações das partes envolvidas aos membros do tribunal. As partes podem então chegar a um acordo após a discussão do caso, com a intermediação dos *tinyanga*, e o caso estará solucionado – nessas ocasiões, geralmente com a assunção da culpa por uma das partes e o compromisso de desfazer as causas do malefício. Quando as partes não chegam a isso voluntariamente, ou os acusados não comparecem ao julgamento, leva-se o caso ao *tinhlolo*, que apontará o(s) culpado(s) e as origens dos problemas (ver Figuras 4 e 5).



Figura 4 – Julgamento na sede da AMETRAMO de Homoíne
[Foto do autor]



Figura 5 – Consulta ao *tinhlolo* durante julgamento na sede da AMETRAMO de Homóine [Foto do autor]

A solução então passará pelo desfazer o malefício, que exige essa ação por parte do seu produtor identificado pelo *tinhlolo*. Os males produzidos por espíritos de antepassados descontentes exigirão cerimônias familiares. Aqueles produzidos pelos vivos ou espíritos não-familiares exigirão a ação de um *nyanga* para localizar a fonte material do mal (em geral, objetos enterrados ou ocultados em terrenos e casas). Somente quando esses procedimentos falham ou são insuficientes para solucionar o problema, é que são empregados aqueles mais próximos da noção de cura somática na biomedicina: os “remédios” a base de ervas e a *kuphemba*, quando esta é necessária para localizar e aprisionar o espírito que causa as doenças e/ou os demais males produzidos pelo feitiço (a respeito da *kuphemba*, ver Capítulo 3). Cada procedimento exige pagamentos feitos à AMETRAMO, que são estipulados por seus membros em função do tipo de caso, das ações empregadas e da duração do processo.

Uma parte dos casos que chegam à AMETRAMO é levada voluntariamente pelos usuários, outra parte é encaminhada pelo Tribunal Distrital ou pelos tribunais

comunitários. Assim, a AMETRAMO (e a medicina tradicional como um todo) comporta-se mais como um aparelho judiciário, e sua sede não se assemelha a um ambulatório ou hospital “tradicional” para o atendimento de sintomas somáticos de enfermos.

Quero aqui relatar um caso que acompanhei no Tribunal Distrital e que exigiu encaminhamento para a AMETRAMO. É um caso paradigmático para as análises que são feitas nesta tese, pois envolve questões relacionadas à medicina tradicional, à feitiçaria e ao parentesco que serão discutidas nos capítulos subsequentes. Também é um caso que dá uma idéia da capacidade que as instâncias estatais têm para gerir casos que envolvem crimes comuns, previstos nos códigos do sistema judiciário, e também ações de *coisas da tradição* que recorrentemente aparecem articuladas a eles.

O caso consistia na queixa de um *nyanga* associado à AMETRAMO, relativa às ações de uma feiticeira contra si e contra sua filha. A filha do *nyanga* tivera uma criança com o filho da feiticeira. Como a aliança entre o casal não fora formalizada pelo *lobolo* e os parceiros vieram a se desentender, a rapariga ficou a morar com o pai e manteve a criança consigo. A feiticeira passou então a reclamar a guarda da criança para o próprio filho, pois naquela área, tradicionalmente “o filho é do pai” (seguindo os esquemas de filiação patrilinear e descendência agnática previstos no sistema de parentesco local). Com a insistência do *nyanga* e de sua filha em não entregarem a criança para o filho da feiticeira, esta passou a produzir feitiços que levaram ao adoecimento e quase morte da mãe da criança. Tratada pelos *tinyanga* da AMETRAMO, a rapariga recuperou sua saúde, mas a feiticeira prosseguiu com seu intento de obter o neto para seu núcleo familiar, lançando novos feitiços contra o *nyanga* e sua filha. Enviou-lhes mais de uma vez animais domésticos como prendas (galinhas e cabritos), que o *nyanga* reiteradamente descobriu serem portadores de feitiços que matariam a si e à sua filha caso fossem ingeridos como alimento. Por isso, evitou consumi-los e deu fim aos animais. Na última tentativa de matar o *nyanga* e sua filha, a feiticeira invadiu a residência deles, quando estavam ausentes, e tentou enforcar-se numa árvore que havia dentro da propriedade. Segundo relatou-me o *nyanga*, caso morresse

enforcada naquela ocasião, a feiticeira liberaria seus espíritos maléficos na casa e produziria a morte de seus ocupantes; assim, a criança em disputa seria dada definitivamente ao pai, que era o objetivo da feiticeira. O que evitou que isso ocorresse foi a intervenção de vizinhos do *nyanga*, que viram a feiticeira tentando se enforcar e correram para retirá-la da árvore. Foi nesse ponto que o *nyanga* resolveu levar o caso ao Tribunal Distrital, pois se sentia completamente incapaz de enfrentar a obsessão da feiticeira e defender-se de seus ataques.

Lembro-me que no julgamento, além da feiticeira, como ré, e de seu filho (o pai da criança), também estavam presentes o *nyanga* e sua filha, além de parentes dos envolvidos e das testemunhas, que incluíam os vizinhos que evitaram o enforcamento da feiticeira. O *nyanga* deixava transparecer claramente seu desespero e sensação de impotência diante da ré, que por sua vez mantinha-se impassível, sentada no centro da pequena sala do tribunal durante o julgamento e respondendo laconicamente as perguntas do juiz, do promotor e do advogado de defesa disponibilizado pelo Estado. O juiz já havia encaminhado o caso à AMETRAMO, para que as *coisas de tradição* embutidas na queixa do *nyanga* fossem julgadas e solucionadas. O que ele tentava, naquele momento, era julgar o caso pela aplicação dos códigos jurídicos do Estado, que não reconhecem ações de feitiçaria como realidade e crime a serem contemplados e julgados por seus princípios laicos. A feiticeira foi julgada culpada pelo crime de invasão de domicílio, e a sentença pronunciada incluiu como únicas penas o pagamento de indenização ao *nyanga* que teve sua casa invadida. Como era ré primária, a feiticeira não pôde ser detida na Cadeia Distrital (Figura 6), que era o desejo do *nyanga*. Este queria mantê-la vigiada e longe de si e de sua filha, por isso ficou insatisfeito com a sentença e o desespero instalou-se definitivamente em sua face. Disse-me que tinha certeza que a feiticeira prosseguiria com seus ataques e tentativas de matá-lo, junto com sua filha, para finalmente garantir a guarda do neto para seu próprio filho. Também afirmou que ela era extremamente poderosa como feiticeira e que nem ele, nem os *tinyanga* da AMETRAMO, tinham poderes suficientes para combatê-la. O juiz, ao final do julgamento, advertiu a feiticeira para que ela desse fim aos ataques; depois disse-me que fez o que podia ser feito

com os instrumentos que disponibilizava, e esperava que as partes chegassem a um consenso para que os conflitos cessassem.

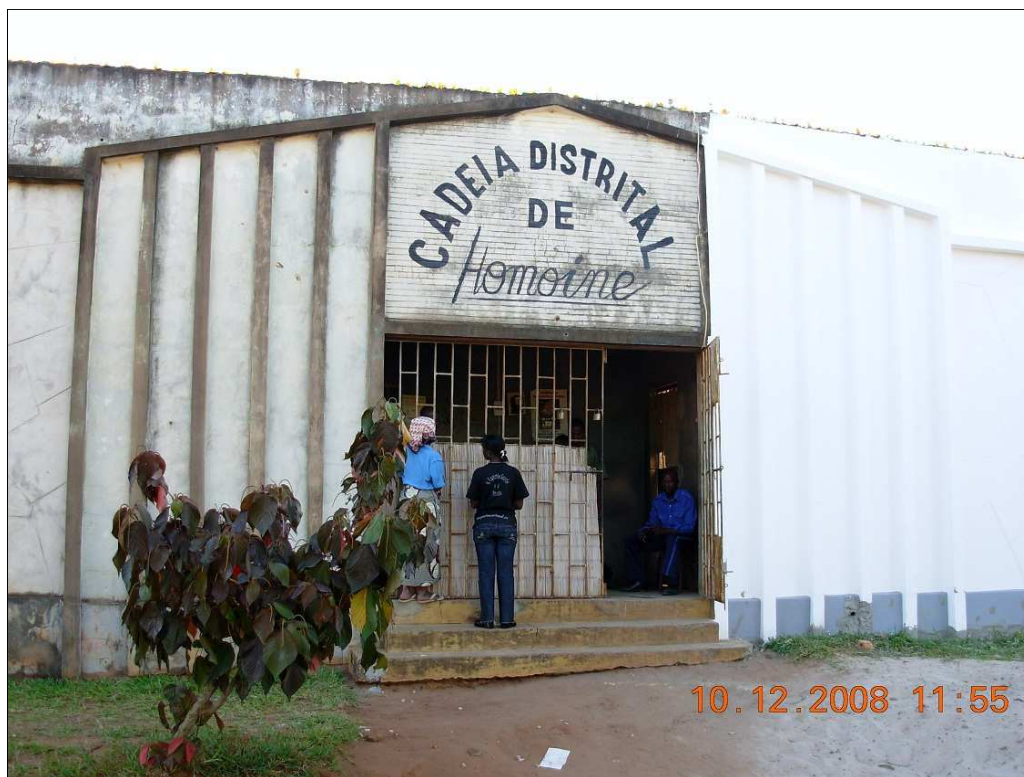


Figura 6 – Cadeia Distrital de Homoine, na vila-sede (Foto do autor)

O que esse caso explicita são alguns móveis que estão recorrentemente associados aos conflitos que atravessam as *coisas de tradição* – parentesco, ações de espíritos, feitiços e “doenças tradicionais” – e que são rotineiramente confrontados com as estruturas de um Estado moderno, que se vê obrigado a enfrentá-los para garantir sua governabilidade e legitimidade, principalmente nas zonas rurais, que abrigam o contingente majoritário da população do país.

Portanto, “tradição” e “modernidade” não são campos estanques, com fronteiras bem definidas e que podem ser tratados e geridos por instâncias específicas e isoladas. As *coisas de tradição* estão constantemente “invadindo” os domínios da “modernidade” e colocando-a em crise, obrigando uma a reconhecer a outra. O inverso é também verdadeiro, pois em vista da existência de um Estado moderno e seu poder inegável, a “tradição” tem de negociar e existir ao nível dos

princípios, pressupostos e instrumentos “modernos”, procurando incorporá-los e articulá-los com sua própria lógica. Mais que conflitos ou movimentos de complementaridade, essas relações acabam por produzir campos de interação em que o Estado moderno e seus aparelhos não podem dar as costas para a “tradição”, e esta não abre mão do uso de instrumentos “modernos” para persistir operando em sua própria lógica.

* * *

Um último fato que observei em minhas pesquisas explicita como essas articulações produzem eventos críticos, que mobilizam interações e soluções que passam pela manipulação dos instrumentos “modernos” e “tradicionais” disponíveis naquele contexto.

No dia 28 de Agosto de 2007 faleceu Luís Benefício Machavele, líder tradicional da localidade de Machavela, que é um antigo regulado. O falecimento causou grande impacto em Homoíne, não apenas pelo fato de se tratar de um líder tradicional (por si só um fato impactante), mas também por ser seguido da morte do líder tradicional de Zualo (outro antigo regulado) e estar associado a uma série de eventos que costuravam problemas históricos, políticos, econômicos e “tradicionais” que ampliavam sua repercussão. O fato chegou mesmo a ser noticiado no semanário Magazine, que publicou o seguinte texto:

“No passado dia 5 faleceu o régulo Horácio Wachisso Zualo, precisamente na data em que passavam oito dias após a morte do régulo Luís Benefício Machavele. A paralisação de actividades agrícolas e comerciais, sobretudo venda de bebidas alcoólicas, incluindo a realização de festas e casamentos nos dois povoados de jurisdição destes régulos, durante 15 dias consecutivos, provocou, como era de esperar, grande descontentamento.

O distrito de Homoíne é habitado maioritariamente por camponeses que vivem da agricultura.

A venda de bebidas alcoólicas é outra fonte de rendimento da população de Homoíne.

Esta situação colocou em desespero as famílias dos regulados que correm o risco de entrarem em crise alimentar.

A morte daqueles régulos também levou à proibição de actividades de pastorícia em lugares próximos do cemitério, para além de que os familiares próximos dos

régulos permaneceram na casa dos seus entes queridos durante os 15 dias seguidos à sua morte.

A interrupção de actividades económicas naqueles regulados é prejudicial para o plano do governo e tem impacto negativo na vida das populações locais”. (Zacarias 2007b: 4)

Se os falecimentos de dois líderes tradicionais num mesmo distrito já constituíam por si eventos críticos de magnitude e impacto para a população e a Administração do distrito, como a matéria publicada deixa transparecer, a coincidência da morte do segundo com a data da cerimônia de deposição de flores⁴⁰ do primeiro estabelecia possíveis conexões causais que desencadearam uma série de especulações, suspeitas e rumores. Para piorar, no mesmo período o presidente da AMETRAMO apresentava grave doença que desencadeou rumores na vila-sede a respeito de uma disputa interna à associação, que estaria levando a um embate entre o presidente e outro *nyanga* que desejava ocupar seu cargo, no qual este último estaria enfeitando o primeiro.

Para incrementar o potencial crítico desses eventos, no momento em que se realizava o sepultamento do líder de Machavela, no dia 29 de Setembro, chegou a notícia de que o filho de um de seus irmãos acabara de falecer também. Esse irmão de Luís, por parte de mesmo pai e mesma mãe, era tido como seu provável sucessor em Machavela. Um burburinho tomou conta da cerimônia e deixou todos os presentes tensos e perplexos.

Na vila-sede passou-se a comentar que as mortes na família Machavela seriam resultado de disputas internas que estariam levando os familiares a produzirem as mortes através de feitiços. Um rapaz, que era amigo do líder falecido, chegou a comentar que aquela era uma “família má”.

O ápice desse drama social veio à tona durante a realização da cerimônia de deposição de flores em Machavela. Durante a leitura da biografia do malogrado, o orador afirmou que Luís havia falecido poucos dias após ingerir uma

⁴⁰ A deposição de flores é uma cerimônia introduzida pelo cristianismo e realizada no oitavo dia após o falecimento de uma pessoa. Sua função é análoga, por exemplo, às missas de sétimo dia realizadas entre católicos no Brasil. Nessas cerimônias, familiares, vizinhos, amigos e pessoas que mantinham relações com o/a falecido/a fazem um culto durante o qual a sua biografia é lida por um parente e, depois, todos se dirigem ao túmulo para depositarem flores em sua homenagem.

refeição servida por uma das viúvas de seu pai, a quem Luís sucedera. A viúva em questão (uma das esposas do líder anterior, que era polígamo, mas que não era mãe de Luís), era mãe daquele que diziam ter sido o sucessor preferido e indicado pelo pai, mas que não teria assumido a liderança em função de manobras familiares e da Administração do Distrito, que preferia a candidatura de Luís⁴¹. A referência à refeição preparada pela viúva como fato que precedeu a morte constituía-se numa acusação indireta de que ela teria enfeitiçado Luís através da comida. Todos os presentes entenderam a acusação e isso causou reações violentas. Uma mulher desmaiou, enquanto outras passaram a falar alto umas com as outras. Para conter a situação, um dos parentes levantou-se, mandou as mulheres calarem-se e pediu para o orador prosseguir com a biografia do falecido. Porém o rumor já estava desencadeado e a discórdia instalada na família.

Luís era um líder tradicional atípico. Bastante jovem em relação aos demais líderes do distrito (estava na faixa dos 30 anos de idade quando faleceu), tinha uma atitude bastante “moderna”. Havia morado anos na África do Sul, de onde foi trazido pela família para assumir a liderança em Machavela após a morte do pai. Preferia passar os dias na vila-sede, onde mantinha uma bicicletaria que era freqüentada por muitos jovens. Luís possuía uma moto e estava sempre vestido com jaqueta *jeans* e boné. Tinha a alcunha de Visão 2000 (ou simplesmente Visão), que era o nome de um programa social que ele instituíra em Homóine, cujo objetivo era promover práticas esportivas para prevenir o alcoolismo e o uso de drogas entre os jovens. Era também o presidente da Associação de Futebol de

⁴¹ A estrutura administrativa do período colonial, relativa aos regulados e cabados, extinta após a independência, foi praticamente reincorporada pelo Estado pós-colonial, principalmente após a regulamentação das lideranças tradicionais através do decreto 15/2000. Assim sendo, os atuais líderes tradicionais participam da estrutura estatal juntamente com os líderes comunitários – estes últimos correspondem aos antigos chefes dos Grupos Dinamizadores instituídos após a independência, cujo intuito era o de substituírem os régulos como representantes das comunidades perante o Estado. Vários dos antigos regulados e cabados mantêm seus nomes e permanecem como divisões administrativas do distrito, constituindo localidades e povoações que contam com suas lideranças tradicionais e comunitárias. As lideranças tradicionais continuam a ser escolhidas através de conselhos familiares, que indicam seus líderes e estes são empossados pela Administração do Distrito. As lideranças comunitárias, sem raiz na estrutura de poder tradicional, são diretamente escolhidas pela Administração do Distrito, como já ocorria com os grupos dinamizadores.

Homoíne, que dinamizou a prática desse esporte no distrito – assistir às partidas de futebol no estádio aos domingos era um dos programas de lazer masculino prediletos de jovens e adultos.

Seu círculo de amizades era majoritariamente constituído por jovens que eram bastante “modernos” e independentes, alguns dos quais eram professores nas escolas da vila-sede⁴², funcionários da Administração e das Direções distritais, donos de bancas e barracas e, inclusive, um pastor da Igreja Metodista, muitos deles também ligados à associação de futebol. Esse grupo costumava reunir-se na Banca do Cigarette⁴³, no centro comercial da vila-sede, para tomar cervejas e conversar. Ao menos dois deles faleceram logo após a morte de Visão, o que desencadeou especulações que davam conta de que todas essas mortes, mais a morte do líder de Zualo e a do presidente da AMETRAMO estariam de alguma forma conectadas, colocando os habitantes da vila-sede em estado de tensão e percepção de alta vulnerabilidade a um ciclo de mortes por feitiçaria que se expandia entre eles

Visão era um modelo para esses jovens “modernos” do distrito, porém um líder tradicional que fugia aos padrões e expectativas “tradicionais”. Um de meus interlocutores segredou que Visão não gostava ser “régulo”. De fato, não fazia questão de apresentar-se como tal. Lembro-me de que quando fomos apresentados na sua bicicletaria, que era vizinha à primeira casa que aluguei na vila-sede, não mencionou ser líder tradicional. Tampouco nossos conhecidos em comum me contaram tal fato. Eu só vim a saber que Visão era o “régulo Machavela” quando faleceu.

A liderança tradicional em Machavela tinha uma grande importância política na história recente do distrito. O pai de Visão, seu antecessor e que veio a falecer em 2005, associou-se à RENAMO durante a guerra civil e continuou a apoiá-la no

⁴² Um deles é José (nome fictício), que faleceu dois meses depois de Visão e cujo processo de adoecimento e morte será descrito e analisado no Capítulo 4.

⁴³ Cigarette também veio a falecer pouco depois de Visão, num caso que envolveu suspeitas de feitiçaria.

pós-guerra⁴⁴. Era um opositor do governo que causava problemas tanto para a administração distrital, quanto para a provincial. Em matéria publicada no jornal *Notícias* em 1997, intitulada “Régulos em Homoíne acusados de desobedecerem autoridades” (Anônimo 1997), ele era citado como um dos que mais causavam problemas no distrito e na província, sendo caracterizado pelo administrador distrital como opositor e “o grande mentor da arbitrariedade” dos régulos no distrito⁴⁵. A matéria ainda citava as seguintes afirmações do administrador: “não vamos aceitar que os régulos tomem decisões de vulto unilateralmente e em certos casos evocando tratar-se de poder restituído pela Renamo” (Anônimo 1997: 4).

Realidade era que o régulo Machavela liderava os demais régulos do oeste do distrito (que está sob jurisdição do Posto Administrativo de Pembe), fazendo oposição ao governo do partido Frelimo e associado ao partido Renamo. A RENAMO, durante a guerra civil, instalara uma de suas bases provinciais na área de Pembe (esse tema será discutido mais aprofundadamente no Capítulo 2) e manteve o apoio da população local no pós-guerra com o auxílio dos régulos. Sinal da força desses régulos naquele período é que, conforme os dados estatísticos publicados sobre as eleições presidenciais de 1994 (cf. Mazula 1998 e Brito 2000), as primeiras após o fim da guerra, a RENAMO venceu nas áreas do Posto Administrativo de Pembe e o Partido Frelimo venceu nas áreas sob jurisdição da vila-sede. O distrito, portanto, terminou a guerra dividido geográfica e politicamente pelo rio Domo-Domo.

⁴⁴ Recordo-me de, durante o funeral do líder de Machavela, ter notado que a casa grande de alvenaria, que havia pertencido ao antecessor de Luís e permanecia desabitada e intocada desde que ele falecera (tradicionalmente não se ocupa “casa de dono” após a morte deste), mantinha em uma de suas janelas um cartaz da RENAMO.

⁴⁵ Coincidência ou não, a matéria foi publicada no dia 18 de Julho de 1997, dia em que o massacre de Homoíne completava dez anos. Não havia qualquer matéria ou citação relativa a esse fato naquela edição do jornal. Outro fato que deve ser reiterado é que em 1997 os régulos permaneciam marginais à estrutura estatal após sua deposição pelo governo pós-independência. Somente em 2000 foi publicado o decreto 15/2000 que instituiu a figura dos líderes tradicionais dentro da estrutura administrativa do Estado, que na prática trouxe de volta os antigos régulos à cena política oficial em Moçambique..

Segundo relatou-me em entrevista o Sr. Américo Casimiro Cumbe, que em 2008 ocupava o cargo de Primeiro Secretário Distrital do Partido Frelimo em Homóine, na campanha de 1994 houve comícios da RENAMO e do Partido Frelimo que ocorreram no mesmo dia. O comício da RENAMO ocorreu na área do mercado de Mbonjuene e o da Frelimo no jardim em frente ao prédio da Administração do Distrito. Quando iniciou um show de pára-quedismo promovido pela Frelimo, os participantes do comício da RENAMO quiseram ir assisti-lo, porém foram impedidos pelos régulos liderados pelo Machavela, que fizeram uma corrente humana de mãos dadas para impedir a debandada dos populares.

Ainda segundo o Sr. Cumbe, durante a campanha para as eleições presidenciais de 1999, o candidato do Partido Frelimo, Joaquim Chissano, visitou o distrito. Chissano encontrou-se com o régulo Machavela e conseguiu convencê-lo a aderir ao Partido Frelimo e apoiar sua campanha. Para selar o compromisso, Machavela subiu no palanque junto com Chissano. A partir de então, iniciou campanha entre os régulos do oeste do distrito para que estes aderissem ao governo e ao partido no poder. Foi essa a medida que resultou na pacificação definitiva no distrito.

Por essas razões, Machavela e sua liderança tradicional eram peças-chaves para a governabilidade do distrito, e a Administração ficou bastante preocupada com os incidentes da morte prematura de Visão e dos problemas familiares que ela fez eclodir. A sucessão prometia ser um processo bastante complicado e demorado, pois estava a cargo de uma família dividida por acusações de feitiçaria entre seus membros, e interessava ao governo que tudo se resolvesse da maneira mais rápida e pacífica possível, pois como a matéria citada acima deixava claro, a vida econômica e política do distrito dependia das soluções de uma família “tradicional” que comandava um antigo regulado.

* * *

Pelas razões expostas e discutidas neste capítulo, torna-se necessário que se pense o campo da “tradição” como constituído por várias instâncias que se

articulam entre si – medicina tradicional, feitiçaria, parentesco, poder tradicional, posse da terra – e que não podem ser compreendidas como instituições e especialidades autônomas. Também é necessário que se reconheça que a “tradição” está histórica e constantemente interagindo e se apropriando daquilo que é definido como “modernidade” em momentos diversos, num contexto histórico que experimentou projetos de “modernidade” díspares que sempre se confrontaram com o universo “tradicional”. Por isso, para compreendermos a problemática das formas de trato com as doenças a partir do universo da tradição, é fundamental que compreendamos como esse campo se constrói e se reinventa o tempo todo, como ele se articula com as “modernidades” historicamente determinadas e quais as suas raízes históricas que fundamentaram sua lógica própria. É isso que se vai analisar nos capítulos subseqüentes.

Capítulo 2 – A história da lagoa de Pembe: guerras e alianças como princípios de construção de socialidades

*“Ninguém é dono da terra,
porque nenhuma tribo é daqui.”⁴⁶*

Em Pembe, posto administrativo no interior do distrito, distante 32 quilômetros a noroeste da vila-sede, encontrei a experiência histórica que decantava e condensava a guerra como princípio articulador dos vários sistemas e práticas que compõem o campo da tradição assim definida pelos habitantes de Homoíne, que engloba não apenas a medicina tradicional, mas também o parentesco, as relações de gênero, o regime de propriedade tradicional da terra e as estruturas do poder tradicional que permeia todo o *socius* naquela área. Foram mais especificamente a história da lagoa de Pembe e os problemas práticos que ela impõe aos moradores da área que revelaram para mim como a guerra conecta e articula esses elementos que constituem o campo denominado “tradição”. Fundamentada em experiências históricas do período pré-colonial e suas guerras, a história da lagoa opera ao mesmo tempo como uma espécie de mito fundador que revela os princípios que organizam as relações de parentesco e alianças, a posse da terra, a divisão etno-linguística e a legitimidade do poder local naquela área. As narrativas sobre a origem e problemas relacionados à lagoa não apenas permitem compreender como operam essas várias instâncias, mas também como elas se atualizam e são perpetuadas na relação com as transformações históricas dos períodos colonial e pós-colonial, incluindo a guerra civil.

Quando estive fazendo meu trabalho de campo, Pembe vivia uma crise que se arrastava por anos, desde o fim da guerra civil e o retorno dos deslocados para suas terras. No início da década de 1980, a RENAMO estabeleceu sua base provincial de Inhambane naquela área – mais especificamente na localidade de Nhamungue (cf. Caetano 1996 e Mahumane 2003) –, dominando-a e provocando

⁴⁶ Frase proferida pelo Sr. Salvador, funcionário da Direção de Educação do Distrito de Homoíne.

a fuga de grande parcela dos moradores de Pembe para áreas consideradas mais seguras por serem dominadas pelas tropas do governo, como a vila-sede do distrito, as aldeias comunais de Marrengo e Chinginguire, e também áreas urbanas fora do distrito. Outros moradores foram capturados ou aderiram voluntariamente à RENAMO, indo viver nas bases localizadas em povoações mais para o interior, como Nhamungue, Catine e Macauleze, entre outras⁴⁷. Outros tantos morreram durante o conflito.

Nos relatórios publicados das atividades da Missão Católica de São João de Deus de Homoine (Porcelli 2008), há descrição do primeiro ataque da RENAMO no distrito, ocorrido em 1982 na área das lojas próximas ao posto administrativo de Pembe:

“A 19 de Março de 1982, um grupo de mais de 200 guerrilheiros que se intitulavam da Resistência Nacional Moçambicana invadiu nas primeiras horas da manhã a povoação comercial de Pembe. Saqueou algumas lojas, invadiu a maternidade de onde levou cobertores e todos os medicamentos e afugentou professores e alunos da Escola. Foi esta a primeira manifestação deste Movimento armado na área do Distrito de Homoine” (Porcelli 2008: 148)

Colhi relatos em Pembe que apontam que não houve vítimas nessa primeira incursão da RENAMO, e seus soldados distribuíram entre a população parte dos bens retirados das lojas, além de se apresentarem como oposição à Frelimo e fazerem propaganda em favor do respeito à tradição combatida pelo

⁴⁷ Esses locais foram apontados pelos meus interlocutores e também são citados por Jonas Mahumane (2003) e Ana Maria Caetano (1996). A base principal ficava em Nhamungue, mas os relatos que colhi davam conta de haver várias outras bases menores que também mudavam de local em função da dinâmica dos conflitos, da adesão e apoio da população local à guerrilha e da conquista de territórios que eram abandonados pelos deslocados. Mahumane descreve assim a estrutura da RENAMO na província de Inhambane e no distrito de Homoine: “Depois da sua instalação, a Renamo dividiu a Província de Inhambane em duas áreas operacionais – Estado Maior Regional Sul e Estado Maior Regional Norte. O Estado Maior Regional Sul localizava-se na área de Nhamungue, localidade de Pembe, distrito de Homoine e posteriormente transferiu-se para a zona limítrofe entre Panda e Homoine, junto do lago Nhavarre, do lado de Homoine, e, do lago Hanhuwene do lado de Panda, na zona de Neves. De referir que esta zona foi considerada base Provincial até a assinatura do Acordo Geral de Paz, em 1992. O Estado Maior regional Sul tinha como faixas de actuação os distritos de Morrumbene, Homoine, Panda, Inharime, Zavala, Jangamo e as cidades de Maxixe e Inhambane, enquanto que o Estado Maior Regional Norte compreendia a região a Sul de Vilanculos, Massinga, Funhaloro e a zona entre Massinga e Sitila, ao longo da estrada que liga ao distrito de Morrumbene” (Mahumane 2003: 27-28).

governo, que Christian Geffray (1991) e Michel Cahen (2004) apontaram ser a base do discurso ideológico da RENAMO para obter apoio da população.

No primeiro ataque, os homens da RENAMO também saquearam o posto de saúde, de onde levaram medicamentos e insumos hospitalares para suas bases. Dois dias depois desse primeiro ataque, a guerra civil fazia sua primeira vítima fatal oficialmente notificada no distrito: o Frei Francisco Morais faleceu após seu veículo acionar uma mina terrestre na mesma área do primeiro ataque (cf. Porcelli 2008). O relato dos missionários prossegue descrevendo:

“Daí em diante as incursões dos guerrilheiros avançaram num ritmo impressionante tendo atingido a capital do Distrito no dia 7 de Maio, data do primeiro ataque à Vila. Até essa data já a totalidade das povoações comerciais de Pembe e de Homoíne aquém [rio] Inhanombe [ao sul do distrito], bem como a maioria das escolas das mesmas áreas estavam fechadas, várias das quais queimadas” (Porcelli 2008: 149)

A chegada da RENAMO coincidiu com um período de seca prolongada naquela zona, de 1981 a 1983, que causou fome e colaborou para intensificar o deslocamento populacional (cf. Mahumane 2003). Nos apontamentos missionários do ano de 1983 descreve-se o seguinte “ambiente sócio-político” no distrito:

“A situação da guerra e da fome é indescritível. Estas e as medidas governamentais provocam um êxodo populacional do interior para os arredores das Vilas de Homoíne e Panda ou para os Centros de produção tais como: Mubalo, Chinjinguir, Inhassune ou Aldeias comunais. A população anda errante à procura de um sítio menos mau para ficar. Pembe é o mártir dos mártires” (Porcelli 2008: 152-153)

Durante minha pesquisa de campo, vários interlocutores relataram deslocamentos também para as cidades da Maxixe, Inhambane e até Maputo. As lojas de Pembe atacadas em 1982 permaneciam em ruínas e abandonadas ainda em 2007 e 2008, quando estive no local (ver Figuras 7 e 8). Também a Missão Católica de Pembe foi destruída e sua igreja serviu de alojamento para as tropas do governo. Exceto pela residência dos missionários, recuperada após a guerra, também as edificações da missão permaneciam com as marcas da guerra – várias delas ainda em ruínas e a igreja com furos no teto, provocados por tiros de fuzis,

além de ainda ter as paredes com inscrições feitas pelas tropas do governo (ver Figuras 9 e 10).



Figura 7 – As lojas de Pembe [Foto do autor]



Figura 8 – Detalhe de loja destruída no primeiro ataque da RENAMO em Pembe [Foto do autor]



Figura 9 – Interior da igreja da Missão de Pembe, onde ainda se observa os furos no teto produzidos por balas de fuzis dos soldados durante a guerra civil [Foto do autor]



Figura 10 – Detalhe de inscrições feitas por soldados nas paredes da Igreja da Missão de Pembe durante a guerra civil [Foto do autor]

Após o final da guerra, a zona de Pembe foi sendo repovoada com o retorno daqueles que se deslocaram tanto para as bases da RENAMO, quanto para as áreas dominadas pelas tropas do governo. Porém, muitos não retornaram às suas terras, seja porque morreram, ou porque optaram por permanecer nas áreas para onde se deslocaram – inclusive aqueles que se deslocaram por rapto ou adesão voluntária para as áreas onde haviam se instalado as bases da RENAMO. Muitas famílias foram fragmentadas nesse processo e muitas terras foram sendo reocupadas por apenas parte dos grupos familiares originais que procuravam se recompor e retomar sua vida anterior à guerra civil. Terras abandonadas também foram apropriadas por famílias ou indivíduos que permaneceram na zona durante a guerra ou que retornaram após o acordo de paz, o que gerou conflitos pela sua posse com o retorno dos antigos proprietários⁴⁸. Mais de dez anos após o final da guerra civil, Pembe ainda se via às voltas com os problemas causados pelo conflito, e a lagoa tornara-se um problema de primeira grandeza para a população local.

Os fatos relativos à lagoa chegaram ao meu conhecimento quando eu participava do funeral do líder tradicional de Machavela, no final de agosto. Os “problemas de tradição” relacionados à liderança tradicional em Machavela e aos aspectos de poder que ela encerrava, acabaram por fazer com que um funcionário do Partido Frelimo presente à cerimônia fúnebre comentasse comigo sobre os problemas em Pembe, relacionados com a lagoa homônima. Até aquele momento não havia chegado a mim qualquer menção a esses fatos e Pembe sempre surgia nas falas de meus interlocutores da vila-sede como o “mato”, que as pessoas referiam como o “lá”, indicando haver uma grande distância de Pembe em relação à vila-sede e ao seu universo social marcado pela presença de elementos urbanos. O funcionário ficou surpreso com meu desconhecimento sobre os

⁴⁸ Como já referido no Capítulo 1, acompanhei vários julgamentos no Tribunal Distrital de Homoine. Um dos casos julgados referia-se justamente à disputa pela posse de terras por parte de uma família que retornara após o fim da guerra civil e encontrara suas terras ocupadas por outra família, que havia permanecido na área durante e após o conflito. O juiz, Dr. Arlindo Macuácuá, contou-me haver vários casos semelhantes que são levados à Justiça no distrito e outros tantos que não chegam ao Tribunal Distrital, pois são solucionados ao nível das localidades através de acordos entre as famílias ou em instâncias comunitárias que assumem um papel jurídico de resolução de conflitos, tais como a recorrência aos líderes tradicionais e/ou aos médicos tradicionais.

problemas que cercavam a lagoa e disse que, se me interessavam as questões relacionadas à “tradição”, eu deveria ir atrás desses dados, pois constituíam uma “história boa”. Disse-me apenas que se tratava de uma lagoa “com mistérios” e que causava mortes freqüentes de pessoas. Sugeriu então que eu contatasse o Sr. Salvador, funcionário responsável pela área de Cultura da Direção Distrital de Educação, pois ele poderia dar-me mais informações sobre a lagoa e sua história.

2.1 – A história do surgimento da lagoa de Pembe

Após eu ter procurado o Sr. Salvador, ele conseguiu marcar uma reunião com os líderes tradicionais da área⁴⁹, para que contassem a história da lagoa e os problemas que ela trazia para os habitantes. Foi uma reunião bastante formal, realizada na manhã de 15 de outubro de 2007, nas dependências do posto administrativo, para a qual os líderes foram oficialmente convocados pela Direção de Educação do distrito. Durante nosso trajeto de ida, o Sr. Salvador comentou que os habitantes de Pembe reclamavam há tempos por não conseguirem apanhar peixes na lagoa e por haver mortes entre aqueles que entravam nas águas para pescar. Segundo ele, isso se devia a *coisas de tradição*. Mas era também um problema para a Administração do Distrito, pois a população cobrava uma solução para que pudesse pescar e consumir os peixes da lagoa. Conforme relatos do Sr. Salvador e de outros interlocutores, a Administração já interviria algumas vezes a fim de solucionar o problema, fosse colocando peixes na lagoa, fosse financiando cerimônias tradicionais que deveriam ser realizadas para que a lagoa fornecesse peixes e deixasse de vitimar pessoas. As críticas da população pela falta de solução para os problemas recaíam tanto sobre os líderes tradicionais da área, quanto sobre a Administração do distrito. Enfim, era um problema relativo às *coisas de tradição*, mas ao mesmo tempo um problema de administração laica numa estrutura de Estado moderno.

⁴⁹ A área abrangida pela administração do posto de Pembe congrega toda a parte que fica a oeste do rio Domo-Domo, que corta o distrito de Homoíne. Essa é também a área de influência do líder tradicional de Pembe.

À reunião estavam presentes, além de mim e do Sr. Salvador, dois funcionários do posto administrativo e os líderes tradicionais de Pembe e das localidades de Khomo, Vuca e Nhaulane⁵⁰, além de outros membros das famílias Savanguane e Khomo, envolvidas diretamente na questão da lagoa (ver Figuras 11 e 12)⁵¹.



Figura 11 – Os presentes à reunião em Pembe, no interior do Posto Administrativo. Em pé, o Sr. Acrísio José Manícuia Savanguane, líder tradicional de Pembe. Na extrema direita, sentado na primeira fileira de cadeiras, o Sr. Alberto Sendela Khomo, líder tradicional de Khomo. Sentada atrás dele, sua irmã Maria da Graça Sendela Khomo. Ainda na primeira fileira, o segundo da esquerda para a direita é o Sr. Acácio Laquine Savanguane, líder tradicional de Vuca. Atrás dele e parcialmente encoberto, o Sr. Raimundo Timóteo Khomo, também irmão do Sr. Alberto [Foto do autor].

⁵⁰ O líder de Nhaulane deixou o grupo antes que a reunião iniciasse, devido ao atraso do líder de Pembe, sem o qual a reunião não poderia se realizar. Pembe fora um regulado no período colonial que, segundo seu atual líder tradicional, englobava os cabados de Khomo, Vuca, Vavate, Binguane, Sefane, Benhane, Malate, Zacanze, Catine, Cherenguete, Doroti e Dole (neste último está instalado o Posto Administrativo desde o período colonial). Nhaulane pertence à antiga área do regulado de Quengue, mas está sob a administração do posto de Pembe.

⁵¹ Da família Savanguane, estavam presentes: Acrísio José Manícuia Savanguane (líder de Pembe), Acácio Laquine Savanguane (líder de Vuca), Alberto Chapo Savanguane e Elias Ilambo Savanguane. As família Khomo estavam presentes: Alberto Sendela Khomo (líder de Khomo), Maria da Graça Sendela Khomo, Raimundo Timóteo Khomo, Ventura Namburete Khomo, Eusébio Felipe Khomo, Rodrigues Diniz Khomo e Alfaiato Chitique Khomo.



Figura 12 – Os participantes da reunião em frente ao Posto Administrativo de Pembe. À frente, em pé e ladeado por dois funcionários do posto, o segundo da esquerda para a direita é o Sr. Salvador, responsável pela área de Cultura da Direção Distrital de Educação de Homóine, que organizou o encontro [Foto do autor].

Na reunião, os irmãos Sr. Alberto Sendela Khomo e Sra. Maria da Graça Sendela Khomo narraram sua versão da história da lagoa, que foi complementada por alguns dos presentes. O líder tradicional de Pembe, Sr. Acrísio José Manícu Savanguane, contou sua versão sobre a chegada dos Vadzivi àquela zona – grupo que migrou do Sul no período pré-colonial, dominou a área e formou o atual grupo étnico-lingüístico Tsua nas áreas de Homóine, Morrumbene e Massinga. A chegada dos Vadzivi instaura o domínio dos Savanguane na zona de Pembe e forma o pano de fundo sobre o qual a história da lagoa foi tecida, fornecendo os dados cruciais que definem os sentidos dos conflitos que a lagoa encerra desde sua origem.

Segundo o Sr. Acrísio, os Vadzivi eram formados pelas famílias de cinco irmãos: Savanguane, Inguane, Zunguza, Massingue e Malate. Vieram do Sul, de uma área que hoje faz parte da Suazilândia, e se deslocaram rumo ao norte, até

onde hoje é a zona de Pembe, no Distrito de Homóine. Segundo ele, os Vadzivi puseram-se em fuga de sua área de origem por terem assassinado o “rei” local. Esse movimento se deu antes do período que os Nguni adentraram o Sul de Moçambique, ou seja, foi anterior ao *Mfecane*⁵². Os Vadzivi teriam chegado à atual área de Pembe e lá se instalado junto aos Vilankulo, grupo que dominava a zona no período. A princípio submeteram-se aos Vilankulo para viverem naquelas terras pacificamente. O acordo entre os grupos seria selado com o *lobolo* entre uma das filhas de Vilankulo e um dos filhos de Savanguane, o que garantiria paz e terras às famílias do genro Savanguane nos domínios do sogro Vilankulo, então “dono da terra”. Pelo *lobolo*, Savanguane teria pago 15 cabeças de gado para Vilankulo. Porém, Vilankulo não cumpriu o contrato de aliança: recusou-se a entregar sua filha e não devolveu os bois já entregues por Savanguane. Em represália, Savanguane juntou-se a seus irmãos e organizou uma guerra contra Vilankulo que, derrotado, fugiu com seu grupo e foi ocupar uma área mais ao norte da atual Província de Inhambane, que hoje é o Distrito de Vilanculos. Para garantir que Vilankulo não retornasse à zona, os irmãos dominaram as terras que hoje vão do distrito de Massinga (onde se fixaram Massingue e Zunguza) até Pembe (onde ficaram os Savanguane), passando por Morrumbene (onde ficou Inguane) e o norte do Distrito de Homóine (onde ficou Malate). Fizeram assim uma linha de defesa que acabou por definir a posse das terras e as lideranças tradicionais na área até hoje.

Essa história está diretamente relacionada ao surgimento da lagoa de Pembe e aos problemas que ela gera por um fato crucial apontado pelo Sr. Acrísio: Xipembe, o espírito que é o “dono da lagoa”, era um Vilankulo que permaneceu na zona após a expulsão de seu grupo pelos Vadzivi, liderados por Savanguane. Exímio caçador, Xipembe permaneceu na zona e casou-se com Nhaurangue, uma das filhas de Khomo – este último, também vindo da região sul, tornara-se genro de Savanguane, subordinando-se a ele e ganhando terras na

⁵² O *mfecane* foi uma cisão de grupos ocorrida por guerras no início do século XIX, na área que depois passou a ser conhecida como Zululândia na África do Sul. Esse evento provocou migração daqueles grupos e resultou na invasão nguni no Sul de Moçambique. A esse respeito, ver DH-UEM 2000.

área de domínio vadzivi, que vieram a constituir-se na atual localidade de Khomo. Xipembe, inimigo pacificado e incorporado como genro, ganhou terras de Khomo e assim permaneceu na área. Contudo, o caçador encontrou uma nascente de água nessas terras e não a compartilhou com o restante da população, o que causou conflitos que redundaram na sua morte e na de sua esposa, num evento que fez surgir a lagoa. Ao morrer, Xipembe tornou-se o espírito “dono” dessa lagoa em terras de Khomo e em pleno domínio dos Savanguane. Desde então, passou a governar o acesso da população local à lagoa e aos seus peixes, exigindo cerimônias freqüentes da família Khomo e causando problemas para os “donos da terra” e seus governados.

A seguir transcrevo uma das versões que colhi sobre a origem da lagoa de Pembe, narrada pelos irmãos Alberto e Maria da Graça Sendela Khomo alguns meses após a reunião no posto administrativo. O Sr. Alberto, como líder tradicional de Khomo, era o então responsável pela realização das cerimônias para Xipembe. Essa versão é a mais completa e detalhada que colhi, com o auxílio de José Pedro Savanguane. A versão repete o relato que os irmãos fizeram na reunião no posto administrativo⁵³.

Sr. Alberto: Hoje vamos explicar sobre Pembe, como era dantes. Porque nessa nossa terra daqui de Pembe, os nossos avós naturais daqui de Pembe, onde havia tanta sede, tiravam a água em Inhavarre, Chambechambe e Murongue⁵⁴.

José Pedro: Durante a guerra [civil]?

Sr. Alberto: Não. Nos tempos, antes de começar a guerra. Quando veio a dominação portuguesa já era assim.

⁵³ A narrativa foi colhida e gravada em áudio na residência dos irmãos Alberto e Maria da Graça, em Khomo, no dia 25 de janeiro de 2008. José Pedro Savanguane (sobrinho do Sr. Acrísio), um jovem à época com 20 anos de idade, morador e natural de Pembe, serviu-me como intérprete e também fez intervenções e questões durante a gravação. A narrativa originalmente foi feita em citsua, tendo sido transcrita e traduzida pelo Sr. Hassane Armando, professor de Língua Portuguesa na Escola Secundária 25 de Setembro da vila-sede de Homoine.

⁵⁴ Locais distantes vários quilômetros da lagoa de Pembe, onde também se encontram lagoas e rios que fornecem água aos habitantes. Murongue fica a nordeste da lagoa, próximo à localidade de Sefane. Inhavarre fica a oeste, na divisa com o distrito de Panda. Chambechambe a sudeste da lagoa, próximo a Dalaumaze, na estrada que liga a vila-sede ao posto administrativo de Pembe.

Uma vez que tantos tiravam água nesses três locais aos quais me referi, o povo notava que um de seus familiares não ia buscar água em nenhum dos três sítios. Assim o procuraram e lhe perguntaram: “Afimal, onde buscas água?”. Ele respondeu: “Onde todos nós buscamos”. Faziam aquela pergunta porque não viam a família do senhor Xipembe buscar água. Continuaram a vigiá-lo, passaram dias e dias e não viam Xipembe em nenhuma das três fontes de água. Por fim, foram queixar-se ao rei Khomo.

José Pedro: Era o Khomo quem governava aqui?

Sr. Alberto: Sim, até agora aqui é liderado pela família Khomo.

[Os habitantes] Meteram queixa [com o rei] dizendo sobre Xipembe: “Nunca o vimos nas três fontes de água e estamos ficando pasmados. De onde é que tira água?”. O rei então mandou um *nduna*⁵⁵ chamar Xipembe ao conselho [junto aos *madodas*⁵⁶] onde se encontrava o rei. Chegando lá, o rei indagou Xipembe: “A população está falando de ti. Quer saber afinal onde buscas a água”. Xipembe, escondendo a verdade, disse que tirava água com os outros, onde sempre tiravam. A população mais uma vez disse que estava mentindo, pois nunca o tinham visto [a tirar água nos três sítios que utilizavam] já fazia muito tempo. Tiveram que marcar outros dias para ter-se a certeza de que não ia mesmo tirar água nos locais conhecidos por todos. Assim, todos foram orientados a vigiá-lo. Ficou-se a vigiá-lo durante os dias marcados, para apurarem a verdade. No entanto, Xipembe e sua família não foram vistos indo aos três locais buscar água. O rei então mandou os *ndunas* capturarem Xipembe e levá-lo à sua presença novamente. [Em reunião com o rei e os *madodas*] Perguntaram-lhe: “Senhor, não estamos a identificar o local de onde tiras água. Afinal, de onde é que tiras? Nós estamos a sofrer [pela carência de água], mas o senhor está tranquilo sem beber água?”. Porém, Xipembe só desmentiu. Então o rei ordenou: “Amarrai-o!”. Amarraram-no para que dissesse a verdade. Xipembe era um caçador, tinha seus cães e estes estavam por perto a repousar. Quando estavam amarrando Xipembe,

⁵⁵ *Ndunas* eram funcionários dos antigos reis e régulos.

⁵⁶ *Madoda* é o termo empregado para se referir aos homens “grandes”, em geral mais velhos, que se tornam referenciais e são respeitados nas comunidades e nas famílias.

os cães perceberam e chegaram perto para salvar seu dono. Iam morder os homens que o estavam amarrando. Ladraram, ladraram, enquanto amarravam Xipembe. Como sentia a dor causada pelas cordas, Xipembe disse: “Deixem-me e sigam aquele cão que está a ladrar recuando. Ele mostrar-vos-á onde tiro a água”. Assim o fizeram e seguiram o cão, que ia ladrando para lá no mato onde tinha o jorro no qual Xipembe tirava água. Chegando ao local, o cão parou de ladrar. A zona tinha mata fechada de simbires e a água jorrava de dentro de um mbimbi⁵⁷. Cortaram uma *lacialaca*⁵⁸ e a introduziram por onde saía a água. A *lacialaca* entrou toda. Introduziram mais duas *lacialacas* após a primeira e todas entraram. Concluíram então que a profundidade era ainda maior [e a quantidade de água era grande]. As pessoas, admiradas, disseram a Xipembe: “Tu consumias toda essa água sozinho!”.

Lá estavam o *nyanga* do próprio Xipembe, os *madodas* e o resto da maioria. Procurou-se saber: “Assim que ele já indicou a água, que vamos fazer?”. O *nyanga* e os *madodas* responderam: “Não existe outra cerimônia a não ser picar a ponta de um dos seus dedos e gotejar o seu sangue neste jorro [de água]”. Essa era a cerimônia *nos tempos* para se ter a acesso à água⁵⁹. Assim se fez. Aquele

⁵⁷ Simbire e mbimbi são espécies de árvores locais.

⁵⁸ Lacialaca é o nome dado a estacas de madeira utilizadas na construção de casas.

⁵⁹ Vários interlocutores fizeram referências a esse tipo de cerimônia como necessária para que se consuma a água de uma nascente. Aquele que a encontra pela primeira vez, caso compartilhe a descoberta com seus pares, deve ser submetido a uma cerimônia na qual se faz um pequeno corte num dos dedos de sua mão para que seu sangue seja gotejado na nascente. Pouco tempo após essa cerimônia, aquele que descobriu a nascente e gotejou nela seu sangue, morre e torna-se o “dono” da nascente. A água pode então ser consumida por todos e seu espírito passa a ser proprietário e guardião da nascente. Seus familiares e descendentes tornam-se responsáveis por cerimônias periódicas para que a água mantenha-se acessível aos usuários, disponibilizada pelo “dono”. Também referem a existência de serpentes que guardam essas nascentes e que atacam os usuários que não façam bom uso da água ou a poluam. São serpentes de grandes dimensões e que usam brincos. Outros dizem que as serpentes têm duas cabeças. Ainda segundo esses relatos, o fato de a morte suceder a descoberta de uma nascente leva aqueles que descobrem uma fonte de água a não compartilharem o fato com seus pares e mesmo não retornarem a ela, para não terem obrigações cerimoniais que redundem em seu falecimento. Encontrei referência a essas práticas em Feliciano, que diz ser observada “a Oeste de Vilanculos” e que ele julga estarem “em aparente contradição com a importância dada à água e à chuva” numa região “muito carenciada de água” (Feliciano 1998: 210). O autor, porém, não menciona os rituais necessários para o uso das nascentes; por isso, também não menciona que os espíritos daqueles que as encontram e morrem, tornam-se os “donos” delas após esses rituais e as nascentes passam a ser usadas pela população.

jorro explodiu água que criou uma onda forte, de grande altura. A onda deu-se em forma de pulso que, quando foi fortemente lançado para cima, num espaço amplo, caiu em forma de chuva e Xipembe, sua esposa, os *madodas* e outros acompanhantes não viram o caminho de regresso às suas casas, inclusive o próprio *nyanga* daquele homem. Todos morreram ali. O rei ficou na sua casa em Khomo, à espera da resposta. Só que aquelas pessoas estavam afogadas. A lagoa encheu-se e alastrou-se.

Xipembe havia casado com Nhaurangue, que era irmã da família Khomo [filha do rei]. Por isso, naquela lagoa existe uma parte chamada Nhaurangue, que era descendente da família Khomo. Xipembe era genro. Assim a família foi consultar *ku hlahluva tihlolo*⁶⁰. Viu-se que Khomo deveria fazer *kuphahla*⁶¹. Khomo sempre teria que consultar *tihlolo* quando quisesse fazer cerimônia em homenagem ao Xipembe. Khomo ficou como o responsável pelas cerimônias que dissessem respeito a Xipembe, como sanção por tê-lo entregue à morte. Por isso, teve que se encarregar inclusive das cerimônias fúnebres, como o *tihlolo* orientara.

A lagoa de Pembe passou a ser responsabilidade de Khomo. Era ele quem tinha o dever de *kuphahla* sempre que fosse necessária a Xipembe, na zona de

⁶⁰ Ou simplesmente *tihlolo*, é o processo divinatório utilizado pelos *tinyanga* para consultarem espíritos e descobrir as causas de um problema. Também é conhecido como *cuxa-cuxa*, termo cunhado pelos colonos portugueses.

⁶¹ Evocação dos espíritos dos antepassados para os familiares prestarem culto e oferendas, exporem problemas, pedirem proteção e solicitarem autorização para usufruírem os elementos sob sua guarda e posse. Quem deve fazer *kuphahla* é aquele que encabeça a sucessão na linha de descendência de um grupo agnático. Alguns de meus interlocutores explicavam a *kuphahla* (no feminino) como uma espécie de “prece aos antepassados”, buscando estabelecer uma analogia com a prece cristã. Henri Junod refere-se à “*phahla*” como “oferenda sacramental” dos familiares aos seus antepassados (Junod 1996 tomo II: 334). Alcinda Honwana classifica *kuphahla* como “rito”, “acto de veneração” e “uma forma permanente de comunicação, de apresentar respeito aos antepassados. (...) 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 *kuphahla* dá aos indivíduos e grupos a sensação de segurança e estabilidade de que necessitam para levar por diante suas vidas” (Honwana: 258). Observei a realização da *kuphahla* também como forma de pedir autorização para usufruir dos meios governados pelos antepassados, seus “donos”, como água e terra, em ocasiões de construção de casas ou abertura de poços. Também observei a realização da *kuphahla* na ocasião da posse do novo administrador do distrito de Homoíne, em julho de 1987, como forma de avisar os antepassados da chegada de um novo administrador, apresentando-o aos espíritos, pedindo-lhes aceitação e proteção ao novo mandatário.

Pembe. Sempre que o espírito de Xipembe necessitasse de *mhamba*⁶² em sua homenagem, ou para regularizar alguma questão na zona de Pembe, ele manifestava-se e exigia ao Khomo. Então Khomo periodicamente fazia *mhamba* abatendo cabritos e galinhas na lagoa, em homenagem a Xipembe e por exigência deste. Quando fizesse aquela cerimônia, Xipembe causava mortes nas famílias daqueles *madodas* que morreram consigo. A pessoa ficava parva, saía de onde saía, ia para a lagoa. Chegando lá, afogava-se na água e morria. Isso era resultado de *ku pfhukelwa*⁶³ por Xipembe. Assim originou-se aquela lagoa.

⁶² Cerimônia familiar de culto aos antepassados, da qual todo o núcleo de descendentes e seus afins devem participar. Quem faz a intermediação entre os antepassados e os familiares durante a cerimônia é um ou uma *nyanga*. Meus interlocutores referiam-se à *mhamba* (no feminino) como a principal e mais importante cerimônia familiar na relação com seus antepassados, que ocorre em períodos regulares e tem maior importância que a *kuphahla*. A não realização e a não participação numa *mhamba* pode acarretar em represálias dos espíritos dos antepassados contra seus descendentes e afins. Henri Junod define *mhamba* como “oferenda”, “rito”, “cerimônia de ancestrolatria” e “todo objecto, acto ou pessoa que se emprega para estabelecer uma ligação entre os antepassados-deuses e os seus adoradores” (Junod 1996 tomo II: 359), enfatizando a centralidade dos elementos concretos presentes no ritual. Segundo o autor, “seja qual for a mistura de devoção e de magia que nele se encontrem – a oferenda não é simples dádiva exterior que apazigüe os deuses pelo seu valor material, nem simples meio de coerção que os force a curvarem-se à vontade dos adoradores. Pela *mhamba*, o Tsonga tende, realmente, a entrar em relação com os espíritos poderosos que governam a sua vida” (idem, ibidem). Alcinda Honwana define o *mhamba* (no masculino, *timhamba* no plural) como “um ritual de conciliação, que todas as famílias realizam regularmente em honra dos espíritos antepassados” (tanto do lado paterno, quanto do lado materno) e “um conjunto de crenças e práticas que congregam os membros de uma comunidade para apresentarem os seus respeitos aos espíritos ancestrais” (Honwana 2002: 256). A autora prossegue, divergindo de Junod e afirmando: “O *mhamba* não é simplesmente o objecto, o ato isolado ou a pessoa, mas sim a combinação de todos esses elementos. Tem acção, dinamismo e um profundo valor simbólico, inteligível para os membros dessa mesma linhagem ou comunidade” (idem, ibidem).

⁶³ De acordo com o Prof. Hassane Armando, tradutor da narrativa apresentada, *ku pfhukelwa* é a ação de revolta ou vingança do espírito de um morto contra os vivos e deriva do verbo *citsua ku pfhuka*, que significa revoltar-se ou vingar-se de alguém. O *Dicionário prático Português Tshwa* define o verbo *ku Vuka* como “acordar” (Wilson 2007: 10) e o verbo *ku Vukela* como “revoltar” (Wilson 2007: 166). Alcinda Honwana indica que o verbo changana *kupfhukwa* “significa ser acordado, ressuscitar e que indica ‘uma pessoa que foi ressuscitada de entre os mortos’” (Honwana 2002: 62). A autora identifica esse verbo como a raiz etimológica do termo *mpfhukwa*, que ela define como espíritos que têm a “reconhecida capacidade de *kupfhukwa* (ressuscitar) para exercer vingança – provocando doenças ou mesmo matando os descendentes dos que os mataram ou maltrataram em vida – ou apenas para pedir protecção” (idem, ibidem). Já o *Dicionário Changana-Português* define os verbos *kufuka* como “acordar, despertar; levantar-se, erguer-se; (...) ressuscitar (...) provocar, excitar”, e *kufukela* como “insurgir-se contra; rebelar-se” (Sitoe 1996: 184). Portanto, o sentido do termo grafado pelo tradutor como *ku pfhukelwa* na narrativa remete às mortes causadas pela vingança permanente do espírito de Xipembe contra aqueles que causaram sua morte.

José Pedro: Papá [dirigindo-se ao Sr. Alberto], a lagoa está assim agora, sem peixe, por quê?

Sr. Alberto: Acontece isso porque desde aquela altura [no período da guerra civil] que o meu irmão mais velho não faz *mhamba*. Ficaram a comer os que haviam ficado quando ele foi capturado para a base [da RENAMO] e nós nos refugiámos na vila [vila-sede de Homoíne]. Então a água ficou a secar. Ainda não conseguimos fazer nada. Estamos tentando, mas ainda não chegamos à razão do que necessita ser feito, porque tudo ficou a se estragar quando nós tínhamos nos refugiado [na vila-sede].

José Pedro: Mas agora há garantia de que os peixes poderão eclodir na lagoa?

Sr. Alberto: Há garantia. Acabamos de fazer *mhamba* neste ano. Quero que chova bastante para encher a lagoa de água e os peixes eclodirem do fundo. Porque eles estão no fundo.

José Pedro: Não sei se a mamá [dirigindo-se à Sra. Maria da Graça Sendela Khomo, irmã do Sr. Alberto] tem algo a dizer sobre esse assunto.

Sra. Maria da Graça Sendela Khomo: Bem, o muito é o que disse [meu irmão Alberto]. O meu avô [que veio a tornar-se rei Khomo] veio com a guerra do Ngungunyane ficar aqui quando era mato. Então, quando veio ficar por esse conflito de Ngungunyane, estava com seu genro Xipembe e, por coincidência, chegou ao mesmo tempo com Saule⁶⁴, esse da escola de profissão, e ficaram juntos. Ele vinha pela religião. O meu avô Manhacate⁶⁵ veio ficar com esse seu genro [Xipembe].

⁶⁴ Referência à família de outro morador da zona, cujos ascendentes teriam também se deslocado para a zona de Pembe na mesma época que Manhacate.

⁶⁵ A Sra. Maria da Graça estava a defender, com essa fala, a legitimidade da linha de descendência de Manhacate como sucessora e detentora legítima do poder tradicional em Khomo, à qual ela e o irmão Alberto pertencem. Vários interlocutores apontaram o fato de que a liderança tradicional em Khomo estava em disputa entre dois ramos que formam a família dos “donos da terra” (os descendentes de Manhacate e os descendentes de Mbanga), e a família estava cindida por não terem chegado a um consenso na definição do sucessor legítimo. Embora o Sr. Alberto tivesse assumido o posto de líder tradicional e fosse reconhecido como tal pela Administração do distrito, os descendentes de Mbanga, encabeçados pelo Sr. Raimundo Timóteo, continuavam a reclamar o direito de assumir a liderança tradicional em Khomo. O que se comentava é que o filho mais velho do antigo líder, que teria o direito de sucessão conforme a tradição local, faleceu durante a guerra civil e esse fato abriu espaço para a disputa entre Alberto e Raimundo (referidos

Então esse seu genro fez isso. Em Inhavarre, em Murongue e em Chambechambe tirava-se água. Então ele caçava aí [na área em que hoje fica a lagoa] e tinha leão, crocodilo e outros animais. Então andou por aí a caçar a carne. Andou a caçar por aí, por isso foi apanhar aquela água a jorrar do mbimbi. As esposas do meu avô Manhacate iam nesses três sítios de água e não viam Xipembe e sua esposa. Assim que foram queixar e o rei mandou os *ndunas* procurá-lo e amarrá-lo, até que chegou a dizer a verdade.

Aqui onde há a lagoa era ermo, era mato. Quem originou pessoas aqui foi meu avô Manhacate, que era de Kuna [localizada na região da atual província de Maputo]. Nós somos de Kuna. Viemos de Kuna com a guerra do Ngungunyane, para nos escondermos no mato. Foi quando surgiu a lagoa. Então, quando ouviram que “lá em Pembe existe um líder”, os vatsuas, os vachopis⁶⁶ vieram todos para cá em fuga. É como se originou.

José Pedro: [dirigindo-se ao Sr. Alberto] Irmão, não sei se tens também algo a acrescentar naquilo que se contou.

Sr. Alberto: Sim, tenho algo. Porque na verdade, os meus pais preocupavam-se em seguir a tradição. Não faz muito tempo que se acabou de fazer *mhamba*. O que está sendo chato é a chuva que não se sabe se cairá para encher [a lagoa] e dar eclosão ao peixe.

pelos meus interlocutores como “irmãos” do falecido, nos termos da classificação do parentesco local, e por isso mesmo com direito à sucessão). Isso explicita um dos problemas que a guerra civil trouxe à área, em função do deslocamento, da fragmentação e das mortes causadas nas famílias tradicionais, abrindo espaço para disputas pela posse da terra e pela sucessão no poder local no pós-guerra, como já indicado anteriormente. Houve inclusive uma disputa semelhante na sucessão da liderança em Pembe e o direito do Sr. Acrísio em tê-la assumido chegou a ser contestada por outros alegadamente potenciais sucessores durante o processo de escolha do líder. Portanto, a narrativa dos irmãos Alberto e Maria da Graça era permeada e enviesada pela questão da disputa pela sucessão no antigo cabado que ocorria entre os familiares naquele momento, fruto da situação pós-guerra civil na zona. Os problemas relacionados à lagoa naquela altura eram usados pelos descendentes de Mbanga para questionarem a legitimidade dos descendentes de Manhacate como detentores do poder tracional em Khomo; estes, por sua vez, contavam a história da lagoa de forma a se legitimarem como os sucessores de direito. Portanto, a história da lagoa e seus problemas relacionados à impossibilidade de pescar seus peixes estavam constantemente sendo usados como instrumento político em Pembe, seja nas disputas locais pelo poder tradicional no pós-guerra civil, seja nas críticas da população e dos líderes tradicionais dirigidas à Administração do distrito.

⁶⁶ Referência à presença de grupos vachopi presentes no centro e no sul do distrito de Homoíne. Esses grupos se deslocaram da zona onde hoje é o distrito de Zavala para aquelas áreas em Homoíne devido aos ataques de Ngungunyane no século XIX (cf. Rita-Ferreira 1982a e 1982b).

José Pedro: Papá [dirigindo-se ao Sr. Alberto], não sei se tem mais algo a dizer, porque é o dia próprio para conversarmos. Pode falar da guerra [civil], quando os *matsangas*⁶⁷ entraram? O que andaram a saquear, o que desapareceu, o que vocês perderam por causa da guerra?

Sr. Alberto: O que nós tínhamos para esclarecer melhor é o que já dissemos. Sobre os *matsangas* não sei esclarecer melhor. Fui levado mais cedo para a cidade [vila-sede de Homoine] e ficaram esses outros. Quando surgiu a base em Nhamungue eu já estava na cidade.

José Pedro: Também com a mamá [dirigindo-se a Maria das Graças] foi assim?

Sra. Maria da Graça: Eu fiquei aqui apesar de Nhamungue ter dispersado as pessoas. Fiquei bastante tempo. Fui raptada [para as bases da RENAMO] e andei muito por aquelas zonas com os *matsangas*. Chegou uma altura em que cá [em Pembe] disseram-nos [referindo-se às autoridades governamentais] que devíamos recolher toda a população, para os *matsangas* poderem sair de lá [de Nhamungue]. Eu tinha currais. Até agora, naquela casa pequena de onde viemos [onde nos encontramos antes de iniciar a gravação], podes notar que ainda tem cercados de bois, porcos, cabritos. Eu até criava galinhas, patos e tudo. Tinha muitas *machambas* que agora não consigo mais cultivar, porque sou velha. Quando voltamos aqui [após o final da guerra civil], disseram-nos que devíamos apresentar cadernetas [com o registro da quantidade de bois]. O nosso secretário veterinário era o José Maria, que era quem registrava os bois. O meu pai tinha bois, os seus filhos tinham bois, todos acabaram por causa dos *matsangas* [que roubavam o gado dos habitantes]. Não cultivávamos à mão, não [fazendo referência às ferramentas de cultivo que também foram roubadas durante a guerra]. Assim ficamos no sofrimento. Quando trazem os do governo, mesmo para nos olhar, não nos olham. As cadernetas não sei para onde foram, não sei.

José Pedro: Neste ano o rendimento das *machambas* será como o esperado?

⁶⁷ Termo utilizado para se referir aos soldados da RENAMO durante a guerra civil. A raiz etimológica da palavra *matsanga* é o nome do primeiro líder da RENAMO, André Matsangaíssa.

Sra. Maria da Graça: Agradeceríamos que agora que a chuva está sendo assim [começara a chover alguns dias antes], que continuasse. Há de se consumir aqui! Aqui é zona de produção.

José Pedro: O que se produz aqui?

Sra. Maria da Graça: Aqui é terra de amendoim, feijão e milho.

José Pedro: Papá Alberto, não sei se tens algo mais a dizer.

Sr. Alberto: Ah, não tenho muito a acrescentar. A não ser que agora que fizemos *mhamba*, esperamos para ver se ressuscitamos a zona, já que tínhamos desaparecido daqui [por causa da guerra civil] e tudo havia mudado. Por isso essa *mhamba*. Veremos se a produção será maior.

Luiz Henrique Passador: Os peixes desaparecerem com a guerra [civil]?

Sr. Alberto: Ali [na lagoa] mataram muitas pessoas encontradas a pescar. E fizeram mal ao minarem os arredores da lagoa. Lembre-se, o filho do Sabão⁶⁸ morreu aí e seu sobrinho também. Eram quatro que pisaram nas minas e morreram.

Luiz: Durante a guerra fazia-se cerimônia para Xipembe?

Sr. Alberto: É só agora que estamos a fazer.

Luiz: Os peixes desapareceram por falta de cerimônia para Xipembe?

Sr. Alberto: Hei, estamos à espera do resultado dessa [última] cerimônia, esperando a chuva. Porque o peixe, para sair, eclode do fundo da terra. Tem peixe no fundo da terra [da lagoa].

Luiz: Xipembe também fugiu quando vocês fugiram da guerra?

Sr. Alberto: Não. Xipembe perdeu o juízo por causa das minas que mataram pessoas e fizeram jorrar sangue.

Na narrativa dos irmãos há uma clara incongruência de datação, tanto em relação à versão do Sr. Acrísio sobre a chegada dos Vadzivi, expulsão dos

⁶⁸ Referência a Hombelwane Sabão, a quem é atribuído papel crucial na organização do ataque que resultou no massacre de 1987 na vila-sede. Sabão teria sido inicialmente oficial nas tropas do governo e, por discórdias com seus comandantes, acabou por juntar-se à RENAMO na sua base provincial que ficava na zona de Pembe. Forneceu assim todas as informações necessárias sobre a defesa da vila-sede, o que permitiu o sucesso do ataque. Era tido e temido como homem com grandes poderes mágicos, obtidos junto aos maziones, que lhe garantiam imunidade contra projéteis. Foi morto após retornar à vila depois do massacre. Para mais dados sobre a figura de Hombelwane Sabão e seu papel no massacre de Homóine, ver Mahumane 2003.

Vilankulo e permanência de Xipembe na área, quanto em relação às fontes históricas documentadas que consultei. Os irmãos localizam o evento que faz surgir a lagoa como contemporâneo às guerras de Ngungunyane, mas o Sr. Acrísio refere-se a ele como anterior. As fontes consultadas que documentam a expulsão dos Vilankulo pelos Vadzivi estabelecem esses fatos em meados do século XVIII (Liesegang 1990 e 2008; Rita-Ferreira 1975, 1982a, 1982b), enquanto Ngungunyane tornou-se líder dos Nguni mais de um século depois, em 1884 (Liesegang 1996). Tampouco os irmãos referem-se, em sua narrativa, ao fato de Xipembe ser Vilankulo. Porém, a versão do Sr. Acrísio sobre a origem de Xipembe foi ratificada por todos os demais interlocutores com quem conversei, o que me leva a tomá-la como consensual daqui por diante. A extrema significância histórica das guerras promovidas por Ngungunyane tendia sempre a tomar o lugar das guerras anteriores nas narrativas orais que ouvi em Homóine, inclusive aquelas promovidas por seus antecessores Shoshangane e Muzila na invasão Nguni. Por isso, essas narrativas tendem a resumir e condensar todas as guerras pré-coloniais e a invasão dos Nguni na figura de Ngungunyane, suas batalhas e conquistas. Por exemplo, se quisermos estabelecer o deslocamento de Manhacate para a região de Pembe e o estabelecimento do reinado de Khomo na área como consequência das guerras resultantes da invasão Nguni no Sul de Moçambique, conforme narra a Sra. Maria da Graça, seria cronologicamente mais factível situar o fato na época do domínio de Shoshangane, que estabelece o Estado de Gaza na década de 1820 (cf. Liesegang 1996) e não no período de Ngungunyane, como refere a narrativa. Portanto, assumirei as versões do Sr. Acrísio e das fontes documentais em minhas análises subseqüentes, localizando o evento do surgimento da lagoa como anterior à invasão Nguni e contemporâneo ao deslocamento dos Vilankulo para o norte, assumindo a origem vilankulo de Xipembe como dado que compõe a história.

Como indicado anteriormente, os demais presentes à reunião realizada no Posto Administrativo, em outubro de 2007, forneceram outros elementos que complementam a narrativa dos irmãos. Da mesma forma, em outras ocasiões coletei dados que complementam e adensam essa versão, fazendo conexões com

os problemas contemporâneos relacionados à lagoa e à zona de Pembe. A seguir descrevo esses dados complementares, indicando datas e fontes.

Reunião no Posto Administrativo (15/10/2007):

Como foi Xipembe quem descobriu a nascente, quem derramou seu sangue para que ela pudesse ser utilizada por todos e quem morreu em decorrência disso, foi ele quem se tornou o “dono” da lagoa, o espírito que governa a água e os peixes, e quem regula seu acesso por parte dos habitantes da área. O rei Khomo foi pedir peixes na lagoa de Inhavarre (localizada a oeste, na divisa com o distrito de Panda, e que pertencia à família Machangane) para colocá-los na lagoa surgida após as mortes de Xipembe, de Nhaurangue, do *nyanga*, dos *madodas* e de alguns vizinhos. Assim, ao colocar os peixes, Khomo tornou-se responsável pela lagoa, aquele a quem cabia fazer cerimônias anuais para que Xipembe liberasse os peixes para a população pescar e consumir. Khomo era genro de Savanguane, o dono da área, por isso parte dos peixes pescados após as cerimônias deveria ser entregue a Savanguane antes de ser consumido por Khomo e o restante da população.

Nhaurangue passou a ser dona de uma parte da lagoa. Naquela área, segundo a Sra. Maria da Graça, são enterradas as crianças que morrem durante o período de abstinência pós-parto da mãe e/ou que ainda não receberam nome, além das mulheres que morrem grávidas. Nessas ocasiões são feitas cerimônias para Nhaurangue e quem enterra as crianças são as mulheres mais velhas, que não têm mais vida sexual⁶⁹. Após o enterro, não é feita a cerimônia de deposição de flores no oitavo dia e as crianças são esquecidas.

⁶⁹ A respeito dos ritos funerários realizados para crianças entre os vatsua, Francisco Lerma Martínez descreve: “En general el ritual es mucho más sencillo que en el caso de los adultos (...). Si se trata de un nacido muerto, no se hace ninguna ceremonia y se evita cualquier manifestación de dolor (llanto, luto...). No se comunica la muerte y se enterra en secreto. Un reducido grupo de ancianas se encarga de la sepultura, de túmulo raso, cerca de la casa, em el lugar de las cenizas del hogar. Las mujeres em edad núbil y los hombres no pueden participar en el entierro. Si el niño muere durante el primer año de vida y antes de que sus padres hayan reanudado las relaciones conyugales, el entierro será también muy sencillo, como en el caso anterior.” (Martínez 2005: 233-234).

As mortes após as cerimônias para Xipembe eram inicialmente de pessoas pertencentes às famílias dos *madodas* que o denunciaram e ajudaram a puni-lo. Ocorriam como forma de vingança, portanto. Porém, tempos depois, Xipembe passou a aceitar que fossem mortas pessoas de fora da área, ou seja, *estrangeiros* ou *vientes*⁷⁰, garantindo assim a segurança da população local. Sempre morrem um homem e uma mulher, por afogamento, como vingança pelas mortes de Xipembe e Nhaurangue. Os *vientes* que morrem são atraídos pela lagoa, entram nela sem conhecerem sua história e, portanto, sem saberem que podem ser suas vítimas. Quem vê os corpos das vítimas mortas na lagoa avisa Khomo, que avisa Savanguane e que, por sua vez, avisa a população. Se o corpo não é reconhecido por alguém para ser encaminhado para sua família de origem, é enterrado numa área apropriada, no entorno da lagoa.

A lagoa começou a secar por volta de 1990, durante o período da guerra civil, e só voltou a encher novamente em 2000 (coincidindo com as grandes cheias de 2000-2001 no Sul de Moçambique). Porém, desde então a população não conseguia mais pescar na lagoa, pois os peixes não se deixam capturar. Por isso, a questão acabou por envolver a Administração do Distrito, em função de demandas da população por uma intervenção e resolução do problema. A Administração chegou a retirar peixes na lagoa de Inhavarre em 2000 para colocá-los na lagoa de Pembe, mas o problema não foi solucionado. O problema apontado por meus interlocutores foi que a Administração não fornecera recursos para se fazer a cerimônia (que exige compra de animais para sacrifício) e, sem cerimônia para Xipembe, não se consegue apanhar os peixes, mesmo que eles existam na lagoa.

⁷⁰ A raiz etimológica do termo *viente* é o verbo vir, e ele se refere àquele que vem de outro lugar. Opera como marcador de alteridade em relação à origem e/ou procedência de um sujeito. O termo *estrangeiro* é usado como equivalente de *viente*. Esses dois termos são usados em Homóine, de forma indistinta, quando se quer referir a pessoas que venham de fora de um determinado universo tomado como o "dentro", e não necessariamente se refere a pessoas de muito longe ou de outra nacionalidade.

Visita às áreas do Posto Administrativo e das lojas de Pembe, Missão de Pembe, localidade de Pembe, Dole e povoações de Dole, Quemanhane e Khomo (23-26/01/2008):

Entre a população da zona de Pembe, falava-se que o problema não se solucionava por três motivos principais, todos relacionados à família Khomo.

Em primeiro lugar, uns diziam que o problema se devia ao fato de os velhos da família terem morrido durante a guerra civil e os jovens que sobreviveram não sabiam como fazer corretamente a cerimônia tradicional para Xipembe. Um senhor, em contradição com o que foi relatado na reunião no Posto Administrativo, contou-me que a administração do Posto chegou a fornecer os animais e os recursos necessários para que os líderes da família Khomo fizessem a cerimônia, mas estes não obtiveram sucesso por desconhecerem os procedimentos cerimoniais tradicionais.

Em segundo lugar, apontavam haver uma cisão interna na família, em decorrência de uma disputa pela sucessão da área de Khomo entre dois irmãos (o Sr. Alberto Sendela e o Sr. Raimundo Timóteo). A desunião dos familiares seria, assim, um dos motivos que impediam o sucesso das cerimônias para Xipembe. Durante a guerra, a população da área de Pembe dispersou-se, uns indo para as bases da RENAMO (por rapto ou voluntariamente), outros se refugiando na vila-sede de Homoíne, na aldeia comunal de Marrengo ou na Maxixe. Com o retorno das famílias no pós-guerra, houve muita disputa pelas lideranças tradicionais locais e o caso de Khomo era exemplar dessa situação. Além disso, muitos não retornaram à zona de Pembe, o que causou fissuras nas antigas redes familiares e de lideranças locais, fragilizando a gestão das *coisas de tradição* na área.

Por fim, dizia-se que Xipembe estaria exigindo que as mortes após a cerimônia fossem de membros da família Khomo, em represália ao fato de Xipembe ter sido abandonado por eles durante a guerra. Segundo essa última versão, o problema não se resolvia porque os membros da família resistiam em dar-se ao sacrifício exigido e, deliberadamente, não cumpriam devidamente os procedimentos cerimoniais. Por isso, Xipembe não aceitava as cerimônias e continuava a negar acesso aos peixes da lagoa.

Com relação às mortes preferenciais de *vientes* na lagoa, um catequista católico da área relatou-me que, inicialmente, Xipembe pedia que todos os anos, entre janeiro e março, morressem dois *estrangeiros* (um homem e uma mulher) por afogamento na lagoa. Preferia os *estrangeiros* porque ele próprio era um *estrangeiro*. As mortes eram o sinal de que a cerimônia para o “dono da lagoa” havia sido satisfatória e este daria continuidade aos “seus trabalhos”, fornecendo peixes para a população até a cerimônia seguinte. Com o tempo, os habitantes da área passaram a proteger seus “hóspedes” *vientes*, não permitindo que estes se aproximassem da lagoa e fossem sacrificados. Xipembe então teria passado a exigir sacrifícios de membros da família Khomo, em substituição aos *estrangeiros*. Foi esse fato que teria instaurado a crise prolongada da falta de peixes, uma vez que os membros da família se negavam a dar-se em sacrifício. Segundo o relato, Xipembe teria pedido à família Khomo, como alternativa aos sacrifícios de seus membros, que lhe dessem uma esposa e o levassem de volta à sua terra de origem. Isso faria cessar definitivamente o ciclo de cerimônias e sacrifícios, deixando a lagoa livre de seu “dono” e com fornecimento irrestrito de peixes para a população local. Porém, segundo meu interlocutor, os Khomo não sabiam mais de onde Xipembe viera, uma vez que os velhos que conheciam sua origem já haviam falecido e, assim, não podiam enviá-lo de volta para sua terra. O impasse, portanto, permanecia. Ainda segundo meu interlocutor, dois membros da família Khomo já haviam morrido na lagoa desde então, mas os peixes continuavam a não se deixar pescar, o que revelava que Xipembe permanecia insatisfeito.

Visita ao líder tradicional de Pembe (24/01/2008):

Em visita ao Sr. Acrísio, ele relatou-me que todos os problemas em Pembe se relacionavam com a zanga de Xipembe. Não apenas a falta de peixes na lagoa, mas também uma doença que há anos acometia os cajueiros da zona (reduzindo drasticamente sua produtividade), os constantes conflitos familiares e a falta de chuvas, tudo se devia à ira de Xipembe. Essa zanga, segundo meu interlocutor, tinha como raiz o abandono da ordem tradicional que rege a lagoa. Portanto, não remetia à vingança original por sua morte, mas sim ao fato de Xipembe atuar

como “dono” e exigir respeito à tradição. De acordo com o Sr. Acrísio, “nada funciona sem tradição” e o que Xipembe exige é que ela seja respeitada e praticada devidamente. A fala do líder tradicional de Pembe era permeada pela tensão e descontentamento causados pelo combate à tradição desenrolado pelo governo moçambicano no pós-independência⁷¹. Mencionou que Xipembe zangou-se com a cobrança de impostos por parte dos Grupos Dinamizadores (GDs) no período pós-independência e com o fato de os GDs tomarem os peixes e os distribuírem entre a população, sem antes entregá-los ao régulo de Pembe (hoje o líder tradicional de Pembe, que é o cargo que o Sr. Acrísio ocupa) e ao cabo Khomo (hoje líder tradicional de Khomo, cargo ocupado pelo Sr. Alberto) para que estes fizessem a distribuição, como previsto na tradição.

Frisou que no período da guerra civil a área ficou sem lideranças tradicionais, em função da morte do régulo de Pembe àquela época, além do deslocamento das famílias e seus líderes para outras áreas por conta da guerra⁷². Isso impediu que as cerimônias tradicionais sob a responsabilidade dos antigos régulos e cabos fossem devidamente realizadas, incluindo as cerimônias para Xipembe. Tal situação causara as represálias de Xipembe que se abatiam sobre as famílias dos líderes tradicionais e sobre a população desde então. Por isso, o Sr. Acrísio disse que desde que assumiu oficialmente a liderança tradicional da zona (era líder tradicional “há dois ou três anos” [sic]), vinha trabalhando no sentido de retomar as tradições abandonadas com a independência e a guerra civil, fazendo cerimônias tradicionais e procurando pacificar os conflitos que resultavam dessa situação. A lagoa e Xipembe eram, portanto, questões cruciais a serem resolvidas para a pacificação definitiva da zona após os problemas trazidos pela independência e pela guerra civil, e ele estava empenhado em garantir que as cerimônias para Xipembe fossem realizadas com sucesso pela família Khomo.

⁷¹ A respeito do combate à tradição no período pós-independência, ver Geffray (1991), Honwana (2002) e Meneses (2004a e 2004b).

⁷² Colhi relatos que atribuíam a morte do antigo régulo de Pembe às tropas da Frelimo durante a guerra civil. Mesmo com a destituição dos régulos e cabos do período colonial após a independência, eles continuaram a ser referências importantes para as comunidades, ainda que não reconhecidos pelo Estado.

O Sr. Acrísio ainda apontou que as mortes na lagoa se deviam ao fato de Xipembe ter sido caçador e, por isso, continuaria a caçar – agora pessoas, e não mais os animais silvestres. Os *vientes* nada mais seriam, portanto, do que suas presas atuais.

Com relação à chegada dos Vadzivi e a posterior ocupação da área, O Sr. Acrísio forneceu dados mais pormenorizados nesse encontro. Contou que os Savanguane se instalaram inicialmente na planície de Hanhuene, área próxima às atuais localidades de Makauleze e Malate. Depois sua área de domínio estendeu-se da atual localidade de Mocodoene (no distrito de Morrumbene) até a atual zona administrativa de Pembe, congregando as localidades de Vuca, Vavate, Binguane, Sefane, Benhane, Malate, Zacanje, Catine, Cherengueti, Khomo, Dole e Doroti, que eram antigos cabados no período colonial. Desses antigos cabados, três foram estabelecidos por genros que *lobolaram* filhas da família Savanguane: Khomo, Benhane e Catine. Os demais foram estabelecidos por descendentes linhageiros. O Sr. Acrísio também contou que a administração colonial dividiu a área original em Savanguane 1 e Savanguane 2, criando duas sedes de regulados. Savanguane 2 tornou-se a atual Mocodoene e Savanguane 1 foi renomeada como Pembe. A nomeação do regulado foi um equívoco, pois deveria chamar-se Savanguane, uma vez que era esse o nome da família do régulo. Porém a administração colonial denominou-o Pembe, em função das referências a Xipembe e à lagoa.

Por fim, relatou a linha de sucessão dos *hosi* e régulos de Pembe, na qual um fato aparece como significativo, visto que remete a algo semelhante com o que ocorreu com Xipembe. O cabo Benhane, apesar de genro, chegou a ocupar a chefia do regulado por alguns anos durante o período colonial e, enquanto esteve no poder, tentou expulsar os Savanguane daquela área. Porém foi preso e deportado pelos colonos e os Savanguane foram restituídos.

Reunião com os *madodas* de Pembe (25/01/2008):

Pela manhã e antes de gravar em áudio a narrativa dos irmãos Sr. Alberto e Sra. Maria da Graça, participei de uma reunião com os *madodas* de Pembe,

organizada pelo Chefe da Localidade de Pembe, o líder comunitário (e antigo GD) da zona, o Sr. André Siqueira⁷³.

Nessa reunião voltou-se a falar que os problemas correntes relacionados à lagoa se deviam às cisões na família Khomo, que não conseguia entender-se para realizar a cerimônia necessária para Xipembe. Também se falou sobre a chegada dos Vadzivi à zona, no período pré-colonial, como ponto de origem para se compreender a história da lagoa. Acabaram por confirmar alguns pontos da versão relatada pelo Sr. Acrísio no dia anterior.

Meus interlocutores disseram que as famílias vadzivi chegaram com Ngungunyane e primeiro ocuparam uma zona conhecida como Tsanzi, onde hoje se encontra a povoação de Malate (ao norte do Distrito de Homoine) e onde os Vilankulo já estavam estabelecidos⁷⁴. Com a expulsão dos Vilankulo, os Savanguane passaram a dominar a zona que hoje é Pembe e que se estendia então até Mocodoene, hoje parte do Distrito de Morrumbene. Posteriormente, no período colonial, a área de domínio do *hosi* Savanguane foi dividida em Savanguane 1 (correspondente à atual Mocodoene⁷⁵) e Savanguane 2 (atual Pembe). O primeiro posto administrativo colonial foi em Mocodoene e somente depois foi criado o posto de Pembe, ambos sob a regedoria de Savanguane e denominados pelo nome da família do *hosi*, como ocorreu com as demais regedorias do período colonial na área. Porém, Savanguane 2 foi renomeada pela

⁷³ Estavam presentes à reunião, além do Sr. André e do Sr. Acrísio, os senhores Reginaldo Paz (Secretário do Comitê do Círculo de Ndindane), Horácio Cândido (Líder Comunitário do povoado de Ndindane), Rafael Manuel (representante da área de Pecuária da localidade de Pembe), Geraldo Lambo (Chefe da AMETRAMO de Khomo), Vítor Rafael Matsimbe (Secretário Permanente do INAS em Quemanhane), Raimundo Timóteo (Líder Comunitário do povoado de Khomo) e Ernesto José Matavele (vigilante do Círculo de Khomo). Eu estava acompanhado de José Pedro Savanguane, que atuou como intérprete.

⁷⁴ Rita-Ferreira (1975, 1982a, 1982b), Helgesson (1971), Liesegang (1990) e Pélissier (2000) apontam que a chegada dos Vadzivi é bastante anterior à chegada de Ngungunyane à área, como já indicado anteriormente e que será discutido mais adiante. Todavia, Rita-Ferreira, Liesegang e Pélissier apontam que Ngungunyane passou por aquela zona quando dirigia-se da região Centro para Mandhlakaze (onde instalou a última sede do Estado de Gaza antes da derrota para os portugueses), o que dá lastro histórico às falas dos *madodas* sobre Tsanzi e a presença de Ngungunyane na área.

⁷⁵ Na conversa do dia 25 de janeiro, o Sr. Acrísio se referiu a Murrie no lugar de Mocodoene. De qualquer forma, as zonas são geograficamente próximas.

administração colonial portuguesa, passando a chamar-se Pembe, em função das menções da população nativa à lagoa de Xipembe. Por isso, Pembe é a única antiga regedoria no distrito de Homoíne que não tem por denominação o nome da família do *hosi* ou régulo – que, por essa lógica, deveria ser denominada Savanguane⁷⁶. Dessa forma, Xipembe, que era Vilankulo e tornou-se *muhloti*⁷⁷ do *hosi*, tendo permanecido na zona como inimigo pacificado, genro de Khomo e vassalo⁷⁸ de Savanguane, acabou por tornar-se aquele que nomeou a área a partir do período colonial, quando o *hosi* subordinou-se à administração colonial como régulo. Ironia do destino, o inimigo derrotado e ex-“dono da terra”, eternizou-se como “dono da lagoa”, deu nome à terra e passou a produzir crises de governação para seu algoz, o atual “dono da terra” legitimado por guerra de conquista após o descumprimento das obrigações de *lobolo* por parte do “dono” anterior.

Os *madodas* enfatizaram que a paz na área sempre se faz em Tsanzi, sempre que o inimigo sai daquela zona. Foi assim com os Savanguane, que expulsaram os Vilankulo e estabeleceram seu domínio. Foi assim com Ngungunyane, quando saiu de Tsanzi rumo ao Sul e foi derrotado pelos portugueses⁷⁹. Foi assim com a RENAMO, que saiu de suas bases na zona e a guerra civil acabou. E é assim, portanto, que deverá ocorrer com Xipembe, que só trará paz à população quando sair da área.

⁷⁶ Várias das antigas regedorias mantiveram suas denominações no período pós-colonial, tornando-se localidades ou postos administrativos, assim como ocorreu com os antigos cabados, que se tornaram localidades ou povoações na atual divisão administrativa.

⁷⁷ *Muhloti* é o termo citsua para caçador.

⁷⁸ Utilizo o termo vassalo baseado no emprego deste termo por autores como Liesegang (1986) e Pélissier (2000) para se referirem à forma de subordinação política às chefias durante o período pré-colonial, que foi também inicialmente utilizado pelos colonos portugueses para estabelecerem acordos com as chefias locais e com o Estado de Gaza.

⁷⁹ Os *madodas* contaram que *tsanzi*, em citsua, significa lamento. O nome faz referência ao choro de uma das esposas de Ngungunyane, que ficava a prantear o fato de um de seus filhos ter sido capturado pelos portugueses enquanto ela e o esposo estavam estacionados naquela zona. Ngungunyane teria então se deslocado para o Sul, a fim de atender aos pedidos da esposa e resgatar seu filho. Teria sido nessa ocasião que ele foi derrotado pelos portugueses e o Império de Gaza caiu, dando início ao domínio colonial português. Não encontrei qualquer documentação ou literatura histórica que respaldasse tal versão, exceto que de fato Ngungunyane dominou a zona quando se deslocava para o Sul, tendo sido posteriormente derrotado (cf. Rita-Ferreira 1975, 1982a, 1982b e Liesegang 1996). De qualquer forma, a versão tem grande rendimento simbólico e mítico no contexto da história da lagoa de Pembe e é nesse sentido que ela será tomada aqui.

O Sr. Acrísio contou na reunião que, poucos dias antes, o espírito de Xipembe havia lhe enviado “um recado”: queria voltar para junto de sua família, os Vilankulo que agora viviam no distrito de Vilanculos, e por isso causava tantos transtornos para as famílias dos líderes tradicionais e para a população em Pembe. Sua vingança só cessaria quando voltasse para junto dos seus. Cabia ao Sr. Acrísio, portanto, avisar a família Khomo para que as providências fossem tomadas. A volta de Xipembe ao seu núcleo de descendência original traria paz à população de Pembe.

Visita ao líder comunitário de Dole (26/01/2008):

Uma última conversa foi significativa para complementar o quadro que compõe as histórias que recolhi relativas à lagoa. Encontrei-me com o Sr. Narciso Pechisso Savanguane, líder tradicional da povoação de Dole (onde está instalada a sede do Posto Administrativo de Pembe), em sua residência, acompanhado de José Pedro Savanguane e de seu pai, Pedro Savanguane. O Sr. Narciso contou-me que, tal qual Khomo, Dole era um cabado da regedoria de Pembe no período colonial. O Sr. Narciso confirmou que a regedoria de Savanguane fora dividida em duas, ficando a sede de Savanguane 1 em Mocodoene e a sede de Savanguane 2 (que viria a tornar-se Pembe) em Quemanhane (onde reside o atual líder tradicional, Sr. Acrísio). Porém os colonos instalaram o posto administrativo em Dole, que era um cabado, e não na área de residência do régulo Savanguane, em Quemanhane. Hoje em dia o posto permanece em Dole, mas a sede da localidade de Pembe fica ao lado de Quemanhane. Essa divisão entre a localização do posto administrativo e a sede da regedoria causou vários problemas após a independência, segundo o Sr. Narciso, pois a população queria que o posto fosse transferido para Quemanhane. Após alguns conflitos, o posto permaneceu em Dole e a sede da localidade de Pembe foi instalada ao lado de Quemanhane, para tentar contornar as tensões suscitadas.

O Sr. Narciso conta que Khomo, quando chegou à zona, casou-se com uma filha de Dole. Foi assim que Khomo ganhou suas terras na área: tornou-se genro de Dole, descendente linhageiro dos Savanguane, e estabeleceu-se na zona por

aliança. Xipembe era Vilankulo, caçador e natural da zona que veio a tornar-se Dole após a expulsão dos Vilankulo. Casou-se com uma filha de Khomo (Nhaurangue) e ganhou de seu sogro as terras na qual hoje se encontra a lagoa – que, segundo o Sr. Narciso, era “mato” naquela época. Ainda segundo meu interlocutor, na cerimônia para se ter acesso à água da nascente encontrada pelo caçador e que originou a lagoa, foram derramados sangue de Xipembe e de Nhaurangue (não apenas de Xipembe, como nas versões anteriores). Após derramarem seu sangue, “dando de beber” [sic] à nascente, ambos beberam de sua água e morreram. Foi então que a nascente jorrou, formando a lagoa. Por essas circunstâncias, segundo o Sr. Narciso, a cerimônia anual para satisfazer Xipembe é incumbência dos descendentes de Khomo, pois foram as ordens de Khomo que desencadearam a morte de Xipembe. Porém, a cerimônia deve ser precedida por uma cerimônia em Dole, porque a lagoa fica na área de Dole, Xipembe era natural de Dole e foi Dole quem deu a terra a seu genro Khomo, que por sua vez deu-a ao seu genro Xipembe. Assim, o correto, segundo o Sr. Narciso, é fazer-se cerimônia para os *tinguluve* em Dole, para que estes autorizem a cerimônia na lagoa. Segundo ele, “tem de vir ao dono antes”, que é Dole, para que a cerimônia seja feita corretamente.

Ainda segundo ele, isso não vinha sendo feito e por isso não se conseguia pescar na lagoa desde o fim da guerra civil. A família Khomo procurava realizar a cerimônia para Xipembe sem antes consultar o Sr. Narciso, líder de Dole, para fazer a cerimônia para seus *tinguluve*. Isso se devia ao fato de a família Khomo estar em conflito, dividida em três ramos que não se entendiam, por conta da sucessão do líder tradicional do antigo cabado. O primeiro ramo seria o do irmão mais velho do Sr. Alberto, sucessor “natural” que deveria ser o responsável pela cerimônia, que porém faleceu durante a guerra civil. Os dois irmãos remanescentes – Alberto e Raimundo –, que abandonaram suas terras durante a guerra civil e só retornaram após o fim do conflito armado, não se entendiam por conta da sucessão em Khomo e desconheciam o procedimento necessário em Dole, que era de conhecimento apenas do falecido e não foi transmitido aos

irmãos mais jovens. O Sr. Narciso disse-me que não informara os irmãos remanescentes sobre tal fato porque não havia sido procurado por eles.

* * *

Esse conjunto de narrativas e versões sobre a história da lagoa de Pembe e seus problemas traz à tona algumas questões sobre a relação entre guerras, alianças e posse da terra que merecem atenção. Primeiramente, parece bastante claro que se está diante de um contexto em que a posse da terra, sua legitimidade e o poder que disso emana para governar não se dá por uma autoctonia original, mas por conquista e aliança. Ainda que o regime de sucessão siga um esquema formalmente linhageiro, as linhagens se estabelecem e se legitimam pela conquista e/ou pela aliança. O caso dos Vadzivi, que tomam a terra dos Vilankulo e tornam-se “donos” dela por meio da guerra é exemplar disso. Tampouco o esquema linhageiro garante uma estabilidade do poder de posse e mando sobre a terra e seus vassalos: esse poder está em constante ameaça de ser negado e substituído pelos pares estabelecidos por aliança, que deveriam manter-se como aliados pacificados e sob regime de vassalagem, mas que recorrentemente se comportam como inimigos. Esse é o caso de Xipembe e do cabo Benhane na sucessão de Pembe.

O que se tem, portanto, é a centralidade e persistência da guerra na conformação da posse dos territórios e no estabelecimento de uma matriz de socialidades que organizam as alianças entre os grupos que constituem a área, organizando as estruturas de poder. A permanência de Xipembe como “dono da lagoa” é, sobretudo, a permanência do inimigo Vilankulo em terras dos conquistadores Vadzivi. A posse da lagoa, após morrer junto com sua esposa Nhaurangue, repõe seu poder de inimigo predador, representado nas falas pela insistência em caracterizá-lo como caçador. De inimigo derrotado, pacificado e incorporado de forma subalterna como genro nos esquemas de aliança, Xipembe retoma a posse de uma parcela decisiva da terra através da posse da lagoa, e submete os conquistadores à sua vingança, seus mandos e caprichos. A

afinização de Xipembe pela aliança matrimonial com Nhaurangue, que a princípio deveria mantê-lo pacificado e subordinado ao seu sogro Khomo e, por conseqüência, subordinado ao poder dos Savanguane, “donos da terra” e sogro de Khomo, reverte em vingança permanente após sua morte, voltando-se contra o grupo do sogro e dos Vadzivi que derrotaram os Vilankulo, seu grupo de origem. De inimigo afinizado como genro e pacificado pela aliança, Xipembe transformou-se em predador dos descendentes de seu sogro Khomo e hoje se vinga deles, sem contudo romper a aliança matrimonial com Nhaurangue – esta permanece ao seu lado, como “mulher de dono” e detendo uma parte da lagoa. É notável, nesse ponto, o paralelo que existe entre as atitudes de Xipembe em relação aos Khomo e Savanguane e as do cabo Benhane na sucessão em Pembe: ambos são genros que se voltam contra os direitos linhageiros de seus sogros, objetivando tornarem-se “donos da terra”. O que faz de Xipembe um caso mais crítico e revelador é o fato de ter sido um “dono” expropriado pela guerra, pacificado pela afinização, mas que manteve seu potencial de inimigo predador.

Como um antepassado, Xipembe exige cerimônias dos descendentes de Khomo. De vassalo dos Savanguane, tornou-se guardião da tradição em Pembe, produtor de desordens para a população local e de crises de legitimidade para o poder dos “donos da terra” e da administração distrital, hoje às voltas com a tentativa de resolução da falta de peixes na lagoa e demais malefícios atribuídos à sua zanga. A persistência do poder predador e desordenador do vilankulo Xipembe é a persistência da guerra em função da persistência do inimigo que os vadzivi Savanguane expulsaram ou pacificaram por aliança, para tomada da terra, mas que permanece predando seus conquistadores por manter-se ainda “dono da lagoa” em terras que outrora dominara, vingando sua morte e exigindo cerimônias de seus conquistadores.

As relações entre Savanguane, Dole e Khomo, suas obrigações e hierarquias, repõem exatamente a dinâmica do esquema formal que deveria estabelecer o poder local e suas relações: é a ordem das alianças entre grupos familiares e da descendência dentro desses grupos que organiza e mantém a posse da terra. As alianças entre os grupos se objetivam nas alianças

matrimoniais e afinizações que elas desencadeiam, idealmente resultando em consanguinização dos afins e definindo territórios, posses e autoridades. O que Xipembe faz, como genro, é negar essa ordem estabelecida pelo conquistador, subordinando a estrutura hierárquica dos “donos da terra” ao seu poder de “dono da lagoa”, cuja centralidade na vida daquela população é notável. Da lagoa depende parte significativa da subsistência dos moradores de Pembe ao fornecer água e alimento. Ao controlar tais elementos, Xipembe põe em crise o poder dos “donos da terra”, a quem os elementos deveriam estar subordinados. Não bastasse isso, sua zanga produz doenças nos cajueiros, conflitos familiares e uma série de outros malefícios entre as lideranças tradicionais e a população em geral. Embora inicialmente pacificado e afinizado pela aliança, Xipembe permanece como inimigo potencial que coloca constantemente em crise o poder dos “donos da terra” que, para governarem e manterem a ordem que instituíram, necessitam submeter-se às suas exigências. O fato de a antiga regedoria colonial e o atual posto administrativo do distrito terem sido batizados com seu nome e não com o nome daqueles que a conquistaram, aparece como dado simbólico da permanente crise de legitimidade que o inimigo predador não pacificado pela aliança coloca para aqueles que tomaram suas terras. Pembe só está em paz quando Xipembe está satisfeito, e sua satisfação exige a subordinação dos “donos da terra” aos mandos e caprichos do “dono da lagoa”, lagoa essa que é território do inimigo encravado na terra conquistada através das guerras pré-coloniais. É como se a guerra em Pembe nunca tivesse terminado, uma vez que o inimigo mantém-se “dono” e genro insubordinado, predando seus conquistadores e negando a pacificação pela aliança. Guerra essa que só acabará quando o inimigo vilankulo for devolvido à sua descendência na terra em que esta é “dona”.

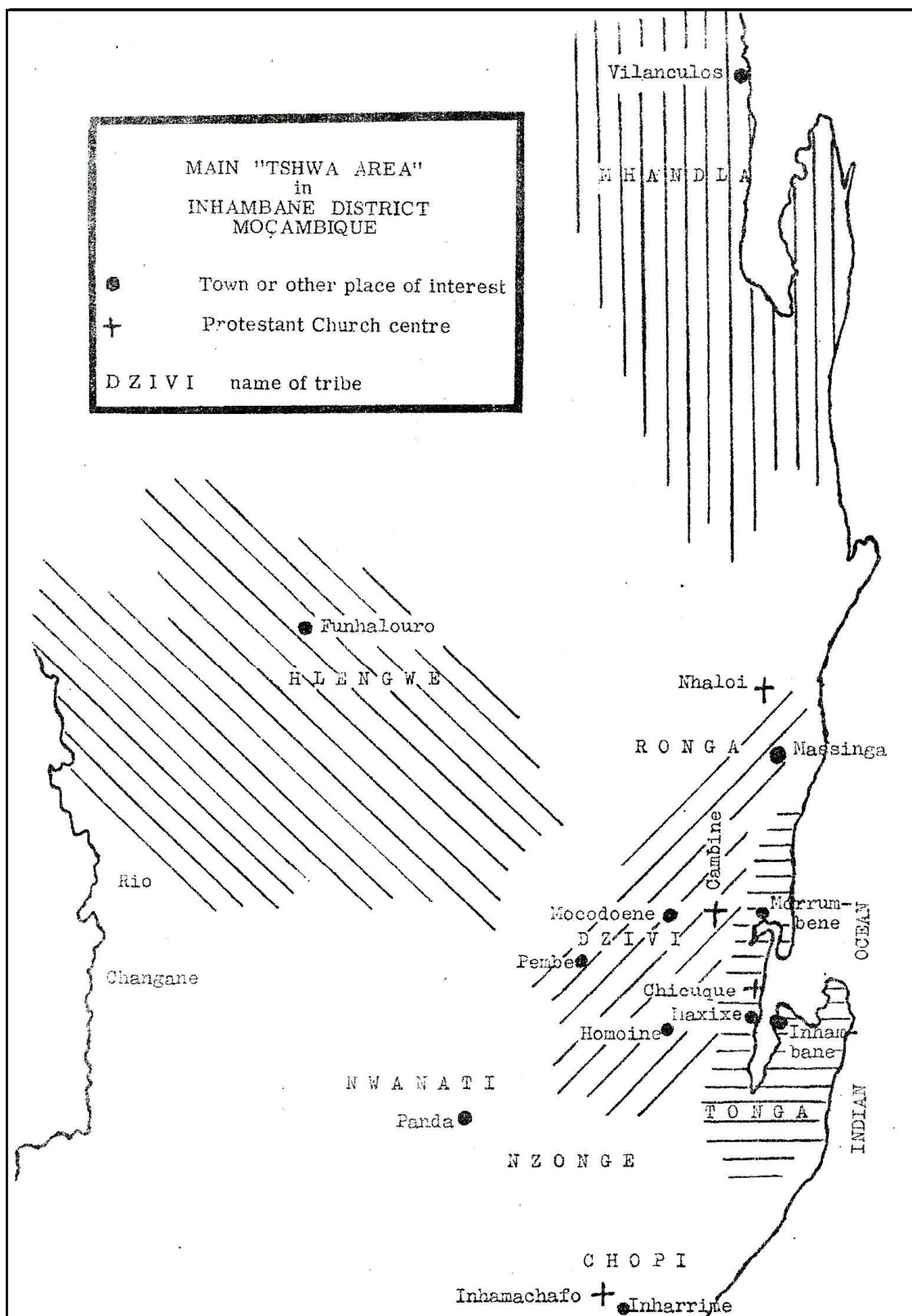
Essa discussão relativa aos esquemas de parentesco e aliança será retomada no capítulo seguinte. No momento, é necessário compreender como as guerras pré-coloniais operaram no sentido de estabelecer uma dinâmica de socialidades que ainda persiste no período pós-colonial e que vai resultar nas formas de operação do parentesco e das alianças num sentido mais amplo que as trocas matrimoniais.

2.2 – As guerras pré-coloniais e a formação dos Vatsua na província de Inhambane

Nas conversas que tive com o Sr. Salvador sobre os problemas em Pembe, ele proferiu a frase que serve de epígrafe para este capítulo. Através dela, ele quis chamar minha atenção para um fato que assume grande importância para a análise que se quer desenvolver aqui. Qual seja, que os habitantes de Homoíne não sabem dizer quem eram ou mesmo se havia povos autóctones na região, que seriam os originais “donos da terra”, antes das guerras pré-coloniais de ocupação do território e formação dos atuais grupos etno-lingüísticos. Isso revela que a memória relativa à posse do território e legitimidade do poder local naquela área reconhece sua origem numa dinâmica definida pelas guerras, numa sucessão de invasões e deslocamentos entre grupos do norte, do oeste e do sul, antes e após o *mfecane* e a invasão dos Nguni, seguidos pelo domínio colonial português (este também cristalizado após uma guerra, com a vitória portuguesa sobre Ngungunyane). Mais importante ainda, reconhecem que é “dono da terra” aquele *viente* que dela se apossou através de guerras ou alianças. As fontes históricas corroboram que foi essa sucessão de guerras e deslocamentos que desenhou a posse dos territórios, estabeleceu as estruturas do poder tradicional e desencadeou as alianças que deram origem aos atuais grupos etno-lingüísticos na área. É sobre esse terreno que a história da lagoa constrói seus sentidos fundamentais e funda seu poder simbólico. Confrontando-se as fontes sobre a história pré-colonial do Sul de Moçambique com a memória local e com os dados relativos à história da lagoa de Pembe e seus problemas, pode-se ter a dimensão da importância das guerras como fatos fundadores do contexto e das dinâmicas observadas no distrito de Homoíne.

Alf Helgesson (Helgesson 1971) relata uma história de ocupação da área que corrobora a narrativa do Sr. Acrísio a respeito da chegada dos Vadzivi e a reconfiguração dos assentamentos que deram origem aos atuais Vatsua na província de Inhambane. Segundo Helgesson, o atual grupo étnico-lingüístico Tsua (no singular) é formado por três grupos distintos: Hlengue, Mhandla e

Vadzivi. De acordo com o autor, os Mhandla eram uma divisão dos Hlengue, estes vindos de uma área shona que hoje faz parte do Zimbabwe, tendo então se estabelecido numa zona hoje pertencente ao Distrito de Funhaloro, que faz divisa ao norte com o Distrito de Homóine. Ao se separarem dos Hlengue, os Mhandla se estabeleceram na atual zona de Pembe e depois foram expulsos com a chegada dos Vadzivi, migrando para o norte e se estabelecendo onde hoje é o distrito de Vilanculos (ver mapa na pagina seguinte).



Mapa da ocupação dos grupos vatsua na Província de Inhambane, com suas divisões Hlengue, Dzivi e Mhandla. Também estão indicados os outros grupos étnico-lingüísticos que ocupam a região.[Fonte:Helgesson, 1971: xi]

A corroborar os fundamentos históricos e étnico-lingüísticos da versão de Helgesson, encontrei em minha pesquisa de campo referências às variações atuais da língua citsua, que são identificadas pelos vatsua de Homoíne como mhandla em Vilanculos e hlengue em Funhaloro. Em Homoíne é comum ouvir seus habitantes afirmarem que “o verdadeiro citsua” é aquele falado no distrito, ao passo que em Vilanculos e Funhaloro falar-se-iam variações secundárias da língua. Ou seja, os Mhandla de Helgesson são os Vilankulo das narrativas colhidas em Pembe, que se originaram dos Hlengue.

Antonio Rita-Ferreira (1975, 1982a, 1982b) a princípio também assume a versão de Helgesson para contar a história de ocupação da área e a formação dos Vatsua. O autor descreve resumidamente a constituição histórica dos Vatsua da seguinte maneira, baseando-se em textos de autores que publicaram as tradições orais da região em citsua:

“Segundo E. Mucambe e A. Mukhombo, na segunda metade do século XVII também penetraram na região os Dzivis, sob o comando de Ingwane, vindos do Transvaal Este [na atual África do Sul] ou da Suazilândia. Devidamente autorizados e obrigados a tributo fixaram-se entre os Mhandlas, ramo meridional dos Hlengwes. Posteriormente vieram a revoltar-se, conseguindo escorraçar os ‘donos da terra’ para a região de Vilanculos. (...) Segundo três autores tswas E. S. Mucambe, N. J. Mbanze e A. Mukhombo, os Hlengwe vieram do país Xona [área do atual Zimbabwe], possivelmente nos fins do séc. XV. Dividiram-se, posteriormente, tendo um ramo conhecido por Mhandla ocupado a parte sul. Na segunda metade do séc. XVII, os Dzivis, de origem tsonga ou swazi instalaram-se, pacificamente, no território dos Mhandla mas vieram mais tarde a expulsar estes últimos para a região de Vilanculos.” (Rita-Ferreira 1975: 16-19)

Em outras duas obras posteriores, que pouco variam entre si, Rita-Ferreira (1982a e 1982b) caracteriza os Hlengue e os Mhandla (que se separaram dos primeiros) como grupos Shona-Karanga, migrados do sudeste do atual território do Zimbabwe (portanto, vindos do noroeste para a região da atual província de Inhambane) e que se estabeleceram nas áreas que hoje compõem os distritos de Funhaloro e Homoíne antes do século XVI. Já os Vadzivi (também chamados de Mazives ou Matives) são identificados pelo autor como um grupo Sotho vindo do Transvaal “na primeira metade do século XVII” (Rita-Ferreira 1982a: 128). Por fim, o autor identifica dois movimentos distintos de expulsão de grupos por parte dos

Vadzivi, sendo um a expulsão dos Mhandla e outro a expulsão dos Vilankulo. Descreve assim a formação dos Vilankulo:

“Parecem reportar-se ao século XVII as primeiras tradições que mencionam a deslocação de grupos que já podem classificar-se como Tsongas. Talvez pressionados pelos (...) imigrantes dos clãs *n’cuna* e *hlanga*, (...) parte dos Bilas deixaram as férteis pradarias entre o [rio] Incomati e o [rio] Limpopo e penetraram no presente território Chope [ao sul do território Vatsua], fundando estes últimos uma ou mais unidades políticas que tomaram o nome colectivo de Bila-N’culo, donde derivou o aporuguesado Vilanculos.” (Rita-Ferreira 1982a: 142)

Portanto, se aparentemente os Vilankulo que dominavam inicialmente a zona de Pembe poderiam ser tomados como parte dos Mhandla expulsos pelos Vadzivi, os dados do autor afastam essa possibilidade. Mais adiante, no mesmo texto, ele se refere ao deslocamento dos Vilankulo para a referida zona e sua subsequente expulsão para a área do atual distrito de Vilanculos. Naquela altura, o território já era domínio dos Vadzivi (após a expulsão dos Mhandla), que resultou na expansão dos Vadzivi do interior em direção ao litoral, de Pembe até o atual distrito de Massinga, passando pelo atual distrito de Morrumbene, onde se encontra a localidade de Mocodoene, referida pelos *madodas* como antiga Savanguane 1 na reunião de 25/01/2008 citada acima (e corroborando a versão do Sr. Acrísio sobre a expansão dos Vadzivi):

“Em meados do século [XVIII] intensificou-se o expansionismo dos reinos de Dzivi, Bila e Macuácua [que fazem parte dos atuais Vatsua]. Este expansionismo acrescido à travessia dos Vilanculos, que deixaram o território Chope para se estabelecerem, temporariamente, em Morrumbene, foi a provável causa da célebre “Guerra dos Fumos” que assolou por longos anos a região costeira de Inhambane. (...) O reino de Dzivi ou Mative – em fase de expansão e refeito das lutas de sucessão que se seguiram ao falecimento de seu chefe Macia, ocorrido em 1775 – conseguiu expulsar parte dos Bilas para a sua terra natal, entre a foz do Limpopo e o vale do Incomati. Pode, também, ter provocado a terceira e última migração dos Vilanculos de Morrumbene para a área fronteiriça do arquipélago de Bazaruto [no atual distrito de Vilanculos]” (Rita-Ferreira, 1982a: 165)

Gerhard Liesegang (1990), escrevendo após Rita-Ferreira e divergindo deste, aponta que a chegada dos Vadzivi à região se deu em meados do século XVIII. O autor emprega documentos históricos que identificam os nomes de quatro das famílias vadzivi citadas pelo Sr. Acrísio e corroboram sua versão sobre a expulsão dos Vilankulo e expansão dos Vadzivi. Porém, citando Mukhombo e

Mucambe, dois dos autores vatsuas também citados por Rita-Ferreira, Liesegang abre a possibilidade de identificarmos os Vilankulo como Mhandla (como o faz Helgesson) e pensarmos que a expulsão dos Mhandla é também a expulsão dos Vilankulo, constituindo-se um único evento, como deixam a entender os relatos que colhi no campo. Afirma o autor em duas passagens de seu texto:

“Por volta de 1750, um grupo conhecido por “Bilas” fixou-se temporariamente na área dos actuais distritos de Homoine e Morrumbene, onde a tradição, ainda por volta de 1970, conservou a memória da sua passagem. A datação desta passagem tornou-se possível porque existem pelo menos duas fontes portuguesas que referem a sua presença nesta zona e porque é também possível datar aproximadamente a invasão seguinte, que os obrigou a deslocar-se mais para Norte.

Os Bila foram expulsos pelos Dzivi, referidos como ‘modives’ nos documentos da época. Um dos chefes dos invasores, que se fixaram na zona de Morrumbene, pode ser identificado nas tradições publicadas por Mukhombo. Trata-se de Masiye, que nos documentos da altura aparece como ‘Massia’ ou ‘Macia’. É o antepassado de Inguana ou Yingwane, que é mencionado pela primeira vez em 1783. Faltam porém referências a Hlavangwane (Savanguane), Zunguze e Masinge, nesta altura.” (Liesegang 1990: 70)

“O terceiro capítulo [da obra de Mucambe] delineia a história do grupo dos Mhandla, ao Norte de Inhambane. Segundo Mucambe a sua principal linhagem, os Bilankulu (Vilankulu, que devem ser identificados com os Bila do século XVIII), teve contactos com os Dzivi, para os quais perdeu uma parte do seu território. Ao marcharem para o Norte desalojaram e substituíram os Tonga na área de Vilankulu [atual distrito de Vilanculos].” (Liesegang 1990: 122-123)

Em texto mais recente, Liesegang incorpora outros dados sobre os Vadzivi e os Vilankulo, que reforçam a percepção de um intenso processo de mobilidade e conquistas de territórios na origem de ocupação da área da atual província de Inhambane, em relação direta com os deslocamentos em todo o Sul de Moçambique. O autor descreve um cenário que principia como um “processo de guerra e expansão predatória”, que foi sucedido pela fase seguinte de assentamento e estabilidade dos grupos atualmente presentes:

“The only movements which can be dated to some degree to the 18th century are those of the Bila, Dzivi, and Nkumbe, which established a complex pattern of dominance near the coast in the hinterland of Inhambane. The advance of Bila or Bilankulu (Vilanculo) and others for the area between the sea and Manyikeni between 1750 and 1780 must have cut short possible ambitions of the Cawuke

[Hlengue] in this direction. The presence of clan names from the south like Chirindza (from Manhiça in the South), Gwambe (from Inharrime) etc among the Vilankulo, the establishment of various groups of Chopi (with a second Quissico/Xisiko north of Morrumbene, Matimbi near Homoine) suggest that these movements combed up the Chopi country, where some new groups (like the Mavila and the Nyakutowu, etc.) settled. The Dzivi managed to push the Bila further to the north after having dominated the northern hinterland of Inhambane around Inhambane for about 15 years.

We may thus postulate successive waves, possibly culturally distinct in terms of pottery identity. The later waves apparently left the structures of the chiefdoms untouched, but included uprooted families mentioned above.

This wave of immigration may have started as process of war and predatory expansion in the southern part of Tsonga territory but transformed into a process of state building once the Incomato and Limpopo valleys had been reached.” (Liesegang 2008: 17)

Nas duas primeiras citações de textos de Liesegang, As fontes utilizadas pelo autor que identificam o evento único de expulsão Vilankulo/Mhandla e que descrevem os Vilankulo como “a principal linhagem dos Mhandla” são de mesma origem que a história narrada pelo Sr. Acrísio, ou seja, seu fundamento é a memória e a tradição oral dos habitantes da região, coletadas, escritas e publicadas por Mukhombo (1930) e Mucambe (1948). Portanto, ainda que os Mhandla e os Vilankulo possam ser grupos distintos e expulsos em momentos diferentes pelos Vadzivi, como aponta Rita-Ferreira, o sentido que a memória coletiva e a tradição oral da área emprestam ao fato, como uma espécie de mito fundador, é que os Mhandla eram constituídos pelos Vilankulo, que foram expulsos e perderam suas terras para os Vadzivi, que assim tornaram-se os “donos da terra”.

A conclusão que se retira de todos esses dados é que o grupo hoje denominado Tsua foi formado por grupos que se deslocaram por várias regiões tanto do Sul de Moçambique, quanto de áreas que hoje pertencem a países vizinhos, e se apossaram das terras através de guerras de invasão e ocupação. Ou seja, todas essas fontes indicam que a configuração étnico-lingüística da área e a posse tradicional da terra é fruto de guerras ocorridas no período pré-colonial, e não de uma ocupação autóctone e estável. O que está na origem das socialidades que definem a área, portanto, são essas guerras e as alianças que elas desencadearam como estratégias de pacificação de inimigos e conformação

da posse de territórios. Isso está explicitado nas narrativas que operam na constituição de uma espécie de mitologia guerreira dos grupos que atualmente ocupam a área de Pembe, mitologia essa cujo fundamento é a própria história concreta das guerras que erigiram o contexto do Sul de Moçambique e daquela zona mais especificamente. Esse esquema fundado no pressuposto da inimizade potencial dos pares de aliança coloca, portanto, a predação como princípio lógico que desencadeia socialidades e vai organizar as relações de parentesco e aliança matrimonial. Esse aspecto será tratado no próximo capítulo.

2.3 – A história de Xipembe sob a luz das guerras pré-coloniais: predação e aliança como princípios de socialidade

Como já apontado anteriormente, a história de Xipembe e da lagoa predadora de Pembe revelam a preponderância das alianças sobre o princípio da descendência e a subordinação das alianças aos processos de guerra de conquista que determinaram a posse da terra e organizaram as socialidades nos territórios conquistados. O que funda o contexto pesquisado são a guerra e as alianças que ela desencadeia como formas de pacificação e conformação das relações de poder e posse da terra. As alianças entre grupos são objetivadas nas formas complementares de vassalagem e alianças matrimoniais, que permitem que a descendência linhageira possa então operar como forma de legitimação e continuidade da posse das terras e da estrutura de poder local.

A descendência empresta legitimidade e organiza a sucessão da terra que já tem “dono”, como evidenciam as disputas internas relatadas entre os descendentes da família Khomo, por exemplo. Porém, o que se evidencia também no conjunto de relatos colhidos e nas fontes históricas que contam a formação política e social da área de Pembe, é que é o princípio da aliança que estabelece a possibilidade e efetividade da posse num contexto que se originou por deslocamentos e guerras de conquista, produzindo os “donos da terra”. Os Vadzivi inicialmente se subordinaram aos Vilankulo (que eram os “donos da terra”

já por movimentos de expansão) para permanecerem na área de Pembe, procurando firmar o acordo através do *lobolo* entre um filho de Savanguane e uma filha de Vilankulo. Os Khomo se fixaram na área após *lobolarem* uma filha de Dole, que era descendente de Savanguane. Benhane e Catine, da mesma forma, ganharam terras e tornam-se cabos após *lobolarem* filhas dos Savanguane. Xipembe, por sua vez, ganhou terras de Khomo ao *lobolar* Nhaurangue. O que parece operar como esquema ideal, portanto, é a incorporação definitiva de genros à estrutura de poder dos sogros que são “donos da terra”; ou seja, idealmente o que se busca nesse esquema é uma consanguinização formal dos afins incorporados por aliança, a fim de prolongar o domínio do “dono da terra” que dá suas filhas em aliança matrimonial a *vientes* e *estrangeiros* e, dessa forma, exige deles vassalagem, subordinação e produção de descendência para a continuidade de seu domínio através da sucessão familiar. A aliança entre grupos, portanto, se objetiva e se efetiva pelo mecanismo da aliança matrimonial, que opera como afinização de *vientes* e inimigos (potenciais ou de fato), e seu sentido é fundamentalmente esse: o de pacificação de inimigos para estabelecimento de relações de subordinação, consanguinização e construção de uma rede de socialidades que giram em torno do “dono da terra”. É a aliança entre os grupos que possibilita a operacionalização da aliança matrimonial como mecanismo de pacificação de *vientes* e inimigos, e conseqüente neutralização de seu potencial de predação. Da mesma forma, possibilita a operacionalização dos princípios de descendência como legitimadores da posse e do poder local após os processos de pacificação, incorporação, subordinação e consanguinização do inimigo afinizado e incorporado às estruturas de poder do “dono da terra”.

Por isso, é a ruptura das obrigações de aliança que repõe a inimizade potencial dos afins e resulta em conflitos pela posse da terra e prevalência na sucessão. Foi a negação de Vilankulo em cumprir as obrigações do *lobolo* negociado com Savanguane que levou este último a unir-se a seus irmãos e promover a guerra que expulsou Vilankulo da área, transformando Savanguane em “dono da terra”. Foi também a insubordinação de Xipembe ao seu sogro Khomo, omitindo a existência de uma nascente de água que deveria servir ao

“dono da terra” e seus vassallos, que o levou à morte junto com sua esposa Nhaurangue. E foi justamente o fato de, enquanto genro insubordinado, ter-se tornado “dono da lagoa” – um enclave dentro das terras de seu sogro Khomo –, que repôs Xipembe como um Vilankulo vingativo, inimigo e predador, que reverteu sua condição de inimigo pacificado por aliança e ex- “dono da terra” derrotado pelos Vadzivi.

Portanto, se a aliança é pacificadora, a sua ruptura repõe a guerra que é anterior à aliança e lhe empresta o seu sentido primordial. É a guerra que está no princípio das formas de socialidades que se observa naquele contexto, uma vez que é a guerra que permite que as alianças se constituam como estratégias de pacificação de inimigos e produção de redes sociais e políticas. São as guerras que desencadeiam as alianças e não o contrário. É dessa forma que se deve buscar na guerra e no seu teor de predação a lógica que desencadeia e estabelece as estratégias de parentesco como mecanismos de agenciamento e produção de socialidades, determinação da posse da terra e de sua sucessão. Não é o parentesco por descendência que organiza as formas primordiais de socialidade, mas sim a guerra e a predação que abrem espaço para que o parentesco opere em torno e a partir das alianças, produzindo socialidades. Por isso, é possível argumentar que, no contexto analisado, há preponderância da aliança sobre a descendência e da guerra sobre a aliança. A lógica do parentesco, portanto, parece estar na guerra e no princípio de predação e inimizade potencial dos *vientes* e dos pares afinizados, num contexto definido por deslocamentos de povos e guerras de ocupação. A história de Xipembe e da lagoa condensam esses sentidos, o que permite tomá-la como uma espécie de mito que revela os princípios organizadores do *socius* naquela área.

Em vista do que foi discutido até aqui, é possível apontar que na área pesquisada opera um sistema bastante semelhante, em termos de princípios lógicos organizadores da cosmologia e do parentesco, àquele modelo que vem sendo identificado nos recentes estudos sobre as terras baixas da América do Sul. Refiro-me aqui às discussões que foram formuladas por Eduardo Viveiros de Castro acerca do parentesco na Amazônia (Viveiros de Castro 2002), nas quais o

autor identifica um contexto amazônico organizado por guerras – à semelhança do que ocorreu no Sul de Moçambique – e no qual guerra e predação englobam as alianças, dando sentido às relações de parentesco e às demais formas de socialidades. É disso que irá tratar o capítulo seguinte, no qual se procura entender também como a guerra, o parentesco e as relações de gênero nele inseridas levaram à configuração da atual medicina tradicional no Sul de Moçambique.

Capítulo 3 – Guerra, parentesco e pessoa: os fundamentos da medicina tradicional

*“O segredo do africano é ter filhos.
Se não tem filhos, não tem paz.”⁸⁰*

Este capítulo irá tratar de uma discussão mais propositiva do que conclusiva, a fim de indicar possibilidades de compreensão do papel da aliança e da afinidade, e suas relações com as guerras pré-coloniais, conforme indicado no capítulo anterior, para compreender o fenômeno contemporâneo da medicina tradicional. Portanto, mais do que fazer uma leitura exaustiva da literatura pertinente e propor conclusões definitivas, o que se busca neste capítulo é estabelecer um diálogo possível entre as produções etnológicas contemporâneas sobre as terras baixas sul-americanas e a literatura antropológica sobre o Sul de Moçambique, procurando indicar contribuições que a primeira pode dar à última, no que se refere ao papel da afinidade e da guerra na estruturação de relações sociais e suas conseqüências para a definição de sistemas, sujeitos e práticas relativos à medicina tradicional dos grupos do Sul de Moçambique.

O ponto de partida dessa discussão é uma releitura dos dados constantes na monografia de Alcinda Manuel Honwana (2002) sobre a medicina tradicional no Sul de Moçambique, na qual a autora indica como as guerras pré-coloniais, o parentesco e a cosmologia organizam os sistemas médicos tradicionais dos grupos Tsonga⁸¹, e onde ela procura demonstrar a primazia daqueles que ela denomina “espíritos linhageiros”, articulados com espíritos “não-linhageiros” e

⁸⁰ Frase proferida por um catequista católico de Benhane

⁸¹ O termo Tsonga é utilizado por Honwana e outros autores para se referirem ao conjunto de grupos que se encontravam estabelecidos no Sul de Moçambique quando da invasão Nguni pós-*mfecane*. Hoje o termo Tsonga engloba os grupos Tsua, Changana, Ronga e Chopi, que são os grupos etno-linguísticos que atualmente ocupam o Sul de Moçambique. Será respeitado aqui o uso que a autora faz do termo para se referir à totalidade desses grupos a fim de manter analogia com ela nas discussões que se seguem. Vale, porém, salientar que Patrick Harries (1988 e 1989) aponta que o termo Tsonga é uma invenção histórica dos missionários suíços na África Austral. No mais, não observei o uso do termo Tsonga como categoria de identidade étnica entre meus interlocutores.

“estrangeiros”⁸², na determinação e construção dos médicos tradicionais, suas práticas e representações acerca das doenças e dos doentes.

A escolha por centrar a discussão na monografia de Honwana se deve ao fato de a autora ter logrado constituir uma obra praticamente definitiva sobre a medicina tradicional no Sul de Moçambique, que alia uma pesquisa etnográfica de mais de uma década a uma revisão de obras autores que a precederam. A autora traz dados cruciais sobre o papel das guerras pré-coloniais e dos espíritos Nguni e Ndaou na conformação do sistema médico tradicional no Sul de Moçambique, que é de interesse central na análise que se quer desenvolver aqui. Tais dados foram ratificados por médicos tradicionais durante minha pesquisa de campo e, por isso, estou tomando os argumentos e sistematizações de Honwana que serão expostos abaixo como validados também em minha pesquisa (exceto quando indicado).

Porém, em relação ao parentesco, como herdeira da tradição etnológica africanista, Honwana se debruça sobre o problema a partir da investigação do papel das linhagens, tomadas como seus elementos fundamentais e estruturantes e, de acordo com seus estudos, da própria definição e organização das representações, práticas e sujeitos previstos no sistema médico tradicional que ela observou. Dessa forma, há pouca atenção, por parte da autora, para o papel da afinidade, uma vez que suas análises se debruçaram mais sobre as linhagens e a consangüinidade. No mais, seus dados também apontam uma problemática de gênero que a autora não aprofunda, mas que aparece como central na compreensão tanto da constituição dos médicos tradicionais, quanto na formulação das doenças ditas “tradicionais”.

Como revela a história de Xipembe, o contexto e as relações descritas no capítulo anterior, as alianças e a afinidade ocupam um papel central na construção das socialidades investigadas, principalmente no que diz respeito à constituição de regimes de socialidade regidos mais pelas alianças do que pela descendência. Como será discutido adiante, também a medicina tradicional do Sul de

⁸² Daqui por diante, os termos “linhageiro”, “não-linhageiro” e “estrangeiro” estarão entre aspas, quando referidos aos espíritos, por serem categorias usadas como citações da obra de Honwana (2002).

Moçambique se organizou em torno das relações entre guerras e alianças. Por isso, a partir da incorporação das perspectivas analíticas de alguns autores contemporâneos que estudaram as terras baixas sul-americanas (Viveiros de Castro 2002, McCallum 2001 e Fausto 2001), será repensada aqui a alegada primazia da linhagem e da consangüinidade na organização das relações de parentesco e, mais especificamente, na estruturação da medicina e dos seus sujeitos. A afinidade tem sido apontada por tais autores como dado fundamental na compreensão dos sistemas de parentesco e da organização social dos povos das terras baixas. O que se pretende, portanto, é incorporar essas discussões sobre afinidade e guerra nas terras baixas à compreensão das relações descritas por Honwana no Sul de Moçambique, procurando indicar que a afinidade parece cumprir papel fundamental também entre os grupos daquela área. Tal diálogo permite alargar a compreensão dos processos observados e descritos por Honwana, inclusive pela reinterpretação de alguns dados que ela apresenta na monografia citada.

Autores africanistas que estudaram grupos da África Austral já fizeram críticas ao pressuposto de prevalência da descendência e da consangüinidade sobre as relações de aliança e afinidade na organização das relações de parentesco naquela área etnográfica, o que abre a possibilidade de uma revisão que será proposta aqui. David Webster e W. D. Hammond-Tooke já apontavam, em seus respectivos estudos sobre os Chopi do Sul de Moçambique (Webster 1976) e os Zulu de Cape Nguni, na África do Sul (Hammond-Tooke 1984)⁸³, a dificuldade em encontrarem linhagens agnáticas operando efetivamente e de forma preponderante nas áreas que pesquisaram. O que esses autores observaram – em especial Webster – foram estruturas muito mais fluidas, articuladas com relações matrilineares e outras formas de aliança, operando na construção de socialidades. Mesmo E. E. Evans-Pritchard, em texto sobre o parentesco Nuer publicado na década de 1950 (Evans-Pritchard 1982), já indicava que as linhagens operam mais como argumento político do que como sistemas

⁸³ Agradeço a João de Pina-Cabral a indicação desses textos e autores, quando eu iniciava as discussões acerca das alianças no Sul de Moçambique, em 2004.

que efetivamente organizam as relações rotineiras naquele grupo. Portanto, esses autores já abriram a possibilidade de se rever o papel das linhagens no campo africano, permitindo que se investigue o papel mais central que as alianças e a afinidade parecem ocupar no parentesco e na estruturação das relações sociais, políticas e cosmológicas em certas áreas da África.

Este capítulo segue, assim, com um resumo dos dados e teses centrais de Honwana para, a seguir, introduzir as discussões dos estudos ameríndios, confrontando as diversas contribuições que permitirão apontar algumas direções a serem assumidas na discussão da problemática e perspectiva aqui propostas.

3.1 – A medicina tradicional, seus práticos e o parentesco entre os grupos tsonga do Sul de Moçambique

Em sua monografia, Honwana fornece material fundamental para se compreender as articulações entre cosmologia e sistema de parentesco que dão base à medicina tradicional que surgiu na região e suas concepções que organizam etiologia e terapia das doenças. A obra se utiliza da pesquisa etnológica para compreender um tema específico: o papel das medicinas tradicionais no pós-guerra civil em Moçambique. Portanto, é importante que se explicita desde o início que não há na monografia citada um estudo exaustivo dos sistemas de parentesco, mas a utilização de dados sobre o parentesco para explicar como seus mecanismos formais estruturam a figura do médico tradicional e como a sua lógica organiza a etiologia e a terapia das doenças. Se por um lado isso traz algumas limitações para uma análise mais aprofundada do parentesco partindo dessa monografia de Honwana, por outro lado os dados expostos pela autora abrem possibilidades de reinterpretar a relação entre guerra, parentesco e a estruturação da medicina tradicional.

Segundo Honwana, a medicina tradicional operou como forma de reintegração social no Moçambique pós-guerra civil, uma vez que as curas através da medicina tradicional teriam permitido um reencontro com um *ethos*

moçambicano original, produzindo identidades sociais e políticas estáveis num contexto em constante transformação. Nesse sentido, para a autora, a tradição em Moçambique se constituiria num projeto de modernidade de uma nação a ser construída, e não num retorno a formas arcaicas no trato com a realidade. É a partir dessa tese que a autora se debruça sobre o estudo da medicina tradicional no Sul de Moçambique, incorporando dados sobre o papel dos sistemas de parentesco em sua estruturação.

Seguindo os passos da autora, vê-se que a atual medicina tradicional presente entre os grupos Tsonga no Sul de Moçambique é resultante de uma síntese entre o sistema tsonga e os sistemas dos Nguni (de origem zulu, da África do Sul) e dos Ndau (do Centro de Moçambique, ao norte do Rio Save). Essa articulação e síntese se deram por conta da invasão nguni pós-*mfecane*, no século XIX, e principalmente pelas guerras promovidas por Ngungunyane. Os Nguni invadiram e dominaram os territórios tsonga e ndau, subordinando esses grupos étnicos ao seu poder político e militar, como apontado no capítulo anterior. Disso resultou uma reformulação da cosmologia tsonga, que passou a reconhecer a presença e coexistência dos antigos espíritos “linhageiros” (de seus antepassados) – denominados nguluve (pl. tinguluve) – com os espíritos “não-linhageiros”, ou “estrangeiros”, dos Nguni (pl. vanguni) e dos Ndau (pl. vandau). Tais espíritos foram organizados de forma hierárquica na tradição que se constituiu a partir da invasão nguni, numa ordem que reconhecia os maiores poderes dos espíritos vandau e vanguni, respectivamente, sobre os espíritos “linhageiros” tinguluve⁸⁴. Como afirma Honwana:

“(...) 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 desses espíritos. Os espíritos vanguni e vandau parecem ter ocupado uma posição dominante, pois

⁸⁴ Alf Helgesson aponta que, entre os Vatsua, os espíritos nguni e ndau são denominados *mandiki* (sing. *ndiki*) e caracterizados pelos seus estatutos de “estrangeiros” e “causadores de doenças” por possessão. Nas palavras do autor: “(...) the *ndiki* (...) can be classified as a ‘foreign, possessive and sickness-bringing spirit’” (Helgesson 1971: 42).

mesmo os espíritos linhageiros tinguluve parecem ter tido dificuldades em proteger os seus descendentes.” (Honwana, 2002: 62).

Um dado importante exposto por Honwana se refere à maneira como a hierarquia entre os grupos étnicos em questão se estruturou. As relações de dominação entre os Nguni, os Tsonga e os Ndau foi sendo estruturada, de um lado, por “aculturação e assimilação” e alianças matrimoniais entre Nguni e Tsonga – nas quais os Tsonga se subordinavam aos Nguni como forma de pacificação, ainda que subalterna –, e de outro lado, por relações de escravidão e resistência violenta entre Nguni e Ndau. Assim, as relações hierárquicas que se estabeleceram entre esses três grupos em função das guerras foram transportadas para o plano dos espíritos. Os espíritos vandau são mais temidos que os vanguni, pois são mais violentos e de mais difícil pacificação, enquanto os tinguluve são mais fracos em relação a ambos, porém mais facilmente interagem com os vanguni. A guerra organizou as relações políticas, matrimoniais e cosmológicas entre esses três grupos étnicos, constituindo um sistema interétnico que reconfigurou o Sul de Moçambique até os dias atuais. Portanto, é imprescindível que se tome a região como um sistema de relações entre grupos étnicos que se interpenetram e se definem de forma complementar, a partir de contradições e alianças de diferentes níveis e sentidos que formam uma síntese interétnica promovida pelas guerras pré-coloniais de ocupação e conquista (como já discutido no capítulo anterior).

Tal síntese, segundo Honwana, resultou no surgimento de uma figura central na medicina tradicional do Sul de Moçambique: o *nyamusoro*⁸⁵ (pl. *vanyamusoro*). Os *vanyamusoro* são *tinyanga*⁸⁶ que são possuídos por espíritos tinguluve, vanguni e vandau conjuntamente, e utilizam esses espíritos para

⁸⁵ A respeito da constituição e formas de ação de atuação dos *vanyamusoro*, há também a obra de Luís Polanah (1987), em que o autor acompanha um processo de cura, descreve suas práticas e procedimentos e a atuação dos espíritos tinguluve, vanguni e vandau.

⁸⁶ Plural de *nyanga*, nome geral dado aos médicos tradicionais entre os Tsonga e que congrega diversas categorias. Segundo demonstra Honwana, essas categorias são definidas pela posse de um ou mais espíritos pelo médico tradicional, sejam estes espíritos de origem tsonga, nguni ou ndau, tendo denominações diversas em função das combinações possíveis entre eles.

cumprirem suas funções fundamentais: adivinhação e resolução de desordens sociais ou cura (quando a desordem se apresenta como doença). Tais desordens, sejam individuais ou coletivas, resultam da ação de espíritos “linhageiros” ou não, responsáveis pela manutenção da ordem social e punição daqueles que a desrespeitam, e podem ser diagnosticadas e solucionadas através da consulta aos *tinyanga* (com emprego do *tinholo*) e suas intervenções prescritas (rituais de purificação e cura, e administração de ervas). Os *tinyanga* se utilizam da possessão por esses espíritos para solucionarem as desordens causadas por outros. Os *vanyamusoro* são os *tinyanga* mais poderosos⁸⁷ pelo fato de poderem realizar a *kuphemba*, que é uma técnica de farejamento e captura do espírito agressor que produz as doenças e desordens nas suas vítimas. Os espíritos que os *vanyamusoro* utilizam para a *kuphemba* são os *ndau*, que cumprem assim o mesmo papel que os soldados *ndau* cumpriram nas guerras pré-coloniais: assessoram os espíritos *nguni* num processo de cura que repete o esquema da guerra. Portanto, o que se pode concluir disso é que o modelo da doença e da cura na medicina tradicional é a guerra.

As desordens experimentadas entre os vivos são reconhecidas como decorrentes das relações com os espíritos dos mortos e, assim, têm uma origem social – como atesta Honwana, os grupos Tsonga não concebem uma separação clara entre vivos e mortos, sendo que ambos têm uma agência social. Tais espíritos são reconhecidos como espíritos de antepassados (no caso dos “linhageiros”) ou daqueles que foram mortos pelos antepassados e reclamam

⁸⁷ Em Homoíne deparei-me com uma categoria de *nyanga* que era considerada a mais poderosa pelos próprios *tinyanga* locais, mas em relação à qual não encontrei qualquer referência na literatura. Trata-se da figura do *pohndjoa* (a grafia é proposta por mim) ou *ndjondji* (termo citado pela *nyanga* Natália José Luís, que segundo ela dá nome tanto ao espírito quanto ao prático definidos nessa categoria). Os *tinyanga* de Homoíne diziam que o *pohndjoa* é como um *nyamusoro* (pois é possuído por espíritos *tinguluve*, *vanguni* e *vandau*), mas que fazia sua iniciação nas águas e delas tirava seus poderes. Um *pohndjoa* permanecia por um longo período (que pode durar anos) no fundo de lagoas, de rios ou do mar, onde desenvolvia suas capacidades divinatórias e curativas com seus iniciadores. Um *pohndjoa* utiliza plantas aquáticas para fazer seus “remédios” e também consegue utilizar folhas que ficam nos topos das árvores, inacessíveis às demais categorias de *nyanga*. A água é um elemento extremamente significativo nos sistemas ditos tradicionais em Homoíne e sua gestão impõe dificuldades e obrigações específicas, como é o caso já referido das nascentes. A maneira como Xipembe tornou-se “dono” da lagoa de Pembe explicita isso, por exemplo. Portanto, o que parece emprestar o poder singular e superior ao *pohndjoa* é exatamente o fato de ser detentor de poderes e saberes relacionados à água, numa área em que ela é bastante escassa.

dívidas dos descendentes de seus algozes (no caso dos “não-linhageiros” ou “estrangeiros”). Essa ordem espiritual está intimamente ligada às guerras promovidas pelos Nguni, que produziram muitas mortes e, assim, muitas obrigações para os descendentes vivos.

As duas categorias de espíritos, “linhageiros” e “não-linhageiros”, se definem de formas diversas. Os primeiros são espíritos de antepassados tsonga, que pertencem às suas linhagens e famílias, que podem tanto garantir proteção (quando são honrados por seus parentes), quanto causar desordens (quando não são respeitadas as obrigações familiares e linhageiras para com eles). As doenças são reconhecidas pelos Tsonga como uma das formas de manifestação do descontentamento e punição desses espíritos contra seus parentes relapsos.

Os espíritos “não-linhageiros” ou “estrangeiros”, por sua vez, são espíritos nguni ou ndau, a maioria deles de jovens soldados mortos durante as guerras pré-coloniais, não tendo sido enterrados, nem tendo os ritos funerários respeitados. Tornaram-se, dessa forma, espíritos “amargurados” e vingativos, denominados *mpfhukwa*⁸⁸, que exigem contrapartidas dos descendentes de seus assassinos. Assim, cabe às linhagens e às famílias dos algozes garantirem esposas (denominadas *nsati wa svikwenbu*, que em changana significa literalmente “esposas de espíritos”), casas e bens a esses espíritos, para que possam cumprir seus destinos de casar e adquirir posses, dos quais foram expropriados e privados pela morte prematura promovida por seus inimigos. Uma vez incorporados ao

⁸⁸ Segundo as descrições de Honwana, os espíritos dos mortos são “acordados” através de uma técnica de origem ndau, que resulta no fenômeno denominado *mpfhukwa*. O *mpfhukwa* é um espírito de um morto de origem ndau que é acordado através do emprego de uma planta denominada *muhuko*. Pode causar doenças, mortes e desastres e, por isso, é normalmente invocado com intenções de produzir vinganças contra inimigos. Uma vez acordado, exige as obrigações que devem ser cumpridas pelo grupo familiar ao qual dirige suas exigências. O *mpfhukwa*, para ser satisfeito e apaziguado por aqueles a quem aflige, exige a intervenção de um *nyanga* (geralmente um *nyamusoro*, devido ao poder que lhe é conferido pela posse de três espíritos), que é responsável pela adivinhação e prescrição da solução do problema e suas consequências. Não apenas prescreve rituais de ajustamento das relações (o matrimônio, por exemplo), como prescreve terapias para curar os sintomas somáticos causados pela desordem, quando essa se manifesta como doença em um ou mais indivíduos do grupo ao qual o *mpfhukwa* lança seus malefícios. Não encontrei em minha pesquisa de campo referências ao uso de *muhuko* ou que a forma de acordar os *mpfhukwa* tivesse origem ndau – a origem étno-linguística do *mpfhukwa* não aparecia como dado específico. Porém, as demais características descritas por Honwana foram ratificadas por meus interlocutores.

núcleo de parentesco consangüíneo⁸⁹ através de alianças matrimoniais, tais espíritos serão incorporados à linha de descendência e transmitidos aos descendentes.

Por isso, segundo Honwana, há duas maneiras pelas quais os *vanyamusoro* podem emergir. A primeira, através do matrimônio de uma filha virgem com espíritos vingativos, tornando-se assim uma *nsati wa svikwenbu* que, uma vez casada e possuída pelos espíritos, será iniciada para desenvolver seus poderes garantidos pela agência dos mesmos. A segunda, através da herança dos poderes de um ancestral *nyamusoro* por um membro da linhagem de descendência. Nesse último caso, o espírito do *nyamusoro* ancestral elege um membro do grupo de parentesco e nele se manifesta por possessão, seja homem ou mulher, devendo o/a possuído/a também passar pela iniciação a fim desenvolver seus poderes. Isso explica, para Honwana, porque a maioria dos *vanyamusoro* são mulheres e porque há também homens *vanyamusoro*. Estes últimos tornam-se *vanyamusoro* exclusivamente por descendência e herança de espíritos ancestrais dentro de suas linhagens, enquanto as primeiras tanto podem herdar quanto se casar com espíritos – nesse caso, incorporando-os ao seu grupo linhageiro através da aliança matrimonial e inaugurando sua descendência⁹⁰.

Um dado fundamental relativo à iniciação dos *vanyamusoro* é que tal se dá através de rituais cujo objetivo é desenvolver os espíritos, não seus hospedeiros. A transmissão dos espíritos não redundando na transmissão de espíritos já pacificados; estes, quando se manifestam em gerações sucessivas, reaparecem com sua carga de hostilidade original, tendo de ser novamente pacificados. Portanto, eles são sempre inimigos em potencial que têm de ser constantemente reincorporados ao núcleo consangüíneo de forma pacificada, comportando-se mais como afins aparentados do que como consangüíneos.

⁸⁹ Mais adiante será problematizada a questão da incorporação dos espíritos ao núcleo consangüíneo, pois parece ser mais correto pensarmos em termos de cognação do que em consangüinização desses espíritos “estrangeiros”.

⁹⁰ Encontrei também referências, entre meus interlocutores, à compra de espíritos como outra forma de um sujeito vir a tornar-se *nyanga*. Contudo, referiam-se àqueles que herdavam espíritos como *tinyanga* “verdadeiros”, em contraposição aos que compravam espíritos.

Esses dados apontam que a lógica das relações de parentesco está intimamente ligada à lógica que ordena as relações entre os espíritos, e entre estes e os vivos, sendo indissociáveis e resultando numa estrutura social que não reconhece separação entre mortos e vivos no que tange à definição das suas agências sociais. A forma de pacificar os espíritos “estrangeiros” é dar-lhes esposas para que constituam família e descendência, o que resulta numa incorporação desses espíritos à linhagem de seus algozes, tornando-se passíveis de transmissão por descendência dentro da linhagem. Assim, através da aliança matrimonial, tornam-se também espíritos protetores, como os “linhageiros”. A respeito do que foi descrito, afirma Honwana:

“As *nsati wa svikwenbu* são, em geral, jovens raparigas oferecidas como esposas aos espíritos quando as famílias estão atormentadas por espíritos *mipfhukwa*⁹¹. As suas idades variam entre os doze e os dezessete 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. (...) Os *mipfhukwa* (...) 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. Assim, para realizar as suas próprias aspirações e procurar vingança, estes espíritos exigem raparigas virgens para suas esposas e para cuidarem deles. (...) Uma vez oferecidas aos espíritos ou simbolicamente casadas com estes, as *nsati wa svikwenbu* têm que viver na *ndhumbha* (palhota do espírito) construída no quintal da casa da família. É sua função cuidar do espírito e dos objetos 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. (...) Algumas *nsati wa svikwenbu* 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 svikwenbu*. 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 sua aldeia. A família da mulher terá de providenciar outra rapariga em substituição da primeira.” (Honwana, 2002: 67-68).

Aqui é importante descrever resumidamente as regras que governam as relações de parentesco, matrimônio e descendência entre os Tsonga para que os

⁹¹ A grafia dessa palavra varia no texto de Honwana. Será adotada aqui a grafia *mpfhukwa* como padrão.

dados descritos ganhem inteligibilidade. Honwana aponta que os Tsonga formam grupos patrilineares e patrilocais⁹². O noivo deve pagar *lobolo* à família da futura esposa, antes de levá-la à sua residência virilocal, à qual ela pertencerá a partir de então, sendo incorporada ao grupo de seu marido e seus filhos à linhagem deste (portanto, os Tsonga podem ser caracterizados como uma *bridewealth society*⁹³). Porém, nos casos observados e descritos por Honwana, a descendência dos *vanyamusoro* pode se dar de forma cognática, uma vez que há casos em que um membro da linhagem herda seus poderes de um *nyamusoro* da linha materna, podendo este ancestral ter sido um homem ou uma mulher. A regra geral de descendência de um *nyamusoro* respeita o “pulo” de uma ou mais gerações, ou seja, em geral um *nyamusoro* definido por descendência herda seus poderes dos pais dos pais. É também possível haver mais de um *nyamusoro* entre um grupo de irmãos, independente do gênero. Tudo isso indica que, embora a lógica do parentesco organize e estruture a medicina e os médicos tradicionais, a consangüinidade linear característica de um sistema de descendência agnática (como previsto na classificação de Honwana) é substituída por uma cogação no plano espiritual, ocorrendo também a descendência matrilateral. Essa questão será debatida mais adiante.

Os *vanyamusoro* constituem um dos mais evidentes resultados dessa ordem pós-invasão Nguni, que se articulou através da guerra, do sistema de parentesco e das alianças – o mesmo complexo de relações que se observa, portanto, na história de Xipembe e na conformação das relações na área de Pembe. Além dos *tinguluve* de seus antepassados, os *vanyamusoro* herdaram também espíritos vanguni e vandau que foram incorporados e transmitidos por suas linhagens e famílias, quando são definidos pela descendência. Porém, a transmissão por descendência só é possível após um *nyamusoro* ter-se formado no núcleo agnático a partir da aliança matrimonial entre uma mulher tsonga e

⁹² Rui Rodrigues (1987) caracteriza o sistema tsonga como de tipo omaha, baseando-se nas indicações etnográficas de Henri Junod (1996).

⁹³ Aqui estou utilizando o conceito proposto por Rosaldo & Collier, citado por McCallum (2001) e Viveiros de Castro (2002), em contraposição às *brideservice societies*.

espíritos nguni e ndau. Por isso, de acordo com Honwana, a maioria dos *vanyamusoro* são mulheres que se tornaram esposas dos espíritos “estrangeiros” – e o objetivo evidente de tal mecanismo era o de pacificar tais espíritos. *Nyamusoro-Ndau*, segundo a autora, é uma categoria reconhecida como portadora de grandes poderes, sendo formada exclusivamente por mulheres que se casaram com espíritos vandau, vistos como os mais poderosos na hierarquia espiritual que define a medicina tradicional no Sul de Moçambique⁹⁴. Ou seja, essa categoria específica existe definida tão-somente pelo gênero, pela afinidade e pela aliança, não pela consangüinidade e descendência, o que mais uma vez parece subverter ou subordinar a lógica linhageira no plano dos espíritos, em favor da lógica da afinidade, relacionada à hostilidade potencial dos espíritos incorporados de fora para dentro através da aliança matrimonial que os pacifica e afiniza.

Outra consequência importante do complexo interétnico formado pelos Tsonga, Nguni e Ndau, promovido pela guerra, foi a incorporação das experiências de possessão e transe dentro do sistema médico tradicional dos Tsonga, que segundo Honwana não estavam presentes no sistema tsonga original. De acordo com a autora, a possessão e o transe foram introduzidos no Sul de Moçambique pelos Nguni. Derivaria de tal fato a crença, apontada por ela, de que os *tinguluve* são menos poderosos que os vandau e os vanguni, subordinando os primeiros aos outros dois e constituindo a já citada hierarquia espiritual. Decorreria daí a noção de que os espíritos “estrangeiros” são mais poderosos e perigosos, associando os inimigos a um poder ameaçador que vem de fora e demanda controle através da ação dos *tinyanga* – o mesmo potencial de hostilidade e ambivalência, portanto, presente na categoria dos *vientes*, como discutido anteriormente.

Honwana defende que a medicina tradicional no Sul de Moçambique permite formas de ajustamentos dos indivíduos à ordem social, uma vez que as

⁹⁴ Não encontrei referências à categoria *nyamusoro-Ndau* em minhas pesquisas, mas meus interlocutores ratificaram a aliança matrimonial com espíritos como forma de construção de mulheres *vanyamusoro* “verdadeiras”, assim como também eram “verdadeiros/as” os/as *vanyamusoro* por descendência. “Verdadeiro/a”, nesse caso, se referia à alegada existência de “falsos/as” *vanyamusoro*, que será discutido mais adiante.

curas que ela promove são experimentadas como formas de reintegração do indivíduo à ordem social determinada pelos espíritos, através da reversão das desordens que esse indivíduo causou ou às quais foi submetido através da manipulação espiritual operada por terceiros. Assim, a cura pela medicina tradicional resulta também em construção ou reconstrução de identidades socialmente determinadas. No contexto pós-guerra civil, com extensa desintegração social que produziu categorias vulneráveis e perigosas (os exilados que retornaram a Moçambique, os deslocados internos e os soldados que retornaram às suas comunidades de origem, as crianças separadas de suas famílias e as crianças-soldados utilizadas durante a guerra), os sistemas médicos tradicionais teriam assumido um papel fundamental no processo de reintegração social e reconstrução de identidades, seja através de rituais de purificação daqueles que se tornaram poluídos pela guerra (devido ao contato com a morte, com o sangue e com os espíritos habitantes de territórios inimigos), seja através do saneamento das dívidas em relação aos mortos produzidos pelo conflito. A reintegração desses indivíduos às suas comunidades teria se dado fundamentalmente pela sua reintegração às estruturas do parentesco (à linhagem e ao grupo familiar), promovida pelas curas e pelo cumprimento de obrigações relativas aos parentes e ancestrais. Como no pós-guerra Nguni, há mais de um século, as mortes do pós-guerra civil teriam colocado em funcionamento a lógica das dívidas espirituais, que trazem grandes desordens sociais para as comunidades, tais como doenças, mortes e calamidades.

Honwana estabelece também uma tipificação que diferencia a medicina tradicional da feitiçaria. Segundo a autora, os *tinyanga* são de uma ordem diversa dos *valoyi* (feiticeiros; *loyi* no singular)⁹⁵, estes últimos sim considerados capazes de conjurar forças maléficas para causar prejuízos e doenças. Os *valoyi* seriam, assim, temidos e perseguidos, ao passo que os *tinyanga* seriam vistos como necessários à segurança dos grupos, pois que podem também combater os malefícios causados pelos *valoyi*. Ou seja, de acordo com essa tipificação, os

⁹⁵ Entre os Vatsua, Helgesson (1971) nota que o termo em língua local para feitiçaria é *wuloyi*. Feiticeiro é denominado *noyi* (no masculino e no feminino) e o plural é *valoyi*.

tinyanga têm uma situação de internalidade em relação aos grupos sociais e de parentesco, assegurando sua integridade, ao passo que os *valoyi* têm sempre um caráter de externalidade, mesmo quando existem dentro de um grupo, sendo potencialmente desintegradores. A externalidade virtual dos *valoyi* está intimamente ligada à hostilidade neles reconhecida e à sua capacidade de manipulação da natureza e da sobrenatureza, redundando numa caracterização desta categoria como canibal e predadora – o que os remete a uma temática também presente nas terras baixas sul-americanas, e que será explorada adiante. A respeito dos *valoyi*, suas diferenças em relação aos *tinyanga* e sua tipificação como canibais e predadores, escreve Honwana:

“Para além de lidarem com a gestão da doença, alguns desses 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 ações anti-sociais de magia ou feitiçaria (...). *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 caráter anti-social.

Estes espíritos são em geral manipulados pelos *valoyi* (feiticeiros) nas suas ações 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 de 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.” (Honwana, op. cit.: 58)

É bastante evidente, pela maneira como Honwana expõe tais diferenças e características, que socialmente a medicina tradicional opera pela lógica interna (ainda que também estruturada de fora para dentro, pelas alianças articuladas à descendência), ao passo que a feitiçaria opera sempre de fora, mantendo um caráter de externalidade e hostilidade prototípicas. Essa questão será retomada adiante. O que vale ressaltar aqui é que encontrei em minha pesquisa referências de meus interlocutores que reafirmavam o caráter predador e canibal da ação dos *valoyi*, que causavam doenças e mortes por definhamento devido ao consumo das entranhas e/ou “energia vital” [*sic*] de suas vítimas.

Continuando a exposição das teses e dados de Honwana, a autora argumenta que a medicina tradicional se fortaleceu e se expandiu tanto durante a guerra civil quanto no período pós-guerra. A manipulação dos espíritos foi utilizada durante a guerra, como forma de produzir mortes e malefícios, vingá-los e proteger-se deles. No pós-guerra, a medicina tradicional – combatida pela FRELIMO e defendida pela RENAMO, em ambos os casos por questões ideológicas⁹⁶ – ganhou um papel decisivo nas comunidades rurais e semi-urbanas, como instrumento de solução dos problemas e desordens espirituais desencadeados pela guerra e na reintegração dos indivíduos que retornaram às suas comunidades de origem, como já apontado. Para Honwana, tal situação mostrou-se favorável à proliferação dos *tinyanga* em função da demanda inflacionada pelas aflições do pós-guerra, que teria resultado num quadro atual de número elevado de adivinhos e “curandeiros” (inclusive muitos acusados de serem charlatões), que permite que indivíduos e grupos consultem vários *tinyanga* antes de optarem pelo diagnóstico que julgam mais correto (o que revela, portanto, que o doente participa ativamente tanto do processo de adivinhação quanto do processo de cura). A autora vê o reconhecimento da AMETRAMO pelo Estado moçambicano como consequência desse cenário de expansão e fortalecimento da medicina tradicional⁹⁷.

O que se evidencia através das conclusões de Honwana é que a medicina tradicional, ao promover a reintegração dos sujeitos às suas comunidades no pós-guerra civil, o faz não apenas resgatando uma ontologia tradicional que se traduz em modernidade num contexto de construção nacional, mas articulando tal resgate através dos mecanismos e da lógica das relações de parentesco. Portanto, a análise do parentesco é fundamental para a compreensão tanto do contexto sul-moçambicano atual, quanto para a compreensão do emprego da medicina tradicional em tal contexto.

⁹⁶ O que também é apontado por Gefray (1991) e Cahen (2004).

⁹⁷ Meneses (2004a) ratifica esses apontamentos de Honwana.

O que se quer privilegiar a partir desse ponto é um aspecto que a análise de Honwana permite vislumbrar, mas que não é aprofundado pela autora, tampouco abordado da maneira como se pretende fazer aqui. Qual seja, o papel da afinidade nas relações de parentesco e no trato com espíritos “estrangeiros” e inimigos entre os Tsonga. Embora as linhagens e a descendência cumpram um papel fundamental na estruturação do sistema de parentesco, na determinação dos médicos tradicionais e no trato com os conflitos impostos por espíritos inimigos, também é bastante evidente que a incorporação de espíritos “não-linhageiros” às linhagens é o mecanismo fundamental que permitiu inaugurar as categorias de médicos tradicionais atuais, seu sistema e suas práticas. Num contexto de contatos interétnicos e guerras, os dados descritos por Honwana permitem concluir que a solução para os conflitos se deu fundamentalmente pela incorporação dos espíritos inimigos aos grupos linhageiros, pacificados pela consangüinização dos mesmos, o que por sua vez tornou-se possível pelos mecanismos da afinidade. Enfim, o processo descrito pode ser reconhecido como um processo em que inimigos foram tratados como afins potenciais, transformados em afins de fato pela via da aliança matrimonial e consangüinizados pela via da descendência linhageira e agnática. Ou seja, consangüinidade e afinidade atuam de forma complementar, porém numa relação de complementaridade que não é sempre simétrica e que aponta para uma maior significação das alianças e da afinidade. O caso de Xipembe e a história da constituição das relações de poder e posse da terra na área de Pembe são exemplares dessa centralidade das alianças e da afinidade nos processos de construção das socialidades a partir das soluções dadas aos conflitos pré-coloniais.

Tal percepção nos abre a possibilidade de explorarmos as contribuições da produção etnológica contemporânea sobre o parentesco nas terras baixas da América do Sul, que partiu de uma crítica às teorias africanistas das linhagens⁹⁸ para desembocar em análises que se debruçam sobre a importância da afinidade

⁹⁸ Refiro-me aqui à crítica seminal elaborada em artigo sobre a noção de pessoa entre os ameríndios (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro 1979).

na estruturação do parentesco e das relações sociais entre os grupos indígenas daquela área, inclusive relativas à classificação e trato com os inimigos. Por isso, a seguir serão discutidas algumas dessas contribuições que permitem reavaliar os dados apresentados por Honwana a respeito dos Tsonga, seu sistema de parentesco e sua medicina tradicional, abrindo possibilidades de reinterpretá-las por outro viés.

3.2 – Inimigos elementares: parentesco, afinidade e consangüinização dos inimigos nas terras baixas da América do Sul e as possibilidades de revisão dos dados sobre o Sul de Moçambique

O ponto de partida para repensar os dados expostos por Honwana serão os apontamentos de Cecilia McCallum (2001) sobre os Cashinahua, mais especificamente suas análises sobre o papel da afinidade no trato com os inimigos e sua consangüinização como forma de incorporação e pacificação. As semelhanças descritas por Honwana e McCallum entre os Tsonga e os Cashinahua, respectivamente, na utilização dos mecanismos de classificação dos inimigos como afins e sua posterior incorporação através da aliança, permitem fazer uma reinterpretação da dinâmica social Tsonga pela lente das terras baixas, no que se refere à estruturação das medicinas tradicionais e seus sujeitos através da cosmologia e do parentesco. Mais que isso, é possível recorrer à recente produção etnológica sobre as terras baixas, com sua crítica aos esquemas africanistas, para repensar a análise africanista desenvolvida por Honwana num campo africano. A sustentar essa possibilidade, estão as críticas já apontadas de autores africanistas (Webster 1976 e Hammond-Tooke 1984) que questionaram a efetividade operacional das linhagens em certas sociedades africanas. Para tanto, recorrei também à fonte primordial das análises de McCallum, que vem a ser as proposições de Eduardo Viveiros de Castro (Viveiros de Castro 2002) a respeito da problemática da afinidade entre os povos das terras baixas – juntamente com as contribuições de Marilyn Strathern (2006) a respeito do gênero na Melanésia.

Portanto, o que segue, é uma tentativa de averiguar a validade de algumas proposições centrais desses autores para repensarmos os dados de Honwana sobre os Tsonga.

É importante, contudo, que se explicitem aqui algumas limitações da análise e da discussão propostas antes de entrarmos nelas. Primeiramente, o sistema de parentesco Tsonga é do tipo omaha e o material americanista aqui utilizado foi desenvolvido a partir de análises sobre os sistemas dravidianos amazônicos e a eles se remete. Portanto, é preciso atentar para a limitação que necessariamente deve existir nas comparações entre os dois campos. O que não invalida, a meu ver, a comparação entre as concepções de afinidade enquanto categoria de pensamento e agenciamento, principalmente no tocante à categoria “afim potencial” explorada por Viveiros de Castro e outros americanistas. Assim como o princípio da aliança está presente nos vários sistemas de parentesco, parece-me válido tomar a proposição de afinidade potencial também como um princípio lógico, possível de ser operante em diversos sistemas de parentesco.

Em segundo lugar, os Tsonga reconhecem e operam a lógica da descendência e das linhagens de forma clássica, o que não ocorre nas terras baixas. O viés diacrônico da estrutura de parentesco é fundamental nas relações tsonga, o que fica explícito na noção de descendência e transmissão dos espíritos incorporados às linhagens e também na forma de sucessão do poder local observada em Pembe. Portanto, os Tsonga não vivem a espécie de presentismo característico dos povos amazônicos, sendo a história um dado de fundamental importância para eles. O que se quer propor aqui é que, ao nível sincrônico, no plano da socialidade relativa à solução das crises espirituais e no trato com os inimigos, a afinidade parece exercer um papel e uma função de englobamento (no sentido em que Viveiros de Castro utiliza esse termo) da consangüinidade e da descendência.

Enfim, ainda que a afirmação seja óbvia demais, ela reafirma os limites das proposições que se seguem e reitera a necessidade de um cuidado para não estabelecermos pontes e generalizações que se sobreponham às especificidades e particularidades regionais e étnicas: os Tsonga não são amazônicos e o Sul de

Moçambique não se localiza nas terras baixas da América do Sul. Isto posto e reiterado, é possível explorar algumas semelhanças entre os campos aqui tratados e apontar potencialidades a serem investigadas.

O ponto de partida para o diálogo proposto entre as análises do Sul de Moçambique e das terras baixas da América do Sul, como dito anteriormente, é a monografia de McCallum. Embora os objetos privilegiados de suas investigações entre os Cashinahua sejam as questões relativas ao gênero e à socialidade, a autora aponta para o papel fundamental da noção de afinidade potencial para a compreensão de tais fenômenos, partindo das análises de Viveiros de Castro acerca dessa problemática. Reconhece assim que a alteridade e a afinidade são os elementos cruciais que dinamizam a economia simbólica das relações sociais e da socialidade entre os Cashinaua, uma vez que é a alteridade o sentido fundamental inscrito na afinidade, tanto mais na categoria de afim potencial; a semelhança (e a identidade grupal, pode-se deduzir) se constituiria como tal por processos de incorporação e consangüinização do outro (afim, inimigo, espírito, animal), constituindo um campo do social que emerge do outro para definir o mesmo, de fora para dentro. Assim, as relações de parentesco emergem dessa socialidade governada pela alteridade expressa idealmente na categoria de afim potencial. Como afirma McCallum:

“[The social relationships] generate sociality through a series of productive and reproductive transformations in the economic cycle linking predation, work, appropriation, distribution, exchange, circulation and consumption. Alterity is a crucial feature of this cycle. All action is defined in relation to a distinction between same and other, so that social relationships operate along a scale, re-constituting otherness at one end, or transforming in into sameness at the over. As Viveiros de Castro (2001) asserts, kinship is never assumed or given for indigenous Amazonians, but rather constructed (in a phenomenological sense) over time. It is otherness – the social relationship expressed in an idiom of affinity – that is taken as ‘given’. The original component of sociality, if we follow his reasoning, the base line from which its other components must be painfully created on a daily basis, is the social relation between distinct beings (whether humans, spirits or animals) who are each other’s ‘potential affines’. I would add that the mundane realization of this potential gives rise to the successful constitution of sociality, and that it always takes a gendered form. In the Cashinahua case, for example, one essential configuration is ‘male-male affinity’, which allows the transformation of hostile difference into potential sameness. This relationship can only be productive, however, in dynamic interrelation with another: ‘male-female affinity’. By this

‘relation between relations’, other bodies are transformed into ‘same’ ones. Potential affines may become kin.” (McCallum, 2001: 5-6)

Baseada nas proposições de Strathern (2006) a respeito das relações de gênero na Melanésia, a asserção de McCallum sobre a configuração essencial da afinidade entre homens (*“male-male affinity”*) ser somente produtiva através da afinidade entre homens e mulheres (*“male-female affinity”*), nos permite pensar o caso das *vanyamusoro* como a realização possível, através da afinidade entre homem e mulher (a *nsati wa svikwenbu* que se casa com o espírito *mpfhukwa*), da afinidade essencial entre homens (o espírito vingativo e seu algoz, ancestral linhageiro da esposa). A categoria *nyamusoro*, como descrita por Honwana, traz claramente o componente feminino como sua raiz, uma vez que a categoria só pode surgir historicamente através da aliança de uma mulher tsonga com espíritos vanguni e vandau, afinizando-os e pacificando-os – o caso das *nyamusoro-Ndau* citado pela autora é prototípico, nesse sentido. Além disso, Honwana também aponta que, originalmente, *nyamusoro* era uma categoria exclusivamente feminina entre os Ndau da região Centro de Moçambique, tendo sido reconfigurada no Sul a partir das alianças matrimoniais. Parece bastante claro que a aliança matrimonial *cross-sex* constitutiva da *nyamusoro*, qual seja, entre uma jovem do grupo familiar com o espírito “estrangeiro” vingativo, a fim de pacificá-lo e incorporá-lo à parentela, corresponde à lógica que McCallum observa entre os Cashinahua de transformação da diferença hostil em semelhança potencial, através da transformação de afins potenciais em parentes. Assumindo tal lógica, fica clara a possibilidade de reconhecermos a existência de uma relação radical entre parentesco, aliança e gênero na constituição dos práticos da medicina tradicional no Sul de Moçambique. Mantendo a analogia, as relações constitutivas de Xipembe também ganham inteligibilidade pelo esquema proposto por McCallum, uma vez que a relação de afinidade com os Khomo (que se dá como *“male-male affinity”*) só é possível de se realizar pela relação com Nhaurangue (no esquema *“male-female affinity”*), o que mantém Xipembe ao mesmo tempo como genro que preda os descendentes de seu sogro e vassalo que submete seu *hosi* ao seu poder de “dono” da lagoa, um enclave inimigo nas terras dos Savanguane.

É essa a raiz de toda a problemática que a lagoa de Pembe encerra para líderes, familiares e demais habitantes daquela área. É a aliança e o potencial que o feminino tem de realizá-la objetivamente entre grupos agnáticos que permite tanto a pacificação do inimigo pela aliança e afinização, como a sua permanência como afim e potencial predador, que requer constante pacificação.

Outra asserção de McCallum permite pensar o nexos constitutivo da *nyamusoro* como uma incorporação do externo ao interno, novamente operada pela lógica da transformação da diferença em semelhança através da transformação do inimigo em consangüíneo, num sentido de pacificação e neutralização da hostilidade do Outro, inimigo potencial. Analisando as relações entre gêneros presentes nos Cashinahua, a autora aborda a questão da seguinte maneira:

“Cross-sex and same-sex relationships are organized by the second conceptual opposition basic to the generation of sociality: between the inside and the outside. This is lived by the Cashinahua in terms that allow for the transformation of extreme outside into the inside, of enemy into potential affine, potential affine into real affine and thereafter into kin. Viveiros de Castro (2001) writes: ‘The construction of kinship is the deconstruction of potential affinity’. That is, the dynamic between these two processes is integral to the constitution of human sociality.” (McCallum, 2001: 180)

A autora se refere ao gradiente de diferença entre o exterior e o interior extremos, traduzidos pela linguagem do parentesco, que vai do inimigo ao consangüíneo, numa seqüência de transformações de categorias de alteridade absoluta em direção ao parentesco, cuja expressão máxima de semelhança é a consangüinidade. Essa mesma lógica, e seu aspecto gradiente, parecem estar presentes na transformação que os Tsonga fazem dos espíritos inimigos (vanguni e vandau), primeiro em afins potenciais, depois em afins reais ou efetivos e, finalmente, em espíritos incorporados à linhagem de descendência, a qual será daí por diante protegida por ele. Esse é também o caso da incorporação de Xipembe aos Khomo: de inimigo, ele é transformado em afim e incorporado ao grupo agnático como genro, passando a proprietário de terras e, posteriormente, da lagoa que emerge com sua morte.

Portanto, os pares alteridade-semelhança, afinidade-consangüinidade e interno-externo operam entre os Tsonga – no que diz respeito ao caso da organização das medicinas tradicionais e seus práticos descrito por Honwana e também ao caso de Xipembe – de formas bastante similares àquelas observadas nas terras baixas, como deixam transparecer as afirmações de McCallum e suas referências a Viveiros de Castro. Assim sendo, parece produtivo explorarmos a fonte de McCallum e suas proposições acerca da afinidade nas terras baixas.

Em artigo sobre a afinidade na Amazônia, Viveiros de Castro (2002) propõe categorias de análise etnológica bastante originais para dar conta dos esquemas nativos que não puderam ser explicados pelas teorias africanistas clássicas quando aplicadas àquela área. Alguns apontamentos desse autor permitem repensar os dados apresentados sobre os Tsonga anteriormente.

A proposição de Viveiros de Castro de que a Amazônia deva ser tomada como uma rede de relações entre grupos diversos corresponde, guardadas as particularidades, à observação de que o Sul de Moçambique é um complexo de relações interculturais postas em movimento pela guerra Nguni. A rede de trocas interculturais ou interétnicas nas duas áreas permitiu a constituição de uma economia simbólica de alteridades, expressas em termos de inimizades, hostilidades e exterioridades, que dinamizam as relações internas aos diversos grupos, resultando na construção do campo social e suas estruturas de fora para dentro. Num cenário desses, as relações entre o dentro e o fora se constituem como paradigmáticas na constituição das relações cosmológicas e de parentesco internas aos diversos grupos, sempre remetidas ao referencial externo. Isso parece ser tanto válido para a Amazônia como para o Sul de Moçambique, quando tomamos as fontes citadas. Portanto, o que Viveiros de Castro propõe como característico das terras baixas parece ter validade potencial numa análise do Sul de Moçambique e é a partir dessa percepção que as análises que se sucedem pretendem ser sustentadas.

Se assumirmos como dado que os Tsonga estruturam seu sistema de parentesco em acordo com as teorias clássicas da descendência agnática, teremos um problema e uma limitação para a aplicação dos modelos e conceitos

propostos por Viveiros de Castro. Como o próprio autor afirma, há três formas de combinação entre termos e relações de parentesco, definindo diferenças importantes entre sistemas operados pela descendência e sistemas operados pela aliança, sendo os últimos característicos na Amazônia dravidiana. Essas formas seriam divididas entre sistemas onde [1] há subordinação das relações aos termos, [2] há termos e relações em equilíbrio e [3] há subordinação dos termos às relações. De acordo com o autor:

“O primeiro caso é representado pela teoria da descendência, onde a aliança matrimonial não tem estrutura própria, sendo mecanismo ancilar de perpetuação das corporações de parentesco; no segundo caso estariam as estruturas elementares das EEP [As Estruturas Elementares do Parentesco, de Claude Lévi-Strauss], que supostamente exigiriam uma regra de unifiliação; o terceiro caso seria o das sociedades indiferenciadas da Amazônia. Isto coincide com a distinção feita por Overing Kaplan (1975:2), entre ‘sociedades que enfatizam a descendência, aquelas que enfatizam tanto a descendência como a aliança, e por fim aquelas que utilizam apenas a aliança como princípio básico de organização’.” (Viveiros de Castro, 2002:99)

Pelas descrições de Honwana, opera-se, na questão dos espíritos incorporados pela aliança matrimonial, dentro de uma lógica aparentemente igual ao primeiro tipo acima caracterizado. Os espíritos são transmitidos dentro das linhagens, resultando na emergência de *tinyanga* de diversos tipos, a cada duas ou três gerações, definidos pelas origens dos espíritos herdados. Nesse sentido, a aliança matrimonial inicial e incorporante dos espíritos inimigos, transformados em afins potenciais e a seguir em reais ou efetivos (afins aparentados), nada mais parece ser do que um “mecanismo ancilar de perpetuação das corporações de parentesco”, como propõe Viveiros de Castro.

No entanto, essa parece ser uma tipificação demasiadamente simplificadora do papel da aliança e da afinidade descritos por Honwana. Uma análise dos dados expostos anteriormente (retirados da monografia de Honwana), à luz dos problemas levantados pelos americanistas contemporâneos, permite complexificar, alargar e até mesmo desconfiar de tal tipificação. Há material etnográfico suficiente para tanto na obra de Honwana.

O que tal tipificação não consegue reconhecer é que o sistema de parentesco descrito por Honwana parece operar de modos diferentes em dois níveis distintos – o diacrônico e sincrônico –, emprestando pesos diversos para a aliança e a descendência nesses dois níveis. Se no nível diacrônico e histórico são a descendência e a consangüinidade que constituem as relações fundamentais do parentesco, ao nível sincrônico, daquele que McCallum caracteriza como “realização mundana” dos potenciais das relações sociais, a aliança e a afinidade parecem operar de forma mais crucial. Ou seja, quando o tempo das relações é o presente, parece haver uma aproximação do sistema tsonga em relação aos sistemas amazônicos caracterizados por Viveiros de Castro e McCallum. Mas há outra questão que essa proposição engloba: se os dois níveis citados podem ser separados analiticamente, na tentativa de se compreender uma contradição complementar entre diacronia e sincronia e entre descendência e aliança, não é possível afirmar categoricamente que esses níveis sejam experimentados separadamente. O caso de Xipembe é exemplar, nesse sentido. Portanto, não há porque duvidar que, mesmo numa sociedade de tipo 1, é possível matizar a preponderância da descendência e o caráter assessorio da aliança.

No mais, há um dado ao qual não se pode dar as costas: o que inaugura e permite a transmissão e descendência dos espíritos consangüinizados, e do próprio *nyamusoro* dentro de um grupo linhageiro, é exatamente o mecanismo da aliança. Ou seja, na origem da possibilidade de transmissão linhageira dos espíritos vanguni e vandau, há um ato fundador, que é o da aliança: ato de incorporação do inimigo (espírito “não-linhageiro”) e transformação subsequente deste em afim potencial, real ou efetivo e, por fim, consangüíneo, cujo sentido é o de pacificação e neutralização da diferença e da hostilidade, de fora para dentro. Não haveria *nyamusoro*, nem a possibilidade da medicina tradicional, sem os inimigos, os afins e a aliança. Xipembe não atormentaria os habitantes de Pembe se não fosse ele um inimigo pacificado pela aliança e que permanece afinizado como genro. Enfim, não haveria a consangüinidade e a descendência sem a afinidade. Ora, esse é um esquema que Viveiros de Castro define como

característico dos grupos amazônicos, cuja tipificação difere daquela definida como dos grupos que enfatizam a descendência.

Portanto, o que se quer propor aqui é que se tomem como válidas as proposições de Viveiros de Castro para analisarmos alguns aspectos de um grupo africano, mesmo que classicamente tipificado como diverso dos grupos amazônicos. Essa tipificação não dá conta da complexidade do sistema e as limitações para uma comparação não parecem ser tão estreitas.

O que fica bastante clara na descrição do complexo intercultural resultante das guerras pré-coloniais do Sul de Moçambique, e que dá base à medicina tradicional na área, é a questão da diferença como estruturadora e dinamizadora das relações sociais. Tais diferenças, no plano espiritual e político, definiram as fronteiras sociais e cosmológicas dos grupos postos em relação (Tsonga, Nguni e Ndau), e puderam ser manipuladas e administradas pelos mecanismos do parentesco, resultando em concepções acerca das desordens e das doenças que afligem os grupos. Desse complexo emergiram tanto os atuais grupos etno-linguísticos quanto sua medicina tradicional e seus praticantes. Tal fato pode ser compreendido nos termos propostos por Viveiros de Castro, que reconhece na afinidade a categoria fundamental para caracterização e relação com a diferença, como o autor afirma:

“A diferença, cujo esquema sociológico básico é a afinidade, aparece ao mesmo tempo como necessária e perigosa, como condição e limite do *socius*, e portanto como aquilo que é preciso tanto instaurar quanto conjurar. A afinidade revela-se, com isso, o elemento por excelência do político (...).” (Viveiros de Castro, 2002: 103)

Portanto, a afinização dos espíritos inimigos/“estrangeiros” e sua incorporação como espíritos aparentados, pode ser interpretada como o mecanismo por excelência que permitiu “costurar” as relações interétnicas no Sul de Moçambique, tanto ao nível espiritual, quanto ao nível político, definindo as fronteiras sociais dos grupos postos em relação e a hierarquia que se estruturou no trato com as diferenças. A consangüinidade e a descendência sozinhas não permitiriam solucionar essa questão, uma vez que elas não produzem as

diferenças que desencadeiam os processos pelos quais a afinização constrói as socialidades. Mas, por outro lado, parecem ter se alimentado dessa operacionalidade que aliança e a afinidade permitem para se acomodarem internamente como “corporações de parentesco” dentro dos grupos étnicos, porém sempre em relação aos inimigos/“estrangeiros”. Portanto, de fora para dentro, novamente. E através da afinidade.

Outro aspecto que merece atenção é a questão da categoria que determina os espíritos incorporados como parentes. O esquema tsonga parece realizar plenamente a consangüinização dos inimigos, uma vez eles têm sua transmissão regida pelo mecanismo de descendência interna às linhagens. Porém, os dados etnográficos de Honwana e a maneira como Xipembe permanece atuando em Pembe permitem suspeitar dessa incorporação ideal e plena dentro da lógica da descendência consangüínea. Ao analisar três casos de emergência de *vanyamusoro* pela via da descendência, Honwana demonstra como se deu a transmissão de espíritos. Esses casos estão representados nos diagramas de parentesco reproduzidos a seguir⁹⁹. O caso típico de transmissão exclusivamente patrilinear é observado na Figura 13. No caso da Figura 15, porém, a transmissão se dá de forma cognática, diverso do modelo agnático que a autora prevê operar entre os Tsonga.

⁹⁹ Nos diagramas, as figuras com preenchimento indicam os parentes dos quais cada *nyamusoro* herdou os espíritos.

Caso 1. Amélia Marrime

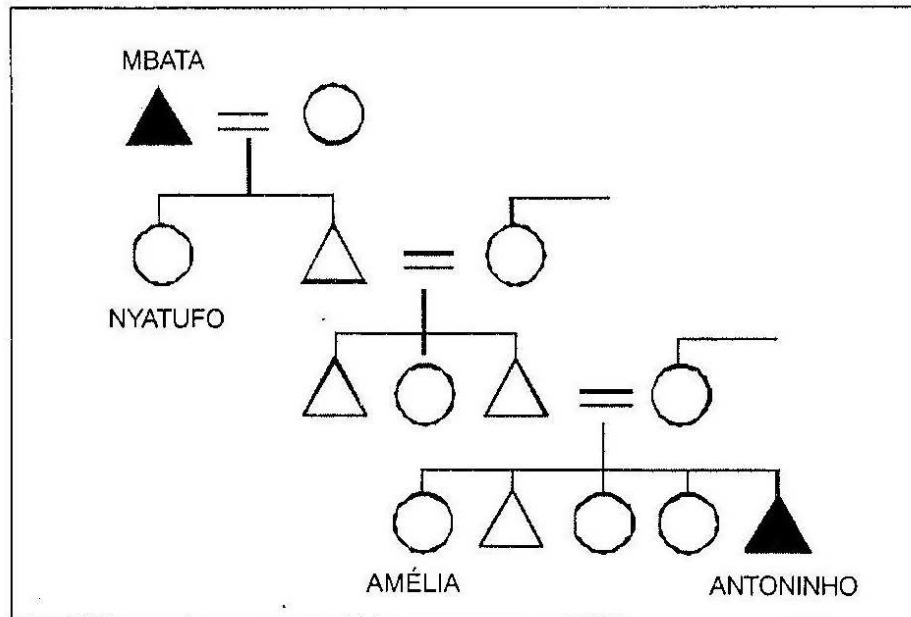


Figura 13 [Fonte: Honwana 2002: 84]

Caso 2. Boaventura Macovo

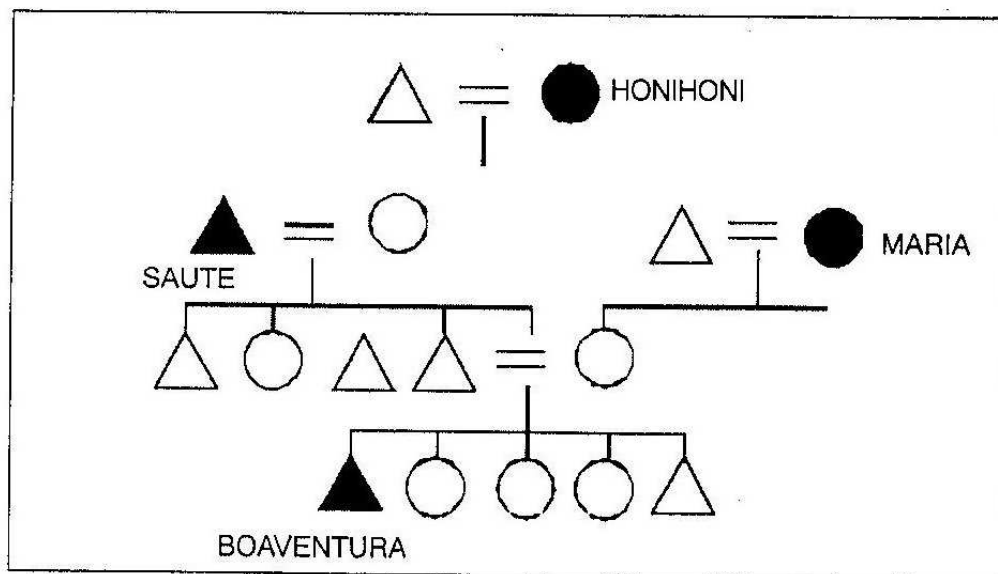


Figura 14 [Fonte: Honwana 2002: 85]

Caso 3. Maria Nyasengo

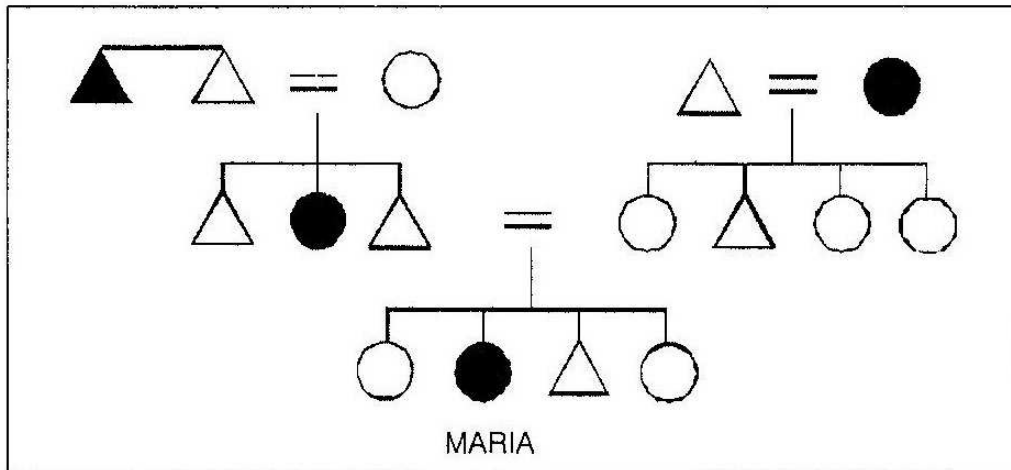


Figura 15 [Fonte: Honwana 2002: 86]

Ora, se há consangüinização dos espíritos, eles deveriam seguir a lógica da descendência patrilinear, que é a regra entre os Tsonga. Ou eles não se tornam consangüíneos, ou no plano espiritual as regras de parentesco operam de forma diferenciada em relação ao mundo dos vivos, ou ainda ambas as proposições são válidas e complementares e aí temos um caso bastante complexo. Analisemos essas possibilidades separadamente.

Quando um membro da linhagem é possuído por espírito transmitido por um ancestral *nyamusoro*, ele é diagnosticado como *nyamusoro* potencial que deve desenvolver suas habilidades. Esse desenvolvimento passa por um processo de desenvolvimento do espírito, não de seu hospedeiro. O espírito é que deve ser pacificado e dominado novamente, para que o *nyamusoro* possa utilizar-se de seus poderes em favor do grupo. Ou seja, a cada manifestação geracional, o espírito guarda suas características originais: é um elemento perigoso, perturbador, hostil, que exige pacificação. Essas características remetem a uma provável permanência do espírito como afim a ser incorporado à parentela. Um espírito nguni ou ndau permanece enquanto tal, mesmo sendo sucessivamente transmitido dentro da linha de descendência tsonga. Portanto, ele sempre carrega consigo a carga de alteridade que o define originalmente como inimigo/“estrangeiro”, ou seja, afim potencial. Assim, parece claro que a

consangüinização não se completa no caso dos Tsonga, sendo perpetuado o estatuto de afim para os espíritos originalmente “não-linhageiros”. Isso talvez se explique por uma proposição de Dumont que Viveiros de Castro cita, a de que “a aliança pode ser um princípio de perpetuação tão eficaz como a descendência, (...) a primeira como um *pendant* da segunda: transmite-se a afinidade como se transmite a consangüinidade – e a transmissão da consangüinidade não está claramente distinta da idéia-instituição da descendência” (Viveiros de Castro, 2002:99). O que parece claro, de qualquer forma, é que a transmissão dos espíritos não se dá como um consangüíneo dentro das linhagens, mas como um afim aparentado.

Outra possibilidade de explicação do fenômeno se dá pela utilização da noção de cognação proposta por Viveiros de Castro. Para o autor, há confusão entre consangüinidade e cognação, uma vez que a última se caracteriza como categoria de co-residentes não necessariamente consangüíneos. Ou seja, cognatos podem ser afins aparentados, diferenciados em relação aos “de fora”. A cognação como co-residência estaria assim definida pela oposição dentro/fora. A utilização dessa categoria aparentemente soluciona a contradição da incorporação linhageira sem respeitar a patrilinearidade rígida, ao menos no nível sincrônico. O que parece ocorrer entre os Tsonga, no que diz respeito à descendência dos espíritos, é semelhante ao esquema concêntrico de Viveiros de Castro, qual seja:

“(...) se no nível local a consangüinidade engloba a afinidade, no nível supralocal a afinidade engloba a consangüinidade, e, no nível global, é a própria afinidade que se vê englobada – definida e determinada – pela inimidade e a exterioridade. É o parentesco como um todo que se vê, primeiramente englobado pela afinidade e finalmente subordinado à relação com o exterior.

A ordenação concêntrica do campo social amazônico acompanha-se, como vimos, de uma classificação por gradientes, que redistribui a partição diametral do arcabouço terminológico. Há gente ‘mais’ ou ‘menos’ consangüínea (os co-residentes versus os de fora) e gente ‘mais’ ou ‘menos’ afim (os afins potenciais vs. os afins cognatos); a relação entre afinidade e consangüinidade não é a de contraditórios, mas a de contrários graduáveis. E há gente, enfim, que é consangüínea e afim. (...) Finalmente, não são poucos os sistemas que dispõem de uma categoria de não-parente – e todos dispõem de uma categoria de estrangeiro –, gente que não é nem consangüínea, nem afim, mas que é altamente significativa do ponto de vista matrimonial. Via de regra, esta classe é assimilada, terminológica ou sociologicamente, à dos afins potenciais.” (Viveiros de Castro, 2002: 138-139)

Cognação e gradiente de diferenças parecem ser noções que permitem dar conta de um certo “afrouxamento” do sistema de parentesco, uma abertura para fora e para além da patrilinearidade, no que se refere à categorização e classificação dos espíritos entre os Tsonga. Não parece pouco provável que sua perpetuação dentro dos grupos linhageiros ocorra como afins, que demandam constantes procedimentos de consangüinização e cognação através da aliança, sem contudo realizar tal potencial por completo. No plano da relação com o exterior, os espíritos se mantêm como inimigos, afins potenciais ou, no máximo, afins aparentados, que demandam constantes processos de pacificação e incorporação de fora para dentro, ordenados por graus de alteridade. O que se está querendo propor aqui é que no plano espiritual tem-se uma estrutura a-histórica de relações (ainda que historicamente construída no período da guerra), que opera de forma presentista e atualizada, não sendo governada portanto pela lógica da descendência linhageira, e sim pela lógica da cognação e da aliança. O médico tradicional seria o responsável, no plano da experiência cotidiana, pela constante mediação e recomposição das relações entre exterior e interior, inimigos e cognatos. Os mecanismos e fórmulas do parentesco e da afinidade que o constituem enquanto sujeito, e que ele manipula na solução de crises espirituais, se assemelham, em termos lógicos, ao esquema concêntrico amazônico proposto por Viveiros de Castro.

A aliança e a afinidade, no sistema tsonga, parecem não ocupar posições apenas secundárias, propostas pela tipificação acima discutida. É possível até suspeitar que essa tipologia não dê conta da complexidade que pode haver nas sociedades regidas pela lógica da descendência, a não ser no que se refere ao plano local. Ao nível supralocal, como sugere Viveiros de Castro, a aliança e a afinidade são cruciais. E ao pensarmos no plano espiritual e cosmológico, somos inescapavelmente remetidos ao exterior das fronteiras do *socius*, onde a consangüinidade tende a subordinar-se à afinidade como mecanismo relacional com a alteridade definidora e inerente ao campo. O parentesco parece subordinar-se a outras lógicas e sistemas quando se coloca a relação com o exterior, ocorrendo um “englobamento dessa dimensão por outros circuitos de troca

simbólica” (Viveiros de Castro, 2002: 107). Parece bastante plausível afirmar que a guerra se sobrepôs ao parentesco na construção sociocultural e étnica do Sul de Moçambique, o que nos permite pensar que o parentesco operou fundamentalmente como um idioma ou linguagem a partir do qual foi possível pensar e categorizar as relações cruciais com o exterior, não o contrário. Como propõe Viveiros de Castro, deve-se atentar para não procedermos a um “achatamento das sociedades (...) à dimensão do parentesco” (Op. cit: 107). O princípio constituinte da alteridade encontra nele uma possibilidade de expressão, mas não se subordina a ele; ao contrário, o parentesco é que tende a ser englobado por tal princípio. E para dar conta da expressão de tal princípio nas relações sociais, a afinidade é uma noção potencialmente mais lógica que a consangüinidade.

Olhando o problema por essa ótica, a medicina tradicional entre os Tsonga ganha contornos e sentidos que Honwana não percebe. É bastante claro que o parentesco dá forma e sentido, constrói e estrutura o campo médico tradicional, mas operando muito mais como linguagem que permite expressar dimensões que estão aquém e além do parentesco e, portanto, podendo modificá-lo por princípios mais elementares. Os princípios fundamentais que regem o parentesco e, por conseguinte, a medicina tradicional, parecem ser mesmo os da alteridade e da exterioridade num campo definido por uma rede de relações interétnicas posta em movimento pelas guerras pré-coloniais entre Tsonga, Nguni e Ndau, ou seja, entre os “de dentro” e os “estrangeiros”, inimigos elementares. Guerras que produzem inimigos e afins potenciais e, assim, desencadeiam processos de alianças e pacificação desses inimigos. A analogia entre parentesco e medicina tradicional se repete quando lembramos que, conforme apontado anteriormente, o modelo de doença e cura tradicionais é a guerra. Por isso os *vanyamusoro* são os médicos tradicionais mais poderosos: eles realizam a *kuphemba*, que é um processo de busca, captura e submissão de espíritos inimigos que causam as doenças.

3.3 – “Estruturas alternativas”, alianças e a construção da pessoa

Neste ponto, vale a pena debater as críticas de Webster (1976) – que questionou a operacionalidade e preponderância das linhagens –, procurando relê-las à luz das proposições americanistas. É possível explorar suas articulações no que concerne à constituição de redes de socialidades que utilizam a linguagem do parentesco para produzir afins e outras formas de aliança, dando uma nova dimensão às proposições que o autor faz a respeito dos Chopi. Uma vez que os Chopi estão englobados na categoria Tsonga, vivem em áreas contíguas aos Vatsua e até mesmo estabelecem alianças matrimoniais com estes, uma vez que há um contingente chopi no distrito de Homoíne, torna-se possível estender essas análises para a área que foi pesquisada. No mais, encontrei em minha pesquisa de campo os fenômenos descritos por Webster.

Segundo Webster, os Chopi têm uma estrutura de parentesco agnático bastante fluida, constituindo linhagens de pouca profundidade e que estão articuladas a relações matrilineares de grande importância. Além disso, Webster encontrou formas de aliança que constituem categorias que ele denomina “quase-parentes” (“*quasi-kins*”), que têm tanta ou mais importância que as categorias de parentesco formais no estabelecimento de socialidades e que chegam até mesmo a se utilizar de termos de parentesco para classificar pares instituídos por relações sociais de não-parentes. Esses “quase-parentes” são constituídos pelos xarás¹⁰⁰ (“*namesakes*”) e pelos amigos formais.

Amigos formais podem ser classificados como parentes e, dessa forma, passam a constituir um núcleo classificatório de parentesco que se alarga não em função da repetição de uma estrutura formal de descendência, mas a partir da construção de redes de relações que, de informais e estabelecidas pelos interesses individuais dos agentes sócias, passam a ser formalizadas, institucionalizadas e razoavelmente estabilizadas por alianças e o emprego da

¹⁰⁰ Xará é o termo utilizado pelos habitantes de Homoíne e também de outras áreas que percorri (Maputo Cidade e a cidade de Inhambane, por exemplo), para se referirem a essa categoria de relação. Câmara Cascudo (1969) aponta que a palavra xará é de origem tupi.

terminologia de parentesco. Pude observar esse fenômeno em Homóine, em que amigos tornavam-se “primos” classificatórios, por exemplo, e dessa maneira eram incorporados como parentes a um núcleo familiar que ia sendo constituído pelas redes de relações sociais criadas por indivíduos e seus interesses pessoais, alargando suas redes de trocas e influência.

Os xarás são constituídos pela atribuição de nomes de parentes (vivos ou mortos) ou de amigos e/ou vizinhos a crianças recém-nascidas. No primeiro caso, atribui-se o nome de um parente ou antepassado, tanto por negociação entre os parentes vivos, como por exigência de espíritos de antepassados que desejam retornar ao núcleo familiar dos viventes. No segundo caso, o nome é tanto negociado por um amigo ou vizinho que deseja formalizar sua relação com um indivíduo e/ou seu grupo de parentes. A atribuição de nome estabelece uma identidade entre a criança e o doador do nome, e assim o xará é socialmente tomado como o mesmo indivíduo de quem ele recebe o nome.

A partir do momento em que o nome é atribuído a uma criança, ela passa a ser classificada pelo termo que localiza aquele que doou o nome dentro do seu núcleo de parentesco de origem. Dessa forma, pude encontrar um caso típico de xará, em que um único indivíduo se referia a três outros como *paíto* (diminutivo de pai), pelo fato de aqueles três serem xarás de seu próprio pai. Um dos *paítos* era um vizinho de mesma faixa etária. Outro era mais jovem e filho de uma de suas irmãs, filha da primeira esposa de seu pai (o pai era polígamo, tinha três esposas à época e sua mãe era a segunda esposa). O terceiro era ainda uma criança e o filho mais novo de seu pai com a terceira esposa. Dessa forma, todos foram reclassificados como pai e as relações que esse indivíduo estabelecia com os três era de mesma ordem, definida pelas obrigações de um filho para com seu pai. Ou seja, as relações estabelecidas pela instituição do xará se sobrepuseram às relações de parentesco agnático de fato, criando no primeiro caso uma relação de parentesco por descendência que não existia previamente, e nos dois últimos casos redefinindo as relações agnáticas pela posição instituída pelo xará.

Dessa forma, “filhos”, “pais”, “irmãos”, “primos” e outros termos de parentesco são utilizados de forma classificatória em função de negociações em

torno de amizades formais e trocas de nomes, e não necessariamente descrevem relações de descendência agnática de fato ou de afinidade formalizada por alianças matrimoniais naquele contexto social. Esses mecanismos “alternativos” de aliança e instituição dos “quase-parentes” que Webster aponta são, portanto, responsáveis por uma contínua reformulação dos grupos de parentesco, tornando-os extremamente fluidos, seja pela incorporação de novos parentes que ampliam os núcleos agnáticos e de afins, seja pela reclassificação de parentes em função da atribuição de nomes. Até mesmo a maneira como se formalizam permitem novas manipulações. Exemplo disso é o fato de eu ter observado a instituição de xarás sem que houvesse negociação prévia como o “dono” do nome. Uma vez dado o nome, a relação era imposta ao doador, que a aceitava. Recordo-me de um rapaz que era ex-seminarista e que deu a um de seus filhos a alcunha de um dos freis da Missão São João de Deus, sem consultá-lo. A alcunha fora dada ao frei pelos seus antigos alunos no seminário franciscano do Chimoio, onde o pai da criança estudara e o conhecera. O frei, ao ser notificado pelo ex-aluno que era xará de seu filho, aceitou o fato sem contestar e até mesmo tratou-o como uma honraria. Quando se encontravam, o frei perguntava ao pai da criança: “como *eu* estou de saúde?”, referindo-se ao estado do menino que recebera sua alcunha e se constituía como seu xará.

Além disso, Webster chama atenção para a extrema importância dos vizinhos, que formam redes de vizinhança que chegam a ser mais cruciais do que o parentesco na vida cotidiana e familiar. Eu mesmo pude encontrar interlocutores em minha pesquisa que repetiam que “a vizinhança é mais importante que a família”, uma vez que as interações sociais entre vizinhos são mais constantes que aquelas entre parentes e envolvem relações e alianças complexas de tipo econômico, religioso, político e que até mesmo resultam em alianças matrimoniais.

Todas essas “estruturas alternativas”, como as denomina Webster, se articulam entre si e se sobrepõem a uma estrutura de parentesco linhageiro e agnático que o autor classifica como “plástica”, dada a sua constante manipulação informal feita pelos indivíduos, e que opera mais como “ideologia” do que como estrutura central e de produção das socialidades. O idioma das linhagens opera,

portanto, muito mais como estratégia política de legitimação e como nomenclatura de classificação de relações não derivadas diretamente das relações de parentesco formais e de fato. Como afirma o autor:

“The Chopi (...) while professing an agnatic system, in fact pay scarce attention to it, resulting in what effectively resembles a non-lineal organisation with a patrilineal bias. Chopi kin groups, insofar as they exist at all, are very shallow, which means that an individual has fewer kin to call upon than, say, in Zulu society, where kin groups are traced further back lineally, and therefore have a broader effective base.

Faced with a social system which is characteristically lateral, and where prestige can be attained through personal achievement, an individual should attempt to gather many dispersed allegiances, which results in the formation of individual-centred coalitions. (...) Thus we find that these individual-centred coalitions comprise people drawn from many different relationships; but as the term ‘coalition’ suggests, it is a temporary allegiance, for while a core of individuals may be constant, there is a regular turnover of the more peripheral members.

The namesake and friendship relationships are therefore social resources in this process of coalition formation, but their functioning is more subtle than it first appears. For a full understanding of their role in the social system, one must rely on the model of the individual, making choices, which are to a degree determined by a particular social situation, and the individual’s reading of the situation. It is due to the idiosyncratic nature of most of these situations that no distinct pattern emerges from an analysis of the namesake alliances.

Both the namesake and friendship institutions can be used strategically either to ‘open up’ an individual’s social network, or to circumscribe it. The namesake link (...) can extend beyond the existing network to include non-kin, or it can stabilize and strengthen intra-kin bonds (...).

Finally, it will have been noted that the friendship and namesake institutions are indispensable social resources, providing alternative structures which can be activated in the most difficult conditions, especially in situations of rapid social change or where, for some reason, the more formal institutions of kinship are lacking. Their versatility undoubtedly rests on their less formal nature which, in the case of friendship at least may also mean that they are intrinsically less stable (...).

The less formal institutions as the quasi-kinship described above undoubtedly have manipulative possibilities but, it is contended, even what appear to be the most rigid of structures are open to manipulation if individuals so desire. One such ‘structure’ is the system of kinship terminology (...).” (Webster 1976: 241-242)

O esquema descrito por Webster revela a centralidade e preponderância das alianças na construção de redes de socialidade naquele contexto, subvertendo e/ou criando relações de afinidade e descendência por processos “alternativos” de aliança e consanguinização de pares, e utilizando o parentesco como ideologia e idioma para operações de incorporação de não-parentes aos

núcleos agnáticos e de afins. Toda pessoa é, portanto, um afim potencial que pode tornar-se afim real e consangüíneo por mecanismos de aliança “alternativos” ou previstos no sistema de parentesco. Webster vê nesse esquema uma forma de produção de relações e redes sociais que têm um caráter harmônico. Porém, esse é um dos lados da moeda da produção de socialidades naquele contexto. O outro lado, que pude observar em minha pesquisa de campo, é que a incorporação de pares a essas redes – afinizados ou consaguinizados por mecanismos diversos de aliança – constrói relações que permanecem potencialmente hostis, uma vez que todo parente ou vizinho é também um inimigo potencial que deve ser permanentemente pacificado. É essa hostilidade latente que repõe o princípio de produção do *socius* por estratégias de pacificação de inimigos, num esquema de predação e contra-predação contínuas. Isso será debatido mais adiante, mas o complexo de relações que Xipembe desencadeia, como genro e inimigo ao mesmo tempo, dá a medida das ambivalências que essas alianças guardam.

O que também fica claro no esquema de Webster é a importância que os agenciamentos da pessoa assumem diante de estruturas que são formais, mas que se tornam manipuláveis pelas agências individuais, resultando em fluidez do parentesco. A pessoa, ou “indivíduo”, como prefere Webster, tem o potencial de produzir socialidades e redes que não se dão pela repetição formal de uma estrutura fixa que opera além dos agenciamentos individuais, mas sim pela constante produção de relações através da manipulação e emprego de estruturas “alternativas” e mais ou menos formalizadas, que contudo são facilmente reformuláveis, manipuláveis e passíveis de desconstrução. É por isso que Webster, em sua monografia, centra sua análise na produção do social pelos indivíduos, abandonando a análise de estruturas para compreender as socialidades produzidas pelos Chopi. O peso atribuído ao indivíduo e às redes que eles constroem e agenciam colocam a noção de pessoa como algo central para se compreender aquele contexto.

Embora Webster prefira o termo “indivíduo” para se referir aos sujeitos que produzem socialidades e redes, o que se observa nesse processo é a construção da pessoa num processo contínuo de relações que a definem. Nesse sentido, o

indivíduo tende mais a uma concepção divídua de pessoa, como proposta por Marylin Strathern (2006) para explicar a produção relacional da pessoa na Melanésia. Processo esse também muito semelhante ao descrito por John e Jean Comaroff (2001) em sua análise sobre a noção de pessoa entre os Tswana da África do Sul.

Os Comaroff propõem que a pessoa entre os Tswana é um “*being-as-becoming*” (Comaroff e Comaroff 2001: 272), no sentido em que a pessoa está em constante processo de construção a partir de uma série de relações, trabalhos e objetos que ela produz durante o seu ciclo de vida. São essas relações e obras que produzem a pessoa e esse complexo é indissociável. Dessa maneira, a pessoa não seria um indivíduo auto-contido em si mesmo, cuja existência e unidade seriam prévias às suas relações com o mundo. Nem seria resultado de estruturas fixas que produzem sujeitos previstos e previsíveis. A pessoa seria sim produzida por relações e realidades que ela negocia e produz em sua trajetória social, num processo de auto-construção (“*self-construction*”) contínua e de construção da sua realidade social de forma fluida, agindo sobre o mundo e sobre outras pessoas, e vice-versa, o que os autores reconhecem que “evoca” a noção de pessoa melanésia¹⁰¹. Nas palavras dos Comaroff:

“Among those peoples who, during the colonial encounter, came to be known as ‘the Tswana’, personhood was everywhere seen to be an intrinsically social construction. This in two senses: first, nobody existed or could be known except in relation and in reference to, even as part of, a wide array of significant others; and, second, the identity of each and every one was forged, cumulatively, by an infinite, ongoing series of practical activities.” (Comaroff e Comaroff 2001: 268)

“As we said (...), the Southern Tswana world was a socially fluid, evanescent field of social relations: one in which, despite the stress on genealogical placement, the onus was on citizens, especially adult males, to ‘build themselves up’, to protect themselves from their enemies and rivals, to negotiate their rank and status, and to extend themselves across social space by accumulating wealth in people. (...) Most Southern Tswana adults found themselves engaged constantly in a praxis of self-construction. Given the scaffolding of their universe, it could not be otherwise. Either people acted upon the world or the world acted upon them. Or both, in some proportion. (...) For the most part, however, it entailed the unceasing, quotidian

¹⁰¹ “(...) in a manner evocative of the partible *persona* described for Melanesia (...)” (Comaroff e Comaroff 2001: 275).

business of cultivating relations and fields, of husbanding animals and allies, of raising offspring and avoiding the malign intentions of others, of gradually accumulating cultural capital and cash to invest in the future. Here, then, is the first principle of contemporary Tswana personhood: it referred not to a state of being but to a state of becoming. No living self could be static. Stasis meant social death.” (Op. Cit.: 270-271)

A intrínseca relação entre a pessoa Tswana e suas produções se realizaria numa relação metonimicamente corporificada (“*embodied*”) com o seu trabalho (“*labour*”) cotidiano de produção da vida social e material (denominado *tiro*), trabalho este que difere da noção de trabalho ocidental (“*work*”) e cuja concepção não reconhece uma separação alienante entre produtor, processo de produção e produto, tornando essas instâncias como interdependentes e indissociáveis num processo social irreduzível levado a cabo pelas iniciativas individuais – o que reverbera as noções de Webster acerca da centralidade das ações individuais na construção das socialidades e aproxima as noções dos Tswana com as dos Chopi e, assim, também com as dos habitantes de Homóine. Dessa forma, a produção agrícola, de comida, de família e de toda sorte de relações sociais estão englobadas na noção de construção da pessoa como trabalho (“*labour*”) que é inalienável e inseparável desta. Segundo os autores:

“The production of personhood (...) was an irreducibly social process; this despite – or, perhaps, because of – the fact that, given the workings of the Southern Tswana social universe, initiative lay with individuals for ‘building themselves up’. The emphasis on self-construction was embodied, metonymically and metapragmatically, in the idea of *tiro*, labour. *Go díra*, in the vernacular, meant ‘to make’, ‘to do’, or ‘to cause to happen’. It covered a wide spectrum of activities, from cultivation, cooking, and creating a family to pastoralism, politics, and the performance of ritual (...). *Tiro* was, still is, generally translated as ‘[a] work’ (...), and accented the *act* of fabrication. It yielded value in the form of persons, things, and relations, although it might be undone by sorcery and other malign forces (...). But *tiro* was not an abstract quality, a commodity to be bought or sold. It could not exist as alienable labour power. (...) Work, in short, was the positive, relational aspect of human social activity; of the making of self and others in the course of everyday life.” (Comaroff e Comaroff 2001: 273)

Essas concepções que estabelecem um contínuo metonímico entre pessoa, processos sociais e objetos, tornam a feitiçaria inteligível como possibilidade de desconstrução da pessoa (“*being undone*”) pela desconstrução de relações e

destruição de produtos do trabalho social (*"labour"*) que produz pessoas. Esse é o princípio, segundo os Comaroff, que explicaria as atitudes preventivas que os Tswana têm cotidianamente uns com os outros, pelo pressuposto de que qualquer um pode produzir malefícios predatórios atacando e desconstruindo pessoas através da feitiçaria. Pelo fato de não operarem com uma noção de pessoa confinada ao corpo físico, o consumo e a desconstrução da pessoa, que chegam a ocasionar sua morte física, podem se dar através da destruição de relações e produtos de seu trabalho (*"labour"*) – da mesma forma que é possível fortalecer-se através do consumo que a feitiçaria propicia àquele que a emprega contra outra pessoa. Essas agressões tornam-se potencializadas pela proximidade social entre pessoas: quanto mais se sabe sobre a vida de um sujeito, mais ele se torna vulnerável às ações predatórias de outrem. Daí deriva uma atitude de dissimulação e ocultamento de dados pessoais como forma de proteção e empoderamento de uma pessoa, que os Comaroff observaram entre os Tswana. De acordo com os autores:

"Of all the available preventive measures against "being undone", (...) the most fundamental, and the most effective, lay in the fabrication of personhood itself. (...) Southern Tswana were careful to fragment and refract the self in presenting its exteriors to the world. This derived from an ethnotheory of power/knowledge based on two foundational, if unspoken, axioms. First, because that self was not confined to the corporeal body – it ranged over the sociophysical space-time occupied by the sum total of its relations, presences, enterprises – anything that acted on its traces might affect it for good or ill; which is why human beings could be attacked through their footprints, immobilised by curses, enabled by ancestral invocation, undermined or strengthened by magical operations on their houses, their clothes, or their animals. Second, to the degree that anyone was 'known' to others, she or he became vulnerable to their machinations, to being consumed by them. Conversely, empowerment, protective or predatory, lay in the capacity to conceal: to conceal purposes, possessions, propensities, practices – and, even more subtly, to conceal concealment, to hide the fact that anything at all was being hidden." (Comaroff e Comaroff 2001: 275)

Esse é o reverso da moeda de Webster. Se a construção das redes sociais se dá pelo investimento do indivíduo que manipula estruturas fluidas, estabelecendo alianças de toda ordem e produzindo a si próprio através dessas relações e seus produtos simbólicos e materiais – que, no todo, constituem o

capital social que define a pessoa –, a contrapartida é que as alianças aproximam inimigos potenciais, que também estão investindo na construção de si próprios como pessoas. Se a pacificação desses inimigos produz socialidades – inimigos que são afins potenciais, na acepção da terminologia empregada pelos americanistas, e que são os *vientes* em Homoíne –, ela também aproxima esses inimigos pacificados de seus pares de aliança e os vulnerabiliza. Portanto, essa “etnoteoria”, para empregar o conceito dos Comaroff, está fundada na predação e contra-predação que as relações de inimizade e aliança empregam para a produção de um *socius* erigido sobre guerras, que é, assim, um campo social de relações predatórias pressupostas. Em Homoíne, essa predação encontra na feitiçaria seu idioma mais corrente (o que também ocorre entre os Tswana) e se erige sobre o pressuposto da *ambição* como motor da construção da pessoa. A construção de si não se dá necessariamente num circuito de reciprocidade simétrica e harmônica, mas, como os Comaroff deixam entrever, pode se processar também no acúmulo de um capital social que leva ao consumo predatório de pessoas e de sua produção – por isso as atitudes preventivas contra malefícios alheios é “axiomática” na “etnoteoria” que eles identificam entre os Tswana. É esse princípio predatório que está previsto na noção de *ambição* que encontrei em Homoíne como o fundamento alegado que mobiliza a feitiçaria. A metáfora mais empregada para se referir a um indivíduo suspeito de estar sendo *ambicioso* e se valendo de feitiços para acúmulo de capital social era de que ele estava a *comer sozinho*, ou seja, consumindo sem dividir com seus pares – e em várias ocasiões, consumindo seus pares através da feitiçaria.

Porém, mais que metafórica, a associação da comensalidade e do consumo com processos de construção e desconstrução da pessoa também assume um caráter metonímico. *Comer junto* é sempre uma prática presente nas cerimônias familiares e na distribuição da produção do caju e do *tothonto*¹⁰² (bebida tradicional à base de caju fermentado) entre vizinhos, onde se experimenta pragmaticamente o sentido do ser com e através dos pares e relações. Uma pessoa é a rede de relações que ela produz e/ou na qual se insere.

¹⁰² A grafia deste termo está sendo aqui proposta por mim.

A noção de riqueza está, assim, ideal e pragmaticamente fundada não no acúmulo privado e individual de bens, mas na capacidade de compartilhar relações e produtos com vários pares. Por isso, a riqueza ideal é moralmente defendida naquele contexto, e o homem grande que é identificado por possuir tal riqueza, se definem pelo acúmulo de pares e relações que permitem a produção de mais relações pelos mecanismos da aliança e da descendência¹⁰³. Ser rico e grande não é ter capital privado e individual, mas possuir descendência e relações de trocas que produzem riquezas compartilhadas e distribuídas. Uma “história landina” (referente aos landins, termo utilizado no período colonial para se referir aos Vatsua) colhida por Augusto Cabral (1910), ganha inteligibilidade quando lida pelo viés aqui proposto. Ela segue reproduzida abaixo, mantendo a grafia original do texto publicado:

“Um kagado apostou com um elephante que ingeria toda a bebida que este tivesse, apesar da sua barriga ser muito pequena. O elephante trouxe a bebida. O kagado, depois de ter bebido, foi chamar todos os outros kagados seus parentes e cada um veio por sua vez também beber, illudindo o elephante, que julgava ser o mesmo e, d’esta forma, acabaram com a bebida, pelo que o elephante, julgando ter perdido, foi buscar uma mulher, que representava o valor da aposta, e deu-a ao kagado”. Cabral 1910: 189).

Os cágados ganham bebida e uma mulher (que permite produzir descendência) quando atuam como rede e consomem juntos, sendo pessoas definidas não por suas individualidades, mas pela capacidade de existirem, atuarem e produzirem juntas. O elefante, apesar de sua capacidade de consumo individual, termina por perder bens de consumo (bebida), uma mulher e a capacidade de produzir descendência com ela. Porém, a mulher doada também permite produzir aliança entre cágados e elefante. É a mesma lógica que Jeffreys (1962)¹⁰⁴ reconhece fundamentar as trocas no *lobolo*: o *lobolo* pago pelo noivo à

¹⁰³ Junod (2003) deixa isso bastante claro ao descrever que o homem grande é aquele que consegue deixar como legado uma aldeia completa, produzida pela sua descendência e pelas alianças que seus descendentes logram produzir, ampliando o núcleo agnático e de afins que o homem grande inaugurou ao se casar.

¹⁰⁴ Agradeço Marta Jardim pela indicação do artigo de Jeffreys e pela interlocução sempre produtiva em torno da questão das alianças no Sul de Moçambique.

família da noiva não é o preço da noiva em si, mas o valor da descendência que essa aliança permitirá produzir, produzindo assim a pessoa e sua riqueza, que é definida numa articulação entre alianças e descendência. O noivo paga pela capacidade adquirida de produzir a si mesmo pelas alianças e descendência garantidas com o matrimônio e as redes que ele permite produzir.

3.4 – “Comer sozinho”: feitiçaria e desconstrução da pessoa como princípios de formulação das “doenças tradicionais” em Homoíne

A literatura antropológica sobre a vida sócio-cultural no Sul de Moçambique demonstra a centralidade do parentesco e das formas familiares na constituição da pessoa e dos sistemas socioculturais. De Henri A. Junod a Alcinda Honwana, passando por David Webster e Brigitte Bagnol – autores com quem dialogo aqui –, temos uma série de estudos que apontam a necessidade de compreendermos as formas de aliança e descendência para explicarmos a lógica da construção de socialidades e das individualidades erigidas a partir deles, e que operacionalizam e constroem as realidades que observei em Homoíne.

Esses autores apontam de formas diversas que naquela área operam uma ontologia e uma noção de pessoas particulares, que permanecem como fundamentos das relações dos sujeitos com seu mundo, mesmo diante de transformações históricas importantes e críticas, e mesmo com a incorporação constante de novos elementos sócio-culturais. O que permanece não é um conjunto de "usos e costumes" sedimentado, nem estruturas rígidas, mas um conjunto de princípios lógicos, cosmológicos e ontológicos presentes nas formas de aliança e descendência que fundam os sujeitos e sua realidade, estruturam as relações entre vivos e mortos e destes com uma certa natureza. Esses princípios são reafirmados constantemente e, em grande medida, permitem compreender a maneira como se estabelecem pragmaticamente as relações com as doenças naquele contexto.

Em Homoíne me deparei com fatos que apontam certo padrão de construção da pessoa na relação com seus pares. Grosso modo, em parte, a pessoa é definida por relações de descendência à medida que deve estar em constante relação com antepassados, *madodas*, pais, irmãos, filhos e netos, que são definidos por relações agnáticas e também matrilineares. Uma pessoa está incompleta se não é remetida a um grupo de ascendentes e se não produziu descendência. Pelo lado das alianças e da matrilinearidade, uma pessoa não está completa se não se casou, se não tem *sograria*¹⁰⁵ (termo usado para se referir ao grupo familiar dos seus esposos ou esposas) e se não tem genros, noras e os afins que esses estabelecem. Num nível mais amplo, as alianças se estendem para formas não familiares, como a vizinhança e os xarás (quando estes não são homens e mulheres da família de quem se herdaram os nomes), além das igrejas, dos círculos de amizades mais ou menos formais e da posição e relações no mundo do trabalho. É esse conjunto de relações que define uma pessoa em Homoíne, e a construção dessa rede é o principal investimento do sujeito para a definição de sua existência social, à semelhança do que David Webster (1976) observou entre os Chopi.

Esse conjunto de relações descreve uma trajetória de vida e de acúmulo de um capital social por parte da pessoa que, após sua morte, irá definir seu estatuto no mundo dos espíritos e o tipo de relação que haverá entre ela e os vivos. Esse capital social acumulado define o "homem grande"¹⁰⁶ em vida, e será transferido para sua existência como antepassado. Não é diferente para as mulheres, embora elas sejam respeitadas principalmente pela descendência que ajudaram a gerar e pelo sucesso de suas *machambas*, sendo indissociáveis dos "homens grandes" dos quais foram esposas, mães ou pertencentes às suas famílias – via de regra referidas aos esposos e seus grupos agnáticos, ou aos grupos agnáticos dos quais provêm. Nesse sentido, temos em Homoíne um processo de construção da pessoa também muito semelhante àquele que os Comaroff (2001) descrevem

¹⁰⁵ A respeito da noção de *sograria*, também utilizada entre os indianos hindus no Sul de Moçambique, ver Jardim (2007).

¹⁰⁶ Sobre a noção de "homem grande", ver Junod (2003) e Webster (1976).

entre os Tswana. A pessoa é um projeto que se realiza quando esta se torna um antepassado lembrado e respeitado pelos seus descendentes, tendo por função proteger seu grupo familiar e intervir quando a ordem devida é rompida por um dos seus membros ou por ação de elementos extra-familiares. Isso permite que tenha seu nome guardado pela família e, posteriormente, atribuído aos descendentes, o que estabelece uma forma de retorno e permanência na vida familiar e social – que se constitui na outra modalidade de xará que se observa em Homoíne, envolvendo nomes tanto masculinos quanto femininos. Da mesma forma, deve ser lembrado por seus vizinhos e pela sua comunidade mais ampla como alguém que produziu alianças respeitáveis e relações alargadas, que estenderam sua influência e poder para além do núcleo de descendência. O nome e as terras, que são expandidas à medida que o "homem grande" expande-se pela descendência e pelas alianças, tornam-se componentes indissociáveis dessa pessoa. Quem os herda, herda também sua "grandeza" socialmente reconhecida. Os nomes são chaves que abrem determinadas portas, por assim dizer, e são definidos por descendência e alianças. Portanto, reconhecendo algumas transformações produzidas por incorporações históricas, o que se vê na construção da pessoa é um esquema ainda muito semelhante àquele que Henri Junod (2003) observava e descrevia na vida do indivíduo em finais do século XIX. É significativo que Junod principie sua obra *Usos e costumes dos Bantu* com um capítulo em que descreve a “vida do indivíduo” processada do início ao fim através de ritos de passagem que são, por princípio, processos de produção da pessoa desenrolados por um investimento social marcado por interações interpessoais.

Essa é a raiz da persistência de um pragmatismo dito "tradicional" num ambiente de incorporações "modernas", como descrito no capítulo 1: dentro de uma certa "modernidade" presente em Homoíne, a pessoa ainda constrói-se na lógica de uma ontologia persistente e englobante, manipulando signos diversos para produzir socialidades nas quais possa se reconhecer e ser reconhecido por seus pares. Embora se observe componentes classificados como "modernos" atuando na realidade, quem a constrói é a pessoa "tradicional", recompondo sua ontologia mesmo a partir de uma mistura aparentemente promíscua de signos

"tradicionais" e "modernos". Assim a realidade social reconstrói-se permanentemente pela lógica da construção da pessoa, através da manipulação de elementos "tradicionais" e "modernos", sem que isso exija a persistência de "usos e costumes" específicos.

A pessoa não se define pela materialidade e objetividade dos "usos e costumes" em si, mas pela maneira como os ordena, reordena, inventa e reinventa, manipulando e recompondo nessa performatividade de elementos múltiplos uma unidade ontológica e pragmática coerente com os pressupostos e princípios que a definem, e que também definem a realidade que reconhece e na qual é reconhecida por seus pares. O que importa, portanto, é o que se faz com esses elementos e a que eles remetem para os sujeitos que os manipulam. Assisti a algumas cerimônias identificadas pelos meus sujeitos de pesquisa como "tradicionais": *mhambas*, *lobolos*, funerais e deposições de flores. Todas elas estão perpassadas por elementos "modernos", como os *lobolos* observados por Brigitte Bagnol (2006). Porém, esses elementos estavam ali somente como marcadores de um certo estatuto de urbanidade dos participantes, sem que fossem vistos como anacrônicos e contraditórios em relação ao caráter "tradicional" que era experimentado. Reafirmam, portanto, aquilo que Bagnol indica em relação ao *lobolo*:

"(...) *Lovolo* is a symbolic process that propitiates clairvoyance, wealth, well being, fertility, and forgiveness. This shared meaning makes southern Mozambican *lovolo* unique and explains much of its ontological force". (Bagnol 2006: 36)

O caráter dessas cerimônias tradicionais é ontológico e não apenas no caso do *lobolo*. Dessa forma, repõem e reafirmam princípios de construção de mundos e pessoas calcados em fundamentos persistentes, relacionados ao parentesco e à cosmologia. Por isso, explicitam aspectos cruciais que pretendo discutir aqui.

Durante uma *mhamba* a que assisti em julho de 2007 em Homoíne, de uma família recomposta após o massacre de 1987, perguntei ao dono da casa se a *nyanga* que intermediava a consulta aos antepassados morava naquela zona. Ele,

espantado, negou veementemente. Disse que jamais poderiam chamar uma *nyanga* que vivesse próxima à família, ou que conhecesse os familiares. Seria um grande risco colocá-la em contato com os antepassados protetores, pois ela poderia romper a proteção e lançar malefícios contra a família. Isso remete à discussão que os Comaroff fazem sobre os Tswana. Remete também a algo que percebi de forma generalizada no campo: os malefícios não vêm de longe, mas sempre de muito perto – de dentro do grupo familiar, da vizinhança e, de forma menos recorrente, dos demais círculos e redes sociais nos quais os sujeitos estão inseridos. Os campos de socialidade que oferecem maior potencial de agressão e risco são sempre aqueles que estão mais próximos dos sujeitos. É como se familiares e vizinhos fossem permanentemente inimigos potenciais, aos quais, por isso mesmo, se dirige a maioria das acusações de feitiçaria e das atitudes preventivas.

Nesse esquema social, o que desconstrói uma pessoa é a interrupção do fluxo das relações que a institui. Por isso, as doenças podem ser experimentadas como sintomas de ações destrutivas desencadeadas por pares. O foco da doença não é o corpo, mas as relações interpessoais e sociais que o atravessam. Essa lógica remete os sujeitos às concepções de “doenças tradicionais” atribuídas à feitiçaria, às ações de espíritos, às quebras de normas sociais e aos atos anti-sociais. Se nas relações de proximidade social encontra-se o fundamento construtivo da pessoa, é nos conflitos e nas rupturas dessas relações que se busca o diagnóstico para a sua desconstrução, indicada pelo adoecimento e morte. Por isso a maioria das acusações de feitiçaria, das quais se lança mão quando se quer vincular uma doença a um malefício socialmente provocado, é remetida àqueles sujeitos socialmente mais próximos. E há muitas acusações de feitiçaria em Homoíne.

Durante minha pesquisa, deparei-me com um ambiente em que as pessoas temem umas às outras e expressam isso através de discursos e atitudes recíprocas. Esse temor está normalmente expresso nas falas sobre violências desencadeadas por feitiços ou por ações de *bandidos* – como se nomeia os criminosos, normalmente produtores de pequenos furtos, mas também

perpetradores de agressões físicas e, eventualmente, mortes. Existem discursos sobre uma violência real ou presumida, e um clima de insegurança que resulta da percepção de uma vulnerabilidade permanente às ações de *bandidos* e feiticeiros que, embora distintos como categorias e processos, aparecem de forma semelhante na construção do temor e da desconfiança. O que une essas categorias é a noção de *ambição*, apontada anteriormente, percebida como motor de suas ações. Porém, os discursos têm formas diferentes: quando remetem à *bandidagem*, as falas são objetivas, diretas e explícitas; quando se fala na feitiçaria, isso é feito por meias palavras, elipses e de forma fragmentada, como rumores. Se a *bandidagem* coloca em risco os bens, as casas e os corpos por ações diretas, impondo medidas preventivas e punitivas também diretas e objetivas contra seus agentes, a feitiçaria coloca os mesmos elementos em risco e os amplia para a família e demais círculos de relações pessoais e sociais, mas através de ações indiretas, capilares e silenciosas, o que a torna de difícil identificação, prevenção e punição, sendo a causa referida da maior parte das “doenças tradicionais”. Essa natureza de agenciamento rizomático¹⁰⁷ torna a feitiçaria um elemento mais difuso e amplificado, menos objetivo e pontual e, por isso, mais temido que a *bandidagem*.

Numa comunidade pequena como a vila-sede de Homoíne, onde todos se conhecem ou podem ser encontrados através de redes sociais que se entrecruzam, torna-se muito fácil identificar os atos e autores das *bandidagens*, prevenir-se contra eles e puni-los pelas vias formais e do Estado. Já as ações e malefícios atribuídos à feitiçaria, de caráter oculto, tendem a desencadear processos contínuos que atingem vítimas nem sempre previsíveis, sendo objeto de especulação sobre seu diagnóstico e agente responsável. Além disso, não há instância formal para punir a feitiçaria, exceto o recurso à AMETRAMO.¹⁰⁸ Além

¹⁰⁷ Emprego a noção de rizoma de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), por entender que ela explica a forma pouco estruturada e imprevisível das ações e processos atribuídos à feitiçaria.

¹⁰⁸ Observei em minha pesquisa uma preponderância da atuação jurídica da AMETRAMO na solução de casos reclamados como ações de feitiçaria, inclusive alguns encaminhados à associação pelo próprio Tribunal Distrital de Homoíne. Sobre a história e as formas de atuação da AMETRAMO, ver Meneses (2004), Meneses *et alii* (2003) e Honwana (2002).

dos *tinyanga*, recorre-se à expulsão do feiticeiro ou ao contra-feitiço, o que repõe o esquema de predação e contra-predação que ela envolve, criando uma espiral ascendente de insegurança e violência presumida.

Nas falas sobre a violência que ouvi em Homóíne, a feitiçaria aproxima-se mais das descrições sobre os ataques imprevisíveis dos *matsangas* do que da *bandidagem* atual, ainda que sejam notáveis as conexões que essas falas produzem entre a guerra, a criminalidade e a feitiçaria enquanto violência – os discursos sobre esses temas eram estruturalmente muito semelhantes. A indeterminação da feitiçaria, sempre inserida num campo especulativo de causas e conseqüências obscuras e de processos contínuos e não estruturados, empresta a ela um caráter de poder e perigo muito maior que aquele reconhecido na *bandidagem* contemporânea e muito mais próximo do atribuído aos *matsangas*.¹⁰⁹ Vale notar que a feitiçaria esteve associada às representações sobre a violência durante a guerra civil.¹¹⁰ Ela permite dar forma e expressão a uma insegurança difusa e permanente em relação aos perigos, imprevistos e imponderáveis da vida cotidiana que colocam a pessoa em risco.

Outro aspecto que causa insegurança e desencadeia falas de um perigo iminente para a desconstrução da pessoa diz respeito à gestão dos antepassados sobre a vida individual e familiar e sobre a natureza. Protetores por um lado, os antepassados são também objeto de ansiedade por parte das pessoas, uma vez que seu descontentamento resulta em punições. Rupturas nos laços de família e parentesco, desobediência a regras e tabus e desrespeito aos elementos naturais que estão sob sua guarda revertem em malefícios para os vivos. Donos da terra e dos ciclos e elementos naturais, os antepassados são também donos de certas mulheres a quem são concedidas em matrimônio – fato apontado anteriormente e

¹⁰⁹ Como aponta Mary Douglas (1991), as noções de perigo e poder estão associadas a espaços intersticiais, indeterminados e não estruturados. A maior determinação da *bandidagem*, inclusive sua definição formal nos termos da lei e possibilidade de punição pelas instâncias estatais, tornam-na mais estruturada, previsível, identificável e punível que a feitiçaria.

¹¹⁰ Geffray (1990) e Honwana (2002) apontam o uso recorrente da feitiçaria, da medicina tradicional e das religiões durante a guerra civil. Não apenas os usos ideológicos, como a defesa da tradição feita pela RENAMO. Soldados da FRELIMO e DA RENAMO, assim como a população civil, buscavam nesses sistemas formas de combate e proteção contra inimigos.

também descrito e analisado por Honwana (2002) e Bagnol (2006). O acesso a esses elementos e pessoas exige sua autorização. Os usos indevidos de suas posses e o não cumprimento de seus mandos resultam em punição. De protetores, muitas vezes os antepassados, em certo sentido, transformam seus descendentes em inimigos e, por consequência, transformam-se também em inimigos e predadores para seus descendentes.

Ainda em relação ao esquema de predação social observado em Homoíne, é notável a equivalência e mesmo indistinção que as pessoas costumam fazer entre os *tinyanga* e os *valoyi*. Além de integradores – como descreve Honwana (2002) –, os habitantes da vila também identificam os *tinyanga* como potenciais desintegradores da vida social e da pessoa. Tão mais desintegradores quanto mais próximos estejam da vila – por essa perspectiva, aos olhos dos habitantes da vila, os *tinyanga* do *mato* ainda curariam e não produziram malefícios, o que faz pensar que novamente a proximidade social resulta em maior percepção de vulnerabilidade a ações de malefícios perpetradas por outrem. As falas dão conta de *tinyanga* que produzem malefícios, instauram intrigas entre familiares e vizinhos, escravizam seus consulentes a dívidas infundáveis e impagáveis e que são procurados para fornecerem feitiços que beneficiem seus consulentes ambiciosos. Os *tinyanga* são acessíveis, na maior parte das vezes, apenas àqueles que tem posses, pois suas consultas são caras (principalmente daqueles que são membros da AMETRAMO), constituindo-se assim num fenômeno de classe em Homoíne. Os que não têm posses, além de se protegerem nas igrejas contra os *tinyanga* e seus consulentes ambiciosos, também procuram migrar para centros urbanos maiores, onde se sentem menos vulneráveis à “tradição” e longe dos conflitos familiares que podem desencadear feitiços. Notadamente as mulheres procuram as igrejas para se protegerem de feitiços e das acusações de serem feiticeiras¹¹¹.

¹¹¹ James Pfeiffer (2002 e 2004) aponta o fenômeno de busca por proteção em igrejas contra feitiços e ações de *tinyanga* no Chimoio. O autor relata que essa busca é majoritariamente feita por mulheres, muitas das quais após serem acusadas de produzirem feitiços.

As consultas aos *tinyanga* são vistas como uma forma de obtenção de benefícios para ascensão social e ganhos de capital num mercado de trabalho extremamente competitivo, dada a baixíssima oferta. Buscam *comer sozinhos* a partir do emprego de feitiços fornecidos pelos *tinyanga*. Essa busca por benefícios tem até mesmo um verbo específico: *kukhendla*, em citsua – em português, o verbo é transformado no neologismo *khendlar*. *Kukhendla* originalmente significa procurar poderes mágicos nos *tinyanga* para a obtenção de bens, força física, defesa contra inimigos e qualidades pessoais que tornem a pessoa bem vista e bem posicionada socialmente. Durante a guerra civil, os soldados *khendlavam* para obter proteção contra armas. Atualmente, num ambiente de paz e mercado liberal, a demanda das pessoas desloca-se para obtenção de benefícios trabalhistas e materiais, e o dinheiro circulante inflaciona os preços dos *tinyanga*. Portanto, observa-se uma constante atualização histórica desse fenômeno.

A efetivação e continuidade da *kukhendla* exigem sacrifícios de animais e mortes de pessoas como contrapartida – pessoas que, em geral, pertencem à família. Os espíritos dos mortos são dados aos *tinyanga* que, com eles, aumentam seus próprios poderes. *Kukhendla* é um dos fenômenos associados à noção corrente de feitiço que encontrei em Homoíne, e o principal fator para a construção da equivalência entre medicina tradicional e feitiçaria expressa nas falas. A demanda atual por *tinyanga* na vila deslocou-se da cura para a obtenção de benefícios pessoais ligados às exigências de uma vida "moderna". Meneses (2004) aponta que as aflições da "modernidade", referidas ao mercado, potencializam a busca por benefícios nos *tinyanga*. Em Homoíne, as consequências dessa busca se explicitavam nas falas dos sujeitos: o benefício de uns exige o malefício para outrem, o que resulta em insegurança generalizada e desconfiança em relação àqueles que obtêm sucesso. Remete-se a medicina tradicional, portanto, ao campo da discursividade sobre a violência contra a pessoa. Se a busca pelo bem-estar e sucesso resulta do próprio processo de construção da pessoa, esse processo se dá em constante experiência de riscos e perigos potenciais, envolvendo disputas e negociações permanentes com elementos que podem impedir sua realização.

Nos campos definidos pela descendência e pelas alianças matrimoniais, há recorrência de acusações de desconstrução da pessoa pelo uso de feitiços. Majoritariamente, acusam-se as mulheres de perpetrarem tensões, doenças e mortes entre parentes por aliança e descendência. Esse ponto de articulação entre construção da pessoa, ação das mulheres no seio da família e produção de doenças serão discutidos mais aprofundadamente no capítulo 4.

Os fenômenos relativos à construção da pessoa e aos riscos de sua desconstrução podem ser interpretados, como já apontado anteriormente, a partir de uma matriz comum, que permite compreendê-los pela ótica da análise empregada contemporaneamente nos estudos de grupos ameríndios. Tudo indica que o sistema social em questão tem por fundamento o conflito que certos mecanismos sociais procuram pacificar. Nesse sentido, os conflitos que a feitiçaria, a *bandidagem*, os *matsangas*, a medicina tradicional e os antepassados desencadeiam ou representam não são rupturas anômicas de uma ordem social funcional e harmônica por princípio. O conflito é uma possibilidade permanente da própria ordem social. Esta se constrói a partir do reconhecimento do conflito e da predação como fundamentos permanentes e virtuais das relações com inimigos primordiais, cuja origem remete às guerras pré-coloniais de ocupação da área, o que exige mecanismos e processos de pacificação constante através de socialidades que produzem pessoas e redes sociais. Nesse caso, é possível reconhecer o sistema de parentesco da área investigada, e as alianças que se estendem para além dele, como uma matriz de pacificação permanente e sistemática de inimigos potenciais inseridos dentro dos campos de relações que constituem a pessoa. As redes sociais formam campos de relações em permanente risco de desconstrução dos processos de pacificação que as constituiu. O inimigo não é um elemento construído por um conflito pontual que rompe ordens solidárias prévias, mas surge da desconstrução das relações que o pacificaram, ao ser introduzido em campos de socialidades sob um regime de poder hierárquico. Portanto, a construção social do inimigo se dá com a sua reposição ontológica, através da desconstrução de um campo de agenciamentos e socialidades que buscam pacificá-lo. Isso explica porque o inimigo é sempre

percebido como muito próximo e porque as acusações de feitiçaria são normalmente endereçadas aos familiares e vizinhos – principalmente às mulheres.

De maneira mais objetiva, proponho que se pensem as alianças matrimoniais na área como mecanismos de incorporação e pacificação de inimigos potenciais a núcleos de descendência já pacificados pela hierarquia agnática. Num sistema de descendência agnática, tem-se que sua perpetuação exige a incorporação de mulheres e afins através das alianças matrimoniais. Mulheres e afins vêm de fora, de outro grupo de descendência, como “estrangeiros” ou *vientes*. Os *vientes* são sempre objeto de suspeita e temor, pois são, por princípio, inimigos potenciais que exigem pacificação. São a esses elementos originalmente “de fora”, mulheres e afins incorporados por aliança, que se voltam os principais temores de agressão e desconstrução da pessoa.

Por outro lado, as alianças e pacificações operadas por ascendentes podem ser rompidas por seus descendentes, rompendo com os investimentos da pessoa que inaugurou um núcleo de descendência. Os ascendentes, por sua vez, em função de sua posição hierárquica geracional, podem punir seus descendentes insubordinados, assim como submetê-los aos seus interesses e ambições – que é o caso geral das punições perpetradas pelos antepassados. Assim, tanto são inimigos potenciais as mulheres e os afins, quanto os ascendentes e os descendentes. Por isso tem-se uma ambiguidade constante nas relações de parentesco: se a pessoa se constrói numa rede de relações de aliança e descendência, há também um grande potencial de predação e desconstrução da pessoa pelas mesmas vias.

Num esquema de alianças ampliadas para campos não familiares, como a vizinhança, observa-se a mesma lógica: formando um agregado por alianças, os vizinhos são parceiros, mas também inimigos potenciais porque *vientes* incorporados e pacificados de fora para dentro.

Disso resulta uma matriz social que opera idealmente por trocas recíprocas e solidárias, como descreve Webster, mas que dependem de um poder hierárquico para serem preservadas, posto que, no fundamento, seus agentes são inimigos pacificados que podem retomar seu estatuto predatório original – o caso

de Xipembe é exemplar, nesse sentido. Esse poder hierárquico é mais regularmente operado pelas linhagens, porque são estruturadas, estruturantes, razoavelmente estáveis e funcionais. Por isso conseguem exercer um papel político e ideológico de manutenção de uma ordem instaurada por alianças pacificadoras desencadeadas pelas guerras pré-coloniais, como já discutido anteriormente. É nesse sentido que a epígrafe deste capítulo deve ser entendida. A paz é idealmente mantida pela produção da descendência e a pessoa é idealmente pensada como sujeito linhageiro. Na produção da descendência reside a ideologia de um campo pacificado como ideal de um *socius* a ser perpetuado. Mas a descendência só é possível a partir da pacificação e incorporação de afins potenciais pelos mecanismos da aliança, para a produção do parentesco e da pessoa. É esse o “segredo do africano” decretado pelo catequista de Benhane. E é esse também o princípio que organiza as curas pela medicina tradicional, que buscam realizar-se através de duas soluções ideais que passam pela incorporação a núcleos de descendência: neutralizar o espírito agressor pela afinização e consanguinização deste ao núcleo de descendência da vítima, ou neutralizá-lo enviando-o de volta ao seu grupo de descendência original. É esse, por fim, o *leitmotiv* da história e das relações atuais com Xipembe e sua lagoa predadora.

É nesse esquema social que se constrói e se desconstrói a pessoa, num processo de produção de socialidades que pressupõe a predação e se estrutura pelas formas de contra-predação e pacificação. É, portanto, nesse esquema que se pode pensar a saúde, a doença, a cura e a morte da pessoa por feitiçaria nos termos do sistema “tradicional”. Acredito que neste ponto já fique claro o título desta tese, que procura resumir o ciclo que desencadeia as doenças e os processos de cura tradicional, assim como ordena o esquema mais geral que governa as socialidades no campo pesquisado.

* * *

O que se segue é uma recapitulação dos principais argumentos desenvolvidos neste capítulo, a título de conclusão parcial, para que as discussões subseqüentes, fundamentadas nesses argumentos, sejam desenvolvidas de forma inteligível.

A guerra constitui-se no princípio histórico e lógico que ordena o parentesco e as concepções cosmológicas que dão origem à medicina tradicional. A cura tradicional opera como um processo de combate e pacificação de espíritos causadores de malefícios, no qual espíritos vanguni, vandau e os tinguluve atuam de formas específicas na resolução dos problemas e desordens. Da mesma forma, os feitiços são concebidos como ataques de espíritos vingativos ou manipulados por inimigos, remetendo a feitiçaria a um processo cujo sentido é a agressão, a predação e a guerra¹¹². Por outro lado, as alianças matrimoniais operam como mecanismos de pacificação e estabelecimento de alianças mais amplas entre grupos. Uma das maneiras de os derrotados Tsonga estabelecerem relações pacíficas durante a invasão Nguni era casarem suas mulheres com homens vanguni e vandau. São essas alianças matrimoniais que permitiram a posse da terra, a integração pacífica – ainda que hierárquica – desses grupos “estrangeiros” aos grupos de descendência agnática no Sul de Moçambique, e cujos espíritos transmitidos pela via do parentesco deram base à formação dos *vanyamusoro* atuais.

O que se tem diante desse quadro histórico e social é a constituição de uma ontologia baseada no pressuposto da guerra e do inimigo como elementos que desencadeiam socialidades, nas quais o sentido primordial é o de pacificação hierárquica de inimigos. Assim operam a medicina tradicional e o parentesco. Assim também se concebe a feitiçaria e toda sorte de malefício que seja

¹¹² António Rita-Ferreira (1975) e David Beach (1984) apontam para uma reveladora raiz etimológica dos termos que designam o feiticeiro na região Sul de Moçambique e entre os Shona do Zimbabwe, respectivamente. O primeiro chama atenção para a coincidência do termo *wuloyi* e seu plural *valoyi* com o nome de um dos grupos invasores no período pré-colonial, os Baloyi, que eram guerreiros temidos e deram origem aos Makwakwa da província de Inhambane. Beach por sua vez vê relação semelhante entre o termo *rozwi*, que designa feiticeiro, e os Rozwi, que construíram um império e eram bastante temidos. Ainda segundo Rita-Ferreira (op. Cit.), parte dos Rozwi migrou para a zona de Inhambane e foi esse grupo Shona-Karanga que deu origem aos Baloyi. A idéia de feitiçaria, portanto, parece intimamente relacionada com as guerras do período pré-colonial, sendo uma forma de caracterizar o inimigo “de fora” e predador.

experimentado como relação interpessoal e que coloque em risco as alianças que constituem as socialidades, a pessoa e a sua garantia de posse pacífica sobre bens conquistados e produzidos. Por isso teme-se a todos por princípio (principalmente os *vientes*) e o feitiço é um pressuposto da agência de qualquer sujeito, que deve ser objeto de constante vigilância, suspeita e ações de pacificação através do estabelecimento de laços de parentesco, amizade formal, vizinhança pacífica e troca de nomes (constituindo os xarás), alianças que garantem a persistência da ordem conquistada e da posse de bens por parte de seus “donos”.

No entanto, essas alianças não desconstroem por completo o inimigo virtual e ambicioso pressuposto em cada sujeito, o que aponta para o fato de haver uma ontologia calcada na guerra e na noção de inimigo. É essa a raiz das suspeitas e acusações de feitiçaria que recaem preferencialmente sobre familiares e vizinhos e, preferencialmente, sobre as mulheres. Num regime de descendência agnática, são as mulheres que são incorporadas por alianças matrimoniais, provenientes de outros grupos de descendência e, nesse sentido, são tão *vientes* quanto os vizinhos, os amigos e os “estrangeiros” que tiveram de ser pacificados. No entanto, estão mais próximas que esses, conhecem os espíritos dos antepassados que protegem as famílias às quais foram incorporadas e sabem o valor das posses que essas famílias acumulam, podendo lançar mão de feitiços movidos pela ambição e de forma mais eficaz. Por isso oferecem maior risco. Um inimigo, quanto mais próximo, mais perigoso se torna e demanda processos de prevenção e pacificação constantes.

Meus interlocutores por vezes deixavam esse estado de coisas bastante claro para mim. Durante minha pesquisa de campo, ouvi de um jovem, que chegou a classificar-me formalmente como “amigo”, uma frase que talvez resuma o princípio que governa as relações interpessoais naquele contexto: “é preciso desconfiar para poder confiar”, disse-me ele. Naquele momento, o rapaz me confienciava sua desconfiança inicial em relação à natureza da minha presença em Homoíne. Desconfiança aquela só desconstruída após alguns meses de

convivência com o *mulungu viente*, que por fim resultou numa aliança de amizade formal que nos redefiniu como pessoas naquele campo de relações.

Uma segunda experiência, mais crítica e, por isso, talvez mais significativa, foi um rumor que encontrei no meu regresso a Homóine no final de 2008. Na zona de Pembe, dizia-se que eu era um provável raptor de crianças, o que me colocava no centro de rumores corriqueiros sobre a associação de brancos estrangeiros com feiticeiros locais, que raptavam crianças tanto para o tráfico de órgãos quanto para o uso de cabeças e genitálias de meninos na produção de feitiços. Um *mulungu* que se aventura no *mato* é potencialmente um *viente* inimigo e predador. Foi essa a única vez em que vi os habitantes da vila-sede, incluindo os freis da missão e os funcionários da Administração, além do líder tradicional de Pembe, reconhecerem um risco real à minha segurança e integridade física. Segundo eles, *aquelas pessoas daquelas zonas* poderiam me fazer desaparecer sem deixar rastros. Todos se mobilizaram para desconstruir rapidamente os rumores e garantir a segurança do seu *viente* já pacificado.

Capítulo 4 – Feitiçaria, gênero e doença: dos malefícios que são atribuídos às mulheres em Homoíne como causas das “doenças tradicionais”

*"Nós homens estamos mal com essas coisas de tradição, porque as mulheres são más."*¹¹³

Neste capítulo irei analisar as articulações que observei existirem em Homoíne entre pessoa, gênero, feitiçaria e doenças tradicionais. Como apontado no capítulo anterior, as acusações de feitiçaria em Homoíne são extremamente corriqueiras e fazem parte do cotidiano de seus habitantes. Não constituem uma excepcionalidade, pois são rotineiras e as principais responsáveis pela conformação de um ambiente de predação social presumida e/ou objetivada. Operam como forma de dar inteligibilidade aos infortúnios, males e violências que afligem as pessoas, constituindo-se num idioma corrente para atribuição de causas a qualquer malefício ou desordem que os acomete. Nesse sentido, a aproximação com o universo social dos Azande descrito por Evans-Pritchard (1978) é notável.

A feitiçaria constitui-se mesmo numa espécie de ética de relações. Toda ação que contenha um dado de imprevisibilidade, que denote uma quebra de ordens previstas, que insinue formas alternativas ou deslocadas em relação ao contexto reconhecido, ou que aponte para uma independência e autonomia dos sujeitos em relação a seus pares e obrigações, pode vir a desencadear suspeitas de estar relacionada à feitiçaria. As pessoas estão o tempo todo atentas às ações alheias, perscrutando atos, palavras, silêncios e observando objetos que o outro porta e/ou manipula, para tentar perceber se há algo de suspeito ou oculto nas suas intencionalidades que possa revelar um fragmento de realidade que as

¹¹³ Frase proferida por um médico tradicional e ex-funcionário da Administração do Distrito de Homoíne.

remeta ao universo dos feitiços. Nesse sentido, também ecoam a realidade permeada por fofocas e escândalos que Max Gluckman (1963) analisou.

Por isso a feitiçaria está associada ao universo das doenças e mortes, quando essas ocorrem fora do previsto (como discutido no Capítulo 1), sendo identificadas como “doenças tradicionais” e mortes perpetradas por uma agência pessoal e maléfica.

Porém, um dado empírico que chama atenção em Homoíne é a recorrência com que a feitiçaria é atribuída às mulheres. Esse fato remete ao fenômeno que Georges Balandier (1976), já na década de 1970, apontava ser recorrente em diversas sociedades africanas: as mulheres são tomadas como “a metade perigosa” (remetendo à noção de metade exogâmica). Necessário à reprodução sexual e social, mas marcado pela ambivalência, ligado à feitiçaria, aos poderes naturais que ameaçam a “cultura” e aos processos de desintegração social e da pessoa, o sexo feminino nos esquemas exogâmicos de parentesco nessas sociedades representaria uma alteridade que oferece riscos permanentes à continuidade das linhagens e do domínio masculino, aproximando-se do perigo que o inimigo estrangeiro representa. O autor resume assim a posição das mulheres que ele reconhece existir nas sociedades africanas:

“A sociedade feminina não é apenas a metade necessária e subordinada: é, também, a metade perigosa. O tema da *ambivalência*, constantemente incorporado às representações sobre a mulher, exprime esses dois aspectos indissociáveis; e não somente porque toda subordinação traz em si o risco da insubordinação. A mulher se resume a ser o ‘outro’ próximo, assim como o estrangeiro o ‘outro’ distante. E ambos, em razão de sua diferença, perigosos. A esse respeito, é muito significativo que os casos africanos estudados (...) revelem que um mesmo processo social une um homem e uma mulher (pelo casamento) e, através deles, dois grupos, segundo determinados critérios estranhos a um e ao outro (pela aliança): dupla união, sempre ameaçada de precariedade, que inclui o perigo de degradação, de ruptura geradora de antagonismo. Mas a ambivalência decorre (...) da posição social atribuída à mulher”. (Balandier 1976: 64)

Noutro trecho, Balandier deixa claro que o problema do “perigo” associado às mulheres deriva justamente do seu papel nos processos de produção da aliança e da descendência – tanto nos esquemas patrilineares, quanto nos matrilineares –, nos quais ela representa, de forma ambígua, a hostilidade do

“outro”, do “estrangeiro” e do “inimigo virtual”, ao mesmo tempo é a possibilidade de pacificação desse antagonismo pelo fato de permitir a efetivação da aliança e a produção da descendência. Perigo esse que não se desfaz com a aliança, mas persiste enquanto a aliança persistir:

“Todos os argumentos, em graus variáveis conforme o tipo de sociedade, sublinham paralelamente a ínfima inserção social da mulher; e mais incisivamente nas sociedades que se fundamentam em arranjos de clãs e de linhagens. Essa situação é ‘explicada’ pela impossibilidade em que a mulher se encontra de participar plenamente da vida das linhagens; como esposa, deve, ordinariamente, abandonar a sua e residir na de seu marido. Ela sofre um seccionamento determinado por dupla necessidade: respeitar o princípio exogâmico, que leva a formar um casal cujos componentes são, de qualquer modo, ‘estrangeiros’ e, através deles, aliar os grupos mediante relações concebidas como essencialmente *sociais*.

Com efeito, são todas as considerações relativas à exogamia que aqui se acham direta ou indiretamente engajadas. Ela permite aumentar o campo das relações sociais, ligando grupos que, segundo certos critérios, se entendem ‘estrangeiros’ e, por isso mesmo, perigosos uns para os outros – na medida que o ‘outro’ permanece, dizem os nuer do Sudão, como um ‘inimigo virtual’. A exogamia e as trocas matrimoniais que ela rege asseguram a transformação de um estado de hostilidade ou de antagonismo, real ou potencial, num estado de paz e de aliança. A mulher, circulando pela rede das trocas matrimoniais, é o instrumento dessa conversão. Realiza-se às custas de uma *socialização ambígua*; por nascimento ela pertence a seu grupo (e é em função dessa posse que ela pode assumir o papel de ‘doador’ de mulheres), mas vai situar-se fora dele devido ao casamento, que a constitui como meio, sinal ou penhor de aliança no interior do grupo onde é recebida como esposa.

Entretanto, não basta constatar esta ‘comunicação’ estabelecida entre grupos, a conversão de uma relação ‘natural’ (a união de um homem e de uma mulher) em laço social; importa, igualmente, notar que essa relação é, por sua natureza, vulnerável ou problemática. Os kavirodo da África Oriental reconhecem essa insegurança: ‘Não se esposam seus amigos, mas seus inimigos’, e nunca se esquecem disso”. (Balandier 1976: 38)

Balandier está claramente tomando uma perspectiva estruturalista, de oposição clássica entre natureza e cultura, ao pensar nas mulheres como sexo (e não gênero) que realiza a conversão das relações sexuais naturais em laços sociais (ou culturais). Ele também trabalha com a análise de sociedades em que, alegadamente, as linhagens são efetivamente estruturadas, rígidas e operantes, o que foge do esquema de parentesco dos grupos do Sul de Moçambique anteriormente descrito e, mais ainda, daquele que opera nas terras baixas da América do Sul, entre os quais anteriormente se propôs uma relativa semelhança

no que respeita à fluidez do parentesco. Porém, claramente ele percebe a operação que McCallum (baseada em Strathern) também percebe entre os Cashinawa, qual seja, aquela de realização efetiva das afinidades potenciais entre pares masculinos (*male-male-affinity*) através da afinidade entre masculino e feminino (*male-female affinity*) objetivada nas alianças matrimoniais. É nessa operação que se dá tanto o processo de pacificação dos “inimigos virtuais” pela aliança, através da transformação dos inimigos em afins, quanto de permanência da alteridade e da hostilidade potencial dos afins, que nunca são consaguinizados por completo e permanecem inimigos em potencial e “estrangeiros”. Grosso modo, o que Balandier descreve e analisa se aproxima muito do esquema que anteriormente se discutiu operar no Sul de Moçambique.

O que é importante ressaltar aqui é que os teóricos que estudaram as terras baixas chamam atenção para o processo contínuo de produção de alteridades e hostilidades presente no processo de produção de inimigos e afins potenciais, sendo esse o motor que permite construir o *socius* de fora para dentro. As mulheres no contexto de Homoíne, portanto, não devem ser tomadas como objetos de metades exogâmicas pré-estruturadas (cuja hostilidade é pré-definida), “subordinadas” a um regime dominado por homens, como propõe Balandier. O sujeito feminino tem o poder de produzir afins potenciais e produzir-se a si próprio como “outro”, desencadeando a possibilidade das alianças. A raiz do temor relativo à alteridade e hostilidade potencial das mulheres não deve ser entendido apenas como resultante de uma posição estrutural dentro de um sistema rígido que produz pessoas, tanto mais num contexto que se caracteriza pela “manipulação” de “estruturas alternativas” por parte de sujeitos que se constroem como pessoas ao produzirem redes, configurando esquemas que operam pelo princípio da aliança e em regime de fluidez e “plasticidade”, como descreve Webster. A meu ver, o que se teme nas mulheres é justamente o fato de elas serem reconhecidas como produtoras de agenciamentos que desencadeiam processos imprevisíveis e, por isso mesmo, perigosos. Como discutido anteriormente, o que caracteriza a feitiçaria e lhe empresta o teor de perigo é justamente o caráter rizomático e não estruturado a ela atribuído. Mais uma vez

lembrando as proposições de Mary Douglas (1991), já citados anteriormente, o perigo é percebido onde impera a indeterminação. As mulheres não são “perigosas” apenas porque ocupam uma posição intermediária numa troca estruturada entre homens, mas porque ocupam espaços intersticiais e indeterminados, detendo agência capaz de subverter estruturas, como propõe Judith Butler (1990). Por isso ameaçam homens e mulheres, dentro e fora de seus grupos linhageiros. É o caráter produtivo da feitiçaria que caracteriza sua agência e empresta o teor de desordem socialmente reconhecido nela e nos seus praticantes.

É esse esquema, portanto, que pode permitir compreender de maneira mais profunda o estatuto de predação atribuído às mulheres em Homoíne, através das acusações de feitiçaria repetidamente endereçadas a elas, tanto mais freqüentemente quanto mais próximas elas estão socialmente de suas alegadas vítimas – que são preferencialmente parentes e vizinhos.

Relato a seguir um caso que pude acompanhar na vila-sede de Homoíne e que ajudará a desenvolver as análises sobre essa relação intrínseca que meus interlocutores atribuem haver entre mulheres, feitiçaria e “doenças tradicionais”.

4.1 – “Mulheres más”: o caso da morte de José¹¹⁴

No dia 22 de outubro de 2007 faleceu José, um dos “amigos formais” que fiz durante meu trabalho de campo. Era um jovem de 27 anos de idade, natural de Homoíne, professor de inglês numa escola da vila-sede do distrito e casado com Dalva, uma jovem professora de 23 anos de idade, natural da Província de Gaza. A doença que o acometeu fê-lo definhando em menos de um mês e desencadeou uma série de acusações de feitiçaria, envolvendo familiares, vizinhos e certas mulheres, e estabelecendo conexões com outras mortes no seio de seu grupo

¹¹⁴ Todos os nomes de pessoas empregados na narrativa deste fato são fictícios, a fim de preservar o anonimato dos envolvidos.

familiar e numa rede ampliada de relações de amizade entre uma parcela de jovens influentes em Homoíne.

O caso envolve um grande conjunto de variáveis e complicadores que procurarei resumir aqui. José era o segundo filho do segundo casamento de seu pai, um *nyanga* polígamo – este vivia com sua segunda esposa, mãe de José, e a terceira, tendo se separado da primeira, que à época vivia no Distrito de Morrumbene, de onde o pai é natural e onde tem suas *machambas*. José e Dalva casaram-se em 2006, sem registro civil e sem completarem o *lobolo* – apenas a apresentação à família da esposa fora formalizada. O casal foi morar numa casa que José construiu longe da residência paterna, no lado oposto da vila.

José era muito hábil em estabelecer amizades vantajosas, inclusive com os raros brancos estrangeiros que chegavam à vila¹¹⁵. Por exemplo, pedia remessas de dinheiro regularmente a um antigo voluntário do Corpo da Paz, de quem se tornara amigo e que dera aulas em Homoíne alguns anos antes de minha chegada. José foi a primeira pessoa com quem estabeleci uma relação mais próxima já em minha primeira visita a Homoíne, em 2005, quando ele mostrou-me a vila e hospedou-me em sua casa. Recebeu-me em 2007 já como um velho amigo, convidando-me a jantar em sua casa diariamente durante as duas primeiras semanas do meu período de pesquisa em Homoíne, em 2007. Chegou mesmo a convidar-me para ficar hospedado em sua casa durante todo o período que eu faria minha pesquisa de campo em Homoíne. Inicialmente foi bastante solícito e ajudou-me, por exemplo, a ir às lojas da vila para eu comprar os utensílios necessários à casa que inicialmente aluguei da Administração. Numa dessas idas iniciais às lojas, uma funcionária da Administração nos viu juntos e dirigiu-se a José de forma irônica, com uma frase que revelava sua fama na vila-sede: “Já estás a fazer teu negócio, José!”. Ela referia-se ao empenho dele em estabelecer uma amizade formal com o novo *mulungu* que chegara a Homoíne.

¹¹⁵ Em 2007, além de mim, havia outros dois estrangeiros vivendo na vila-sede: uma médica belga que coordenava trabalhos de atendimento ao HIV/Aids de uma ONG italiana, e um norte-americano, voluntário do Corpo da Paz, que dava aulas de inglês na escola secundária. José empenhava-se em manter amizades comigo e com o norte-americano, das quais procurava tirar certos proveitos como, por exemplo, pedir dinheiro emprestado ou para comprarmos créditos de celular para ele.

José era ambicioso e, comentava-se, não muito confiável no que dizia respeito a bens alheios, mesmo os de seus familiares. Valia-se ainda do fato de seu pai, um médico tradicional também muito hábil no estabelecimento de boas relações com pessoas influentes, ter sido funcionário da administração e do Partido Frelimo em Homoine e Panda – isso abria portas para José obter trabalhos pontuais, como ocorreu durante o Censo de 2007, quando trabalhou numa localidade ao sul do distrito. Por fim, estava associado a um grupo de jovens bem vistos e influentes na vila, que se organizava em torno da Associação de Futebol distrital, presidida pelo líder tradicional de Machavela – que também faleceu em agosto do mesmo ano, como relatado no Capítulo 1. Suas redes de amizade eram, portanto, bastante significativas e lhe emprestavam um *status* social respeitável.

No início de 2007, José teve seu primeiro e único filho, que faleceu em abril de uma doença cujo diagnóstico era confuso e cercado de silêncios e meias palavras, e que ele apenas me dizia ser diarreia – uma freira amiga de Dalva, por exemplo, disse-me que o bebê teria morrido em decorrência de uma malária. Uma das irmãs de José, a mais velha do casamento de seu pai com sua mãe, já falecera em 2005 acometida de uma doença semelhante àquela que o vitimaria – vômitos, febre constante, dores no corpo, dificuldade para ingerir alimentos sólidos, feridas e manchas no corpo e na boca, confusão mental e definhamento até a morte em menos de um mês. Outros cinco familiares do núcleo familiar paterno de Morrumbene também faleceram anteriormente, num período de dois anos, todos apresentando o mesmo quadro de sintomas e desenvolvimento da doença.

Durante o período da enfermidade, José evitava ingerir qualquer alimento preparado ou oferecido por seus familiares, inclusive sua esposa. Só se alimentava com água de coco e alimentos líquidos que conseguia ingerir, mas que fossem trazidos e ministrados por seu melhor amigo – a quem classificava como primo. Nas visitas que fiz a ele, pedia-me que levasse iogurte industrializado, que sorvia vorazmente. Segundo o primo classificatório, o diagnóstico hospitalar foi de

malária¹¹⁶, sendo que chegou a ser internado no Centro de Saúde de Homóine, na vila-sede. Porém, rapidamente a família chegou a um diagnóstico de "doença tradicional", retirando-o do hospital e levando-o para casa, para que fosse submetido a tratamento tradicional por parte de um *nyanga* indicado pelo pai. O próprio pai, apesar de também ser médico tradicional, não ministrou qualquer tratamento e, dizia-se, demorou a socorrer o filho quando soube do mal que o acometera. José chegou a apresentar um quadro de melhora alguns dias antes de falecer e voltou a ser internado no Centro de Saúde para prosseguir com os tratamentos biomédicos. Porém, logo em seguida, foi novamente levado para casa por seus familiares, a fim de retomar o tratamento pela medicina tradicional. Seu quadro voltou a agravar-se e os rumores davam conta de que seu pai não cumpriu todos os procedimentos indicados pelo *nyanga* contratado por ele. Familiares resolveram então levá-lo a outro *nyanga*. José, porém, não chegou a iniciar o novo tratamento: faleceu de madrugada, na casa do último *nyanga*, à espera do tratamento que principiaria pela manhã. O *nyanga* só teve tempo para fazer um diagnóstico parcial do mal através do *tinhlolo*, achando indícios de que o malefício que produzira a morte de José era um feitiço que partira de alguém pertencente ao grupo familiar.

Seu falecimento produziu consternação na vila e desencadeou rumores em torno da autoria do feitiço. O pai, já suspeito de ter provocado todas as doenças e mortes anteriores no seio da família, passou a ser acusado até mesmo pelos próprios filhos. Na vila, os comentários davam conta de que "todos sabem que foi o pai" quem provocara a doença de José. Além do diagnóstico parcial do último *nyanga* consultado, outros indícios eram apontados para sustentar as suspeitas contra o pai: este teria indicado um *nyanga* amigo que não desfez o feitiço, também não seguira todos os procedimentos terapêuticos indicados pelo *nyanga*, teria incendiado um quintal próximo à sua casa no dia que José faleceu, demonstrou alegria durante o velório e não chorou ou demonstrou tristeza durante

¹¹⁶ Antes dessa enfermidade, José já havia contraído malária, o que me fazia pensar que enfrentava uma recidiva. Recordo-me também de ter-me pedido para comprar-lhe um antibiótico na farmácia da vila-sede, alguns meses antes, pois sofria de uma doença respiratória que não soube informar o diagnóstico, cujo principal sintoma era uma tosse prolongada.

o funeral. A mãe de José também foi envolvida nos rumores como co-autora do malefício, por não ter demonstrado tristeza durante o funeral nem pranteado a morte do filho publicamente.

Enquanto o caso permanecia inconcluso, pois o último *nyanga* ainda não chegara a um parecer definitivo sobre a autoria do malefício, a família se reuniu com o pai em Morrumbene, para onde ele se deslocara na semana seguinte ao funeral e deposição de flores, sabendo que era apontado como o principal suspeito. Queriam saber se ele de fato havia sido o responsável pela morte de José. A suspeita era de que o pai estaria a matar membros de sua família para obter benefícios, e José teria sido apenas a última vítima de uma série de malefícios endereçados aos seus filhos e familiares. Tido como um *nyanga* "verdadeiro", porque herdara por descendência poderes de seus antepassados *tinyanga*, dizia-se que o pai também teria feito *kukhendla* e obtido espíritos de outros *tinyanga* para tornar-se mais poderoso e ascender nas estruturas administrativas e partidárias, além de garantir a produtividade de suas *machambas* em Morrumbene. As *machambas* ganharam um papel significativo nas acusações, pois naquele ano as chuvas de agosto não caíram e são elas que se aproveita para o plantio de amendoim. Por isso houve quebra generalizada da produção naquele ano, mas as suas *machambas* produziram a oleaginosa. A filha e o filho que supostamente matara seriam perdas irrisórias para ele diante dos ganhos que supostamente obtivera. Além disso, ambos o desafiaram e romperam com seu pátrio poder tradicional, garantido pela prevalência de um sistema de sucessão agnática e de residência patrilocal.

A filha decidira, por conta própria, ir morar em Morrumbene antes de casar-se, saindo da residência paterna. José também saíra das terras do pai após casar-se com Dalva, instalando sua residência em outra área. Ademais, durante seu trabalho no Censo de 2007, José não participou de duas importantes cerimônias familiares: o *lobolo* de uma de suas irmãs e uma *mhamba* do núcleo patrilateral em Morrumbene. Alegara que o trabalho impossibilitava sua presença nessas cerimônias familiares, o que assumiu uma conotação desdenhosa com as obrigações familiares. Por fim, José havia se tornado autônomo em relação ao pai,

tanto economicamente, quanto socialmente. Era um sujeito "moderno", por assim dizer, pois garantia seu sustento sem ter *machambas*, tinha se inserido num mercado de trabalho formal (assim como sua esposa Dalva) e dera as costas para as estruturas que o submeteriam à órbita paterna. Estava em processo de tornar-se um "homem grande" na vila por seus méritos extra-tradicionais e conquistados individualmente, em função da rede de amizades privilegiadas que lograra construir. Sua casa nova, localizada numa boa vizinhança e já com luz elétrica, era a objetivação dessa situação privilegiada e de independência. O que torna paradoxal e revelador de um certo contexto o fato de ter morrido em decorrência de uma atribuída "doença tradicional". Falava-se muito que a sua morte e a de seu filho no mesmo ano foram causadas pela ira paterna, como represálias à sua insubordinação às ordens da "tradição". Mas também dentro do universo "tradicional" José estava em processo de realizar-se como "homem grande". Casara-se com uma esposa jovem, bonita, dedicada, trabalhadora e fértil. Faltavam-lhe apenas os filhos para iniciar seu próprio núcleo de descendência, para depois alargá-lo com as alianças matrimoniais que esses perpetrariam no futuro.

Durante o período da doença de José, e antes que as acusações em relação ao pai e à mãe ganhassem força e hegemonia, uma série de especulações remetia a causa de sua doença a outros elementos normalmente associados à produção de feitiços e malefícios: os vizinhos e certas categorias de mulheres.

Primeiramente especulou-se sobre o vizinho de quem José comprara o terreno onde construiu sua casa. Inicialmente, o vizinho negara-se a vender sua terra, mas o fizera pressionado por seus filhos. Porém, o vizinho permanecia descontente com a venda. José contou-me ter encontrado no terreno, durante a construção de sua moradia, "certas coisas" enterradas (nunca me disse o quê, especificamente) que para ele indicavam que havia ali um feitiço, que ele suspeitava ter sido encomendado pelo antigo proprietário e realizadas por um *nyanga*. A morte de José antes da quitação da dívida permitiria a reintegração da posse do terreno pelo vizinho, e era esse o fundamento da versão que atribuía a

ele a culpa do malefício. José, segundo esses rumores, teria também cometido um erro fatal: ao organizar uma festa para celebrar a conclusão de sua casa, não convidara o vizinho. Isso constituiu uma ruptura dos procedimentos protocolares que estabelecem as boas relações com uma vizinhança. Fruto de esquecimento, ou atitude deliberada de um sujeito individualista e pouco atento ao universo "tradicional" e seus imperativos (que ele desdenhava com frequência), o certo é que José criara uma situação de tensão com seu vizinho. Ouvi algumas vezes que ele não era bem visto pela vizinhança de forma geral, pois era tido como uma pessoa individualista e arrogante. Após sua morte, aqueles que ainda acreditavam que o vizinho pudesse ser o autor do feitiço, diziam que a viúva passara mal durante a noite após o funeral – ao deitar-se para dormir no quarto do casal, passou a sentir dores no peito e dificuldade em respirar. O mal-estar esvaiu-se quando ela resolveu ir dormir em outra casa. Portanto, o malefício do vizinho ainda estaria a atuar sobre a casa e seus ocupantes.

Outras versões atribuíam a doença a um universo de "doenças tradicionais" associadas a certos tabus. Uma jovem, filha de uma *nyanga*, disse-me suspeitar que José sofria de *xivenze*, doença que acomete aqueles que, após a morte de um familiar, mantêm relações sexuais ou se apropriam dos bens do morto antes que seja feita a *kutxinga*.¹¹⁷ Segundo ela, talvez José desrespeitara a abstinência sexual devida após a morte do filho, ou então ingerira carne de algum animal doméstico pertencente a alguém recém falecido e que não havia sido previamente purificado.

¹¹⁷ *Kutxinga* ou *kutchinga* é o rito de purificação de pessoas e bens associados em vida a um sujeito recém falecido. Seus bens só podem ser acessados após a purificação, assim como viúvas e viúvos precisam ser purificados para poderem manter relações sexuais com outros parceiros. Os demais familiares também devem manter abstinência sexual e não utilizar os bens que pertenceram ao falecido até a purificação se completar. Tradicionalmente, a *kutxinga* envolve relações sexuais da viúva com o irmão de seu marido, prática sustentada pelo princípio do levirato previsto nas regras matrimoniais do Sul de Moçambique. A noção básica que estabelece a relação sexual como ato de purificação é que o esperma "lava" as impurezas da mulher. Quando um cunhado se nega a fazê-lo, escolhe-se outro homem da família ou ainda contrata-se um homem de fora do núcleo familiar. Junod (1996) refere-se à *kutxinga* como *kuhlamba ndzhaka*, sendo *ndzhaka* o princípio torna as pessoas e objetos impuros. Feliciano (1998) emprega a grafia *kutxinga nzaka*. Ver também Mapengo 2007.

Um dos amigos de José também aventou hipóteses relacionadas a tabus sexuais e a determinadas mulheres. A primeira era de que talvez José mantivera relações sexuais com alguma viúva não submetida à *kutxinga*, repetindo a suspeita em torno da *xivenze*. Outra hipótese era que talvez José mantivera relações sexuais com alguma mulher que abortara e não fora submetida a ritos de purificação. Por fim, suspeitava que Dalva fosse "mulher de dono", cujo "dono" seria um espírito. Viúvas e "mulheres de espírito" estão definidas por um princípio semelhante: têm "dono", ou seja, estão em relação de aliança matrimonial com um homem (ainda que espírito de um morto) e seu acesso por parte de outro homem exige permissão dos "donos", através de cerimônias tradicionais – para as viúvas, são necessários a *kutxinga* e o respeito ao prazo de um ano para que possam deitar-se com outro homem. O rapaz via maior plausibilidade na terceira hipótese, pois, segundo ele, dois primos seus que se casaram com "mulheres de espíritos" tiveram doenças semelhantes à de José, perderam filhos de pouca idade e eles próprios quase morreram¹¹⁸. Ambos

No dia seguinte ao funeral, já sabendo do consenso que se construía na família e entre os habitantes da vila acerca da culpabilidade paterna pela morte de José, fui fazer uma visita de condolências à viúva na casa que José construía para si e Dalva. Ao chegar, encontrei-a sentada sobre uma esteira, logo na entrada do terreno, na companhia de sua mãe, da mãe de José e da terceira esposa de seu sogro. Em seguida chegou uma de suas cunhadas, casada com o irmão mais velho de José, que também se sentou na esteira. O pai de José estava sentado a uma mesa, junto de um parente, de frente à esteira que as mulheres ocupavam. Cumprimentei a todos, externei meus sentimentos pela morte de José e sentei-me junto ao pai. Eu queria saber qual a sua versão para a morte do filho e arrisquei lhe perguntar. Ele então respondeu que foram "coisas de tradição" que

¹¹⁸ Segundo o relato do rapaz, seus primos conseguiram curar-se e ter filhos somente depois de fazerem tratamentos e cerimônias tradicionais, além de terem pagado as exigências dos esposos-espíritos para conseguirem liberar as mulheres para o matrimônio. Os primos gastaram muito dinheiro nos tratamentos e na compra de bois que foram exigidos pelos "donos" espirituais de suas esposas – os bois foram entregues às famílias delas, como ocorre no *lobolo*. Ainda segundo ele, há casos em que os espíritos exigem automóveis, telefones celulares e outros bens de consumo "modernos", sempre muito caros.

vitimaram José. Argumentou que tudo fizera para salvar o filho, mas nada fora suficiente. Arrisquei novamente e perguntei-lhe qual a causa mais específica nos termos “tradicionais”, ou *quem*¹¹⁹ havia feito aquilo. Ele respondeu que José “meteu-se com uma puta”¹²⁰ quando Dalva estava viajando. Ao retornar à casa, caiu doente até morrer. Finalmente, em tom de cumplicidade, virou-se para mim e complementou em voz baixa a frase que serve de epígrafe ao capítulo: “nós homens estamos mal nas mãos das mulheres, porque as mulheres são más”. E repetiu enfaticamente: “as mulheres são más!”.

Alguns meses depois encontrei Francisco, um dos irmãos de José (filho de mesmo pai e mesma mãe), que assim como um irmão e uma irmã (esses de mães diferentes) vive e trabalha em Maputo. Os três mudaram-se para a capital do país alegando como motivo, além das maiores oportunidades de trabalho, a fuga e distanciamento do universo “tradicional” e dos perigos nele reconhecidos. Francisco contou-me que o último *nyanga* consultado havia chegado a um diagnóstico que foi aceito pela família: a seqüência de mortes na família se devia ao fato de seu pai ter-se casado com uma “mulher de espírito” (a mãe de José) e ter-se recusado a pagar o boi que seu “dono” exigia para permitir o matrimônio. Assim, as mortes sucessivas no núcleo de descendência de seu pai se deviam à vingança desse espírito. A família o condenava por permitir que o não pagamento da dívida espiritual colocasse todos em risco. Porém, era a sua esposa quem trazia consigo a vingança de seu “dono” espiritual ao seio familiar, a fonte de todos aqueles malefícios.

O pai, o *nyanga*, os amigos de José e os habitantes da vila, ainda que com argumentos diferentes e à exceção daqueles que atribuíam o mal ao descontentamento do vizinho, lançaram mão de um consenso socialmente disponível naquele contexto para construir suas diferentes versões para um mesmo mal. Qual seja, que há um universo de malefícios e feitiços atribuídos às mulheres que reverte em prejuízos, doenças e mortes. Qualquer uma das versões

¹¹⁹ Seguindo a indicação de Alf Helgesson (1971) já citada, de que as doenças são atribuídas a agências pessoais, remetendo a um *quem* como causa.

¹²⁰ Referindo-se a mulheres que têm vários parceiros sexuais, que não constituem necessariamente profissionais do sexo.

que remetiam a doença de José a males produzidos por mulheres ganhava plausibilidade. Fala-se em Homoíne que a maioria dos *valoyi* e *tinyanga* é constituída por mulheres, o que as torna consensualmente associadas a poderes espirituais e impurezas que seriam responsáveis por uma série de malefícios que atingem tanto homens, quanto mulheres. Isso as submete a um regime de constante desconfiança e violência, concebida nesses termos como uma forma de contra-violência. É esse aspecto de uma realidade que articula pessoa, gênero e doenças que analiso a seguir.

4.2 – As convenções de gênero feminino em Homoíne e o universo das “doenças tradicionais” atribuídas às mulheres

Em Homoíne, às mulheres é reconhecido um poder de causar rupturas, produzir agressões e desintegrar campos de relações sociais. Temem-se as mulheres porque se teme seu poder desintegrador. São, portanto, inimigas em potencial submetidas a constantes procedimentos de prevenção de males e de pacificações hierárquicas por parte dos homens. Vindas sempre de fora no esquema das alianças matrimoniais, permanecem como inimigas em potencial, assim como seu grupo familiar de origem que constitui os afins. O poder ao qual estão submetidas nessa matriz, portanto, é operado como um contra-poder masculino que procura anular os males que elas podem desencadear no universo familiar. O que é necessário do ponto de vista da construção da pessoa masculina, pois sem elas a descendência, as alianças e a masculinidade não se realizam. Mas não só isso.

Reconhece-se nas mulheres um poder de natureza específica. Se são elas as feiticeiras e “curandeiras”, são elas, portanto, que têm uma relação especial com o mundo dos espíritos e a capacidade de fazê-los atuarem sobre o mundo dos vivos. São elas que permitem os agenciamentos dos espíritos sobre a vida social, o que as torna cruciais para a integração e manutenção de uma ordem desejável. São elas que permitem a realização da descendência e das alianças

quando esposas e mães, e são elas que permitem o agenciamento dos antepassados protetores e dos espíritos pacificados quando *tinyanga*. Portanto, são elas a possibilidade da pessoa. Mas também são elas que agridem parentes e vizinhos com feitiços e instauram intrigas e conflitos como *tinyanga*, desconstruindo pessoas. Esse poder ambíguo, como apontado anteriormente, resulta da própria posição delas nas relações de descendência e alianças, pois que é através delas e nelas que esses mecanismos se realizam. Recapitulando as proposições de Marilyn Strathern (2006), as relações de aliança ideais entre homens, que ela denomina de relações *same-sex*, só são possíveis através das relações de alianças reais entre homens e mulheres, ou relações *cross-sex*. Isso é tanto mais verdadeiro quando se trata da afinidade num sistema de parentesco regido pela descendência agnática e a patrilinearidade, como é tipificado no Sul de Moçambique. A relação de afinidade virtual e potencial entre grupos familiares encabeçados por homens só pode se realizar concretamente através da aliança matrimonial entre homens e mulheres desses grupos. Às mulheres cabe esse potencial de produzir, instaurar e selar alianças, portanto. No plano dos espíritos e da medicina tradicional observa-se o mesmo fenômeno. Se lembrarmos a descrição que Honwana (2002) faz sobre o surgimento da categoria *nyamusoro* no Sul de Moçambique, veremos que ela só é possível de ter se constituído pelas mulheres e por seu papel na descendência e na aliança: a incorporação de espíritos masculinos vanguni e vandau a grupos tsonga se deu por alianças matrimoniais entre estes espíritos e mulheres concedidas a eles como esposas (as *nsati wa svikwembo*), afinizando-os e transmitindo-os por descendência às gerações posteriores – o que permitiu que homens também pudessem tornar-se *vanyamusoro*, posteriormente, pela transmissão e posse de espíritos de suas antepassadas *vanyamusoro*. Portanto, o poder de cura é garantido por um poder de instaurar alianças matrimoniais, incorporando espíritos inimigos e os afinizando, que é uma agência e um poder femininos que tornam *nyamusoro* uma categoria feminina por definição. Essa incorporação se dá de forma pacificada, posto que antes de tornarem-se espíritos de cura, eram espíritos vingativos que vulnerabilizavam um grupo de descendência agnática. Mais uma vez temos aí o

paralelo entre aliança e pacificação e o campo familiar como um campo definido e produzido por estratégias de pacificação de inimigos potenciais, só possíveis de serem realizadas através das mulheres e produzidas por elas.

Isso aponta para uma ambigüidade da situação feminina já indicada por Balandier: integradoras e pacificadoras por um lado, as mulheres permanecem como elementos incorporados e pacificados por aliança para permitir a descendência dentro de um grupo ao qual não pertencem originalmente, sendo mantidas assim como inimigas em potencial que podem vir a romper o contrato de paz. A meu ver, é essa situação que lhes empresta o poder reconhecido e temido, pois que intermedeiam as forças masculinas espirituais e de reprodução que tornam possível a existência da pessoa pelas vias da descendência e das alianças. O poder masculino só se torna efetivo através do poder feminino, posto que é o último que garante a agência do primeiro no campo social e espiritual. Porém, se por um lado garante a sua efetividade, garantindo a construção das masculinidades, por outro pode produzir rupturas e conflitos que impedem a manutenção de uma ordem regida pelos elementos masculinos. No meu entender, é a esse tipo de poder ontológico e feminino que as acusações de feitiçaria direcionadas a mulheres procuram dar forma e inteligibilidade no universo social que observei.

São muitos os casos de acusação de feitiços atribuídos a mulheres em Homoíne. Helgesson (1971) já apontava para o fenômeno da feitiçaria entre os Vatsua como algo atribuído majoritariamente às mulheres, uma forma de agência dessas no sentido de produção de malefícios fundados em princípios de predação contra outras pessoas, movida pela ambição e agenciada pela astúcia. Porém, o termo que indica o tipo de feitiço mais característico entre as mulheres é *wuloyi* e não *kukhendla*. São modalidades distintas de feitiçaria, com princípios diversos, ainda que congruentes nos objetivos e resultados, pois movidas pela *ambição* e operadas pela astúcia.

Uma *nyanga* de Homoíne, a Sra. Natália José Luís, explicou-me que esse tipo de feitiçaria comumente atribuído às mulheres, que ela denominava como *feitiço* ou *wuloyi* e, portanto, que corresponde à noção de *wuloyi* descrita por

Helgesson, não era obtido através dos *tinyanga*, como a *kukhendla*. A forma de se produzir uma *noyi* (feiticeira, pl. *valoyi*) é o parto: parteiras *valoyi* transmitem seus espíritos de *wuloyi* para os bebês que auxiliam a nascer. Na maioria das vezes transmitem esses espíritos para bebês do sexo feminino, mas há casos de transmissão para bebês masculinos. As meninas recebem espíritos de *wuloyi* masculinos, ao passo que os meninos recebem os femininos. As meninas passam a reconhecer seu poder de *noyi* quando, ao crescerem e envelhecerem, percebem que seus estados de “raiva” resultam em malefícios para aqueles que as contrariaram e aos quais dirigem tais sentimentos. É dessa forma que as mulheres acabam por matar os “homens da família” (majoritariamente maridos e irmãos). Segundo a Sra. Natália, “mulheres fazem mais feitiço porque são bravas, não têm paciência e resolvem tudo rápido; mulher é mais esperta [no sentido de ardilosa e dissimulada], por isso mata marido para resolver problemas em casa”. Ainda segundo minha interlocutora, os espíritos de *wuloyi* “estragam as meninas para o casamento”, pois “a vida da casa não vai bem porque a esposa já tem marido principal, que é o espírito”¹²¹. Os espíritos dos homens que elas matam substituem os originais que receberam no parto; os espíritos originais passam a ser auxiliares dos substitutos. São essas as *valoyi* que se transformam em animais “do mato” (cobras, ratos, escorpiões, cães e gatos)¹²² para comer comida alheia, roubar dinheiro, chupar sangue e matar. As “feiticeiras que voam” – uma categoria que

¹²¹ Há nessa concepção uma clara aproximação à categoria das *nsati wa shikwembu* que Honwana (2002) descreve, como apontado no Capítulo 3. O princípio que estrutura as *valoyi*, portanto, parece ser o mesmo que estrutura as *vanyamusoro*: a aliança matrimonial entre uma mulher e um espírito masculino. Assim, as ações das *valoyi* e das *nyamusoro* são possíveis pelo mesmo princípio explicativo, que remete às alianças como relações constituintes da pessoa.

¹²² Nessa conversa, a Sra. Natália citou como animais domésticos as galinhas, os patos e os cabritos, que são criados para consumo familiar. Cães e gatos, ainda que possam existir como animais domésticos, atuam na feitiçaria como os animais “do mato” que ela citou. A lógica dessa taxonomia de animais nos quais as *valoyi* podem se transformar parece apontar para uma separação entre, de um lado, animais de criação doméstica para consumo, nos quais não ocorre a transmutação das *valoyi*, e de outro os animais não domesticados e predadores, classificados como “do mato”. Cães e gatos estariam numa posição intermediária, mas definidos principalmente pelo fato de não serem consumíveis – no mais, não é comum observar pessoas a criar cães e gatos como animais domésticos. Aparentemente opera nessa taxonomia a oposição clássica entre natureza e cultura, mas o sentido primordial e que se articula com a lógica que opera os sistemas “tradicionais” discutida anteriormente, é sem dúvida aquele que reconhece a predação como princípio ontológico e de classificação da natureza.

era recorrente nas falas sobre feitiçaria que colhi – podem transformar-se em corujas (mochos, na terminologia local) ou simplesmente voarem como espíritos, para sugarem a “energia vital” de homens durante o sono. Ouvi de outros interlocutores, referências a esse tipo de ação predatória de feiticeiras transmutadas em “espíritos que voam” como também incluindo relações sexuais com suas vítimas durante o sono. O resultado, em ambos os casos, é sempre o mesmo: nas palavras da Sra. Natália, “a pessoa sonha mal e acorda fraca”. A continuidade desse processo leva as vítimas à morte pelo consumo e exaustão da “energia vital” que anima os corpos.

Essas concepções repetem os pontos centrais da descrição de Hegelsson a respeito da *wuloyi*, como uma forma de agência majoritariamente feminina, movida pela ambição e agenciada pela astúcia, que produz malefícios fundados em princípios de predação contra outras pessoas. Escreve o autor:

“One power, strongly influencing the thinking and action of the Tshwa, is *wuloyi*. This word is usually translated ‘witchcraft’, but I beg to draw the attention to the fact that “magic in general” is no synonym of *wuloyi*. It rather express “the craft of witches”, implying that certain persons, particularly women, have special occult power which they use to the detriment of others, and, simultaneously to some advantage for themselves. Such persons are called *valoyi* (sing. *noyi*), which we would translate ‘witch’ or, in applicable (few) cases, ‘wizard’. *Wuloyi*, then, denotes the power, knowledge and activity of the *valoyi*. (...)

Persons thought to posses strange and sinister powers by which they may live an easy life at other people’s expense are hated and admired at the same time. Thus, *valoyi* are said to be clever (*va tlharihile*), and the proverb “*Voltlhariha va hanya hi nyuko wa zipumbu*” (‘The clever ones live by the sweat of fools’) would indicate a grudging admiration for the *valoyi*. They are seen as people who, through their special powers, can have more than their share of the coveted blessing of ‘life’. (...) This pattern would suggest that *wuloyi* activities mainly spring from two sources:

- a. Selfish desire to enhance one’s own life at the expense of others;
- b. Jealousy against others when this success is denied oneself.

There is the mother-in-law sending sickness on her son-in-law because his wife gets nice dresses while she is not paid the same attention. There is the childless sister allegedly using *wuloyi* to kill her sister’s newborn baby because of her hysterical jealousy. There is the old woman sending a festering sore on her grandchild, because its father did not give her a pound on his return from the mines...” (Hegelsson 1971: 53-55)

Dos casos de acusação de feitiçaria voltadas às mulheres que pude observar em minha pesquisa de campo, os mais comuns eram aqueles que

apontavam para feitiços perpetrados pelas sogras contra suas noras, o que indica os cortes de gênero e geração que operam para delimitar as categorias mais predadoras e sua vulnerabilidade às acusações. O dado objetivo dessa situação era a existência de um grupo de aproximadamente 30 idosas abrigadas numa missão católica. Todas, segundo os freis da missão, foram expulsas de suas casas pelos próprios filhos, após terem sido acusadas de feitiçaria por suas noras. As noras as acusavam de serem responsáveis por sua infecundidade, de causarem as mortes dos natimortos ou dos que morrem ainda bebês, ou ainda de gerarem filhos com algum tipo de deficiência física ou mental. Ou seja, as acusações incidiam sobre a impossibilidade das noras realizarem a descendência de seus maridos e, assim, não cumprirem o contrato da aliança. Essa tensão entre noras e sogras, a princípio, parece um dado estrutural: se as noras não produzem filhos e, portanto, descendência, tornam-se mulheres fracassadas e pessoas incompletas que, por conseguinte, também não permitem a completude do marido. As sogras, por sua vez, reiteram sua pertença ao grupo ao qual foram incorporadas ao se casarem, reafirmando sua ascendência sobre o filho. Tendo de dividir o espaço doméstico com a nora, no esquema geral de residência virilocal e preferencialmente patrilocal, submete essa a uma relação hierárquica de poder. As tensões são notórias e sua raiz parece mesmo ser a necessidade constante de as mulheres reafirmarem sua pertença e subordinação a um grupo agnático ao qual foram incorporadas por aliança, e ao qual só permanecem legitimamente ligadas se garantirem sua continuidade pela descendência. Desordens na descendência as colocam como principais suspeitas de serem as suas perpetradoras – assim como toda sua família de origem.

Dentro de lógica semelhante operavam rumores a respeito de feitiços entre mulheres na localidade de Chinjinguire, notória no distrito por ser uma antiga aldeia comunal fundada por antigos combatentes de origem Maconde a Macúa – grupos etno-linguísticos originários da Região Norte de Moçambique. Nas falas dos habitantes da vila-sede, os antigos combatentes de Chinjinguire eram freqüentemente caracterizados como violentos e indolentes, idéia que era estendida para também caracterizar suas esposas, mesmo que fossem mulheres

nascidas em Homóine ou outras áreas da Região Sul¹²³. Dizia-se que havia muitos feitiços de mulheres endereçados aos filhos de outras mulheres em Chinjinguire, o que reitera a noção de desconstrução da pessoa pela desconstrução da descendência que ela produz. Uma maneira de atingir e matar socialmente uma mulher é matar seus filhos, eliminando a descendência que ela produziu para o grupo de seu esposo. Esse fato era também apontado por meus interlocutores como algo comum em quaisquer núcleos poligínicos, nos quais as esposas de um mesmo homem endereçariam feitiços umas contra as outras e contra seus filhos. Notável, nesse sentido, é o termo empregado para denominar as várias esposas dentro desses núcleos: *riválias*, cuja raiz etimológica é a palavra “rival”. A hierarquia entre as esposas (as primeiras detinham mais direitos que as últimas a serem incorporadas aos núcleos) gerava tensões internas e desencadeava as relações de rivalidade, que corriqueiramente resultavam em acusações mútuas de feitiçaria produzidas contra as *riválias* e seus filhos.

Outro dado que associa as mulheres a malefícios dentro do circuito da descendência e das alianças é a acusação, também comum, de feitiços de esposas contra seus maridos, para usufruto das posses familiares associadas a ele. Essas se aproveitariam da influência que têm sobre os filhos para, num esquema de sucessão adélfica, usufruírem a herança que cabe a eles com a morte do pai. É aí que entra a feitiçaria como possibilidade de dar forma e inteligibilidade às causas dos problemas ligados à predação dentro do núcleo familiar, problemas normalmente atribuídos às mulheres incorporadas por aliança e afinidade. Por isso, as mulheres são sempre vistas como potencialmente más:

¹²³ Havia uma hostilidade latente dos habitantes da vila-sede em relação aos moradores de Chinjinguire. As raízes dessa atitude eram diversas. Primeiramente, sendo do Norte, eram vistos como *vientes*. Em segundo lugar, a instalação da aldeia comunal ocupou terras que eram de propriedade tradicional de famílias locais, que perderam assim seu direito de proprietários. Além disso, as aldeias comunais eram locais de trabalho compulsório para a população e quem as comandava eram os antigos combatentes. Também o fato de serem símbolos do partido Frelimo e de seu regime socialista, a aldeia comunal e os antigos combatentes eram alvos privilegiados das expressões de descontentamento em relação ao governo. Por fim, e talvez mais importante, ainda que menos abertamente expresso nas falas que ouvi, partiram de Chinjinguire e de seus antigos combatentes parte significativa da resposta das tropas do governo contra os *matsangas*, quando houve o massacre de 1987 na vila. Falava-se que essa resposta fora responsável por um número significativo de mortes de civis naquele dia. Por tudo isso, Chinjinguire constituía uma espécie de enclave incômodo de *vientes* agressivos e mal vistos, inimigos ideais de quem se esperava toda sorte de problemas.

elas podem impedir, através de supostos malefícios voluntários, a efetividade das alianças e da descendência, principais fundamentos de construção da pessoa – seja a masculina, seja a feminina. Colocam em risco homens e mulheres por colocarem em risco sua integridade como pessoas. Por isso são temidas e objetos de desconfiança permanente – mais uma vez, tanto por homens, como por mulheres. As "velhas da missão", como são conhecidas aquelas idosas, vivem também em permanente conflito entre si, acusando-se mutuamente de lançarem feitiços umas sobre as outras. É um ciclo de acusações entre mulheres que parece infundável, transformando supostas algozes em vítimas de fato, e de novo em algozes presumidas.

Um último exemplo permite que percebamos que essa problematização do feminino no núcleo familiar se estende para sujeitos que estão além de seus limites. Há também uma suspeita que pesa sobre as matronas (parteiras tradicionais), relatadas por algumas delas, quando há um natimorto ou a morte da parturiente: são acusadas de provocarem as mortes por desejarem roubar os maridos destas.

Assim, mais do que funcional ou estrutural, esse dado de reconhecimento de um mal inerente às mulheres – em especial às mais velhas, mas não somente – assume um caráter ontológico, pois não se restringe à posição das mulheres dentro de um sistema de parentesco, mas à capacidade que elas possuem de instaurarem ordens e desordens por serem mulheres. Amplia-se, portanto, para uma condição de potencial impureza e perigo do feminino, representada em seus corpos pelos tabus sexuais que se definem além do campo do parentesco¹²⁴, e nas acusações entre mulheres. Esse mal se realiza e se objetiva, entre outras realidades, nas presumidas doenças que eles desencadeiam, sendo, portanto, de interesse central nas discussões que se desenvolve aqui.

O contato com esses elementos femininos perigosos, vistos como ambíguos e poderosos, envolve sempre riscos presumidos que apontam para a

¹²⁴ As impurezas atribuídas como inerentes ao corpo feminino, seus fluidos e estados, que fundamentam uma série de tabus sexuais presentes nas concepções tradicionais no Sul de Moçambique, já foram descritas por diversos autores, como Junod (1996), Feliciano (1998) e Green (1999), por exemplo.

desconstrução da pessoa, ao mesmo tempo em que são a possibilidade de sua construção e persistência. Tanto as mulheres têm esse poder reconhecido, que são constantemente submetidas a um contra-poder masculino (idealmente linhageiro e agnático) legitimado pelas instâncias sociais da família e do parentesco, que busca mantê-las pacificadas para a produção da pessoa e da matriz social que a institui. Feliciano resume assim a situação das mulheres e as convenções de gênero na sociedade “tradicional” ao Sul de Moçambique:

“Devido à sua natureza de mediadoras, as mulheres são ambivalentes: dela espera-se filhos (que cresçam com saúde), que o seu marido seja saudável, que o seu trabalho dê fruto, que seja obediente e generosa.

Contudo, por vezes, são estéreis, abortam, seus filhos e marido adoecem e morrem; nos seus campos há devastação por falta de chuva ou pela presença de pragas, os gados abortam, morrem ou são atacados por carraças.

Ora, se o poder mágico se fundamenta nas mulheres e a vida se apresenta negativa, é ainda esse poder que permite explicar essas situações. O seu poder é perigoso para o marido (e sua linhagem), bebês, chuva, campos cultivados, gado e outras actividades produtivas, para a comida e a ordem (saúde, paz, ...). Em vez de ser dadora é comedora de vida, em vez de ser esposa e mãe é feiticeira, por maldade, ódio, astúcia, inveja, ambição ou também por feitiço. Quando há crises, são elas as grandes suspeitas e as acusadas de praticar feitiçaria, sendo espancadas, expulsas ou mortas.

Face a essa ambivalência, os grupos patrilineares, onde vivem, procuram ao mesmo tempo apropriar-se desse poder, do qual necessitam, e salvaguardar-se dele, uma vez que é perigoso.

Eis pois como duas categorias (masculino/feminino) se apresentam, não apenas como diferentes, mas como desiguais, sendo as mulheres agressoras e os homens de suas linhagens vítimas. A sua infidelidade tem consequências bem mais graves que a dos homens, tanto para o cônjuge como para o amante e filhos. A vida sexual é mais limitada: pois estende-se por períodos mais largos (aleitamento, períodos menstruais e de luto e, ainda no período post-menopausa) e é-lhe exigido um papel passivo, não podendo tomar a iniciativa de coito, nem, durante ele, exprimir sentimentos. Desta forma o sistema mágico-religioso reproduz o modelo de comportamentos, atitudes e de organização económica, política e social da sociedade, assegurando a manutenção da ordem mesmo nos momentos mais críticos.

O homem é também agressor (...). A mulher, embora seja vítima, é bem mais vezes agressora”. (Feliciano 1998: 444-445)

As mulheres naquele contexto são, assim, perpetradoras de uma violência presumida e objeto de uma violência efetiva, num sistema erigido em torno de um conflito permanentemente potencial, que coloca os inimigos muito próximos de suas vítimas. Parece ser essa uma das raízes daquilo que vários estudos de

gênero produzidos em Moçambique denominam patriarcado, referindo-se ao regime de poder dos homens sobre as mulheres, produzindo desigualdades e hierarquias de gênero¹²⁵. Certamente é essa a raiz de um vasto corolário de “doenças tradicionais” reconhecidas em Homoíne.

¹²⁵ Ver Loforte 2000, Casimiro 2004 e Osório e Cruz e Silva 2008, entre outros.

Capítulo 5 – A experiência com o HIV/Aids no distrito de Homoíne

“Parece haver uma parede de vidro entre nós.”¹²⁶

Neste capítulo tratarei das experiências da população local com a epidemia de HIV/Aids que pude observar em Homoíne. O tratamento será mais etnográfico do que um debate teórico com a vasta bibliografia acerca do HIV/Aids em Moçambique. Essa escolha metodológica tem por finalidade produzir dados sobre o trato de uma população rural com a epidemia, visto que, embora haja vários estudos realizados em comunidades rurais¹²⁷, a maior parte da produção bibliográfica sobre o tema em Moçambique se debruça sobre populações urbanas ou semi-urbanas (das periferias das cidades). O intuito, portanto, é contribuir para o conhecimento etnográfico das experiências de sujeitos concretos com a epidemia, as ações que elas desencadeiam sobre eles e as concepções e práticas que eles elaboram nessa experiência, estabelecendo conexões com os elementos da “tradição” descritos e discutidos até aqui. Serão, assim, privilegiados os dados relativos a concepções e práticas em que há uma articulação do universo tradicional com a epidemia e as ações das políticas públicas (governamentais e não-governamentais) que incidem sobre aquela população.

5.1 – Quadro geral da experiência com o HIV/Aids nos termos da “tradição” em Homoíne

As conseqüências da situação das mulheres, descrita e analisada no Capítulo 4, rebatem para o campo das doenças, como já apontado. Isso explicita

¹²⁶ Frase proferida por uma médica estrangeira que atuava em Homoíne, comentando sobre as dificuldades de compreensão mútua entre ela e seus pacientes.

¹²⁷ Ver Casimiro *et alli* (2002), Cruz e Silva *et alli* (2007), Osório e Cruz e Silva (2008), entre outros.

que as doenças, nesse contexto, têm sempre o potencial de assumirem o caráter de sintomas do contato indevido com determinadas categorias de pessoas marcadas pelo gênero, ou da alegada ação voluntária dessas (pelas vias da feitiçaria, por exemplo), além de estarem relacionadas a quebras de regras e contato com elementos ambientais poluídos¹²⁸. Dessa forma, as doenças são muitas vezes e efetivamente tomadas como “doenças tradicionais”, o que significa que são concebidas para além dos eventos somáticos tratáveis pela biomedicina, tendo causas e terapias que remetem aos fundamentos das concepções tradicionais. Portanto, as doenças oferecem experiências concretas e críticas que permitem articular, num nível pragmático, os princípios ontológicos que operam na construção da pessoa e dos gêneros. Esse fato tem consequências no que diz respeito à experiência com o HIV/Aids que observei em Homóine, e é disso que se irá tratar a seguir.

Que José – o protagonista do caso de morte por feitiçaria descrito no Capítulo 4 – pudesse ser soropositivo e ter morrido em decorrência de complicações associadas ao HIV/Aids, parece bastante claro. Os sintomas que apresentava e o desenvolvimento do quadro clínico até sua morte são bastante comuns em pacientes soropositivos. Tivesse ele sofrido de malária, tuberculose ou qualquer outra doença comum naquele contexto, ainda assim essas enfermidades poderiam ser pensadas como doenças oportunistas. Contudo, ninguém entre os familiares e amigos aventou essa hipótese, nem mesmo o seu melhor amigo (aquele que José classificava como primo), que era ativista de um programa de prevenção ao HIV/Aids. Eu cheguei a questioná-lo se não seria o caso de ele sugerir a testagem anti-HIV a José, porém ele me respondeu que a enfermidade de José era uma “doença tradicional” e não aids; dessa forma, o teste seria desnecessário. No mais, mesmo que José fosse diagnosticado como soropositivo

¹²⁸ No Sul de Moçambique, de acordo com Honwana, “se houver equilíbrio e harmonia nas relações entre os seres humanos e os seus antepassados, entre as pessoas e o meio ambiente, isso resultará em saúde. Todavia, se de algum modo esse equilíbrio e harmonia forem quebrados, o bem-estar dos seres humanos ficará ameaçado” (Honwana 2002: 209). Feliciano (1998) descreve uma série de elementos corporais, ambientais e relacionais que desencadeiam doenças e Green (1999) se debruça sobre os componentes ambientais e naturais aos quais se atribuem doenças na perspectiva dos modelos tradicionais.

àquela altura, não haveria como reverter o quadro clínico com o uso de TARV – ele deveria ter feito um teste anti-HIV há mais tempo para começar o tratamento e obter eficácia, o que não passou pela sua cabeça e é sintomático de uma situação comum entre os homens, segundo comentam a diretora da Direção de Saúde do distrito e duas médicas com quem conversei em Homoíne e Inhambane.

De qualquer forma, o consenso familiar e dos amigos em torno do diagnóstico de "doença tradicional" simplesmente encerrou as especulações em torno do mal físico que atingiu José, abrindo espaço apenas para as especulações em torno da causa "tradicional" – mais especificamente, *quem* era o causador.

O que esse caso particular nos revela é a existência de um contexto favorável à experiência do HIV/Aids como doença que não tem para seus sujeitos a mesma especificidade que a biomedicina reconhece, pois que pode ser lógica e pragmaticamente associável ao universo das "doenças tradicionais". O dado objetivo que abre essa possibilidade é que seus sintomas não são específicos, pois se apresentam em outras enfermidades já há muito conhecidas em Moçambique (como a malária e a tuberculose, por exemplo¹²⁹), e seu desenvolvimento aponta para um quadro clínico que se assemelha àqueles previstos também nas "doenças tradicionais" (o definimento físico, por exemplo).

Em especial, encontrei referência ao paralelo entre as sintomatologias do HIV/Aids e da *xivenze*, a "doença tradicional" que especulou-se que José teria contraído. Um professor de uma das escolas de Homoíne disse-me explicitamente que a aids seria uma doença já conhecida há tempos pelos "africanos", e que esta seria a *xivenze*, pois os sintomas somáticos que ambas produzem são os mesmos. É também clara a associação da aids e da *xivenze* com a sexualidade, uma vez que as duas doenças estão explicitamente relacionadas a relações sexuais indevidas ou desprotegidas – no caso da *xivenze*, isso se relaciona aos tabus sexuais que devem ser evitados. Para aquele meu interlocutor, essas

¹²⁹ Como apontam Feliciano (1998) e Honwana (2002), nas concepções tradicionais sobre doença no Sul de Moçambique, a tuberculose está relacionada com a quebra de regras e tabus e o contato com o sangue os fluidos sexuais. Newitt (1997) cita a experiência de longa data dos habitantes do Sul de Moçambique com a tuberculose, relacionada principalmente ao circuito do trabalho migratório para as minas da África do Sul desde finais do século XIX.

analogias mostravam que a aids não passava de um nome novo para uma doença antiga, há muito conhecida pelos moçambicanos e anterior ao advento das campanhas e programas públicos de mitigação da epidemia no país.

No contexto de sua fala, também sugeriu que o emprego de um novo nome para uma velha doença relacionava-se com a suposta *ambição* daqueles que atuavam nos serviços governamentais e não-governamentais, que há anos proliferavam em Moçambique graças aos financiamentos direcionados ao controle da epidemia de HIV/Aids (majoritariamente vinculados a organismos doadores estrangeiros e/ou internacionais). Essa fala sugeria uma associação do HIV/Aids com a *ambição* de *vientes* ligados ao universo urbano, permeado pelo dinheiro, pelo Estado e pela presença significativa e ostensiva de estrangeiros atuando nas instâncias institucionalizadas de controle da epidemia.

Esse tipo de associação costuma desencadear interpretações que relacionam a doença a riscos predatórios tradicionalmente reconhecidos nessas categorias ambivalentes, como visto nas discussões anteriores. A esse respeito, Matsinhe (2005) indica que uma série de “teorias conspiratórias” há muito vinculam o HIV/Aids a categorias de *vientes* e ao “outro”, atribuindo a epidemia a elementos e grupos marcados por alteridades significativas para aqueles sujeitos¹³⁰. Segundo este autor:

“(...) Uma das percepções circulantes sobre o HIV/SIDA indica que seria uma doença trazida pelos “vientes” (...) em alusão às pessoas que vêm de fora do distrito (...). Nesta última categoria de “vientes”, enquadram-se os funcionários públicos, das ONGs (incluindo activistas de programas de SIDA) e operadores económicos, que por algum motivo visitam o distrito. Segundo os entrevistados, os ‘vientes misturam-se com a nossa população’ propagando assim a doença”. (Matsinhe 2005: 140).

O autor ainda indica que a *viência* está na raiz da elaboração de categorias locais percebidas pela população como pessoas e grupos que oferecem riscos para a transmissão do HIV, que por um lado repetem categorias epidemiológicas internacionalmente reconhecidas como populações vulneráveis (trabalhadoras do

¹³⁰ Ver também Pfeiffer (2004), Passador (2009) e Passador e Thomaz (2006).

sexo, caminhoneiros, mineiros, marinheiros), mas por outro constroem categorias locais fundadas em marcadores de diferença elaborados em torno da origem e da mobilidade interna e internacional (vizinhos, pessoas de outros distritos, pessoas da cidade, “brancos”, ONGs, governo, estrangeiros, organismos internacionais e empresas transnacionais). Portanto, a elaboração discursiva de categorias locais relativas ao HIV/Aids e a pessoas/grupos de risco está fundada nos marcadores de diferença que remetem esses elementos a uma origem externa em relação ao universo social de referência tomado como o “dentro”, problematizando seu trânsito como potencialmente perigoso e produtor de malefícios, e desencadeando estratégias de combate, defesa ou de aliança e pacificação. A respeito dos dados que levanta em sua pesquisa e de outros autores, referentes aos marcadores de alteridade que constroem concepções acerca do HIV/Aids, seus signos e sujeitos, Matsinhe conclui:

“Todo esse conjunto de narrativas (...) tem em comum o facto de se terem até convertido em estereótipos e preconceitos, sobre o SIDA e sobre o ‘outro’, que são associados à epidemia, muitas vezes com o sentido de serem formas de negação, tentativas de domesticação (de algo de natureza selvagem, de fora da esfera doméstica) ou até uma reacção defensiva”. (Matsinhe 2005: 143).

Um dado paradigmático relativo ao carácter predatório atribuído aos sujeitos e objetos relacionados aos *vientes* que orbitam o universo HIV/Aids em Moçambique, também apontado por Matsinhe (2005), é a crença difundida entre a população de que os preservativos, sendo importados de outros países, chegariam a Moçambique contaminados pelo HIV e seria o seu uso responsável pela infecção e larga propagação da doença no país. Em Homóine isso se repete e havia mesmo um teste que as pessoas costumavam realizar para demonstrarem a presença do “vírus” nos preservativos: colocavam o insumo em um recipiente com água e deixavam-no de molho de um dia para o outro. Nesse processo, o lubrificante se soltava do preservativo, formava filetes que ficavam boiando na água e esses filetes eram interpretados como sendo os “vírus” que estavam presentes no insumo.

Retomando a discussão sobre o potencial de identificação do HIV/Aids com as “doenças tradicionais” naquele contexto, tem-se que mesmo um eventual diagnóstico biomédico positivo, realizado nos serviços de saúde pública e aceito por um paciente, poderia permitir que ele e seus pares tomassem o HIV/Aids como uma espécie de manifestação secundária e oportunista de uma “doença tradicional”. Tal interpretação se torna possível quando fundada nas concepções elaboradas em torno de preceitos cosmológicos e ontológicos que definem pessoas, corpos, natureza, sexualidade e toda uma sorte de experiências pragmáticas a partir delas, redefinindo, portanto, a experiência local com o HIV/Aids a partir de articulações semânticas com os discursos e práticas difundidos pelas políticas públicas de mitigação da epidemia. No caso hipotético aventado acima, a busca pela medicina tradicional seria uma atitude lógica para aqueles sujeitos, para tratar as causas “tradicionais” da doença, sem que isso implicasse o abandono de um tratamento biomédico, pois são potencialmente vistos como complementares.

As pessoas em Homoíne efetivamente buscam os centros e postos de saúde da vila-sede e das localidades quando se percebem doentes – mas também buscam tratamentos nos *tinyanga*¹³¹. Não há, portanto, uma rejeição *a priori* da biomedicina, de seus pressupostos e de seus instrumentos naquele contexto. Há sim, como apontado anteriormente, uma articulação dela com a medicina tradicional, seus pressupostos e desdobramentos, colocada em movimento pelo pragmatismo das pessoas.

O que se assiste naquele contexto, portanto, é ao mesmo processo já experimentado em outros momentos e diante de outros problemas historicamente impostos à população local: uma constante gestão de experiências com as “modernidades” (positivas ou negativas) a partir de sua articulação com os

¹³¹ Uma *nyanga* da vila-sede de Homoíne, associada à AMETRAMO, relatou-me ser freqüentemente procurada por adultos e jovens para tratamentos de DST. Disse nunca ter sido procurada para tratamento de HIV/Aids, mas não descartava a possibilidade de tal busca vir a ocorrer e de ela usar a medicina tradicional no tratamento. Contudo, nesse caso hipotético, não descartaria o tratamento conjunto com a biomedicina, pois via complementaridade entre as terapias. O vice-presidente da AMETRAMO, quando questionado por mim, afirmou ser diretriz da associação não tratar casos de HIV/Aids e encaminhá-los aos centros de saúde para acompanhamento.

princípios lógicos “tradicionais”. Esse fenômeno resultava numa espécie de silenciamento da população em relação à aids, ao mesmo tempo em que se assistia a uma verborragia dos gestores e governantes em torno da epidemia. Era bastante incomum ouvir as pessoas falarem espontaneamente sobre o HIV/Aids durante minha pesquisa de campo; o tema costumava surgir mais regularmente quando eu o introduzia nas interlocuções com meus sujeitos de pesquisa. Esse silenciamento se dava não pela falta de percepção do impacto objetivo da epidemia por parte da população (as pessoas efetivamente percebiam adoecimentos e mortes no seu entorno), nem pela falta de informação (as mensagens sobre os HIV/Aids estavam por toda parte), mas pela elaboração de discursos e práticas que remetiam tal impacto para um universo de concepções e práticas elaborados em outros termos, que não aquele do discurso oficial e biomédico. Há uma resposta social à epidemia, mas ela se dá em outros termos e outras instâncias que não aqueles das políticas e espaços oficiais. Por isso, é uma resposta “silenciosa” e inaudível pelos gestores das políticas públicas.

Esse silenciamento em relação à aids, que muitas vezes é percebido pelos “de fora” (estrangeiros e moradores das áreas urbanas) como resistência, falta de compreensão e até negação da realidade de uma epidemia preocupante – negação que de fato chega a ocorrer, mas por razões que serão discutidas adiante –, é resultante de elaborações que a população local faz da sua experiência com o HIV/Aids, que se distanciam semântica e pragmaticamente dos modelos biomédicos e de intervenção comportamental implantados pelas políticas públicas. Eu mesmo, como relatado na Introdução, percebi esse fato como “silêncio” da população na primeira vez que estive em Moçambique.

Mas não são apenas as elaborações “tradicionais” que produzem essa espécie de silenciamento: a experiência com a doença em Moçambique é indissociável do aparato mobilizado pelo Estado e pelas ONGs, o que introduz outros elementos e experiências que não apenas a doença em si e seu trato como fenômeno relacionado apenas à saúde. Isso efetivamente gera problemas práticos para a contenção da epidemia, como bem demonstra a concepção acerca da presença do HIV em preservativos, descrita acima, que resulta em rejeição ao uso

do insumo pelas concepções polissêmicas que articulam doença, sujeitos, objetos e experiências históricas com concepções “culturais” e construções políticas.

Porém, mais uma vez isso não se configura como silêncio de fato, mas como práxis dos sujeitos sobre os quais incidem a epidemia e as políticas públicas naquele contexto. Não se trata, portanto, e mais uma vez, de um silenciamento por parte da população em relação ao HIV/Aids, mas sim de uma estratégia posta em movimento para lidar com a epidemia e seus elementos. Em parte fundada na dificuldade mútua que os gestores das políticas públicas e os sujeitos sociais têm de estabelecerem um diálogo fundado sobre um mesmo modelo interpretativo, gerando discursos e práticas múltiplos e divergentes entre si. Mas em parte, também devido às relações de poder que perpassam as relações entre sociedade, Estado e ONGs, estabelecem hierarquias e incidem sobre a experiência do país com a epidemia. De várias maneiras, o idioma da aids não é o mesmo para os atores envolvidos naquele contexto, e ele produz desigualdades e estratégias pragmáticas que estão na base dos fenômenos que se observa. É esse “estado de coisas”, relativo ao enfrentamento da epidemia de HIV/Aids numa comunidade rural do Sul de Moçambique, que será relatado e discutido no restante deste capítulo.

5.2 – A aids e a sexualidade “tradicional”

Um ex-frei franciscano, que à época da minha pesquisa ainda pertencia aos quadros da Igreja Católica e vivia na missão de Homóine, contou-me que parte dos jovens da escola secundária com quem já conversara a respeito do HIV/Aids (todos do sexo masculino), dividia-se em três grupos de opinião: os que acreditavam na existência da doença, os que não acreditavam nela e os que acreditavam, mas ainda não tinham certeza se ela de fato existia¹³². Estes últimos,

¹³² Embora este seja um dado de segunda mão e obtido sem o emprego de metodologia científica por parte de meu interlocutor, não podendo assim ser tomado como representativo do ponto de vista das pesquisas quantitativas, ele aponta para uma contradição em relação a alguns estudos que indicam haver um elevado conhecimento sobre a existência do HIV/Aids em diversas regiões

segundo meu interlocutor, eram majoritários. O fundamento dessas dúvidas em relação à existência do HIV/Aids baseava-se no fato de que a experiência pragmática daqueles jovens com a epidemia de HIV/Aids não diferia da sua experiência com as "doenças tradicionais". Mesmo o aumento efetivo no número de óbitos, que eles percebiam ocorrer na sua realidade envolvente, não aparecia para eles como dado relacionado a uma epidemia específica e nova: os jovens com quem meu interlocutor conversou argumentavam que as mortes haviam sim aumentado, mas também o número absoluto da população aumentara, o que lhes permitia normalizar o incremento da mortalidade nos termos de uma proporcionalidade relativa ao crescimento demográfico.

Ainda segundo esse meu interlocutor, outro argumento recorrente entre aqueles jovens, que fundamentava suas dúvidas relativas à existência e especificidade do HIV/Aids, remetia-se ao universo das "doenças tradicionais" associadas à sexualidade feminina, apontando para uma problematização da promiscuidade sexual nos termos da "tradição". Diz-se que quando uma mulher que "se deita" com muitos homens, acaba colocando seus parceiros em contato uns com os "sangues" dos outros, o que é potencialmente poluidor para os parceiros masculinos¹³³. A mistura de "sangues" durante a relação sexual, conforme se concebe no Sul de Moçambique, é necessária para a completude e salubridade do intercuro sexual, definindo também o grau de satisfação que os parceiros obtêm na relação¹³⁴. Diz-se mesmo que o esperma do homem "lava" a

de Moçambique (e.g. Matsinhe 2005, Wilson e Connor s/d, Gomes *et alli* 2004). Contudo, reafirmam outros que demonstram haver inconsistências no conhecimento sobre o HIV/Aids, sobretudo nas zonas rurais (e.g. Cruz e Silva *et alli* 2007).

¹³³ Os relatos que colhi sobre as concepções acerca das relações sexuais sempre apontavam o fato de que o intercuro sexual envolve a troca e mistura dos "sangues" dos parceiros, fazendo referência aos fluidos sexuais. O mesmo é apontado por outros autores que pesquisaram o Sul de Moçambique, como Junod (1996), Honwana (2002.) e Feliciano (1998). O termo "sangue" (*nkhata* em citsua) é aplicado tanto às secreções vaginais, quanto ao esperma. É a forma polida e genérica para se referir socialmente aos fluidos sexuais que, contudo, têm um nome específico em citsua: *udzonho*, segundo me relatou a *nyanga* Natália Jsé Luís, de Homoíne. Por isso, idealmente uma relação sexual completa deve incluir a ejaculação dentro da vagina, para que o "sangue" (esperma) do homem se misture ao "sangue" (secreções vaginais) da mulher.

¹³⁴ Como dado que exemplifica a disseminação e contemporaneidade dessa concepção também em áreas urbanas e entre os diversos grupos etários, operando como dado que problematiza o uso de preservativos nas relações sexuais, Sandra Manuel (2009) afirma o seguinte em seu estudo

mulher – que é o princípio explicativo para o uso da relação sexual como ato purificador durante a *kutxinga*, por exemplo. Porém, o contato com o “sangue” de parceiros masculinos diversos, através de uma mesma mulher que “se deita” com vários homens, é tido como potencialmente poluidor e causador de “doenças tradicionais” para esses homens¹³⁵. Por isso, os jovens que duvidavam da existência do HIV/Aids, citados por meu interlocutor, acreditavam ser a aids uma “doença tradicional” que se relacionava à promiscuidade feminina e seus alegados riscos.

Isso estabelecia também uma analogia possível entre essas “doenças tradicionais” e a concepção biomédica de doenças sexualmente transmissíveis, pois ambas as concepções reconhecem nas relações sexuais um evento potencialmente transmissor de males que afetam o corpo. O que nos leva a um dado importante: o discurso biomédico, ao invés de desconstruir as concepções “tradicionais” de doença, pode mesmo fornecer elementos que as ratificam quando manipulados pela lógica dos modelos “tradicionais”, ainda que trabalhe com pressupostos e etiologias diversas. Dessa forma, as campanhas oficiais de prevenção às DST e HIV/Aids que propõem a diminuição do número de parceiros, abstinência sexual ou fidelidade, por exemplo, podem reforçar o reconhecimento “tradicional” de que a promiscuidade sexual é potencialmente poluidora e produtora de doenças, ainda que operem com princípios explicativos díspares (isso será discutido mais adiante).

Se por um lado tal fato poderia facilitar o reconhecimento da necessidade de adoção de práticas preventivas (e o é, quando se refere às propostas de redução de parcerias), por outro pode efetivamente reforçar a percepção de que o HIV/Aids não é uma novidade, já sendo uma doença codificada nos termos da

sobre jovens estudantes de Maputo: “‘Sexo verdadeiro’ é idealizado como sexo sem nenhum tipo de barreira, de modo a permitir que ambos parceiros sintam o calor e o sangue um do outro. (...) O sangue e o calor são elementos importantes de serem sentidos nesse tipo de ato sexual, pois o sangue é usado simbolicamente para representar o contato mais profundo que acontece com a prática de sexo sem proteção entre namorados” (Manuel 2009: 375). Ainda segundo a autora, “essa noção de passagem e transmissão dos fluidos corporais está estritamente ligada à noção de saúde e bem-estar, como foi estudado noutros cantos do continente [africano]” (Manuel 2009: 379), o que indica que é uma concepção presente em outras áreas África, além de Moçambique..

¹³⁵ A esse respeito, ver Feliciano 1998.

“tradição” e de prevenção previamente conhecida. Portanto, no campo das interpretações, a aids e seus riscos podem ser traduzidos nos termos “tradicionais” e, assim, as práticas preventivas “tradicionais” podem ser reafirmadas e legitimadas através de elaborações discursivas plausíveis para aqueles sujeitos, ao invés de questionadas e substituídas por concepções e práticas biomédicas. A corroborar essa hipótese, podemos nos referir novamente ao caso de José. Quando seu pai citou uma “puta” para determinar a causa da doença que acometeu seu filho, referiu-se exatamente à categoria de mulheres impuras que “se deitam” com vários homens e permitem a mistura poluidora dos “sangues”¹³⁶ – não se referia, portanto, à categoria epidemiológica de “trabalhadoras do sexo” presente nas políticas públicas, que é bastante diferente da concepção empregada pelo pai de José. Ninguém com quem conversei sobre a doença de José aventou a hipótese de que ele poderia ser soropositivo.

Mas se por um lado as concepções “tradicionais” podem se articular e se aproximar das concepções biomédicas, facilitando a adoção dessas últimas, por outro podem efetivamente distanciar-se e reinterpretar noções, práticas e objetos que compõem as concepções biomédicas, levando à sua rejeição. Um exemplo disso é a já citada idéia acerca da contaminação dos preservativos pelo HIV. Outra reinterpretação problematizadora do preservativo que encontrei em campo foi-me relatada por um *nyanga*, que se referiu a um problema de saúde causado pelo uso do preservativo. Segundo ele, o preservativo impede que o esperma seja liberado, retornando “para dentro” do corpo do homem que o utiliza. Isso causa doenças tanto no homem, quanto na mulher. O esperma que retorna produz problemas de coluna¹³⁷ e inchaço no escroto para os homens. Já a mulher não

¹³⁶ Feliciano cita como regra sexual geral no Sul de Moçambique: “Cada homem com suas esposas, mas cada mulher ‘apenas’ com seu marido. Nunca [relação sexual] de uma mulher com dois homens, com ou sem parentesco, nem com um homem diferente do marido, ou marido potencial, com quem teve cópula inter-coxal, sem previamente ter neutralizado essa relação [com procedimentos rituais preventivos]” (Feliciano 1998: 379).

¹³⁷ A esse respeito, afirma Feliciano: “A coluna vertebral, o elemento por excelência da estrutura corpórea, está simbolicamente associada à sexualidade (...). Em certos casos, a coluna de certas pessoas é afectada, partida, cortada, como acontece quando um homem doente é visitado por outro, e ambos copulam antes com uma mulher; quando o marido tem uma mulher infiel em sua própria casa; ou quando a família tem algum dos seus membros que, durante a primeira semana após a morte, copula, em especial se o fizer com alguém de fora do muti [casa]” (Feliciano 1998:

recebe o esperma e não é “lavada” por ele, o que lhe causa doenças também. O problema apontado pelo *nyanga* é mais uma vez o da incompletude do ato sexual como concebido “tradicionalmente”, não ocorrendo a mistura de “sangues” desejada. Essa desordem reverte em adoecimento para os parceiros.

Para ilustrar o fato de que a promiscuidade sexual traz riscos “tradicionais”, não necessariamente reconhecidos como riscos de transmissão do HIV, aquele meu interlocutor que conversara com os jovens da escola descreveu uma situação concreta que envolvia relações sexuais indiretas entre pai e filha, por conta de um circuito de parcerias sexuais que levariam a filha a entrar em contato com o sangue do pai. Referia-se a um caso que pudera acompanhar, no qual o pai de uma menina (vou chamá-la aqui de Maria) tinha relações sexuais adúlteras regulares com uma mulher que também, por seu lado, tinha outro parceiro sexual regular. Esse último parceiro, por seu turno, teve relações sexuais com Maria, o que, para meu interlocutor, levava-a a entrar em contato com o “sangue” do próprio pai, transmitido através desse circuito de relações sexuais.

Embora este pudesse ser descrito como um circuito de transmissão do HIV, meu interlocutor chamou atenção apenas para o problema do incesto envolvido naquele caso, que poderia causar “doenças tradicionais” no filho de Maria se ela porventura viesse a engravidar, pois entrara em contato com o “sangue” de seu próprio pai naquele complexo de relações sexuais¹³⁸. No corpo da mulher, portanto, é “tradicionalmente” reconhecido haver um grande potencial de contágio e transmissão de poluentes, que é a raiz da problematização de sua sexualidade nos termos da “tradição”, associada aos temores em relação aos poderes do gênero feminino, como discutido no Capítulo 4. A patologização “tradicional” do

417). O autor, apesar de indicar haver uma relação intrínseca entre problemas na coluna e certas relações sexuais indevidas, não cita o refluxo de esperma descrito pelo *nyanga* como causador de doenças, o que pode indicar uma plasticidade das concepções “tradicionais” diante de problemas contemporâneos.

¹³⁸ Em relação ao incesto, Feliciano afirma ser obrigatória a relação “entre duas pessoas de linhagens (sangue) diferentes numa relação de casamento existente ou com cônjuge potencial. Nunca cópulas incestuosas” (Feliciano 1998: 378). Porém, também indica guardar ambivalências e, por isso, é relação devida em certas ocasiões: “O incesto, considerado a cópula estéril por excelência, acto de feitiçaria, gerador de morte, é por isso proibido; deve, no entanto, ser praticado quando se quer adquirir poder para bloquear as forças dos feiticeiros, enfrentando lutas contra eles, sendo estes esterilizadores e devoradores de vida” (Op. cit.: 387).

corpo feminino reverte em associação analógica com o HIV/Aids e realimenta as desigualdades de gênero que vulnerabilizam mulheres, como indicam os estudos de Cruz e Silva *et alli* (2007) e Osório (2004) sobre a feminização da epidemia em Moçambique, e o estudo de Osório e Cruz e Silva (2008) que demonstra a persistência dessas concepções “tradicionais” entre estudantes do ensino secundário nas regiões Sul, Centro e Norte, tanto nas áreas rurais quanto urbanas¹³⁹.

Quando perguntei ao meu interlocutor se o uso de preservativos por parte dos parceiros no referido caso “incestuoso” permitiria algum tipo de proteção, ele afirmou que sim. Segundo ele, preveniria o contato com os “sangues” poluidores e a gravidez, mas não a transmissão do HIV. Isso porque ele acreditava que o insumo “já vem com doenças” – repetiu, assim, a já citada crença e a fala do arcebispo de Maputo, que em 2007 afirmou, numa entrevista à BBC, que os preservativos importados chegam a Moçambique propositalmente contaminados com o HIV, frutos de uma suposta conspiração de alguns países europeus (Anônimo 2007a). Ou seja, esses jovens e meu interlocutor incorporaram o estatuto de doença sexualmente transmissível que o HIV/Aids tem, associado a uma alegada promiscuidade sexual. Porém o remetem para o campo das doenças por transmissão sexual conhecidas e formuladas dentro das teorias “tradicionais”, e para o campo das “teorias conspiratórias” construídas em torno do preservativo, associado à *viência*, como já citado. A conspiração ganha grande significação num ambiente social de conflitos potenciais e iminentes envolvendo pessoas e coisas *vientes*, e é isso que será discutido a seguir.

O que ainda merece ser assinalado, no que se refere à questão das formas como a “tradição” lida com sexualidade, é a inadequação das proposições de certas ações preventivas, desenvolvidas por ONGs e Estado, que esbarram em certos preceitos “tradicionais” e geram resistências às mensagens veiculadas.

¹³⁹ Os dados epidemiológicos oficiais sobre o HIV/Aids em Moçambique (MISAU 2008) apontam uma epidemia de perfil majoritariamente feminino, o que por um lado confirma os dados dessas pesquisas e, por outro, pode concorrer para a cristalização das concepções “tradicionais” acerca da patologização do corpo da mulher, embora eu não tenha encontrado essa referência explícita em minhas pesquisas de campo.

Uma das pistas para compreender a inadequação desses discursos preventivos está na forma como eles abordam questões relativas à sexualidade. O que eu percebia causar mais resistências entre meus interlocutores era que a forma vernacular de tratar a sexualidade, presente nos discursos oficiais do Estado e das ONGs, exigia que a sexualidade fosse explicitamente verbalizada. Para o modelo adotado por essas intervenções, era preciso “falar de sexo” e “falar no SIDA” para produzir conscientização sobre os riscos relacionados à doença. Isso esbarrava em dois dados muito claros que dizem respeito às formas “tradicionais” de lidar com a sexualidade e a doença: não se fala explicitamente sobre sexo e sobre doença em qualquer espaço e ocasião, nem perante qualquer pessoa.

Em Homóiine, a sexualidade não era abertamente discursiva. Sexualidade era questão privada e não pública. Quando verbalizada e publicamente discursada, era majoritariamente para ser problematizada em eventos que remetiam a quebras de regras e tabus. Ou seja, operava como categoria de acusação nessas ocasiões. No mais, a vida sexual não era tema de conversas cotidianas em locais públicos, sem respeitar fronteiras muito bem delimitadas.

Os cortes de gênero e geração são cruciais na organização de espaços, corpos, falas, ações e toda e qualquer sorte de experiência naquele contexto¹⁴⁰. Se as estruturas sociais são fluidas e plásticas, como discutido no Capítulo 3, as clivagens de gênero e geração definem espaços, poderes e autoridades e são os fundamentos que permitem estruturar e dar limites a essa fluidez na maior parte das vezes. Portanto, não apenas o incitamento ao discurso sobre a sexualidade traz problemas ou é simplesmente ignorado, como ele é mais problemático quando procura romper as fronteiras de gênero e geração para se impor.

¹⁴⁰ O estudo de Osório e Cruz e Silva (2008) aponta que os jovens pesquisados por elas encontravam barreiras sociais que constrangiam conversas sobre sexo e sexualidade fora dos seus círculos íntimos de amizade e convívio informal. Família e escola, por exemplo, eram espaços de socialização que inibiam ou impunham formas de adequação para abordarem o tema, e as raparigas tinham maior dificuldade que os rapazes em encontrarem espaços sociais que permitissem conversas francas sobre o tema. Tamele *et alli* (2006) também se referem a esses problemas, apontando que há círculos em que falar sobre sexualidade é algo mais ou menos dificultado em função da posição social dos sujeitos, sendo o diálogo entre pais e filhas o mais difícil.

São esses os principais fundamentos da rejeição a certas ações de intervenção comportamental e educativa que “jovens”¹⁴¹ ativistas de ONGs chegaram a me relatar em Homoine. Não se fala de sexo e sexualidade abertamente, em público e com estranhos, como exigiam as ações que eles tinham de desenvolver em seu trabalho, ou como impunham as campanhas veiculadas em meios impressos e eletrônicos¹⁴². Sequer se aceita que “jovens” possam ensinar adultos, ou que homens possam falar desinibidamente de sexo com mulheres (e vice-versa). Tampouco se entrega um preservativo em mãos e recomenda-se seu uso se não houver adequação e respeito às hierarquias de gênero e geração nessa relação. Segundo relatado pelos ativistas com quem dialoguei, o resultado do não reconhecimento dessas fronteiras básicas resultava em rejeição da população às suas ações. As oficinas e demais ações preventivas perdiam eficácia, portanto, quando procuravam desconstruir esses limites impostos pelos esquemas sociais que operam naquele contexto. Produziam constrangimentos, rejeição e silêncio entre os sujeitos sobre os quais essas ações incidiam.

As doenças, por seu turno, não constituíam assuntos que devessem ser tornados públicos e de conhecimento de todos. Assumir-se publicamente doente pode vulnerabilizar ainda mais uma pessoa que acredita estar sendo objeto de feitiços alheios, por exemplo. As famílias costumam “esconder” seus doentes, para que os/as possíveis feiticeiros/as não possam saber se suas empreitadas estão a surtir efeito sobre suas vítimas. Falar sobre si e sobre seus problemas de saúde produzem conhecimentos perigosos, que podem ser usados contra si próprio por

¹⁴¹ Utilizo *aspas* nesse caso para indicar que se trata da categoria epidemiológica “jovens e adolescentes” adotada pelas políticas de saúde em Moçambique. Ela não necessariamente corresponde a noções locais de juventude e adolescência. Se atentarmos para as descrições e análises de Junod (1996), por exemplo, é mesmo possível reconhecer que as noções ocidentais de adolescência e juventude não encontram correspondentes nos períodos que tradicionalmente marcam o ciclo de vida dos indivíduos no Sul de Moçambique.

¹⁴² Recordo-me de, em conversa com um dos líderes da comunidade muçulmana de Homoine, ter ouvido dele desconforto em relação aos desenhos contidos nas caixas de preservativos, que mostravam explicitamente órgãos genitais para ensinar a forma correta de usar o insumo (ver Figura 15).

inimigos potenciais – como no mais, o não falar sobre si é uma estratégia genérica de proteção da pessoa, como já discutido no Capítulo 3.

Portanto, as formas de abordagem da sexualidade e da doença, previstas nos modelos transportados de outras realidades para o contexto moçambicano, tendem a perder eficácia ou mesmo criar respostas de rejeição¹⁴³.

5.3 – A epidemia *viente*: colonialismo, guerra e os fundamentos das “teorias conspiratórias” acerca do HIV/Aids

Em conversa com um enfermeiro aposentado, que trabalhara no centro de saúde da vila-sede de Homóine, ouvi de meu interlocutor que, para ele, a aids era uma doença introduzida no continente africano pelos “brancos” para tentarem tomar a terra dos “pretos”, depois do fracasso da empreitada colonial. Noutra ocasião, também numa conversa informal comigo, um senhor ligado à igreja católica referiu-se à aids como “genocídio de africanos promovido pelos americanos”, que estariam a se aproveitar da “procriação exacerbada dos africanos, que fazem muitos filhos”, para introduzirem e disseminar uma doença letal de transmissão sexual.

Essas concepções acerca de uma suposta conspiração de viés neo-colonial e neo-imperialista, que estaria por trás de uma epidemia propositalmente implantada pelos interesses estrangeiros, eram bastante freqüentes de serem ouvidas quando o tema da aids surgia em conversas com meus interlocutores, constituindo-se na raiz de uma série de rejeições às formas de controle da epidemia propostas pelo Estado e pelas ONGs, como já apontado por Matsinhe (2005) e discutido acima. Esse fato, além de operar como fator de resistência da população às ações das políticas oficiais, coloca, a meu ver, outra questão importante também relacionada aos riscos que se reconhece no trato com o inimigo “de fora”, e que tem sua raiz tanto nos esquemas “tradicionais” de interpretação, quanto nas experiências históricas da população local.

¹⁴³ A esse respeito, ver Tamele *et alli* 2006.

Como discutido no Capítulo 3, a pessoa que não silencia e dissimula, torna-se vulnerável às ações de *vientes* e inimigos, porque estes dependem do conhecimento sobre suas vítimas para agirem sobre elas. É o mesmo pressuposto que caracteriza as feiticeiras como ardilosas, que se aproveitam do conhecimento sobre as vulnerabilidades de suas vítimas para agirem como predadoras. A segunda fala citada, portanto, pode também ser interpretada pelo que ela não explicita, mas pressupõe. A meu ver, sugere que é o conhecimento adquirido sobre a “procriação exacerbada do africano” (ou seja, sua sexualidade associada à descendência) que permitiria aos “americanos” (estrangeiros e *vientes*) elaborem estratégias “genocidas” (disseminarem epidemias). É ao mesmo tempo uma fala de construção do inimigo pela construção discursiva de sua alteridade ameaçadora e ardilosa – que ataca aquilo que é o fundamento da sua reprodução e ontologia –, e de reconhecimento da vulnerabilidade local diante de um saber detido pelo inimigo para implantar suas estratégias de conquista. Esse dado não é de pouca importância, pois o controle da epidemia exige e depende da produção de conhecimentos sobre concepções e práticas locais para que as políticas implantadas sejam inteligíveis para a população e incidam sobre os componentes que determinam concretamente suas vulnerabilidades ao HIV/Aids.

O incitamento ao discurso, que Foucault (2001) aponta ser um dispositivo de poder e uma estratégia para a produção do conhecimento biomédico sobre a sexualidade, é um pressuposto do modelo ocidental de controle dos corpos e da epidemia que está presente nos discursos e práticas oficiais que incidem sobre a problemática do HIV/Aids em Moçambique. Ele é perceptível pela população que, através das mensagens educativas, das ações dos ativistas e instâncias governamentais, e dos inquéritos a que responde, se vê incitada a falar sobre o HIV/Aids e sobre sua sexualidade. Essa demanda confessional é normalmente acompanhada de uma problematização das formas “tradicionais” de vivência da sexualidade e matrimônio (a poligamia, por exemplo) por parte dos agentes responsáveis pelo combate à epidemia, que resulta em outra demanda : “mudança de comportamento” (palavra-chave do discurso preventivo oficial). O mesmo ocorre em relação a todo elemento reconhecido como “tradicional” que remeta a

práticas e concepções identificadas como facilitadoras da transmissão do HIV/Aids ou produtoras de vulnerabilidades (medicina tradicional, ritos que envolvem relações sexuais e incisões na pele, etc).

As falas da população local que problematizam o HIV/Aids como suposta estratégia de conquista e domínio utilizada por *vientes* se sustentam, por um lado, na experiência concreta de adoecimento e morte que a epidemia produziu, mas também na presença ostensiva de *vientes* associados às instâncias de intervenção para controle da epidemia, que desenvolvem estratégias específicas e práticas bastante características, sendo uma delas o incitamento ao discurso sobre a sexualidade – que no mais vai contra as formas “tradicionais de abordagem da sexualidade, como será discutido mais adiante. Dessa forma, o incitamento ao discurso e a posterior problematização de seus conteúdos, que caracteriza essas ações, é também interpretada localmente como estratégia do *viente* (categoria que engloba não só estrangeiros das ONGs, mas qualquer sujeito “de fora”, incluindo agentes governamentais), cujo objetivo seria, aos olhos da população, a produção de saberes sobre suas vulnerabilidades para elaborar formas de dominação sobre seu corpo, comportamento e território¹⁴⁴.

A meu ver, a “vontade de saber” (cf. Foucault 2001) sobre as práticas da população – explicitada nas intervenções “educativas” que impõem à população local o “falar sobre o SIDA” e a problematização das suas formas “tradicionais” de comportamento e organização – em grande medida remete aqueles sujeitos à sua experiência colonial porque, estruturalmente, se assemelha à demanda pela produção de saberes coloniais sobre os “usos e costumes dos indígenas”, que marcou a antropologia daquele período¹⁴⁵. Esses saberes revertiam em

¹⁴⁴ Outra forma de problematização do incitamento ao discurso sobre a sexualidade que observei em campo é a alegação de que isso estimula uma sexualidade exacerbada e desregrada, principalmente nos jovens. Para os meus interlocutores, esse incitamento à sexualidade estava presente tanto nos discursos oficiais sobre o HIV/Aids, quanto nas novelas brasileiras veiculadas maciçamente nas TVs locais, remetendo mais uma vez a origem do malefício à presença de elementos desordenadores introduzidos por *vientes* e estrangeiros. Esses fatos são apontados também por Matsinhe (2005), Gune (2008) Manuel (2005 e 2009) e Osório e Cruz e Silva (2008).

¹⁴⁵ Produzida não apenas por antropólogos, mas também por missionários, administradores e até um antropólogo que foi também administrador, que é o caso de Antônio Rita-Ferreira, administrador da então Circunscrição de Homoine na década de 1950.

formulação de políticas de disciplina e controle dos corpos e combate de crenças locais – enfim, problematizavam as formas “tradicionais” e construíam mecanismos de intervenção para transformá-las em favor de um projeto de “modernização”. Isso não foi substancialmente diferente durante o período socialista, que produziu discursos oficiais que condenavam o “obscurantismo”, o “tradicionalismo” e o “tribalismo” e, dessa forma, também problematizavam e combatiam as formas locais de crença, comportamento e organização¹⁴⁶. Que o incitamento ao discurso sobre a sexualidade, a problematização das “tradições” e as ações de promoção de “mudança de comportamento” remetam as ações e agentes do Estado e das ONGs ao universo da *viência*, produzindo desconfiança e resistências na população local, é uma derivação lógica de experiências históricas anteriores ao advento da epidemia, que utilizavam estratégias semelhantes para fins análogos.

A profusão de estudos CAP¹⁴⁷ que a epidemia desencadeou, por exemplo, reverte em condicionamento de parte da produção de saberes, que são

¹⁴⁶ A respeito das práticas de controle da população nos períodos colonial e socialista, existe uma extensa bibliografia. Particularmente Cabaço (2009) chama atenção para o “poder disciplinar”, em termos foucaultianos, que caracterizava a relação do Estado colonial com a população, no qual as ciências (em especial a antropologia) desempenhavam um papel importante na elaboração de saberes que informavam políticas assimilacionistas (que Hedges 1985 aponta ter na Igreja Católica seu braço educacional), cuja demanda central era a transformação da população para construção dos sujeitos que o projeto colonial previa. Sobre o período socialista, além de Cabaço, também Borges Coelho (1993) e Geffray (1991) problematizam as políticas de Estado que incidiram sobre as formas “tradicionais” de organização social, política e do trabalho, procurando transformá-las a partir do modelo de “Homem Novo” (também com o braço da educação escolar, cf. Zawangoni 2007) e produzindo resistências na população, que percebia formas de continuidade entre os projetos coloniais e pós-coloniais.

¹⁴⁷ Sigla para o trinômio Conhecimentos, Atitudes e Práticas, modelo de pesquisa que dá base para muitos estudos sobre HIV/Aids em Moçambique. Esses estudos foram e são majoritariamente encomendados e financiados pelas ONGs e pelos órgãos do Estado, tendo por objetivo levantar dados sobre o perfil comportamental da população para que sejam formuladas ações adequadas de intervenção e mensagens sobre o HIV/Aids. Na prática, também ajudam a compor uma catalogação de práticas e crenças locais que concorre para a disseminação de informações muitas vezes superficiais, descontextualizadas e problematizadoras sobre “práticas tradicionais” que são incorporadas pelos discursos oficiais como fatores de vulnerabilidade ao HIV/Aids. A plethora de estudos desse tipo e sua desproporcionalidade em relação a outros está documentada na *Bibliografia Anotada: Estudos, Pesquisas e Documentos Relativos ao HIV/SIDA em Moçambique, 1986-2007* (MCT s/d). Segundo esse documento, de um total de 455 de estudos publicados entre 1986 e 2007, a maioria (174 ou 38,24% do total) se inscrevia na categoria de estudos sobre “Prevenção” (Op. cit: 18). Destes, 104 eram estudos CAP, correspondendo a 59,77% dos estudos na área de “Prevenção” e 22,86% do total de estudos sobre HIV/Aids publicados no período.

instrumentalizados pelas políticas voltadas para a “mudança de comportamento” implantadas em escolas, locais de trabalho, etc. A população percebe isso e reage a partir de sua consciência histórica – os discursos de estereotipagem da “tradição”, que muitas vezes derivam de leituras descontextualizadas que os agentes das políticas públicas fazem desses estudos, chegam aos ouvidos daqueles que vivem por seus princípios através das ações e discursos que esses agentes implementam¹⁴⁸. A discursividade imposta pelo Estado e pelas ONGs, centrada nas questões da sexualidade e suas práticas “tradicionais” (que inclui a problematização das relações de gênero, formas de matrimônio como a poligamia e os casamentos “precoces”, ritos como a *kutxinga*, produção de muitos filhos, etc), tende a ter uma consequência prática que me foi possível observar em Homoíne: a resistência da população local às proposições, soluções práticas e aos modelos exógenos que informam as políticas oficiais, associada ao silenciamento e à elaboração de estratégias de enfrentamento da epidemia por vias alternativas, indiretas e nem sempre explicitadas para aqueles que gerem tais modelos. Havia muita desconfiança e desconforto em relação às mensagens veiculadas e uma constante tentativa de contorná-las.

Um dado concreto, que aponta para esses problemas, eu pude observar durante um treinamento para a formação de “jovens e adolescentes” ativistas para a implantação de um programa de prevenção às DST e HIV/Aids em Homoíne. Num dos módulos do treinamento, referente às relações de gênero e à necessidade de empoderamento das “raparigas” para que elas pudessem negociar a prevenção às DST e HIV/Aids com seus parceiros, era perceptível o desconforto e discordância dos “jovens” (tanto meninos, quanto meninas) em relação aos conteúdos desenvolvidos na atividade¹⁴⁹. Vários daqueles “jovens” já

¹⁴⁸ Um exemplo disso são as falas insistentes sobre a *kutxinga* e a *pita-kufa*, que reduziram esses rituais a práticas sexuais exóticas disseminadas por todo o país e que oferecem riscos de transmissão do HIV. Eu me recordo que cada vez que eu interrogava meus interlocutores sobre a *kutxinga*, apressavam-se a dizer que a prática havia sido abolida, que era coisa que se praticava *nos tempos* ou ainda *naquelas zonas por aquelas pessoas*. Somente após perceberem que minha abordagem não era de condenação da prática é que passavam a falar sobre ela de uma maneira não defensiva.

¹⁴⁹ O manual seguido no treinamento era, com algumas modificações (principalmente de adequação lingüística), praticamente o mesmo que havia sido produzido pelo programa de

eram casados e tinham filhos. O técnico (que era um moçambicano “misto”, original da província da Zambézia e com uma performatividade urbana – enfim, um *mulungu*) ironizava e condenava as relações “tradicionais” de gênero e a subordinação das mulheres à imposição “cultural” de casarem e terem filhos, insistindo na necessidade de sua emancipação e independência (sem, contudo, dizer como isso seria possível num contexto de poucas oportunidades, como Homóine). Porém, os “jovens” ficavam calados e simplesmente ouviam o que era dito. No final, o técnico, visivelmente incomodado com a passividade da audiência, procurou estimulá-los a reagir e falar, fazendo uma pergunta a todos: “Em Moçambique, cada geração teve a sua guerra para lutar. Qual é a guerra da geração de vocês?”. Uma menina arriscou responder: “É a guerra contra o HIV/SIDA”. O técnico então reagiu: “Não! É a guerra contra a cultura!”, referindo-se à necessidade de se abandonar as práticas “tradicionais”. Os “jovens” silenciaram novamente e a atividade foi encerrada logo a seguir, para o almoço. No módulo seguinte, logo após o almoço, o tema era “direitos humanos”. O técnico pediu para os “jovens” formarem grupos de discussão, listarem o que consideravam serem os direitos humanos fundamentais e apresentarem o consenso para discussão coletiva. Na lista apresentada, os primeiros itens citados como “direitos humanos” eram: “namorar”, “casar” e “ter filhos”. Ou seja, o silêncio dos “jovens em relação à “guerra à cultura” e às críticas às relações “tradicionais” de gênero, formuladas pelo técnico poucas horas antes, reelaborou-se como discurso indireto em favor do direito de manter o *status quo* “tradicional” relativo à constituição da família e da descendência. Os “jovens” evitaram o enfrentamento direto, lançando mão de uma estratégia de reafirmação de valores “tradicionais”

DST/Aids brasileiro para o mesmo fim. Seus conteúdos, divididos em módulos, traziam questões que nem sempre condiziam com a realidade dos ativistas em formação e, por vezes, nem mesmo dos técnicos responsáveis pela condução do treinamento. Por exemplo, no módulo relativo a “sexo seguro”, perguntava-se se o coito anal com uso de preservativo e gel lubrificante à base de água era uma prática segura ou não. Um dos “jovens” respondeu que era insegura, pois água não era lubrificante e permitiria o rompimento do preservativo. A assistente, que naquele dia substituíra o já referido técnico, deu a resposta do “jovem” como correta. Nenhum dos dois conhecia gel lubrificante à base de água, que era um insumo não incorporado às políticas públicas de prevenção às DST e HIV/Aids em Moçambique e dificilmente encontrado até mesmo em farmácias comerciais de Maputo.

como “direitos humanos”, sem negarem e confrontarem explicitamente a fala do técnico.

Aqueles “jovens” queriam sim ser ativistas para mitigar os problemas da epidemia de HIV/Aids em suas comunidades¹⁵⁰, mas também para garantirem a inserção social e os (parcos) benefícios que o trabalho naquela ONG lhes traziam numa realidade de pobreza. Ativistas eram bem vistos e gozavam de certo prestígio em Homoíne¹⁵¹, pois tinham uma função social reconhecida e uma atividade formal, ajudas de custo, uniformes e autoridade para intervirem sobre seus pares e também sobre os mais velhos (no caso dos mais jovens), sendo legitimados pela ONG e pelas instâncias da Administração distrital em parceria com ela. Atuavam no distrito, mas também participavam de encontros na capital da província. Tudo isso indicava ascensão social naquele contexto, os aproximava dos *grandes*¹⁵² e os marcava como sujeitos de uma mudança em direção a uma certa “modernidade” urbana, pois vinculada ao Estado e às ONGs, o que era sedutor para aqueles “jovens” normalmente identificados como sujeitos do *mato* por viverem num distrito do interior da província. Por isso, visivelmente procuravam adequar suas respostas às expectativas do treinamento, evitando contrapor-se explicitamente ao técnico e aos conteúdos que deveriam aprender no treinamento, para garantirem sua inserção nos trabalhos da ONG.

O treinamento se desenvolvia numa dinâmica, por assim dizer, didática, de incitamento do técnico à verbalização dos saberes e concepções que aqueles “jovens” tinham acerca dos vários temas tratados no processo (ou que já tinham ouvido em suas comunidades). Quando os “jovens” traziam saberes “errados”, normalmente relacionados a concepções “tradicionais”, o técnico tendia a corrigi-

¹⁵⁰ Muitos já atuavam ou já haviam atuado em outras ONGs menores do distrito. Havia ONGs de pequeno porte atuando no distrito, a grande maioria com dificuldades de sustentabilidade que produziam freqüentes descontinuidades de seus trabalhos.

¹⁵¹ O que não impedia que suas ações e discursos fossem mal recebidos principalmente por parte dos mais velhos e das comunidades rurais mais ao interior do distrito, como eles próprios me relataram. Também não impedia que sua performatividade e “gritos de guerra” (ensinados pela própria ONG) fossem motivos de zombaria até mesmo na vila-sede, como pude observar.

¹⁵² Termo correntemente utilizado pelos meus interlocutores em Homoíne para se referirem aos poderosos (principalmente políticos e pessoas ricas), que deriva da noção de “homem grande” descrita no Capítulo 3.

los, desdenhando e ironizando a “tradição” (ou a “cultura”). A reação dos “jovens”, nesses momentos, era sempre de constrangimento e silêncio. Eles claramente se identificavam com aqueles saberes “errados” e se sentiam identificados e representados nas ironias do técnico. À medida que o treinamento foi se desenvolvendo, os “jovens” passaram cada vez mais a controlar o que diziam sobre o que sabiam, procurando verbalizar apenas aquilo que já percebiam que não seria problematizado e ironizado pelo técnico.

Se eles incorporaram esses novos saberes à sua prática cotidiana e vida privada, não me foi possível observar. Mas efetivamente assimilaram os discursos aprendidos no treinamento à sua atuação como ativistas, garantindo sua incorporação aos quadros da ONG, seus benefícios e sua circulação como “autoridades” pelos aparatos institucionais ligados às políticas oficiais de combate ao HIV/Aids em Homóine. Teriam esses “jovens” sido “assimilados” pelo “colono”? Ou teriam estabelecido uma aliança com o *viente*, que já se aliara ao *hosi* (também um *viente* que conquistara a terra), tornando-se eles próprios vassalos? Esta última é uma interpretação possível, se nos lembrarmos da história e das estratégias de Xipembe para manter-se na terra conquistada por seu inimigo – mas Xipembe não abriu mão de manter-se predador enquanto vassalo, o que é um dado importante para essa interpretação. De qualquer forma, a meu ver, o caso relatado revela estratégias historicamente construídas no trato com os *vientes*, revelando uma das maneiras pelas quais a população local experimenta sua relação com as instâncias institucionais (governamentais e não-governamentais, nacionais e estrangeiras) de controle da epidemia.

Se há dados que, para a população local, associam o HIV/Aids às suas traumáticas experiências com o colonialismo e o socialismo, como atestam as “teorias conspiratórias” que elaboram e as estratégias que repetem para lidar com os *vientes* e poderosos, há indícios de que o HIV/Aids possa também ser traduzido pelas experiências históricas com a guerra civil e os preceitos ontológicos que as guerras envolvem no Sul de Moçambique. Um exemplo que pode lançar luz sobre isso é de uma tradução que ouvi durante uma reunião da diretora distrital de saúde com algumas matronas (parteiras tradicionais). A

reunião tinha por objetivo treiná-las e incorporá-las ao programa de PTV oferecido à população feminina do distrito¹⁵³. A médica estrangeira que participava daquela reunião (que era a mesma que formulou a frase que é epígrafe deste capítulo), ao tentar explicar didaticamente a etiologia e nosologia do HIV/Aids para torná-las inteligíveis para as matronas, lançou mão da metáfora militar que Susan Sontag (1989) já apontava ser a principal metáfora associada à epidemia nos países ocidentais: o HIV atuaria como um inimigo estrangeiro que sorrateiramente invade o corpo com seu exército, oculta-se em trincheiras e depois destrói o exército de defesa de sua vítima. A diretora de saúde, também presente à reunião, traduzia a fala da médica para o citsua, a fim de fazê-la compreensível para as matronas. Estas demonstraram não compreender a metáfora militar exposta pela médica. A diretora, então, tomou a liberdade de descrever o HIV como *matsangas* da base de Nhamungue, de onde partiu o ataque da RENAMO que resultou no massacre de Homoine em 1987. As matronas enfim compreenderam essa metáfora, expressando espanto e temor diante de um inimigo no qual conseguiram reconhecer o ardil e a grande periculosidade, que exigia, portanto, atitudes de defesa e combate.

Portanto, a metáfora da guerra teve uma eficácia simbólica naquele momento, pois como discutido, é um princípio ontológico naquele contexto. Porém, quando se fala em guerras em Moçambique, há que se prestar atenção que se está remetendo o discurso a um universo histórico e cosmológico bastante específico, que desencadeia memórias e atitudes particulares, não necessariamente correspondentes às concepções ocidentais, e que podem mesmo operar no sentido de transformar os agentes das políticas de controle da epidemia em sujeitos suspeitos e inimigos. O inimigo naquele contexto é sempre construído como *viente* (e o contrário também é verdadeiro) – como os

¹⁵³ A incorporação das matronas às estratégias de implantação da PTV é uma recomendação de organismos internacionais que foi adotada pelo Estado moçambicano e outros países. O que se propôs naquela reunião é que as matronas preferencialmente encaminhassem as gestantes e parturientes às maternidades e só realizassem partos nas suas comunidades quando fossem emergenciais. A elas caberia também seguir as pacientes em PTV antes e depois do parto, como estratégia para garantir a adesão das pacientes ao tratamento, principalmente aquelas que viviam no *mato*. Essa estratégia, segundo a diretora de saúde, vinha produzindo bons resultados no distrito.

matsangas, que estavam associados, no discurso do governo, a uma “guerra de agressão” promovida pelo “imperialismo”. Tem-se, assim, naquela metáfora da guerra civil utilizada para explicar os mecanismos de infecção do HIV, a reposição de uma chave ontológica e histórica que está constantemente sendo operada na construção de alteridades, às quais se consegue, por isso mesmo, reconhecer um tipo de perigo que faz sentido para a população local, desencadeando respostas sociais.

Isso coloca uma questão importante para que se compreenda a produção de discursos locais que inserem a epidemia na perspectiva da *viência* e da conspiração. Ao propor uma “guerra contra a cultura” como objetivo de um programa de prevenção ao HIV/Aids, foi aquele técnico da ONG quem repôs a guerra como modelo interpretativo e incitou a construção da “tradição” como inimiga para os “jovens”¹⁵⁴. Portanto, as “teorias conspiratórias” não são produções exclusivas da população em relação à epidemia, seus signos e sujeitos, mas estão também presentes nos discursos das instâncias governamentais e não-governamentais que constroem a “tradição”, seus signos e sujeitos como alteridade inimiga, repondo discursos que remetem ao trato dos saberes e formas tradicionais como “primitivismo” e “obscurantismo” – o que, é bom lembrar, deu base à ideologia de defesa da tradição que garantiu apoio da população rural à RENAMO durante a guerra civil (cf. Geffray 1991), inclusive em Homoíne.

As formas de tratar a “tradição” nas políticas públicas também colaboram para a construção discursiva da epidemia como conspiração *viente* inserida numa “guerra”, e têm conseqüências importantes numa comunidade rural que viveu profunda e criticamente a experiência com a guerra civil, como é o caso de Homoíne. Os discursos oficiais, sintomaticamente, referem-se às políticas de controle da epidemia como “*combate* ao HIV/SIDA” e isso está explícito até

¹⁵⁴ Ao final do treinamento, um representante do governo provincial referiu-se ao treinamento de ativistas como formação de “militares” (não militantes) para atuarem no “combate ao SIDA”, reforçando a metáfora guerreira como modelo de interpretação e trato com a epidemia.

mesmo nos nomes das instituições governamentais¹⁵⁵. A “guerra contra a cultura” e o combate à tradição são, desde o período colonial, discursos que produziram e opuseram inimigos internos e externos em Moçambique, algo que as políticas oficiais de controle da epidemia e seus sujeitos colaboram para atualizar.

As resistências a essas políticas não resultam, portanto, de um atavismo tradicionalista de uma população rural que resiste a se “modernizar”. Resultam, em grande medida, da maneira como essas políticas encaram a “tradição” como uma espécie de inimiga interna e, dessa forma, se constroem como inimigas daquela, o que repõe modelos ontológicos e experiências históricas de guerras já vividas pela população local, mobilizando respostas já formuladas dentro dessas experiências locais. Quem propõe “guerras” e “combates”, e constrói “inimigos”, são também os agentes das políticas públicas, contribuindo para a formulação do estatuto do HIV/Aids como epidemia *viente*.

Assim, tomando por perspectiva a ótica da população local, os sujeitos, discursos, práticas e insumos relacionados às políticas de contenção da epidemia podem logicamente ser associados aos inimigos, *vientes*, e predadores “de fora” e suas “armas” (e efetivamente o são), categorias que se constituem em alteridades ambivalentes e desencadeiam socialidades específicas naquele contexto – confronto ou aliança, dependendo do poder que o *viente* detém e dos benefícios que ele traz consigo. Não são apenas os discursos de problematização da “tradição” que concorrem para esse tipo de resposta social. Todo o aparato e financiamentos que a epidemia de HIV/Aids envolve em Moçambique desde o início da implantação de suas políticas públicas¹⁵⁶, ostensivamente associados a estrangeiros e seus signos, tende a gerar desconfiança por parte da população em Homóine – mas também formas de alianças diversas. Essa excepcionalidade associada ao HIV/Aids, que trouxe para o país uma significativa presença estrangeira (marcada por um padrão de consumo muito acima da média dos

¹⁵⁵ Comissão Nacional de Combate ao SIDA (CNCS) e Programa Nacional de Combate às DTS/HIV/SIDA (PNC DTS/SIDA), por exemplo.

¹⁵⁶ A respeito da história da construção dos programas de controle da epidemia em Moçambique, ver Matsinhe 2005.

moçambicanos), que desencadeou campanhas maciças nos meios de comunicação e espaços públicos, instalação de serviços específicos (como os ATS, os SAAJ e os HDD¹⁵⁷ presentes nos hospitais) e uma profusão de ONGs que geraram novos empregos e riquezas (produzindo e assimilando novos ricos locais e estrangeiros), marca a epidemia de uma forma muito explícita e concreta, dando margem às interpretações correntes que a associam a um movimento neo-colonial ou de agressão externa no país.

Quem está associado a todo esse aparato e ao universo do dinheiro que ele representa, é percebido como poderoso, mas ao mesmo tempo, e por isso mesmo, como predador. Esses “novos ricos” produzidos pelos investimentos dos “doadores” em Moçambique são percebidos como pessoas que *comem sozinhas* e, por isso, são objeto de suspeita e desconfiança por parte da população – a associação desses *grandes* com a feitiçaria e a *ambição* que ela traz por trás de si fazia parte de rumores que ouvi em Homoíne¹⁵⁸. A ambivalência é, portanto, uma marca presente no universo constituído em torno da epidemia e dos sujeitos que orbitam seu aparato institucional, identificado à saúde sim, mas também associado à predação e à *ambição* dos *vientes* e dos “nativos” que estabelecem alianças proveitosas com eles.

Em Homoíne, esses fatores concorriam para a desconfiança da população local em relação às pessoas, mensagens, ações e insumos relacionados ao “combate” à epidemia, operando como importante variável na determinação de sua relativa ineficácia. Enfim, eram efetivamente promotores de vulnerabilidade ao HIV/Aids naquele contexto, não seus “combatentes”, novos ou antigos.

¹⁵⁷ Siglas para, respectivamente, Aconselhamento e Testagem em Saúde, Serviço Amigo dos Adolescentes e Jovens e Hospital de Dia.

¹⁵⁸ À respeito das analogias entre feitiçaria e o poder e riqueza associados aos agentes da política governamental e não-governamental, ver West 2005.

5.4 – O embate entre modelos preventivos nas políticas públicas e a manipulação de seus princípios contraditórios

Durante os primeiros meses de meu período de pesquisas em 2007, quando eu ainda estava em Maputo fazendo pesquisas bibliográficas e em arquivos, assisti ao vivo a um programa no auditório da Rádio Moçambique promovido por uma das ONGs estrangeiras que desenvolvem trabalhos de prevenção em Moçambique. Esses trabalhos eram especificamente voltados para a população de “jovens e adolescentes” e o modelo de prevenção adotado pela ONG era centrado no uso do preservativo em todas as relações sexuais (que é o mesmo modelo adotado pelo Estado brasileiro, por exemplo). A platéia presente no auditório era constituída, em sua maioria, por esses “jovens e adolescentes”, muitos dos quais ativistas daquela ONG. O programa incluía um concurso de perguntas e respostas, no qual a platéia deveria responder a determinadas perguntas dos apresentadores relacionados ao conhecimento sobre o HIV/Aids. Um grupo de especialistas ligados à ONG julgava o acerto das respostas que, quando corretas, eram premiadas com brindes. Uma das perguntas foi relativa a qual seria o único método que garante prevenção eficaz contra a transmissão do HIV. Um rapaz da platéia respondeu que o único método 100% confiável era a abstinência sexual. Sua resposta foi julgada errada pelos especialistas. Outro da platéia respondeu a seguir que o método correto era o uso do preservativo em todas as relações sexuais. Sua resposta foi julgada correta e o jovem recebeu seu brinde.

Porém, caso o evento fosse realizado por outra ONG qualquer que adotasse o ABC¹⁵⁹ como modelo de prevenção, o jovem que errou a resposta teria

¹⁵⁹ Sigla para o slogan *Abstinence, Be faithful and Condom use*, alicerce do modelo preventivo propagado pelas agências nacionais e internacionais que em Moçambique recebiam fundos do governo norte-americano através do PEP-FAR (*President's Emergency Plan for AIDS Relief*) da administração George W. Bush. Esse modelo previa a promoção do uso de preservativos apenas em ações voltadas para populações tidas como em maior risco (*most-at-risk populations*), que constituíam categorias epidemiológicas como a das trabalhadoras do sexo, por exemplo. Para a população geral, as ações de prevenção procuravam disseminar a abstinência sexual como prática preventiva preferencial, e a fidelidade e monogamia como alternativas à abstinência, quando essa não fosse possível (como era o caso de casais em situação de matrimônio monogâmico). Havia uma ênfase na produção de “uma geração livre do SIDA” em Moçambique, *slogan* presente em

acertado e ganhado o prêmio. Essa situação hipotética era perfeitamente possível de ocorrer, pois havia muitas ONGs disseminando o ABC em Moçambique.

Esse fato explicita uma situação que encontrei em campo: a coexistência (ao menos até finais de 2008) de dois modelos preventivos adotados por ONGs e pelo próprio governo, um baseado no uso de preservativos como método privilegiado de prevenção à transmissão sexual do HIV, outro baseado no ABC. O resultado disso era a proliferação de discursos oficiais polifônicos que não produziam um modelo de prevenção unificado a ser adotado nas políticas de controle da epidemia, não permitindo, portanto, a implantação de uma política de prevenção unificada e coerente, mas sim ambígua, que permitia a manipulação de dois modelos contraditórios e concorrentes por parte da população adulta e de “jovens e adolescentes”. Objetivação dessa situação eram as mensagens contidas na embalagem dos preservativos *Jeito*, marca mais difundida pelo marketing social em Moçambique e que era distribuído por uma ONG norte-americana¹⁶⁰ e pelo PNC DTS/SIDA, como impresso na parte externa da embalagem (ver Figura 16). Na parte interna, além de desenhos que ensinavam o uso correto do preservativo, estavam impressas as seguintes frases:

“Os preservativos tais como os outros métodos contraceptivos não oferece uma protecção a 100%”

“Somente a abstinência sexual oferece uma protecção a 100%” (ver Figura 17)

A ambigüidade do discurso preventivo oficial estava, portanto, concretizado num insumo que as próprias políticas oficiais adotavam como método de prevenção e controle da epidemia, permitindo assim a construção de dúvidas em relação à sua eficácia. Essa situação, associada à crença de que os preservativos

propagandas televisivas, por exemplo, o que fazia da abstinência sexual um modelo preventivo amplamente divulgado por programas voltados para “jovens e adolescentes”.

¹⁶⁰ É importante indicar que a ONG que realizou o programa na rádio e adotava o modelo baseado no uso de preservativos em todas as relações, era também norte-americana, mas independente e sem vínculos formais com o governo dos EUA. Uma parcela significativa de seus quadros era formada por técnicos brasileiros que eram (ou já haviam sido) ligados aos programas governamentais no Brasil.

continham o HIV, concorria para a problematização do insumo, que resultava concretamente, por exemplo, em falas que ouvi em Pembe acerca de uma alegada má qualidade e falta de confiabilidade dos preservativos distribuídos na rede de saúde pública. Ou seja, não apenas as concepções “conspiratórias” permitiam colocar o insumo em crise, produzindo rejeições ao seu uso, mas o próprio discurso oficial das políticas públicas adotadas pelo Estado e pelas ONGs, ambivalente e contraditório, permitia construir uma desconfiança em relação à sua eficácia preventiva. Neste caso, “tradição” e “modernidade”, “locais” e *vientes*, eram congruentes e concordantes na produção de problemas para o controle da epidemia de HIV/Aids em Moçambique.

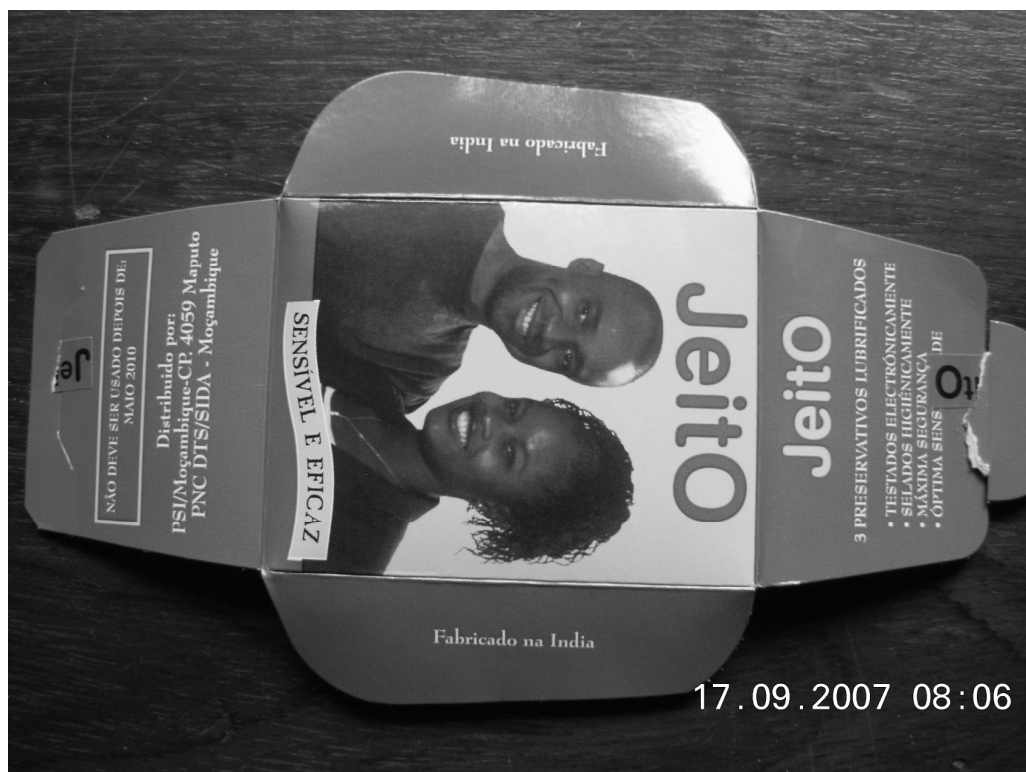


Figura 16 – Embalagem do preservativo Jeito (parte externa) [Reprodução fotográfica do autor]

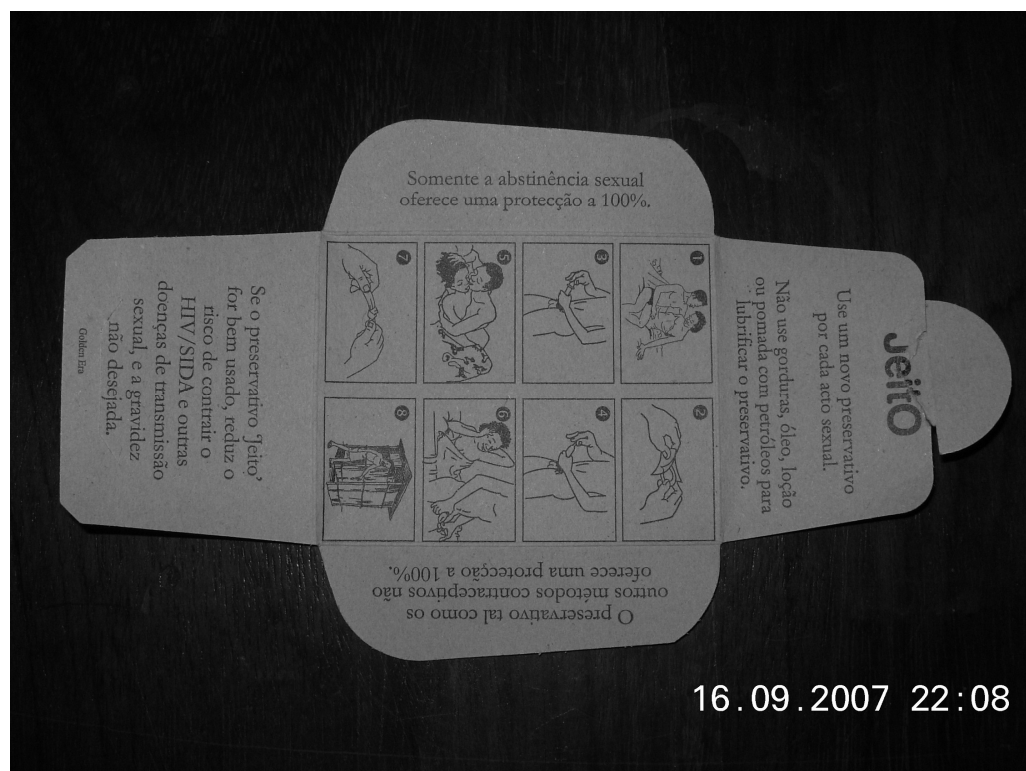


Figura 17 – Embalagem do preservativo Jeito (parte interna) [Reprodução fotográfica do autor]

Um fato que observei demonstra as conseqüências desse problema. Em Homóine pude assistir a uma oficina promovida por uma ONG de Inhambane, que utilizava a música como veículo de transmissão de mensagens educativas sobre o HIV/Aids para “jovens e adolescentes”. O trabalho tinha por metodologia consultar previamente os serviços de saúde das localidades em que seriam realizadas as oficinas, a fim de identificar qual tema problemático deveria ser tratado na intervenção. A médica estrangeira que atuava em Homóine sugeriu como tema o uso de preservativos, visto que os estoques do insumo nos centros de saúde do distrito eram grandes, devido à falta de demanda por parte da população. Essa falta de demanda não necessariamente era apenas *coisa de tradição*.

Durante meu período de pesquisa, havia em Homóine uma grande aceitação do modelo ABC. Aceitação essa ao menos ao nível do discurso – ouvi em Homóine, principalmente entre “jovens e adolescentes” de ambos os sexos, várias referências à fidelidade como sendo prática pouco comum. Esse modelo tinha grande aceitação, porque repetia preceitos da moral “tradicional” – promovia a fidelidade e apontava os riscos da promiscuidade. Formulava um discurso, portanto, com o qual as pessoas não estabeleciam conflitos morais e cognitivos, posto que já lidavam com seus preceitos há tempos e reconheciam sua validade, ao menos como discurso e prescrição de comportamento. Enfim, era um discurso que, manipulado pela população, permitia retomar os argumentos dos tabus sexuais associados ao evitamento de relações promíscuas com pessoas que representassem riscos sexuais (principalmente as mulheres¹⁶¹).

Ao permitir estabelecer a prevenção ao HIV/Aids ao nível da escolha de parceiros, o ABC corroborava a idéia de que a prevenção passava pelo evitamento de relações sexuais com certas categorias de pessoas que têm determinados comportamentos indevidos, que colocam seus parceiros em risco – ou seja, não se estaria a se prevenir de um vírus, mas de certas pessoas “perigosas”. Como demonstrado, existe a noção “tradicional” de que certas

¹⁶¹ Cruz e Silva *et alli* (2007) e Osório e Cruz e Silva (2008) também apontam como dados de seus estudos que as mulheres são mais recorrentemente problematizadas como vetores de transmissão de DST e HIV/Aids pelos rapazes, estando assim mais associadas aos riscos presumidos por eles nas relações sexuais.

categorias de pessoas são mais perigosas e menos confiáveis para se manter relações sexuais, devendo ser evitadas, e o ABC reafirmava o juízo moral e comportamental como fundamento da prevenção de doenças, reiterando a noção de grupo de risco e colocando a questão da confiabilidade das pessoas no primeiro plano das discussões relativas à prevenção do HIV/Aids¹⁶².

Por outro lado, o ABC eliminava a crise que o preservativo impunha à descendência, por ser um método contraceptivo, e reiterava a possibilidade e salubridade da produção de filhos e descendência dentro do campo da fidelidade e da aliança matrimonial, o que ajudava também a explicar a aceitação desse modelo preventivo¹⁶³. Deparei-me mais de uma vez com falas dos sujeitos locais que colocavam a geração de filhos como empecilho e argumento contra o uso de preservativos, mesmo quando se sabe que o parceiro é soropositivo. Se a descendência é condição da existência da pessoa, o preservativo impõe o dilema entre viver sem filhos ou morrer após gerá-los. Do ponto de vista da noção de pessoa discutida no Capítulo 3, viver sem filhos é não existir socialmente, ao passo que morrer deixando descendência faz parte do projeto de construção da pessoa – tanto masculina quanto feminina, tanto viva quanto antepassada.

Relativo à coexistência e manipulação (inclusive por parte dos gestores) de modelos contraditórios e à convergência do ABC com os preceitos “tradicionais”, um fato que observei colocou essas questões de forma bastante explícita. Isso ocorreu ao final daquele já citado treinamento para formação de ativistas em Homóine para atuarem nas comunidades rurais, cujo modelo era centrado na promoção do uso de preservativos. Os adultos social e legalmente responsáveis pelos jovens ativistas (pais e/ou parentes destes) foram convidados a participar de uma cerimônia de formatura, o que era uma exigência da própria ONG que promoveu o treinamento. Estava presente também um representante do governo

¹⁶² A esse respeito, ver Matsinhe 2005, Manuel 2005 e Gune 2008.

¹⁶³ O preservativo, antes de ser adotado como método de prevenção as DST e HIV/Aids, já fora introduzido em Moçambique como método contraceptivo previsto nas políticas de planejamento familiar na década de 1980 (cf. Gune 2008). Portanto, era um insumo já amplamente reconhecido como contraceptivo e instrumento de políticas públicas de intervenção e controle da sexualidade e da reprodução sexual e social.

provincial, que se deslocara de Inhambane para participar da formatura dos ativistas. A cerimônia foi precedida da exibição de um vídeo institucional da ONG, que aconselhava o uso do preservativo em todas as relações sexuais para evitar as DST e HIV/Aids, além da gravidez indesejada – um dos argumentos veiculados pelo vídeo para evitar a gravidez é que filhos trazem despesas e precisam, por isso, ser planejados.

Ao terminar a exibição do vídeo, um senhor, convidado como responsável por um dos ativistas formados no treinamento, questionou as mensagens veiculadas, criticando a promoção do uso de preservativos entre crianças e “jovens”. Seu argumento era bastante esclarecedor: para ele, o vídeo não levava em consideração a “tradição africana” [sic] e argumentou que “filho gasta muito dinheiro sim, mas temos de fazer filhos para quando morrermos termos alguém para nos substituir”. Para ele, o problema crucial era que os preservativos eram contraceptivos e, assim, impediriam que os “jovens” produzissem filhos e descendentes. Alguns dos presentes concordaram com o argumento e outro ainda problematizou (pelo viés da moralidade) o fato de as mensagens serem também dirigidas às crianças nas escolas. O técnico procurou contornar as críticas, respondendo que o programa também previa a difusão de mensagens fundadas no ABC como alternativa ao preservativo para crianças e “jovens”. Complementou dizendo que “nosso governo errou ao falar do preservativo para frente” e que “estamos também a trabalhar com as igrejas, falamos em abstinência”. Concluiu afirmando que “os preservativos são para as pessoas que estão nas barracas, a beber, inclusive padres e sacristãos que fazem sexo” e que também “estamos a respeitar a tradição africana, falando de abstinência e fidelidade, mas todas as armas são válidas”. O representante do governo provincial reforçou, a seguir, que as mensagens veiculadas pelos ativistas seriam “adequadas”. Os responsáveis demonstraram, então, maior conforto em relação ao trabalho que seria desenvolvido no distrito. O ABC permitia manipulações e a criação de complementaridades com os pressupostos da “tradição”, arrefecendo tensões e resistências da população local relativas aos discursos e ações de prevenção propagadas pelas ONGs e pelo Estado.

A multiplicidade de referenciais contraditórios presentes nas políticas públicas colaboravam para a elaboração de discursos e ações díspares e impunham dificuldades para a articulação de respostas coerentes à epidemia – tanto respostas sociais da população, quanto respostas institucionais do Estado e das ONGs. A produção de discursos contraditórios não se dava apenas nos embates entre concepções locais e modelos programáticos adotados pelas políticas públicas, mas também nos embates internos a essas políticas que adotavam modelos concorrentes.

A prevenção centrada na escolha de parceiros sexuais, que emergia como consequência do modelo ABC, abria espaço para dúvidas¹⁶⁴, negociações e manipulações discursivas das mais variadas também por parte da população, que muitas vezes tinham por objetivo justamente burlar o uso do preservativo e atribuir culpas e estigmas àqueles com quem se julgava dever usá-lo¹⁶⁵. O preservativo assumia, assim, o estatuto de um signo que operava como marcador de pessoas a serem evitadas. Mais uma vez, as mulheres eram objeto privilegiado desse tipo de atitude num contexto em que a poligamia e, portanto, a multiplicidade de parceiras, não era problematizada para os homens; a “promiscuidade” feminina, por seu lado, envolvia riscos “tradicionais”, como já discutido. Assim, o uso de preservativos marcava muito mais as mulheres como sujeitos de pouca confiabilidade e respeitabilidade, uma vez que as remetia a categorias de pessoas que ofereciam riscos, por sinalizar sua infidelidade e, no limite, associá-las à “prostituição” e ao “sexo transacional”¹⁶⁶ (as “putas” às quais se referiu o pai de

¹⁶⁴ Uma das dúvidas mais recorrentes que eu ouvia em relação à operacionalidade do ABC era sobre quando seria o momento certo para um “jovem” abrir mão da abstinência e dar início à sua vida sexual. A solução da fidelidade passava, necessariamente, pelo reconhecimento de se estar protegido dentro de uma relação estável (portanto, idealmente monogâmica e matrimonial). O dilema mais freqüente para os “jovens” era como prever que uma relação se manteria suficientemente estável a ponto de permitir o início das relações sexuais pelo casal antes do matrimônio.

¹⁶⁵ Gune (2008) e Manuel (2005 e 2009) também apontam em seus estudos a existência de estratégias de manipulação discursiva para contornar o uso de preservativos entre “jovens” de Maputo, que passam também pelo argumento da fidelidade e confiabilidade do/a parceiro/a como possibilidade de abandono do insumo nas relações sexuais.

¹⁶⁶ Termos colocados entre aspas para indicar que se tratam de categorias discursivas problematizadas de formas específicas no contexto moçambicano e, por isso, ganham sentidos

José)¹⁶⁷. Enfim, eram construídas como potenciais “mulheres más” nos termos da “tradição”.

5.5 – A aids e as “mulheres más”: a vulnerabilidade feminina e sua relação com a “tradição”

A medicalização da epidemia para o seu controle tem sido uma alternativa das políticas públicas em Moçambique, através do TARV e da PTV. Porém, a relação com os tratamentos medicamentosos também são perpassados pelas concepções “tradicionais”. Em conversas com duas médicas estrangeiras que atuavam na província de Inhambane (uma delas em Homoíne), fui informado por elas que a busca voluntária por testagem anti-HIV eram bem maior entre as mulheres do que entre os homens¹⁶⁸. Além disso, também apontaram um fenômeno recorrente ligado à questão de gênero. Qual seja, a adesão das mulheres à PTV era relativamente alta, porém elas não necessariamente aderiam ao TARV¹⁶⁹. As que aderiam, normalmente o faziam somente após desenvolverem sintomas somáticos em decorrência do HIV/Aids. Ou seja, cuidavam para que seus filhos nascessem saudáveis e soronegativos por conta da PTV, mas não necessariamente cuidavam de si mesmas através do TARV. Cuidavam da

específicos. As “prostitutas” foram combatidas e perseguidas pelo Estado no período socialista, tendo se tornado uma das categorias definidas como “improdutivas” durante a Operação Produção no início da década de 1980. Já o “sexo transacional” tornou-se uma categoria presente nos discursos contemporâneos sobre o HIV/Aids, que procura dar conta de uma multiplicidade de relações sexuais que envolvem pagamento em dinheiro e/ou espécie, mas que não correspondem à categoria de “trabalhadores do sexo”, como se define nos países ocidentais e que foi internacionalizada pelas políticas globais de enfrentamento da epidemia.

¹⁶⁷ Cruz e Silva *et alli* (2007) e Osório e Cruz e Silva (2008) também apontam para essa problemática em seus estudos.

¹⁶⁸ Dados colhidos por mim junto à Direção de Saúde do Distrito de Homoíne apontavam que, no ano de 2006, 62,6% dos usuários que fizeram o teste anti-HIV eram mulheres, sem incluir nesse cálculo aquelas testadas na PTV.

¹⁶⁹ Dados colhidos por mim junto à Direção de Saúde do Distrito de Homoíne apontavam que, em 2007, havia 209 grávidas soropositivas em seguimento da PTV e apenas 8 em seguimento de TARV.

descendência para existirem socialmente, mas não necessariamente cuidavam dos próprios corpos – o que aponta novamente para a extrema significação da descendência diante das noções de vida e morte¹⁷⁰ que estão integradas à noção de pessoa, discutida anteriormente (ver Capítulo 3).

Agentes da saúde pública em Homoíne apontaram ainda outros dois fatos que são significativos para as discussões que se faz aqui.

Um deles é que havia resistência de algumas mulheres em fazerem laqueadura, mesmo após o oitavo parto, o que segundo a diretora de saúde do distrito, é recomendação das políticas públicas voltadas para a saúde reprodutiva da mulher. Tal resistência baseava-se no desejo dessas mulheres continuarem a engravidar e gerar filhos, mesmo quando seus próprios maridos abriam mão da produção de descendentes e desejavam a laqueadura para evitarem o nascimento de mais filhos, que gerariam mais despesas. Ou seja, deixar de gerar filhos parecia ser, para essas mulheres, um risco maior do que tê-los em situação de risco acrescido para a saúde física, uma vez que gerar filhos garantia a segurança social das mulheres nos núcleos familiares a que foram agregadas pela aliança matrimonial.

O segundo fato, que remete às tensões entre sogras e noras discutidas anteriormente, é que havia uma recorrência de casos em que sogras expulsavam de casa suas noras que haviam sido diagnosticadas como soropositivas. As noras passavam a ser hostilizadas por suas sogras, que as acusavam de não garantirem descendência para seus filhos, pelo fato de serem potencialmente produtoras de bebês que morreriam cedo. Pude observar a existência de cartazes pregados nas paredes dos centros de saúde do distrito, que abordavam essa questão. Promoviam a PTV como forma segura e efetiva de geração de bebês

¹⁷⁰ Ouvi comumente referências à morte como um “desaparecimento físico”, o que, diante dos elementos discutidos acerca da noção de pessoa, deve ser encarado como algo mais do que mero eufemismo ou metáfora. Seu significado parece ser mesmo literal diante da perspectiva local de que a pessoa continua a existir como antepassado, mantendo sua agência sobre o mundo dos vivos.

saudáveis¹⁷¹, estimulando as sogras a acolherem suas noras soropositivas (ver Figura 18).



Figura 18 – Cartaz de divulgação da PTV voltado para sogras [Reprodução fotográfica do autor]

Também fazia parte da PTV o aleitamento materno apenas até o sexto mês após o parto, mas a diretora de saúde do distrito disse-me que a adesão a essa prática estava comprometida. As mulheres tradicionalmente amamentam seus

¹⁷¹ Dados colhidos por mim junto à Direção de Saúde do Distrito de Homoíne apontavam que, entre 2006 e 2007, de 25 bebês de mães soropositivas testados aos 18 meses, nenhum apresentou sorologia positiva.

filhos até os dois anos de idade. Quando acontecia o desmame aos seis meses, segundo a diretora de saúde, o fato operava como marcador que identificava o estado sorológico das mães – as outras mulheres sabiam que o desmame precoce indicava que a mãe estava seguindo a PTV. Por isso, muitas mulheres abandonavam essa prática preventiva para evitarem a estigmatização e as suas conseqüências: discriminação social e expulsão do lar promovida pelas sogras¹⁷².

A vulnerabilidade das mulheres ao HIV/Aids em Homóine, portanto, tinha raízes nesse universo “tradicional” que problematiza seu poder e sua sexualidade, estabelecendo formas de patologização específicas. Elas são recorrentemente vitimadas por acusações que muitas vezes incorporam e reelaboram, numa outra lógica e pragmatismo, elementos de políticas públicas que deveriam protegê-las. Na prática, essas políticas têm efetivamente concorrido para o cuidado com sua saúde, como é o caso da PTV. Mas, por outro lado, paradoxalmente têm produzido experiências para seus pares que, pela ótica da “tradição”, se apropriam delas e interpretam seus signos de forma a reiterarem que “as mulheres são más”.

5.6 – Agulhas no *mato*: uma epidemia silenciosa?

Um fato que observei em Homóine e que chamou minha atenção foi a existência de uma rede informal de aplicadores de drogas intravenosas lícitas que não era contemplada por qualquer política pública de controle da epidemia de HIV/Aids e, salvo engano, não aparece na literatura.

Alguns de meus interlocutores referiam-se a esses sujeitos como *picadores* (termo derivado do verbo picar, que em Moçambique descreve o que no Brasil se designa como “aplicar injeção”). Os *picadores* eram tanto funcionários dos serviços de saúde pública (ativos ou aposentados) que faziam esse trabalho como

¹⁷² A estigmatização pelo uso da PTV, do TARV e dos serviços relacionados ao tratamento do HIV/Aids (como o ATS e o HDD), reconhecidos pela população como marcadores de soropositividade, foi apontado pela diretora de saúde do distrito como sendo um dos principais fatores para a perda de adesão a esses tratamentos e serviços por parte dos usuários (mulheres e homens, igualmente).

biscate, quanto pessoas que informalmente aprenderam a *picar*. Eram procurados pela população principalmente por gozarem da fama de serem melhores *picadores* que aqueles que trabalhavam nos serviços de saúde pública.

O fato chegou ao meu conhecimento quando um dos rapazes que orbitavam o espaço social da missão disse-me estar com dificuldade para urinar. Sugerir a ele que procurasse o centro de saúde da vila-sede, pois o sintoma indicava tratar-se de uma doença sexualmente transmissível. Alguns dias depois, ao reencontrá-lo, perguntei se havia feito o que eu lhe recomendara. Ele então me respondeu que já havia resolvido o problema ao procurar uma “médica tradicional”. A princípio, achei tratar-se de uma *nyanga*, mas logo ele me esclareceu: tratava-se de uma *picadora* que vivia nos arredores da missão e que era muito procurada pela população local. Ela obtivera o diagnóstico de DST (feito sem testagem, apenas por avaliação dos sintomas) e adquirira uma ampola de antibiótico com uma funcionária do centro de saúde – contou-me que regularmente a procurava para diagnósticos e aquisição de medicamentos quando adoecia – e levava o medicamento até a *picadora* para receber o tratamento intravenoso. Segundo ele, a *picadora* havia aprendido seu ofício durante a guerra civil, quando muitos civis foram treinados como paramédicos para o atendimento de vítimas do conflito.

Perguntei a ele se a seringa e a agulha utilizadas em seu tratamento eram descartáveis, e ele confirmou que sim: foram obtidas junto com o antibiótico, através da mesma funcionária do centro de saúde. Ele sabia dos riscos que o uso de seringas e agulhas não-descartáveis ofereciam para a transmissão do HIV/Aids. Por isso comentou que, conforme aquela funcionária lhe relatara, “no mato” (principalmente na zona de Pembe) havia muitos casos de infecção pelo HIV causados pelo uso compartilhado de seringas e agulhas utilizadas por *picadores* que não usavam insumos descartáveis, tampouco os esterilizavam.

Procurei então investigar esse dado junto a outros interlocutores, para saber se de fato era prática regular buscar *picadores* e se em Pembe isso era mais recorrente. Alguns desconversaram, pois se tratava de uma prática informal e pouco divulgada, e as perguntas de um *mulungu* a esse respeito lhes causavam

surpresa e desconfiança. Aparentemente sabiam tratar-se de uma prática que envolvia alguns riscos. Outros, porém, com quem eu tinha uma relação de maior confiança, confirmaram que a prática era mesmo corrente e que “no *mato*” era mais comum, dada a carência de serviços de saúde pública e/ou dificuldade de acesso a eles.

Consultei a diretora de saúde, sem me referir às histórias que eu ouvira, para saber se haviam no distrito casos notificados de HIV/Aids que remetiam sua causa ao uso de seringas e agulhas. Ela disse não haver qualquer caso desse tipo notificado no distrito, o que contradizia a informação supostamente dada ao meu interlocutor pela funcionária do centro de saúde.

A seguir procurei pessoas que viviam na vila-sede e eram originárias da zona de Pembe. Um rapaz, vindo de Makhauleze (na zona de Pembe), soube detalhar melhor os fatos relativos à existência e atuações de *picadores* naquela área. Segundo ele, esses *picadores* eram comuns *naquelas zonas* e o fato tinha íntima relação com a guerra civil, mas não apenas. Alguns *picadores* eram antigos funcionários da saúde pública que foram raptados durante a guerra e levados às bases da RENAMO para atuarem no tratamento de doentes e feridos¹⁷³. Após o fim da guerra, decidiram permanecer naquelas áreas, pois já tinham “feito uma vida” – constituíram famílias, tinham *machambas* e uma renda extra com a atividade de *picador*. Outros eram originários *daquelas zonas* e haviam aprendido esse ofício durante a guerra para atuarem como paramédicos¹⁷⁴. Meu interlocutor se declarou usuário desses serviços informais de saúde em Makhauleze, e contou-me haver *picadores* que utilizam agulhas e seringas descartáveis, mas há outros que apenas procuram esterilizá-las e reutilizá-las. Cobram entre 150 e 250 MTn por consulta, mas estas podem chegar a 400 MTn, em função dos

¹⁷³ Outro interlocutor, que fora raptado pela RENAMO durante a guerra e vivera por um ano e meio nas suas bases, contou-me que havia ao menos dois hospitais improvisados montados pela guerrilha naquelas áreas. Os atendimentos aos doentes e feridos nabaess eram realizados por funcionários da saúde que haviam sido também raptados e por outras pessoas treinadas por estes. Aqueles hospitais, segundo ele, foram desativados com o fim da guerra, mas um deles teria funcionado até 1995 (portanto após o fim da guerra).

¹⁷⁴ Segundo os relatos que colhi a esse respeito, tanto a RENAMO quanto as tropas do governo treinavam civis para atuarem como paramédicos durante a guerra civil.

medicamentos que usam no tratamento – eles também têm medicamentos consigo e os usuários pagam pelos medicamentos e pelos procedimentos.

Na vila-sede, meus interlocutores disseram que já existiam *picadores* antes da guerra – o que remete o fato a um período histórico anterior, provavelmente já durante o período colonial. Também ouvi referências em Maputo sobre a existência de *picadores* que são procurados com regularidade, mesmo na área mais urbanizada do país. Portanto, há indícios de que essa é uma prática difundida e enraizada tanto nas zonas rurais, quanto nas zonas urbanas¹⁷⁵.

Ainda segundo meus interlocutores em Homoíne, os medicamentos, agulhas e seringas chegam aos *picadores* da vila-sede ou *daquelas zonas* por duas vias principais. A primeira é através das farmácias dos serviços de saúde, sendo desviados por funcionários. A segunda é através de trabalhadores migrantes que trazem medicamentos, agulhas e seringas da África do Sul para seus parentes que são *picadores* ou para vendê-los a outros *picadores* do distrito. A entrada de medicamentos pela África do Sul se dá junto com o movimento de entrada de vários bens de consumo trazidos pelos trabalhadores migrantes¹⁷⁶, ou ainda por migrantes ilegais que contrabandeiam vários produtos¹⁷⁷. Mas há também os usuários dos *picadores* que compram os medicamentos, as seringas e agulhas descartáveis na farmácia da vila-sede.

¹⁷⁵ Isso pode refletir não apenas as dificuldades de acesso aos serviços de saúde nas áreas rurais, mas também uma falta de confiança nesses serviços nas áreas urbanas do país, visto que o acesso é bastante mais facilitado nas cidades.

¹⁷⁶ Homoíne é um distrito que tradicionalmente fornece mão de obra para as minas da África do Sul (cf. Rita-Ferreira 1957, Helgesson 1971, CEA 1988 e Covane 2001). O trânsito de mineiros (hoje em dia também há trabalhadores migrantes alocados em outras atividades na África do Sul) introduziu também o trânsito de bens de consumo trazidos por eles quando retornavam das minas (cf. Rita-Ferreira). Os medicamentos e insumos médicos entram, portanto, por essa via. Em Homoíne, a grande maioria desses trabalhadores provém das áreas rurais do interior do distrito, que incluem Pembe e localidades no seu entorno. É notável a chegada dos mineiros a Homoíne, que se observa mais intensamente entre finais de Novembro e início de Dezembro. Os bens de consumo e o dinheiro que trazem consigo dinamizam o comércio local, seja pelo aumento de consumidores com poder aquisitivo elevado para os padrões locais, seja pela venda dos produtos que eles trazem e depois vendem para pagar seu retorno à África do Sul.

¹⁷⁷ Esses migrantes ilegais são chamados de *mafohlane* (furador), segundo uma interlocutora de Homoíne que era mãe de um desses rapazes. O termo, segundo ela, refere-se ao fato de eles “furarem” o *mato* para atravessarem clandestinamente as fronteiras com a África do Sul.

Tudo indica que o fenômeno dos *picadores* – em que pese os riscos que oferece para um contexto de epidemia de HIV/Aids generalizada e com altos índices de prevalência, e a ausência de políticas de redução de danos voltadas para esse segmento – resulta em grande medida de uma prática comum e anterior ao advento da epidemia em Moçambique¹⁷⁸. Prática que teve a guerra civil operando como um fator de provável recrudescimento. De qualquer forma, o caráter informal dos *picadores* e a demanda regular pelos seus serviços, relatados por meus interlocutores, são também indicadores e sintomas da precariedade da rede de saúde pública naquela área, que nem sempre é acessível à população e que oferece serviços que nem sempre atendem as demandas quantitativas e qualitativas de seus usuários. Essa precariedade se deve em muito a uma guerra civil que durou 16 anos e destruiu boa parte da infraestrutura anteriormente existente no país, assim como impediu que o Estado pudesse mantê-la ou expandi-la durante o conflito¹⁷⁹. Num cenário desses, os *picadores* não são necessariamente uma alternativa, mas muitas vezes a única opção para obtenção de tratamentos de saúde. O que coloca uma questão mais ampla a ser discutida.

5.7 – Articulações entre biomedicina e medicina tradicional

A experiência da população de Homoine com a biomedicina é uma experiência atravessada por falhas e insucessos. Em 2007, durante o período que fiz a maior parte de minha pesquisa de campo, havia uma única médica atuando

¹⁷⁸ Provavelmente é por isso que meu primeiro interlocutor referiu-se à sua *picadora* como “médica tradicional”.

¹⁷⁹ O saque e a destruição de serviços de saúde por parte da RENAMO eram práticas comuns durante a guerra, que estão amplamente documentadas pelos jornais da época que investiguei no Arquivo Histórico de Moçambique, em Maputo. Os hospitais eram alvos privilegiados, pois permitiam o saque de medicamentos e insumos, além do já referido rapto de profissionais da saúde que eram levados para as bases da guerrilha. A primeira aparição da RENAMO em Pembe (relatada no Capítulo 2) e o massacre de Homoine de 1987 são casos paradigmáticos. Muitos interlocutores se referiam ao fato de o massacre de Homoine ter principiado no centro de saúde, com mortes, saques e raptos (o que também consta nos jornais pesquisados e em Magaia 1989). O prédio do centro de saúde da vila-sede só foi completamente reabilitado em 2001, com o auxílio da igreja católica (cf. Pocelli 2008).

em todo o distrito. Ela não atendia regularmente todos os usuários dos centros de saúde, pois estava lá para uma dupla função: acompanhar casos de HIV/Aids e gerir sozinha todo o trabalho que a ONG à qual estava vinculada exigia – inclusive a parte administrativa. Os demais funcionários que atendiam os usuários no centro de saúde da vila-sede – que era o equipamento de saúde mais bem aparelhado do distrito – eram enfermeiros ou técnicos de medicina (o mesmo ocorria nos demais centros e postos de saúde das localidades). Os diagnósticos eram majoritariamente feitos através de uma abordagem sindrômica (a partir do quadro sintomatológico que os pacientes apresentavam) e os casos mais graves eram encaminhados para os hospitais de Chicuke e de Inhambane, distantes mais de 20 km da vila-sede – portanto, a mais de 50 km de Pembe e *daquelas zonas*, sem a garantia de transporte em ambulâncias quando fosse necessário.

A maioria de meus interlocutores que adoeciam e buscavam atendimento nos serviços de saúde pública, quando eu perguntava sobre o diagnóstico que haviam recebido, não sabia que doenças tinha¹⁸⁰. Eles aceitavam os diagnósticos e os medicamentos receitados durante as consultas, seguiam os tratamentos (que nem sempre tinham sucesso) e curavam-se sem saber que enfermidade os acometera. Mas tampouco, é verdade, se preocupavam em perguntar aos atendentes qual o diagnóstico de sua doença – isso não parecia fazer sentido para eles. Costumavam também receber o diagnóstico de malária para os mais variados sintomas, que por vezes sabiam não estar relacionados àquela doença, mas aceitavam o diagnóstico e seguiam o tratamento recomendado¹⁸¹. Tomavam antibióticos receitados sem que lhes fossem notificados os diagnósticos. Enfim, a relação desses meus interlocutores com a biomedicina oferecida nos serviços de

¹⁸⁰ É importante frisar que este não pode ser tomado como um dado quantitativo significativo, pois a pesquisa teve caráter puramente qualitativo e etnográfico. Refere-se, portanto, a experiências concretas, mas que não fornecem uma dimensão estatística para fins de avaliação dos serviços.

¹⁸¹ A prevalência de malária em Homóine é bastante alta (é a doença com o maior número de notificações no distrito, de acordo com dados da Direção de Saúde) e uma parcela significativa da população já contraiu a doença ao menos uma vez na vida, o que a torna uma doença facilmente reconhecível, sendo esse um fator que colabora para a busca voluntária e adesão a tratamentos nos serviços de saúde do distrito. Este fato demonstra, portanto, que quando há experiências de eficácia dos tratamentos biomédicos, isso garante adesão e busca pela biomedicina por parte da população local.

saúde era de aceitação passiva dos diagnósticos, procedimentos e tratamentos ministrados.

Portanto, a biomedicina não lhes oferecia experiências regulares de eficácia, tampouco de apropriação de saberes sobre os processos de adoecimento e tratamento aos quais são submetidos. Nem mesmo garantia acesso facilitado aos seus serviços e tratamentos, dada a baixa oferta de serviços de saúde no distrito. Diante desse quadro, não deve causar estranhamento a demanda da população por *picadores* e *tinyanga*. Porém, encontrei reiteradamente demandas da população pelo acesso à biomedicina, mesmo *naquelas zonas*. Era comum, nas minhas idas ao *mato* para realizar minha pesquisa, deparar-me com falas que demandavam acesso das populações locais a serviços de saúde e educação que inexistiam ou eram de difícil acesso. Em boa parte *daquelas zonas*, no período colonial e logo após a independência, *aquelas pessoas* tinham acesso a infraestruturas que foram destruídas ou precarizadas em decorrência da guerra civil. Portanto, conhecem e demandam as benesses da “modernidade” que já lhes foi acessível, sem que isso, contudo, resulte em abandono da “tradição”.

A medicina tradicional tem fundamentos lógicos que se articulam com os sistemas sociais e de crenças que compõem a visão de mundo dos sujeitos pesquisados, e por isso faz sentido e é buscada voluntariamente por eles, como já discutido nos capítulos anteriores. Portanto, a substituição dela pela biomedicina não é algo que deva ser imposto pela agenda de controle da epidemia de HIV/Aids – tampouco isso é uma demanda daqueles sujeitos. Antes disso, elas são articuláveis e não excludentes, podendo coexistir, como também já foi indicado. Porém essa articulação não é de fácil construção quando se pensa em possibilidades de articular ações para o enfrentamento da epidemia de HIV/Aids.

Ouvi algumas vezes proposições de colegas de Maputo que viam na incorporação da medicina e médicos tradicionais aos espaços da biomedicina uma solução possível para garantir a busca por tratamentos hospitalares. Também tive a oportunidade de assistir, na sede da AMETRAMO em Homóine, a uma reunião dos *tinyanga* com a diretora de saúde do distrito, na qual eles demandavam o

direito de atuarem dentro dos centros de saúde (o que, segundo eles, era demanda de seus consulentes) – a diretora rejeitou a proposta, pois essa não era uma diretriz do MISAU. Porém, o que os sujeitos da minha pesquisa indicaram é exatamente a inviabilidade desse tipo de proposição. Para eles, a presença dos *tinyanga* nos aparelhos de saúde pública (hospitais, centros de saúde, etc) afugentaria os pacientes, visto que estes são tidos como ambivalentes, associados não apenas a curas, mas também à *ambiçã*o e aos riscos predatórios que ela desencadeia, sendo tomados como potenciais produtores de malefícios. A iluminar este argumento, tem-se as discussões do Capítulo 3. A proximidade com os *tinyanga* é algo que comumente se evita por haver esse reconhecimento de que eles podem produzir doenças e mortes, além de curas. É comum as pessoas terem o seu *nyanga* de confiança, ao qual não temem. Porém, o *nyanga* do parceiro (parente, vizinho, etc) é visto como potencialmente perigoso e, por isso, evitado. Isso potencialmente inviabiliza a presença desses atores nos espaços onde se busca a biomedicina.

O que pude observar nas maneiras de articular medicina tradicional e biomedicina é um conjunto de soluções que os próprios sujeitos procuravam construir de forma conjuntural. O trânsito complementar entre esses campos é construído pelos sujeitos que transitam, e não dado previamente. Institucionalizá-lo e impor fórmulas de articulação pode, portanto, produzir falta de adesão entre os usuários¹⁸².

Porém, também é fato que a medicina tradicional não é necessariamente uma opção para aqueles sujeitos. Muitas vezes ela é uma imposição de um contexto em que a biomedicina é experimentada como falha, ineficaz e inacessível para uma parcela significativa da população. Principalmente para *aquelas pessoas*, que vivem *naquelas zonas*, como *nos tempos*. Muitos vivem como *nos*

¹⁸² A solução que a Justiça deu para incorporar os *tinyanga* à sua estrutura foi exatamente garantir e respeitar os espaços que cada campo construiu, deixando o trânsito entre os tribunais e a AMETRAMO a cargo dos sujeitos que procuram voluntariamente um e outro. Esse é um modelo que surgiu da experiência local e, por isso, tem eficácia. Talvez seja esse o melhor caminho a ser trilhado também pela Saúde em Moçambique.

tempos porque *naquelas zonas* o Estado e as ONGs estão precariamente instalados ou simplesmente inexistentes para *aquelas pessoas*.

5.8 – Silêncio e verborragia: o difícil diálogo entre as políticas públicas e as respostas sociais

Quero aqui fazer alguns apontamentos em direção a conclusões mais gerais. Durante minhas pesquisas de campo no distrito de Homoíne, poucas interlocuções com meus sujeitos de pesquisa desencadeavam conversas sobre o HIV/Aids que fossem espontaneamente deflagradas por eles. Normalmente, era eu quem introduzia o tema como questão a ser pensada por eles, quando nossas conversas apontavam para fatos que podiam estar relacionados à epidemia.

Um de meus interlocutores mais regulares, por exemplo, narrou uma história que trazia vários elementos para ser pensada como um drama familiar produzido pelo HIV/Aids, mas que só surgiu como hipótese quando eu a formulei explicitamente. O caso era relativo a uma casa abandonada no centro da vila-sede. Era uma casa grande e praticamente nova, mas desabitada. Meu interlocutor contou-me que ela fora construída por um homem que enriquecera como empregado de uma firma qualquer. De início, quando a construção foi concluída, ele mudou-se para a casa com a esposa e o filho. Porém, pouco depois veio a falecer e sua esposa passou a habitar a casa com o filho e na companhia dos irmãos dela, que se mudaram para lá após o falecimento de seu marido. Pouco tempo depois, também a esposa faleceu e os irmãos dela se mudaram para a localidade de onde eram originários, levando consigo o filho do casal para viver com a família de sua mãe. As duas mortes foram provocadas por adoecimento que resultou em definhamento físico das vítimas, portanto, típica dos casos atribuídos à feitiçaria. O filho, vez por outra, aparecia na vila, chegava a

sentar-se nos muros da casa para conversar com amigos, mas nunca entrava na antiga residência, que permanecia fechada e abandonada¹⁸³.

Essa história produziu rumores na vila que, de um lado, acusavam a mulher de ter enfeitado o marido e provocado a sua morte, insuflada por seus irmãos, que desejavam a casa para si. A morte da viúva, também por feitiçaria, teria sido o ato final para que os cunhados se apossassem da casa do falecido: eles teriam enfeitado sua própria irmã. Porém, os fatos evidenciaram demais suas intenções e ações e, para evitarem represálias da família do falecido, preferiram abandonar a casa e levar o filho do casal para viver junto ao núcleo materno, até que a história fosse esquecida.

Por outro lado, outros rumores atribuíam a morte do casal à feitiçaria feita pelo patrão do marido. O falecido teria roubado dinheiro da firma em que trabalhava para poder construir sua casa e, dessa forma, causado a ira do patrão contra si, que se vingara lançando o feitiço. Por isso os irmãos da esposa teriam abandonado a casa e levado consigo o sobrinho, a fim de não serem todos eles as próximas vítimas do feitiço instalado na casa.

Quando perguntei ao meu interlocutor se ele não via a possibilidade de esse fato se tratar de um caso de HIV/Aids, contraído pelo marido e transmitido à esposa, ele reconheceu que a hipótese era plausível. Porém, formulou o HIV/Aids como o provável malefício que os feitiços todos teriam produzido, levando àquelas mortes. É a esse o tipo de silenciamento sobre a epidemia que me referi na Introdução, que chamou minha atenção desde a primeira vez que estive em Moçambique. O HIV/Aids não é necessária ou majoritariamente negado como realidade por aqueles sujeitos. O que ocorre é que ele é tomado como mais uma variável dentro de um quadro que prevê doenças como malefícios produzidos pelas *coisas de tradição*. Portanto, o HIV/Aids não é necessariamente descartado como realidade quando se utiliza os modelos “tradicionais” para elaborar concepções sobre adoecimentos e suas causas. O que pode ocorrer nesses

¹⁸³ Como, no mais, muitas casas estão abandonadas em todo o distrito. A explicação “tradicional” para esse fato é que, quando o “dono” de uma casa morre, seu espírito permanece nela, como *xipoko* (cf. Honwana 2002). Entrar numa casa abandonada, portanto, oferece riscos e isso só é feito (inclusive por parentes do falecido) após se pedir autorização ritual ao espírito do “dono”.

casos é que o HIV/Aids é tomado como sintoma de uma mal anterior, cuja causa não é o vírus, mas sim mecanismos de interações pessoais e espirituais que permitem a infecção.

É importante salientar que meu interlocutor era um jovem professor que morava na vila-sede, portanto, escolarizado e com acesso a informações sobre o HIV/Aids¹⁸⁴. Falava inglês fluentemente, circulava regularmente por centros urbanos maiores (Maxixe e Inhambane), e era amigo próximo do voluntário norte-americano do Corpo da Paz que, por sua vez, desenvolvia trabalhos pontuais de prevenção ao HIV/Aids no distrito e, inclusive, convenceu o rapaz que ele deveria fazer o teste anti-HIV (efetivamente ele realizou o teste). Ele não demonstrava resistência em falar sobre o HIV/Aids e demandava informações biomédicas sobre a doença quando conversávamos. Portanto, não tinha o estereótipo “tradicionalista” e incorporava “modernidades”.

Esses fatos impõem o reconhecimento de que a “tradição” é, portanto, um campo reconhecido e legitimado por aqueles sujeitos de forma generalizada, não estando restrita a uma parcela da população alegadamente desinformada e sem acesso à educação (*aquelas pessoas*). Dessa forma, as formulações “tradicionais” sobre o HIV/Aids não se restringem a determinadas categorias e espaços sociais, mas podem perpassar todo aquele universo social.

O discurso oficial sobre a aids é onipresente e inescapável em Homoíne (ver Figuras 19, 20 e 21). Suas mensagens estão por todas as partes, pintadas em muros, pregadas às paredes e *outdoors*, pronunciadas nas rádios e na TV, gritadas pelos ativistas e estampadas em suas camisetas e bonés, explicitadas pelos *slogans* repetidos como fórmulas nas cerimônias oficiais: “a mitigação da epidemia do HIV/SIDA” está sempre lado a lado com “o combate à pobreza absoluta” nos discursos das autoridades. Porém toda essa “verborragia” pública e oficial a respeito da aids não rompe o “silêncio” que a população joga sobre ela. Não há correspondência entre a demanda do Estado e das ONGs, e a resposta

¹⁸⁴ Osório e Cruz e Silva (2008) apontam que o acesso à educação eleva os níveis de informação e conhecimento sobre o HIV/Aids, mas seus dados também demonstram que há persistência de concepções “tradicionais”, ainda que reduzida, entre jovens escolarizados e, principalmente, nas zonas rurais.

social à epidemia formulada pela população local. Ao menos, essa resposta social não se dá no mesmo idioma que as formulações discursivas daquelas instituições – e não estou a falar em línguas locais quando cito o termo “idioma”, mas sim me refiro à gramaticalidade dos discursos que são elaborados por cada uma dessas partes.



Figura 19 – Outdoor na entrada da vila-sede de Homoíne [Foto do autor]



Figura 20 – Grafites em monumento no jardim da Administração vila-sede de Homoíne [Foto do autor]



Figura 21 – Propaganda de preservativos nos muros do Complexo Lusoglobo, vila-sede de Homoíne [Foto do autor]

Encontrei em minha pesquisa discursos recorrentes entre meus interlocutores que diziam estar “cansados” de ouvirem sobre prevenção ao HIV/Aids em mensagens veiculadas pelos mais variados meios e em palestras que se repetiam em conteúdo e frequência. Eles alegavam já conhecer tais conteúdos, não necessariamente eram contrários às informações transmitidas sobre a doença e tampouco deixavam de compreendê-las. O que eles demandavam eram, sobretudo, tratamento medicamentoso e cura, que reconheciam como soluções satisfatórias e potenciais que a biomedicina poderia produzir e disponibilizar – o que indicava uma percepção de falência da prevenção e deslocamento da demanda social para a medicalização da epidemia, que era uma experiência de relativo sucesso com o TARV e a PTV. No entanto, a falta das soluções curativas demandadas por aqueles sujeitos era recorrentemente atribuída por eles a interesses dos agentes envolvidos no controle da epidemia em manter a epidemia operando em Moçambique. Isso repunha e reafirmava algumas questões já discutidas anteriormente, mas também indicava outras importantes, relativas a um certo nível de esgotamento a que parecem ter chegado as relações entre a população local, o Estado e as ONGs na experiência com o HIV/Aids.

A problemática toda envolvida na incongruência entre, de um lado, investimentos e ações oficiais para o controle da epidemia e, de outro, a resposta social que a epidemia gerava, não parece estar relacionada a metafóricas “paredes de vidro” que separa esses atores. A dificuldade em estabelecer um diálogo que resulte na articulação produtiva e eficaz das políticas governamentais e não-governamentais com uma resposta social efetiva, congruente com essas políticas, parece dever-se mais a uma “conversa entre surdos” – para manter a argumentação ao nível das metáforas.

Mas não entre “surdos” simétricos e em relação de equidade. Os atores envolvidos nesse diálogo não têm o mesmo poder e os mesmos instrumentos para fazerem valer seus pontos de vista. Essa é uma das chaves para se compreender as conexões de sentido que os sujeitos que pesquisei estabelecem entre colonialismo e as políticas e discursos de instituições governamentais e não-governamentais que rondam a epidemia de HIV/Aids. O poder e os instrumentos

do Estado e das ONGs não são os mesmos de que dispõe a população e o diálogo tende, na maior parte das vezes, a tornar-se monólogo sem escuta recíproca – ou produção de hostilidades mútuas.

As ONGs, que em tese deveriam ser as instâncias institucionais de mobilização e representação de uma “sociedade civil” na construção de políticas públicas eficazes (“de baixo para cima”, como ocorreu em países como o Brasil), são na sua maioria agências internacionais que procuram implantar agendas e prescrever modelos exógenos de mobilização e participação – “de cima para baixo”, criando ONGs e ativistas profissionais e gerando mais clientelismo do que mobilização das populações locais. No mais, o poder econômico dessas agências, com seus vultuosos financiamentos, permite impor a um Estado dependente da cooperação internacional agendas de políticas públicas que se alternam ao sabor dos fluxos de capital que os países cooperantes disponibilizam, não permitindo a instalação de políticas continuadas, coerentes e que dêem respostas consistentes aos determinantes locais que desenharam a epidemia em Moçambique.

A crise na prevenção e a demanda pelas terapias medicamentosas impõem gastos que um Estado pobre como o moçambicano não consegue arcar sozinho para garantir acesso aos tratamentos, mantendo sua dependência da ajuda internacional¹⁸⁵. Por outro lado, intervém de forma a desconstruir políticas implantadas pelos agentes e da cooperação, gerando também descontinuidades – como é o caso da ameaça em abolir os HDDs que pairava no início de 2008¹⁸⁶, que produziu reações de descontentamento das ONGs que investiram na instalação desses serviços e implementação de políticas de atendimento especializado na rede de saúde pública.

Portanto, os problemas que envolvem a (in)eficácia da gestão e controle da epidemia de HIV/Aids em Moçambique não são apenas de ordem “cultural”, mas

¹⁸⁵ No início de 2008, um jornal noticiava que Moçambique era o quarto país que mais recebia investimentos do Banco Mundial na África subsaariana (Sengo 2008).

¹⁸⁶ O MISAU propunha à época transferir o atendimento especializado ao HIV/Aids nos HDDs para o atendimento ambulatorial de rotina nos hospitais e centros de saúde, alegando ser uma medida para contornar a estigmatização dos usuários dos serviços especializados e aumentar sua adesão aos tratamentos com anti-retrovirais. Fazia parte da proposta transferir a PTV para os já existentes Serviços de Saúde Materno Infantil (cf. Anônimo 2008).

também, e talvez mais profundamente, de ordem política (se for possível desvincular tais instâncias na prática) em uma democracia que ainda procura se construir sobre os escombros do colonialismo e de uma guerra civil devastadora (que ainda impõe sua lógica à política interna), e sob o impacto de uma epidemia igualmente devastadora, que torna o Estado moçambicano dependente da ajuda internacional, refém dos modelos que essa cooperação propõe – e, muitas vezes, impõe –, mas da qual ele também não demonstra grande capacidade (e/ou disposição e interesse) de abrir mão.

Nesse contexto, a problematização da “tradição” parece até mesmo deslocada e superdimensionada como fator de produção de vulnerabilidades ao HIV/Aids em Moçambique, transferindo para a população uma culpa, por assim dizer, que não é exclusivamente sua, mas pela qual é a parte mais profundamente penalizada nesse complexo de desarticulações e insucessos.

* * *

Os jornais da capital publicavam com frequência matérias sob títulos alarmantes como “Práticas culturais minam esforços de combate ao HIV/SIDA” (Anônimo 2007c), ao mesmo tempo em que estampavam em primeira página foto do Presidente da República e autoridades assistindo à *kupahla* realizada no lançamento da primeira pedra para a modernização construção do novo aeroporto em Maputo (ver Figura 22) e anunciavam classificados de médicos tradicionais que solucionavam os mais variados problemas - dando uma dimensão das demandas dos consulentes às quais a medicina tradicional propõe cobrir (ver Figuras 23 e 24). A presença constante, polifônica e polissêmica da “tradição” nos veículos de comunicação e nas mais variadas instâncias da vida da população e das instituições oficiais, refletia, em boa medida, a sua transversalidade, persistência, pluralidade e capilaridade naquele contexto.



Figura 22 – Foto publicada no jornal *Notícias* da *kuphahla* realizada durante lançamento da primeira pedra para obras no Aeroporto Internacional de Maputo (Fonte: Anônimo 2007b)
[Reprodução fotográfica do autor]

DOCTOR SOFRIMENTO NINGORE

ESPECIALISTA EM MEDICINA TRADICIONAL

Grande Astrólogo com experiência de 20 anos

VOCÊ QUE SOFRE DE:

- Impotência Sexual
- Esterilidade
- Corrimento
- Borbulhas no pénis
- Sífilis
- Doenças venéreas crônicas
- Asma
- Dores de útero
- Período prolongado
- Diabetes
- Hemorróides
- Comichão
- Dores de coração
- Aumento o sexo e aumento a potência
- Ser apertado por espíritos à noite

- Sonhar a fazer sexo
- Deixar de fumar
- Dar sorte no serviço
- Recuperação de amor perdido

As crianças com menos de cinco anos recebem tratamento gratuito. Dirija-se ao consultório do médico Ningore, no Bairro da Malhangalene, Rua do Alba nº 56, perto da Delta Segurança

Consultas: das 08:00 às 12:00 horas e das 14:00 às 18:00, contacto: 82-8050930

BOA SORTE!

Figura 23 – Anúncio de médico tradicional em jornal
(Fonte: Jornal *Zambeze*, Maputo, 25/10/2007, pág. 22) [Reprodução fotográfica do autor]

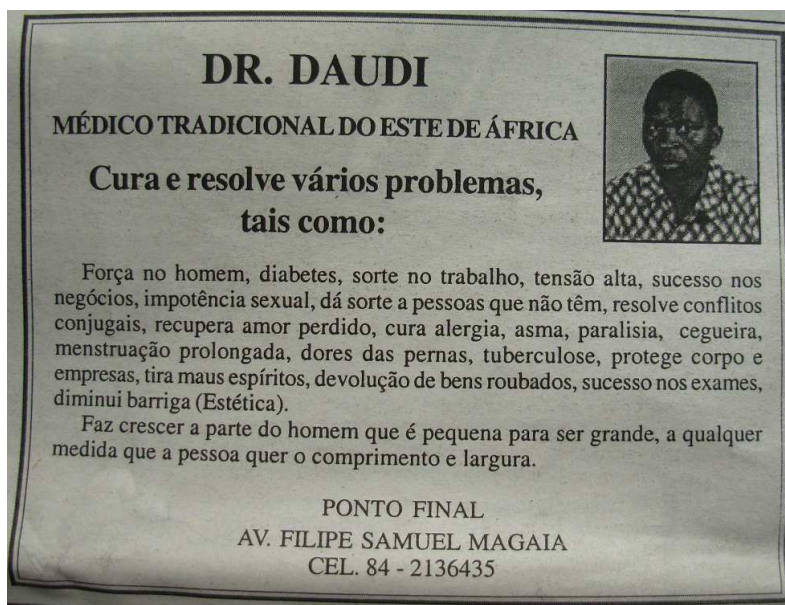


Figura 24 – Anúncio de médico tradicional em jornal (Fonte: Jornal *Zambeze*, Maputo, 25/10/2007, pág. 28) [Reprodução fotográfica do autor]

Em *Homoíne*, contudo, a “tradição” tinha uma presença crucial que ia muito além do problemático ou do exótico na vida de sua população. A “tradição” organizava a vida daquelas pessoas num contexto de profundas carências e abandono. Não apenas organizava suas vidas cotidianas, como também permitira que elas pudessem reconstruí-las após anos de desintegração social e entropia das estruturas estatais promovidas pela guerra civil.

As formas de aliança e descendência que organizavam as famílias e as comunidades permitiram que elas pudessem minimamente se recompor das perdas de vidas e dos deslocamentos que a guerra impôs. Permitiram a continuidade da agricultura familiar como forma de garantir um mínimo de segurança alimentar num distrito ciclicamente, ano após ano, sujeito a estiagens, secas e calamidades, de solo arenoso e com baixos recursos hídricos – tanto mais para o oeste e para o interior, *naquelas zonas* em que se haviam instalado as bases dos *matsangas* e nas quais vivem *aquelas pessoas* como *nos tempos*. Permitiram reconstituir redes de parentesco e vizinhança, que são redes de solidariedade social fundamentais para a circulação de bens, pessoas e ajudas mútuas. Permitiram a reintegração de órfãos da guerra. Os matrimônios,

monogâmicos ou poligâmicos, recompuseram o tecido social através das trocas totais entre núcleos de descendência.

Os médicos tradicionais promoveram curas que levaram a reintegrações sociais de deslocados e ex-soldados (incluindo as crianças-soldados produzidas pela guerra), a pacificação entre antigos inimigos de guerra e entre parentes, e o uso de ervas no cuidado à saúde onde não mais havia biomedicina.

As lideranças tradicionais permitiram a reorganização política local que mediou conflitos entre retornados e aqueles que ficaram *nas zonas*, mediarão conflitos pela terra entre famílias e promoveram a pacificação entre áreas de um distrito cindido pelas rivalidades da guerra.

Enfim, a “tradição” para aquelas pessoas é mais do que um sistema de crenças e práticas exóticas que produz vulnerabilidades. É um referencial ontológico e um campo de formas de socialidades que permitiram reduzir vulnerabilidades sociais durante e após a guerra civil. Guerra que promoveu, além de atrocidades contra aquela população civil, também um desmanche nas infraestruturas antes existentes, que minou ainda mais a capacidade do Estado de dar cobertura até mesmo às suas necessidades mais básicas. Enfim, uma guerra que aprofundou o abandono de uma população empobrecida e submetida a formas de autoritarismo e abandono desde o período colonial (e até mesmo pré-colonial). Problematicamente e acusá-la de “minar esforços” do Estado e das ONGs para conter calamidades, como a epidemia de HIV/Aids, é, no mínimo, desconhecimento do contexto no qual esses atores incidem com suas políticas.

A população da vila-sede vive à mercê do descaso desde que foi palco do massacre de 1987. Viu sua população aumentar durante a guerra, devido aos deslocamentos dos habitantes das zonas rurais que buscavam abrigo e segurança na área urbana do distrito, onde havia maior concentração de tropas do governo. Aumento e concentração populacional sem o proporcional aumento da infraestrutura mínima para abrigar aquelas pessoas, que passaram a residir e fazer *machambas* numa periferia que foi se formando nas antigas áreas de proteção ambiental e que, em 2007, enfrentavam erosões críticas resultantes do desmatamento. Concentração populacional que permitiu o massacre de mais de

400 vidas (oficialmente) em 10 horas de atrocidades contínuas, e promoveu a fuga dos principais agentes econômicos do distrito para a Maxixe, levando a vila e o distrito à entropia que persiste até hoje. Hoje a Maxixe é observada à distância pelos olhos melancólicos dos habitantes da vila, que vêem na prosperidade da nova “capital econômica da província” um futuro que lhes ceifado com *catanas*, obuses, tanques e armas de fogo. Cicatrizes nos jovens de 20 anos não os deixam esquecer que foram bebês pisoteados e tornados órfãos. Pernas amputadas não permitem a locomoção sem trazer à memória as minas sorrateiramente plantadas nas *machambas* e estradas. A precariedade das estradas de ligação com os outros distritos eram constante objeto de reclamo por recuperação, que nunca ocorria. O mesmo acontecia com o sistema de abastecimento de água encanada que não funcionava desde 2005, mas era também objeto de promessas de recuperação que nunca vingavam. Aos habitantes, homens e mulheres, restava tirar proveito da precariedade num contexto de quase inexistência de um mercado de trabalho formal, ganhando dinheiro com a venda de bidões de água tirada de rios e furos ou fazendo biscates nos *chapas* e descarregamento de mercadorias que chegam às lojas dos indianos hindus.

No interior, *naquelas zonas*, as *machambas* lutavam contra as secas enquanto *aquelas pessoas* exigiam da Administração soluções para uma lagoa que teimava em não fornecer peixes para sua alimentação. Relembavam dos deslocamentos forçados pela presença de *matsangas* e tropas do governo em constante combate, pois eram vítimas da desconfiança dos soldados de ambas as partes que, por precaução ou paranóia, sempre tomavam a população local como suspeita de traições. As famílias procuravam se recompor e os *lobolos* procuravam criar alianças estáveis entre elas. O temor das minas já havia diminuído, mas a memória delas e de suas vítimas era presente. As missas na igreja com teto furado por balas e paredes rabiscadas com ofensas aos inimigos, não deixavam esquecer que o templo já fora quartel das “tropas” e dos *matsangas*, e que muitos parentes, vizinhos e amigos, além de seu antigo régulo, morreram pelas mesmas mãos que rabiscaram seu local de reza. As lojas,

queimadas ou demolidas por bombas, eram esqueletos sombrios de um comércio cuja prosperidade era memória distante. A carência de escolas e serviços de saúde obrigavam longos deslocamentos pelas mesmas estradas precárias das quais a população da vila-sede também reclamava.

Naqueles cenários, não só a ausência do Estado era uma experiência corrente, como a sua presença era muitas vezes um problema. As ONGs e seus agentes, inevitavelmente montados em *pick-ups* e *SUVs* 4x4 com adesivos e rebites expondo suas siglas, nas raras vezes que apareciam, eram alienígenas completamente descontextualizados e exóticos. Como esperar que as mensagens, promessas e críticas que esses atores traziam pudessem ser ouvidas e assimiladas por aquela população? Como confiar nas mensagens de um Estado que produziu experiências seguidas e conjugadas de autoritarismo e abandono? Como reconhecer que os *vientes* das ONGs pudessem entender suas vidas a ponto de reconhecer que as mensagens e críticas que aqueles agentes veiculavam pudessem ter algum fundamento numa realidade que eles pouco conheciam ou que teimavam em estereotipar? A vulnerabilidade ao HIV/Aids não era apenas um problema ligado às *coisas de tradição* naquele contexto, mas condicionada pela pobreza e pela ausência ou inadequação das instâncias e ações governamentais e não-governamentais¹⁸⁷. A “sociedade civil” que o Estado de direito e as ONGs internacionais pressupõem não existe *naquelas zonas*. Mas existem pessoas e uma matriz social que elas operam e que, minimamente, lhes garante condições de vida.

As vulnerabilidades sociais em Homoíne são múltiplas, profundas e não são promovidas exclusivamente e mais decisivamente por “práticas culturais e tradicionais” que, no mais, são plásticas e se transformam historicamente, por isso garantem a persistência de sua ontologia e possibilitam estratégias de subsistência *daquelas pessoas*. A “tradição” incorpora constantemente elementos

¹⁸⁷ Embora a pesquisa não tenha tido por foco uma análise mais detida e aprofundada das estruturas governamentais e não-governamentais que incidem sobre as políticas de controle da epidemia, foi possível observar uma desarticulação entre os vários setores nas ações desenvolvidas no distrito de Homoíne. Sobre as estruturas construídas para a gestão dessas políticas, ver Matsinhe 2005.

que conseguem dialogar com sua lógica, pois seus sujeitos pragmaticamente produzem isso quando há sentido para eles.

Em Punguene, localidade no extremo oeste do distrito, divisa com o distrito de Panda, fui assistir a um *lobolo* que já era o terceiro entre uma família de lá com uma família da vila-sede. Fui muito bem recebido, embora minha presença causasse certa surpresa e curiosidade. *Mulungus* não costumam transitar por *aquelas zonas*. Mas lembrei-me da frase de um dos freis da missão, que quando eu voltei da minha primeira ida ao *mato* e comentei sobre a boa recepção que tive, disse: “*Naquelas zonas*, as pessoas ainda se sentem honradas por receberem a visita de um branco”. Era verdade, mas havia ambivalências. À primeira vista, minha presença sempre causava desconfiança, que só era desconstruída quando eu era referido a algum morador local. *Mulungus*, quando pacificados por alianças, são bem recebidos como qualquer *viente* aliado. Mas eram muito raros *naquelas zonas*, isso era fato.

A noiva era de Punguene, por isso a cerimônia de anelamento ocorreu na casa de seus parentes agnáticos (seus pais já eram falecidos àquela altura). A família havia retornado àquela zona há poucos anos, tendo se deslocado para fugir da guerra – segundo me relataram, Punguene foi esvaziada pela presença constante de *matsangas* e das “tropas”, tendo permanecido apenas uma moradora, uma velha viúva que não foi incomodada pelos soldados por ser inofensiva.

O *lobolo* transcorreu de forma bastante “tradicional”, envolvendo inclusive um boi como pagamento por parte do noivo. O pai da noiva fora mineiro na África do Sul, assim como seu filho mais velho também o era. O filho que o seguia também trabalhava na África do Sul, mas numa instituição bancária. O seguinte, com idade pouco inferior a 20 anos, já fazia planos de seguir o mesmo caminho dos homens da família. Quem me convidou para o *lobolo* e me hospedou na casa de seu “avô” (não descreveu de que forma chegava a essa classificação), parente da noiva, foi um ativista daquela ONG que fizera o treinamento que relatei. Ele era o primo classificatório de José (por amizade formal), de quem narrei a morte por feitiçaria, e que dissera que sua doença e morte não se deviam ao HIV/Aids.

A casa do avô era uma antiga padaria (ver Figura 25) que não mais funcionava, onde estava estacionada há anos uma *carrinha* sucateada, sem rodas nem motor. O avô era misto, de família muçulmana, e se casara com uma preta. Havia assumido a padaria durante o período colonial, quando seu antigo patrão abriu outra, numa localidade próxima, e deixou-o cuidando da antiga. O velho contou-me histórias daquela área no período colonial. Punguene era próspera graças às plantações de arroz, que pertenciam à missão católica e eram trabalhadas à base do *xibalo*¹⁸⁸. As lojas, entre as quais se incluía sua padaria, eram grandes e lucrativas. A estrada era muito bem conservada, também graças ao *xibalo*, e a localidade era freqüentemente visitada por moradores da vila-sede, que iam comprar produtos agrícolas que abundavam nas *machambas* e cajuais, e pelo gerente do banco de Inhambane, que ia atender os comerciantes locais.



Figura 25 – As lojas de Punguene. Em primeiro plano, a antiga padaria [Foto do autor]

¹⁸⁸ Sistema de trabalho obrigatório durante o período colonial. David Hedges e Aurélio Rocha referem que o *xibalo* nas *machambas* das missões era também conhecido como *xipadre*, utilizando mão-de-obra de alunos das escolas missionárias como forma de pagamento pelo ensino (Hedges 1999: 119).

Dizia ele que a guerra esfacelou Punguene. As lojas foram fechadas e abandonadas, a população se deslocou para a vila-sede ou outras áreas mais seguras, as *machambas* foram deixadas para trás e a estrada praticamente desapareceu pela falta de manutenção e pelo avanço do *mato*. As famílias começaram a retornar a Punguene somente em 1995, aos poucos, e desde então, os matrimônios começaram a ocorrer entre elas e a rede social da localidade começou a se recompor gradativamente. A única loja aberta era clandestina e vendia poucos produtos de necessidade básica (sabão, óleo, velas, bebidas, etc). A estrada que liga Punguene à vila-sede permanecia quase intransitável e o único transporte público era garantido por um morador que trabalhava na vila-sede e aproveitava suas idas ao trabalho para fazer *chapa* com sua carrinha – ou seja, havia apenas um *chapa* informal que fazia uma viagem de ida e uma de volta por dia para a vila. A certa altura, aquele homem comentou que no tempo colonial o *xibalo* garantia melhores estruturas e que a vida em Punguene era melhor antes da Independência – mas ele não era a favor do colonialismo, tampouco se opunha à Independência; sentia apenas saudades de um tempo em que Punguene era próspera e ali “havia pessoas” e negócios.

De fora, chegavam apenas alguns/mas comerciantes da vila-sede, que iam comprar produtos agrícolas produzidos nas *machambas* familiares. Devido às dificuldades de acesso a Punguene, seus moradores tinham de vender sua produção a preços bem inferiores àqueles praticados em outras áreas do distrito, o que estimulava os comerciantes da vila-sede a irem até lá fazer negócios. Dinheiro era raro, por conta disso, e as transações entre os moradores eram ainda realizadas, em grande parte, por escambo.

O meu hospedeiro levou-me para conhecer as campas onde o pai, a mãe e uma irmã da noiva estavam enterrados (todos falecidos por enfermidades após a guerra). Elas ficavam próximas à casa do casal, de alvenaria, como era comum aos mineiros, e fechada, como era comum às casas de “dono”. A filha havia morrido há pouco tempo e uma irmã havia sido desposada pelo seu viúvo, mantendo os laços de aliança entre as famílias firmados no *lobolo*.

Ao chegar às campas, encontrei um signo que para mim condensava aquilo que já vinha observando em minhas pesquisas: uma capacidade pragmática que *aquelas pessoas* tinham de incorporar de forma não crítica e não contraditória elementos de “modernidade” dentro de suas lógicas tradicionais. A campa da mãe era cimentada e tinha por lápide um totem de propaganda de óculos de grife norte-americana, trazido pelo filho da África do Sul. A campa do pai, por sua vez, tinha cobertura e lápide de mármore e placa com inscrições em inglês, inclusive com o nome do falecido grafado como Edward (seu nome era Eduardo) – também trazidos da África do Sul. A campa da irmã era mais simples e “tradicional” (Figura 26).



Figura 26 – Campas de familiares em Punguene [Foto do autor]

Aqueles elementos “modernos”, que a princípio causavam espanto e pareciam descontextualizados no *mato* “tradicional”, rapidamente ganhavam sentido e eram incorporados à paisagem social sem contradições. Há mais de um

século *aquelas pessoas* tornam-se trabalhadores migrantes no Rand e fazem circular no *mato* objetos, saberes e práticas que foram há muito incorporados à vida *daquelas zonas*. Não são impermeáveis a “mudanças”, mas as incorporam e operam efetivamente quando são sujeitos dessa história de transformações e permanências, mesmo na subalternidade (que é o caso do trabalho migratório). Quando isso ocorre, “mudanças” e “modernidades” passam a fazer parte daquele universo da “tradição”. O *mato* em Homóine é repleto de casas de mineiros, construídas em alvenaria e paramentadas com signos e bens de consumo “modernos”, plantados na terra dos antepassados, da qual seus habitantes não se distanciam por períodos longos demais ou definitivamente, e onde realizam *timhamba* e *lobolos* com a devida frequência e adequação cerimonial, ao som de músicas de Maputo ou “americanas” tocadas em aparelhos sonoros eletrônicos de última geração, ligados a células de captação de energia solar ou geradores movidos a combustível.

Portanto, a “tradição” não é refratária à assimilação de práticas, saberes e insumos externos a ela, quando estes permitem que sua ontologia persista sem ser combatida e negada – e a história ensina que isso se dá sem a necessidade de permanência imutável das práticas “tradicionais”. Mais que fazer do “combate ao SIDA” uma “guerra” contra a “tradição”, é preciso que os agentes das políticas públicas permitam que *aquelas pessoas* façam alianças com ela, para sua pacificação e cura. Mas para isso, é preciso reconhecer que a “tradição” é um afim potencial, não um predador que só pode ser contra-predado.

O inimigo *viente*, naquela “cultura”, não é um elemento impossível de ser incorporado. Pelo contrário: as socialidades se constroem de fora para dentro, por alianças, pacificações e incorporações de inimigos *vientes* tornados afins potenciais, mesmo nas relações subalternas de vassalagem. É assim que historicamente se construiu aquele contexto e é esse o princípio que rege a cura por espíritos *vientes* na medicina tradicional. A guerra pode resultar em cura, mas pode também resultar em guerra quando não há possibilidade de aliança e pacificação – quando o inimigo quer permanecer a *comer sozinho*. Este é o princípio do retorno à predação da origem, que se dá em forma de feitiçaria,

doença e morte. A exigência intransigente por uma vassalagem passiva pode reverter em novas guerras e combates, portanto. Xipembe tem muito a ensinar sobre isso. Basta que se esteja disponível a ouvir seus silêncios.

Referências bibliográficas

- ACNUR/PNUD. *Perfis de desenvolvimento distrital – Distrito de Homoíne, Província de Inhambane*. Maputo: ACNUR/PNUD, Dezembro de 1997.
- ANÔNIMO. Régulos em Homoíne acusados de desobedecerem autoridades. *Jornal Notícias*, Maputo, pág. 4, 18/07/1997.
- _____. D. Francisco Chimoio acusa europeus de infectar preservativos. *Jornal Magazine Independente*, Maputo, pág. 3, 03/10/2007a.
- _____. Aeroporto de Maputo vai ser modernizado. *Jornal Notícias*, Maputo, pág. 1, 06/04/2007b.
- _____. Práticas culturais minam esforços de combate ao HIV/SIDA. *Jornal Notícias*, Maputo, pág 2, 13/04/2007c.
- _____. MISAU manda abolir hospitais/dia. *Jornal Notícias*, Maputo, pág. 1, 27/02/2008.
- AYRES, José Ricardo C. M. et al. “AIDS, vulnerabilidade e prevenção”. In: *Seminário de Saúde Reprodutiva em Tempos de AIDS*, 1998.
- BAGNOL, Brigitte. *Gender, self, multiple identities, violence and magical interpretations in lovololo practices in Southern Mozambique*. Thesis for Ph.D. Degree in Social Anthropology. Cape Town: Department of Social Anthropology, University of Cape Town, 2006.
- BALANDIER, Georges. *Antropo-lógicas*. São Paulo: Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1976.
- BEACH, David N. 1984. *The Shona and Zimbabwe. 900-1850*. Harare: Mambo Press.
- BORGES COELHO, João Paulo. *Protected villages and communal villages in the Mozambican province of Tete (1968-1982): a history of State resettlement policies*. Tese de Doutorado, University of Bradford, 1993.
- _____. Estado, comunidades e calamidades naturais no Moçambique Rural. In SANTOS, Boaventura de Sousa e CRUZ E SILVA, Teresa. *Moçambique e a reinvenção da emancipação social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária, pp. 49-76, 2004.

- BRITO, Luís de. *Cartografia Eleitoral de Moçambique – 1994*. Maputo: Livraria Universitária, 2000.
- BUCHILLET, Dominique. “A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde”. In: Buchillet, D. (org.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/CEJUP/UEP, 1991.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York, London: Routledge, 1990.
- CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: UNESP, 2009.
- CABRAL, Augusto. *Raças, usos e costumes dos indígenas do districto de Inhambane*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1910.
- CAETANO, Ana Maria A. *Morrumbene: economia colonial, guerra e reconstrução*. Dissertação de Licenciatura em História. Maputo: Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, 1996.
- CAHEN, Michel. *Os outros: um historiador em Moçambique, 1994*. Basel: P. Schlettwein Publishing Switzerland, 2004.
- CÂMARA CASCUDO, Luís. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 2 vols, 1969.
- CASIMIRO, Isabel Maria. “*Paz na terra, guerra em casa*”: *feminismo e organizações de mulheres em Moçambique*. Maputo: Promédia, 2004.
- CASIMIRO, Isabel M.; CRUZ E SILVA, Teresa; OSÓRIO, Conceição e ANDRADE, Ximena. *Estudo de Base. Khuluvuka – Corredor de Esperança*. Maputo: CEA/FDC, 2002.
- CEA – CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. Universidade Eduardo Mondlane. *O mineiro moçambicano: um estudo sobre as exportação de mão de obra em Inhambane*. Maputo: CEA-UEM, 1988.
- COMAROFF, John L. e COMAROFF, Jean. On personhood: an anthropological perspective from Africa. *Social Identities*, 7 (2): 267-283, 2001.
- COVANE, Luís António. *O trabalho migratório e a agricultura no Sul de Moçambique (1920-1992)*. Maputo: Promédia, 2001.

- CRUZ E SILVA, Teresa; ANDRADE, Ximena; OSÓRIO, Conceição; ARTHUR, Maria José. *Representações e práticas da sexualidade dos jovens e a feminização do SIDA em Moçambique. Relatório de pesquisa*. Maputo: WLSA Moçambique, 2007.
- DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- DH-UEM, Departamento de História, Universidade Eduardo Mondlane. *História de Moçambique, Volume I*. Maputo: Livraria Universitária, 2000.
- DOUGLAS, Mary. Poderes e perigo. In: DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, pp. 115-135, 1991.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. RJ: Zahar Editores, 1978.
- _____. Parentesco e a comunidade local entre os Nuer. In: RADCLIFFE-BROWN, A. R. e FORDE, Daryll. *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2ª edição, pp. 475-512, 1982 [1950].
- FABIAN, Johannes. *Time and the other: How Anthropology makes its objects*. New York: Columbia University Press, 2002.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP, 2001.
- FELICIANO, José Fialho. *Antropologia económica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, Coleção Estudos nº 12, 1998.
- FLORENCIO, Fernando. *Ao encontro dos Mambos: autoridades tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique*. Lisboa: ICS – Imprensa de Ciências Sociais, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2001.
- FRY, Peter. *Spirits of protest. Spirit-mediums and the articulation of consensus among the Zezuru of Southern Rhodesia (Zimbabwe)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

- _____. "O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: 'Civilização' e 'tradição' em Moçambique". *Mana*, 6(2):65-95, 2000.
- GEFFRAY, Christian. *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 1991.
- GLUCKMAN, Max. Gossip and scandal. *Current Anthropology*, 4(3): 307-316, 1963.
- GOMES, Laura; GUIRAO, Leonardo; SITOE, Lucas; PACCA, Júlio; BADIANI, Rita e CITEFANE, Gaspar A. *Estudo CAP em saúde sexual e reprodutiva e HIV/SIDA entre jovens e adolescentes (Maputo Cidade)*. Maputo: Pathfinder/UNFPA/MEC, 2004.
- GOODMAN, Nelson. *Ways of worldmaking*. Indianapolis: Hackett, 1978.
- GREEN, Edward C. *AIDS and STDs in Africa: bridging the gap between traditional healers and modern medicine*. Pietersmatszburg: Westview Press, 1994.
- _____. *Indigenous theories of contagious disease*. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 1999.
- GUNE, Emídio. Momentos liminares: dinâmica e significados no uso do preservativo. *Análise Social*, 43(2), pp. 297-318, 2008.
- HAMMOND-TOOKE, W. D. In Search of the lineage: the Cape Nguni case. *Man, New Series*, 19 (1): 77-93, 1984.
- HANLON, Joseph. *Paz sem benefício: como o FMI bloqueia a reconstrução de Moçambique*. Maputo: Imprensa Universitária, 1997.
- HARRIES, Patrick. The roots of Ethnicity: discourse and political of language construction in South-east Africa. *African Affairs*, 87(346), pp. 25-52, 1988.
- _____. Exclusion, classification and internal colonialism: the emergence of ethnicity among the Tsonga-speakers of South Africa. In VAIL, Leroy (Ed.). *The Creation of tribalism in Southern Africa*. Berkeley: University of California Press, pp. 82-117, 1989.
- _____. *Work, culture, and identity: migrant laborers in Mozambique and South Africa, c.1860-1910*. Portsmouth, NH: Heinemann, 1994.
- HEDGES, David. Educação, missões e ideologia política de assimilação, 1930-60. *Cadernos de História*, 1, pp. 7-17, 1985.

- _____. (Coord.). *História de Moçambique, Volume 2: Moçambique no auge do colonialismo, 1930-1961*. Maputo: Livraria Universitária, 1999.
- HELGESSION, Alf. *The Tswa response to Christianity*. Master's Degree Dissertation. Johannesburg: Faculty of Arts, University of Witwatersrand, 1971.
- HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.
- JARDIM, Marta. De sogra para nora para sogra: Redes de comércio e de família em Moçambique. *Cadernos Pagu* (29), Núcleo de Estudos de Gênero – Pagu/Unicamp, 2007, pp.139-170.
- JEFFREYS, M. D. W. Lobolo é o preço da criança. *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, nº 132, Lourenço Marques, Julho/Setembro 1962, pp. 9-81.
- JUNOD, Henri A. *Usos e costumes dos Bantu, tomos I e II*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, Série Documentos nº 3, 1996.
- LAN, David. *Guns and rain: guerillas and spirit médiuns in Zimbabwe*. Berkeley, CA: University of California Press, 1985.
- LAPLANTINE, François. *Antropologia da doença*. SP: Martins Fontes, 1991.
- LIESEGANG, Gerhard. *Vassalagem ou tratado de amizade? História do Acto de Vassalagem de Ngungunyane nas relações externas de Gaza*. Maputo: Arquivo Histórico Nacional / Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, Série estudos nº2, 1986.
- _____. Achegas para o estudo das biografias de autores de fontes narrativas e outros documentos da história de Moçambique, II, III: Três autores sobre Inhambane: Vida e obra de Joaquim de Santa Rita Montanha (1806-1870), Aron S. Mukhombo (Ca. 1885-1940) e Elias S. Mucambe (1906-1969). *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, 8: 61-141, Outubro de 1990.
- _____. *Of doubtful dates, invisible states and partly visible population movements: New views on political structures and population*

- movements in southern Mozambique ca. 1300 to present*. Versão modificada do paper apresentado na African Archaeology Network Conference, Kampala, 02-08 de Outubro de 2006. Mimeo, 2008.
- LOFORTE, Ana Maria. *Género e poder entre os Tsonga de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2000.
- MAE – Ministério da Administração Estatal. *Perfil do Distrito de Homoine, Província de Inhambane, Edição 2005*. Série Perfis Distritais. Maputo: MAE, 2005.
- MAGAIA, Lina. *Duplo massacre em Moçambique: histórias trágicas do banditismo II*. Maputo: Cadernos Tempo, Coleção Depoimentos 5, 1989.
- MAHUMANE, Jonas. *Crenças e Tradições Religiosas na Guerra entre a Frelimo e a Renamo: O Caso das Igrejas Zione em Homoine, (1980-1994)*. Dissertação de Licenciatura em História. Maputo: Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, 2003.
- MAMDANI, Mahmood. *Citizen and subject: contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- MANN, J., TARANTOLA, D. J. M. e NETTER, T. W. *A aids no mundo*. RJ: ABIA/IMS-UERJ/Relume-Dumará, 1993.
- MANUEL, Sandra. Obstacles to condom use among secondary school students in Maputo City, Mozambique. *Cult Health Sex*, 7, pp. 293-302, 2005.
- _____. Presentes perigosos: dinâmicas de risco de infecção ao HIV/Aids nos relacionamentos de namoro em Maputo. *Physis – Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 19 [2], pp. 371-386, 2009
- MAPENGO, Policarpo. *Práticas Culturais e Políticas Socio-económicas em Moçambique: análise de ritual sexual de purificação no Município de Xai-Xai, 1926-2002*. Tese de licenciatura em História. Maputo: Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, 2007.
- MARTÍNEZ, Francisco Lerma. *El pueblo Tshwa de Mozambique: El ciclo vital y los valores culturales (1980-2002)*. Murcia (Espanha): Ediciones Laborum, 2005.

- MATSINHE, Cristiano. *Tábula rasa: dinâmica da resposta moçambicana ao HIV/SIDA*. Maputo: Texto Editores, 2005.
- MAZULA, Brazão (org.). *Dados estatísticos do processo eleitoral 1994*. Maputo: STAE, 1998.
- McCALLUM, Cecilia. *Gender and Sociality in Amazonia: how real people are made*. New York: Berg/Oxford, 2001.
- MCT – Ministério da Ciência e Tecnologia da República de Moçambique. *Bibliografia Anotada: Estudos, Pesquisas e Documentos Relativos ao HIV/SIDA em Moçambique, 1986-2007*. Maputo: MCT/MISAU/CNCS/UNAIDS/UNICEF/DANIDA/Embaixada da Irlanda, s/d.
- MENESES, Maria Paula. "Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada': para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas". In SANTOS, Boaventura de Sousa & CRUZ E SILVA, Teresa. *Moçambique e a reinvenção da emancipação social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária, 2004a, 77-110.
-
- _____. Maciane F. Zimba e Carolina J. Tamele: os percursos e as experiências de vida de dois médicos tradicionais moçambicanos. In SANTOS, Boaventura de Sousa & CRUZ E SILVA, Teresa. *Moçambique e a reinvenção da emancipação social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária, 2004b, pp. 111-144.
- MENESES, Maria Paula, FUMO, Joaquim, MBILANA, Guilherme e GOMES, Conceição. As autoridades tradicionais no contexto do pluralismo jurídico. In SANTOS, Boaventura de Sousa e TRINDADE, João Carlos (orgs.). *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique, volume 2*. Porto: Edições Afrontamento, 2003, pp. 341-425.
- MISAU – Ministério da Saúde da República de Moçambique. *Impacto Demográfico do HIV/SIDA em Moçambique. Atualização – Ronda de Vigilância Epidemiológica 2007*. Maputo: INE/MISAU/MPD/CEA-UEM/CNCS/FM-UEM, 2008.
- MUCAMBE, Elias Saute. *A matimu ya Batswa*. Cleveland(Tvl): The Central Mission Press, 1948.

- MUKHOMBO, A.S. *A mulaveteli wa ntumbuluku wa vaTshwa*. Cleveland (Tvl): Central Mission Press, 1930.
- _____. *A nkutsulani wa matimu ya VaTshwa. A timhaka ta kale ti khedzelwako hi*. Cleveland(Tvl): The Central Mission Press, 1931.
- NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 1997.
- OSÓRIO, Conceição. Algumas reflexões sobre a abordagem de género nas políticas públicas sobre o HIV/SIDA. *Outras Vozes*, 6, Fevereiro de 2004.
- OSÓRIO, Conceição e CRUZ E SILVA, Teresa. *Buscando sentidos: género e sexualidade entre jovens estudantes do ensino secundário, Moçambique*. Maputo: WLSA Moçambique, 2008.
- PASSADOR, Luiz Henrique. 'Tradition', person, gender and STD/HIV/AIDS in southern Mozambique. *Cadernos de Saúde Pública*, 25 (3), pp. 687-693, 2009.
- PASSADOR, Luiz Henrique e THOMAZ, Omar Ribeiro. Raça, sexualidade e doença em Moçambique. *Revista Estudos Feministas*, 14 (1): 263-286, 2006.
- PÉLISSIER, René. *História de Moçambique: formação e oposição 1854-1918, volumes I e II*. Liboa: Editorial Estampa, 2000.
- PFEIFFER, James. African Independent Churches in Mozambique: healing the afflictions of inequality. *Medical Anthropology Quarterly*, 16(2), 2002, pp. 176-99.
- _____. Condom social marketing, pentecostalism, and structural adjustment in Mozambique: a clash of AIDS prevention messages. *Medical Anthropology Quarterly*, 18(1), 2004, pp. 77-103.
- POLANAH, Luís. *O nhamussoro e as outras funções mágico-religiosas*. Coimbra: Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, 1987.
- PORCELLI, Marino. *Apontamentos históricos: 1911-2003. Missão Católica de São João de Deus, Homoíne-Moçambique*. Roma: Ingegno Grafico, 2008.

- RITA-FERREIRA, António. Esboço sociológico do grupo de povoações Meu (Homoíne, Moçambique). *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, 106, pp. 75-177.
- _____. *Pequena História de Moçambique pré-colonial*. Lourenço Marques: Fundo de Turismo, 1975.
- _____. *Presença luso-asiática e mutações culturais no Sul de Moçambique (até c. 1900)*. Coleção Estudos, Ensaios e Documentos, 139. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982a.
- _____. *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. Coleção Estudos, Ensaios e Documentos, 142. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982b.
- RODRIGUES, Rui Eduardo Silva. *Contributo para o estudo da família e do parentesco na sociedade humana: análise comparativa de sistemas africanos de Angola e Moçambique*. Tese de Doutoramento em Antropologia Cultural, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1987.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. O Estado heterogêneo e o pluralismo jurídico. In SANTOS, Boaventura de Sousa e TRINDADE, João Carlos (orgs.). *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique, volume 1*. Porto: Edições Afrontamento, 2003, pp. 47-95.
- SANTOS, Boaventura de Sousa e TRINDADE, João Carlos (orgs.). *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique, volumes 1 e 2*. Porto: Edições Afrontamento, 2003.
- SEEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Nova Série, nº 32, Rio de Janeiro, pp. 3-19, Maio de 1979.
- SENGO, Anselmo. Moçambique é o quarto país que mais recebe dinheiro do Banco Mundial. *Jornal Magazine Independente*, Maputo, pág. 2, 06/02/2008.

- SITOE, Bento. *Dicionário Changana-Português*. Maputo: Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educação, 1996.
- SONTAG, Susan. *A aids e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- STEWART, Pamela J. e STRATHERN, Andrew. *Witchcraft, sorcery, rumors and gossip*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.
- TALLARICO, Maria. “Doença produz mudanças dramáticas em Moçambique”. BBC Brasil, 01/12/2000.
- TAMELE, Viriato, MANUENSE, Hermínia, CATOPOLA, Brazão. DOVE, Roberto e SIMBINE, Arlindo. *Para a moçambicanização das mensagens sobre o HIV e o SIDA*. Coleção Embondeiro, 6. Maputo: ARPAC, 2006
- THOMAZ, Omar Ribeiro. “Escravos sem dono”: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. *Revista de Antropologia*, 51(1), pp. 177-214, 2008.
- TURNER, Victor W. *Schism and continuity in an African society: A study of Ndembu Village Life*. Manchester: Manchester University, 1957.
- _____. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. *Dramas, fields and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1985.
- UNDP. *Human Development Report 2003*. New York: Oxford University Press, 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O problema da afinidade na Amazônia. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cossac & Naify, pp. 89-180, 2002.
- WEST, Harry G. *Kupilikula: o poder e o invisível em Mueda, Moçambique*. Lisboa: ICS, 2009.

- WILSON, David e COONOR, Cláudia W. *Uma avaliação do SIDA no Corredor de Maputo: Ressano Garcia a Chókwè e Vilankulos*. Maputo: MISAU/UDAID, s/d.
- WILSON, Ralph L. *Dicionário prático Português-Tshwa*. Braamfontein: SASAVONA, 2007.
- WEBSTER, David J. *Agnation, alternative structures, and the individual in Chopi society*. Tese de Doutorado. Grahamstown: Faculty of Arts, Rhodes University, 1976.
- YOUNG, Allan. "Medical beliefs and practices". *American Anthropologist*, 78:05-24, 1976.
- _____. "Anthropologies of illness and sickness". *Annual Review of Anthropology*, 11:257-285, 1982.
- ZACARIAS, António. Governador de Inhambane no combate à feitiçaria. *Jornal Magazine Independente*, Maputo, pág. 27, 05/09/2007a.
- _____. A vida de dois regulados paralisada. *Jornal Magazine Independente*, Maputo, pág. 4, 12/09/2007b.
- ZAWANGONI, Salvador André. *A FRELIMO e a formação do Homem Novo (1964-1974 e 1975-1982)*. Maputo: CIEDIMA, 2007.