



JACIMARA SOUZA SANTANA

**A EXPERIÊNCIA DOS *TINYANGA*, MÉDICOS-SACERDOTES, AO
SUL DE MOÇAMBIQUE: IDENTIDADES, CULTURAS E RELAÇÕES
DE PODER.
(C. 1937-1988)**

CAMPINAS
2014



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

JACIMARA SOUZA SANTANA

**A EXPERIÊNCIA DOS *TINYANGA*, MÉDICOS-SACERDOTES, AO SUL DE
MOÇAMBIQUE: IDENTIDADES, CULTURAS E RELAÇÕES DE PODER.
(C. 1937-1988)**

Orientador Prof. Dr. Robert W. Andrew Slenes

Tese de Doutorado apresentado ao Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas para obtenção do Título de Doutora em
História.

Área de concentração: História Social

Linha de pesquisa: História Social da África.

CAMPINAS
2014

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

Sa59e Santana, Jacimara Souza, 1966-
A experiência dos *Tinyanga*, médicos-sacerdotes, ao sul de Moçambique :
identidades, culturas e relações de poder (C. 1937-1988) / Jacimara Souza
Santana. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Robert Wayne Andrew Slenes.
Coorientador: Ana Maria Loforte.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia
e Ciências Humanas.

1. Cura - Moçambique. 2. Identidade. 3. Cultura. I. Slenes, Robert Wayne
Andrew, 1943-. II. Loforte, Ana Maria. III. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The experience of *Tinyanga*, doctors priests in south of Mozambique :
cultures, identities and power relations (C. 1937-1988)

Palavras-chave em inglês:

Healing - Mozambique

Identity

Culture

Área de concentração: História Social

Titulação: Doutora em História

Banca examinadora:

Robert Wayne Andrew Slenes [Orientador]

Isabel Maria Alçada Padez Cortesão Casimiro

Marta Denise da Rosa Jardim

Lucilene Reginaldo

Fernando Sérgio Dumas dos Santos

Data de defesa: 10-12-2014

Programa de Pós-Graduação: História



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 10 de dezembro de 2014, considerou a candidata JACIMARA SOUZA SANTANA aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Robert Wayne Andrew Slenes

Profa. Dra. Isabel Maria Alçada Padez Cortesão
Casimiro

Profa. Dra. Lucilene Reginaldo

Profa. Dra. Marta Denise da Rosa Jardim

Prof. Dr. Fernando Sergio Dumas dos Santos

Santana, Jacimara Souza. **A Experiência dos *Tinyanga*, Médicos-Sacerdotes ao sul de Moçambique: culturas, identidades e relações de poder.** 2014. 320 fls. Tese (Pós-Graduação em História). Universidade Estadual de Campinas. S.P [2014].

RESUMO

Esta pesquisa investiga, entre os anos 1937 - 1988, como *Tinyanga*, médicos-sacerdotes, ao sul de Moçambique conseguiram garantir a sobrevivência de seu grupo social num contexto político de intensas mudanças decorrentes dos processos de colonização e independência daquele país. No século XIX, *Tinyanga* exerciam considerável influência no poder político e militar do Estado, bem como na vida pública e particular dos povos africanos, lugar social que lhes foi negado com o advento da colonização portuguesa. Após a conquista, aquele grupo social foi submetido a uma política de Estado que visou o seu descrédito e a sua marginalização. Nos primeiros anos após a independência, tal conflito entre o Estado e o grupo de *Tinyanga* ainda teve lugar. Embora o novo governo demonstrasse interesse pelo uso das ervas na cura ministrada por seus membros, a maioria dos *Tinyanga* continuou impedida de exercer suas funções, além de permanecer sujeito ao desprestígio público e a estigmas, como a pecha de atraso ao desenvolvimento. Através do uso de fontes orais e escritas, este estudo examina as estratégias utilizadas por *Tinyanga* em confronto com as interdições impostas a eles, ou seja, analisou os fatores que os levaram a manter controle sobre os seus próprios recursos de cura, a sua legitimidade como promotores de saúde e bem-estar social, e seu retorno à arena pública. Supomos que a interdição ao trabalho dos *Tinyanga* foi marcada por ambiguidades. Ao mesmo tempo em que os governos tentaram impor coerção a seu coletivo, recorreram a ou se mostraram coniventes com o seu exercício. Apesar da propaganda contrária à utilidade de seus serviços, *Tinyanga* continuaram a ser requisitados por seu público usuário, em especial devido ao enraizamento cultural de sua assistência. O costume concedia legitimidade ao seu exercício, embora a maioria de suas atividades permanecesse ilegal por ordem do Estado. Na clandestinidade, aquele grupo social manteve suas escolas de formação e recrudescer em número, demarcando no cotidiano a sua própria existência como figuras indispensáveis ao funcionamento da sociedade. Para assegurar isso, desenvolveram diferentes estratégias e as ações ordinárias jogaram um papel importante no momento em que a atenção estrangeira ou nacional convergiu para o reconhecimento daquele grupo social. As mulheres e o fator da migração tiveram importância fundamental nesse processo. A organização da categoria profissional e o uso plural dos saberes endógenos de cura africanos e ocidental foram uma prática anterior às discussões propostas pela Organização Mundial de Saúde e governos africanos após as independências - uma iniciativa protagonizada por alguns médicos europeus, enfermeiros africanos, *Tinyanga* e seus clientes. Meu interesse é destacar a relevância do costume e suas reinvenções nos processos de contestação social movidos por coletivos subalternizados, inclusive no campo ritual, que aqui é visto como espaço político e de transformação social, ao invés de meios de controle social e de acomodação de conflitos. Tal análise segue caminhos teóricos já apontados por outros pesquisadores como Paul Thompson, Eric Hobsbawm e Terence Ranger, John Janzen e Rijk van Dijk.

Palavras-Chave: Moçambique. Cura. Poder. Identidade. Cultura.

Santana, Jacimara Souza. **A Experiência dos *Tinyanga*, Médicos-Sacerdotes ao sul de Moçambique: culturas, identidades e relações de poder**. 2014. 321 f. Tese (Pós-Graduação em História). Universidade Estadual de Campinas [2014].

ABSTRACT

This research investigates how *Tinyanga* doctors priests in south of Mozambique between the years 1937-1988 were able to ensure the survival of their social group in a context of intense political changes resulting from the processes of colonization and independence in that country. In the nineteenth century, *Tinyanga* exerted considerable influence on the political and military power of the African states as well as in the public and private life of the African people. That social place was denied to them with the advent of Portuguese colonization. After the conquest, the *Tinyanga* were subjected to State policies, aimed at discrediting and marginalizing them. In the early years after independence, such a conflict between the State and *Tinyanga* group continued. Although the new government showed interest in the use of the herbs applied in the therapies of the *Tinyanga*, the majority of these doctor-priests continued to be prohibited to exercise, and remained subject to public discredit and to the stigma of delaying development. Through the use of oral and written sources, this study examines the strategies of *Tinyanga* in confronting the interdictions imposed on them: that is, it analyzes the factors that led them to retain control over their own healing resources, their legitimacy as promoters of health care and social welfare, and their return to the public arena. We assume that the ban on the therapeutic work of *Tinyanga* was marked by ambiguity. At the same time that governments tried to impose coercive controls on the *Tinyanga* group, they resorted to, or were complicit with, the exercise of the latter's services. Despite the propaganda against the effectiveness of their therapy, *Tinyanga* continued to be resorted to by their clients, particularly because their services had deep cultural roots. Custom gave legitimacy to their work, even though the majority of their activities was declared illegal by the State. In secret, these doctor-priests maintained their schools for the formation of new members and increased their numbers, demarcating in daily life their own existence as indispensable figures for the functioning of society. To insure this, they developed diverse strategies, to the point that their every-day actions came to play an important role at the moment when foreign and national attention converged in favor of the recognition of their value as a group. Female *Tinyanga* and the phenomenon of migration (to and from neighboring colonies/countries) were highly important in this process. The organization of a professional category of doctor-priests and the combined use, by this group, of endogenous African and European therapeutic knowledges – initiatives led by some European doctors, African nurses, *Tinyanga* and their clients – occurred in practice before the discussions about these questions that were proposed by the World Health Organization and the African governments following Independence. My aim is to highlight the relevance of custom and its reinventions for the social and political challenges posed by subaltern groups, including those made within the ritual field, which is seen here as a political and transformative social space rather than a means for the control and resolution of conflicts. Such an approach follows theoretical paths opened up by other researchers, such as Paul Thompson, Eric Hobsbawm and Terence Ranger, John Janzen and Rijk van Dijk.

Key-Word: Mozambique.Healing. Identity.Power. Culture.

SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

LISTA DE MAPAS

LISTA DE TABELAS

LISTA DE FIGURAS

LISTA DE QUADROS

LISTA DE ABREVIATURAS

	INTRODUÇÃO	01
1	A INTERDIÇÃO DAS ATIVIDADES DOS <i>TIYANGA</i> E SEUS AGENTES	52
1.1	A Marginalidade de Prisões e Desterro para Mulheres <i>Tinyanga</i>	67
1.2	“Preparando almas para Deus e corpos para o trabalho”: a participação dos missionários na interdição das atividades dos <i>Tinyanga</i>	86
1.3	Administradores, Régulos e <i>Tinyanga</i> : entre manifestos e/ou vivências ocultas, policiamento e/ou aliança	101
1.4	O Estigma de “Curandeiro” e “Feiticeiro”	115
2	LEI, COSTUME E CONTESTAÇÃO POLÍTICA	119
2.1	Costumes Africanos: “tolerar” e punir	120
2.2	A Força do Costume: julgamentos de <i>Tinyanga</i> nos <i>Tribunais Privativos dos Indígenas</i>	141
2.3	A Tradição Oral do Império de Gaza e a Identidade <i>Nyanga</i> : formas rituais de contestação política	169
3	MÉDICO DE PRETO É <i>NYAMUSORO</i>: <i>TINYANGA</i> E SERVIÇOS DE SAÚDE OCIDENTAIS	195
3.1	Um olhar Colonial de Saúde das Populações Africanas	202
3.2	A Maneira <i>Nyanga</i> de Curar: “eu não trato só da saúde, mas também das dificuldades de cada um”	243
3.2.1	A Desqualificação dos Serviços Ocidentais por <i>Tinyanga</i>	252
3.2.2	Migração Regional de <i>Tinyanga</i> e Clientes: Moçambique, Zimbábue, Suazilândia e África do Sul	257
4	O RETORNO DOS <i>TINYANGA</i> AO CENÁRIO PÚBLICO: TRAJETÓRIAS DE LUTA POR ORGANIZAÇÃO E RECONHECIMENTO	271
4.1	Prenúncio da Emergência de uma Associação Nacional de <i>Tinyanga</i> ao Sul de Moçambique	279
4.2	Trilhando Caminhos para a Profissionalização: <i>Tinyanga</i> após a independência	318
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	340
	REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	345

AGRADECIMENTOS

Muito embora este trabalho tenha sido escrito à duas mãos, ele foi pensado por um coletivo, sendo fruto das contribuições de muitas pessoas. Por isto, prestar agradecimentos é um ato que, para além das formalidades, constitui-se numa ação indispensável e respeitosa.

Assim, quero começar agradecendo ao meu orientador, Dr. Robert W. Andrew Slenes, que, com sua discrição e profundo conhecimento, foi me despertando para alguns detalhes relevantes das informações recolhidas em fontes de arquivo. Isto foi de fundamental importância. Como diz o provérbio popular, “o diabo mora no detalhe”.

Também devo minha gratidão em especial às professoras moçambicanas Ana Maria Loforte – que, em meio a suas atividades, sempre encontrava tempo para me escutar e dar seu parecer sobre o assunto –, e à professora Maria Isabel Casimiro, que, atenciosamente, leu a primeira versão de meus textos. Também agradeço à professora Amélia Souto, que muito colaborou na maturação da proposta de pesquisa com seus questionamentos. Aqui incluo, também, os demais professores do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane (UEM) com os quais eu pude dialogar durante o tempo que morei em Moçambique, inclusive o linguista Eliseu Mabasso, professor da Faculdade de Letras e Ciências Sociais da UEM.

Agradecimentos também não podem faltar ao Tio Anastácio, à Filomena Mate, ao Sr. Arrone Chiziane, entre muitos outros, que me ajudaram a vencer a barreira da língua *Changana*. Estas pessoas não foram simplesmente tradutoras, mas amigas que me mostraram muito mais do que eu havia solicitado. Seu acolhimento me fez sentir em casa.

Obrigado também a todos os *Tinyanga* que me escutaram e se mostraram disponíveis para falar sobre suas experiências, e que me fizeram sentir o compromisso de oferecer o retorno deste trabalho para a comunidade –seja aquela situada nas margens do Oceano Índico, seja aquela situada às margens do Oceano Atlântico.

Não posso dispensar a oportunidade de agradecer, também, à cada funcionário dos arquivos e bibliotecas que passei em Moçambique e Portugal.

A todos que citei, implícita ou explicitamente, meus sinceros agradecimentos!

LISTA DE FIGURAS

FIG.1	MONUMENTO DE EL YANGA EM VERA CRUZ/MÉXICO	05
FIG. 2	CONFRATERNIZAÇÃO COM O GRUPO DE TINYANGA EM A. CHANGANE-GAZA	25
FIG. 3	MOMENTO DE DESCONTRAÇÃO DURANTE A ENTREVISTA COM MULHERES <i>TINYANGA</i> DE A. CHANGANE	26
FIG.4	PANFLETO DA MISSÃO SUÍÇA IMPRESSO EM 1911	97
FIG.5	PRODUÇÃO ARTESANAL DE BEBIDA DE CANA-DE-AÇÚCAR EM CHIZIANINE,2012.	134
FIG 6	ARMAS DOS THONGA POR JUNOD	179
FIG 7	MPACATXU	180
FIG.8	NYANGA ANTÔNIO MATAVEL E NYANGA JOSEFA NGUNDULA CHONGO NA FESTA DO DIA AFRICANO DA MEDICINA TRADICIONAL, GAZA. DEZ,2012.	181
FIG.9	NYANGA COM SEUS INSTRUMENTOS DE TRABALHO	182
FIG.10	O ADVINHO HOKOSA E SEUS ASSISTENTES	183
FIG. 11	<i>TINYANGA</i> DE GAZA NA FESTA DO DIA AFRICANO DA MEDICINA TRADICIONAL EM GAZA, 2012.	184
FIG. 12	<i>TINYANGA</i> DE CHAIMITI EM TRANSE, ZIMPETO-GAZA.	186
FIG.13	JULIETA MASSIGUITANA DA LINHAGEM MAZVAYA DIRIGINDO O RITUAL DO KU-PHAHLANA NA CERIMONIA DO GWAZA MUTHINI EM 1996.	191
FIG. 14	HOMEM VESTIDO EM TRAJES DE GUERREIRO NO ANIVERSÁRIO DOS 25 ANOS DA Frelimo EM ZIMPETO-MAPUTO	192
FIG.15	INSPECÇÃO MÉDICA DE CANDIDATOS AO TRABALHO NAS MINAS DE A. DO SUL.	205
FIG. 16	CERTIFICADO DO <i>NGAKA DANIEL MKANDA</i>	281
FIG. 17	“PORCO DA TERRA”, <i>ISAMBANE,ORICTÉROPO,AARDVARK,ONDJEMBO, DJEMBO</i>	283
FIG. 18	FOTO DO SR. ARRONE CHIZIANE	301
FIG. 19	ENFERMEIROS DA ESCOLA DE SAÚDE DA FRELIMO NAS ZONAS LIBERTADAS	306
FIG. 20	MERCADO DE ARTIGOS E REMÉDIOS DA MEDICINA TRADICIONAL NO MERCADO DE XIPAMANINE EM MAPUTO	320

LISTA DE MAPAS

MAPA 1	MAPA DA ÁFRICA	
MAPA 2	MAPA DO SUL DE MOÇAMBIQUE	
MAPA 3	MAPA DO ESTADO DE GAZA (1890)	
MAPA 4	MAPA ATUAL DA PROVÍNCIA DE GAZA	
MAPA 5	MAPA DOS CAMINHOS DA PESQUISA	
MAPA 6	MIGRAÇÃO DE TINYANGA E CLIENTES ENTRE MOÇAMBIQUE, ZIMBÁBUE, ÁFRICA DO SUL E SUAZILÂNDIA	258
MAPA 7	FRONTEIRA ZIMBÁBUE E MOÇAMBIQUE	261
MAPA 8	MIGRAÇÕES DE GUERREIROS E TRABALHADORES DAS MINAS ENTRE MOÇAMBIQUE E ÁFRICA DO SUL	276
MAPA 9	AREA DE ABRANGÊNCIA E POVOS ENVOLVIDOS NA REVOLTA MAJI MAJI	296

LISTA DE TABELAS

TABELA 1	REGISTRO DE PRISÕES DE <i>TINYANGA</i> (1916-1968)	54
TABELA 2	PROPOSTA SALARIAL DOS CONTRATOS PARA S. TOMÉ E PRINCIPE	73
TABELA 3	RESULTADO DE EXAMES LABORATORIAIS (1956-1958)	216
TABELA 4	QUANTIDADE DE PESSOAS IMUNIZADAS PARA VARÍOLA (1933-1937)	217
TABELA 5	ENTRADA DE DOENTES NO HOSPITAL DO CONSELHO DE GAZA 1937	222
TABELA 6	TOTAL DE ENTRADA E ÓBITOS NOS HOSPITAIS DA COLÔNIA (1931-1932)	223
TABELA 7	TOTAL DE FREQUENCIA NOS HOSPITAIS DA COLÔNIA POR GÊNERO E GRUPO SOCIAL	223
TABELA 8	CAUSAS DE ADOECIMENTO E MORTE ENTRE EUROPEUS E AFRICANOS	230
TABELA 9	ACOMPANHAMENTO DOS RESULTADOS DE IMUNIZAÇÃO ANTIVARÍOLA 1937	236

LISTA DE QUADROS

QUADRO 1	DISTRIBUIÇÃO DAS MISSÕES AFRICANAS PROTESTANTES EM GAZA (1966)	91
QUADRO 2	DISTRIBUIÇÃO DAS MISSÕES CATÓLICAS EM GAZA	92
QUADRO 3	ASSOCIAÇÕES DE MÉDICOS-SACERDOTES NA ÁFRICA DO SUL	282
QUADRO 3	LEVANTAMENTO DO NÚMERO DE TINYANGA DO DISTRITO DE GAZA (1963-1964)	312

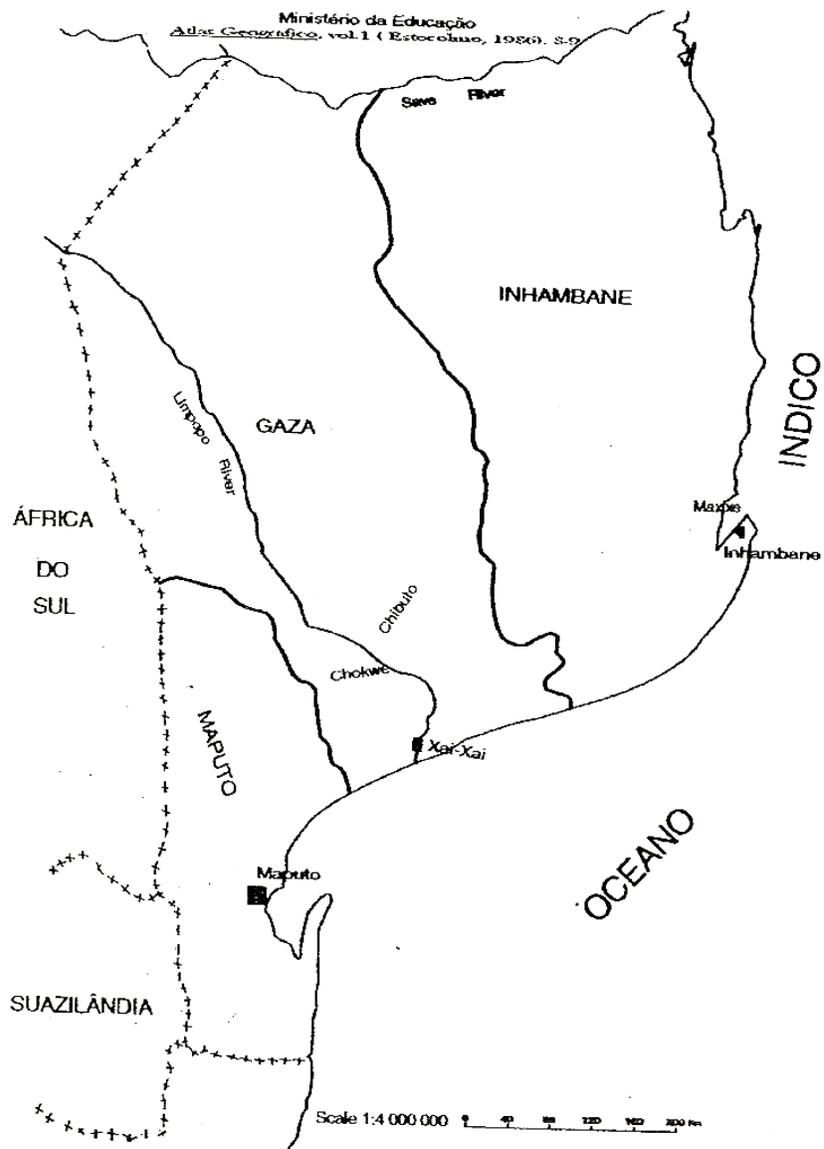
LISTA DE ABREVIATURAS

AHM	ARQUIVO HISTÓRICO DE MOÇAMBIQUE
FDSNI	FUNDO DA DIREÇÃO DO SERVIÇO DOS NEGÓCIOS INDÍGENAS
FINSANI	FUNDO DA INSPEÇÃO DOS SERVIÇOS ADMINISTRATIVOS E DOS NEGÓCIOS INDÍGENAS
FSCCIM	FUNDO DO SERVIÇO DE CENTRALIZAÇÃO E COORDENAÇÃO DE MOÇAMBIQUE
ACEA	ARQUIVO DO CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS
PIDE	POLÍCIA INTERNACIONAL E DE DEFESA DO ESTADO
ANTT	ARQUIVO NACIONAL TORRE DO TOMBO
ARPAC	ARQUIVO DO PATRIMÔNIO CULTURAL
FGDG	FUNDO DO GOVERNO DO DISTRITO DE GAZA
FGDI	FUNDO DO GOVERNO DO DISTRITO DE INHAMBANE
FGDLM	FUNDO DO GOVERNO DO DISTRITO DE LOURENÇO MARQUES.
FGG	FUNDO DO GOVERNO GERAL
FDSAC	FUNDO DO SERVIÇO DA ADMINISTRAÇÃO CIVIL
FRS	FUNDO REPARTIÇÃO DE SAÚDE

FIGURA 1-MAPA DA ÁFRICA

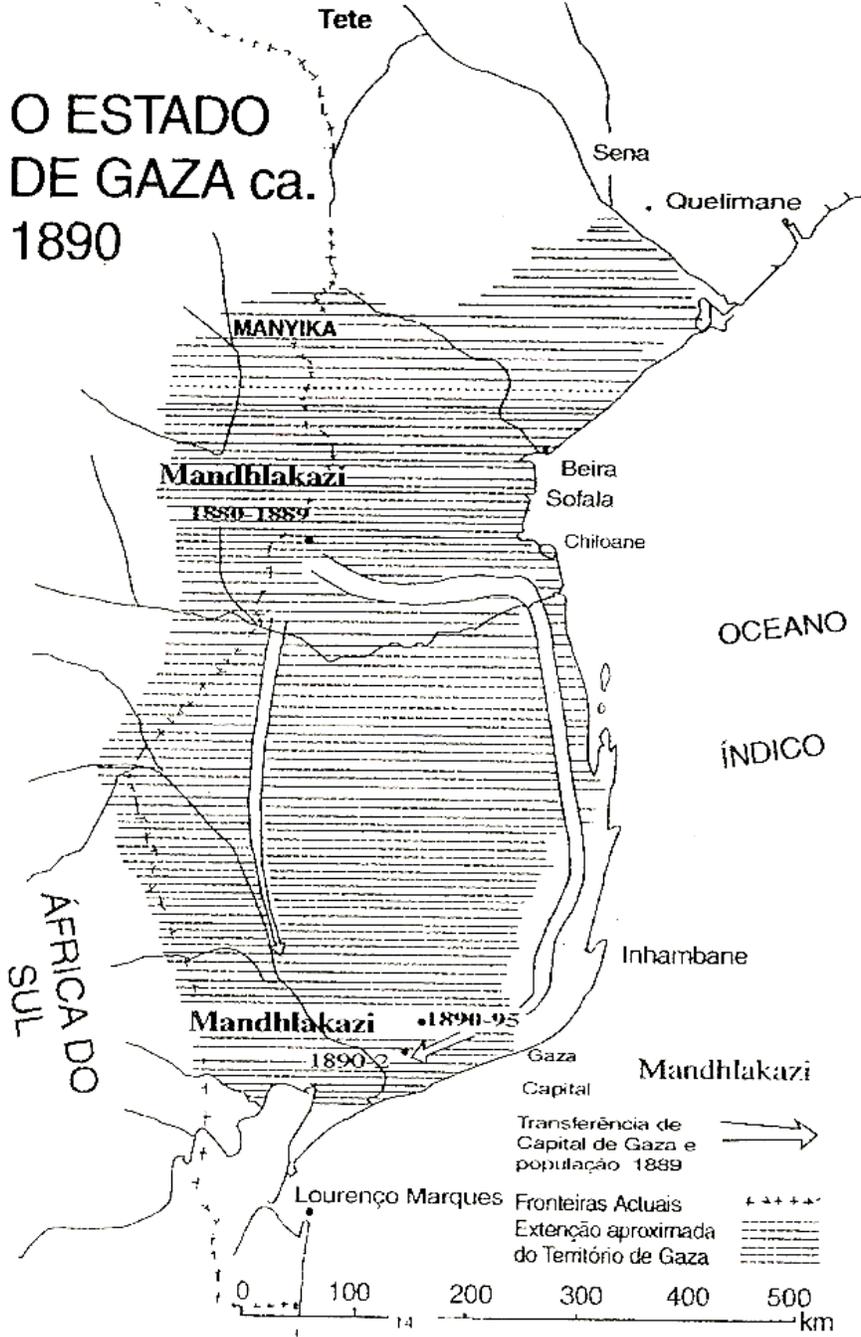


2-MAPA DO SUL DE MOÇAMBIQUE

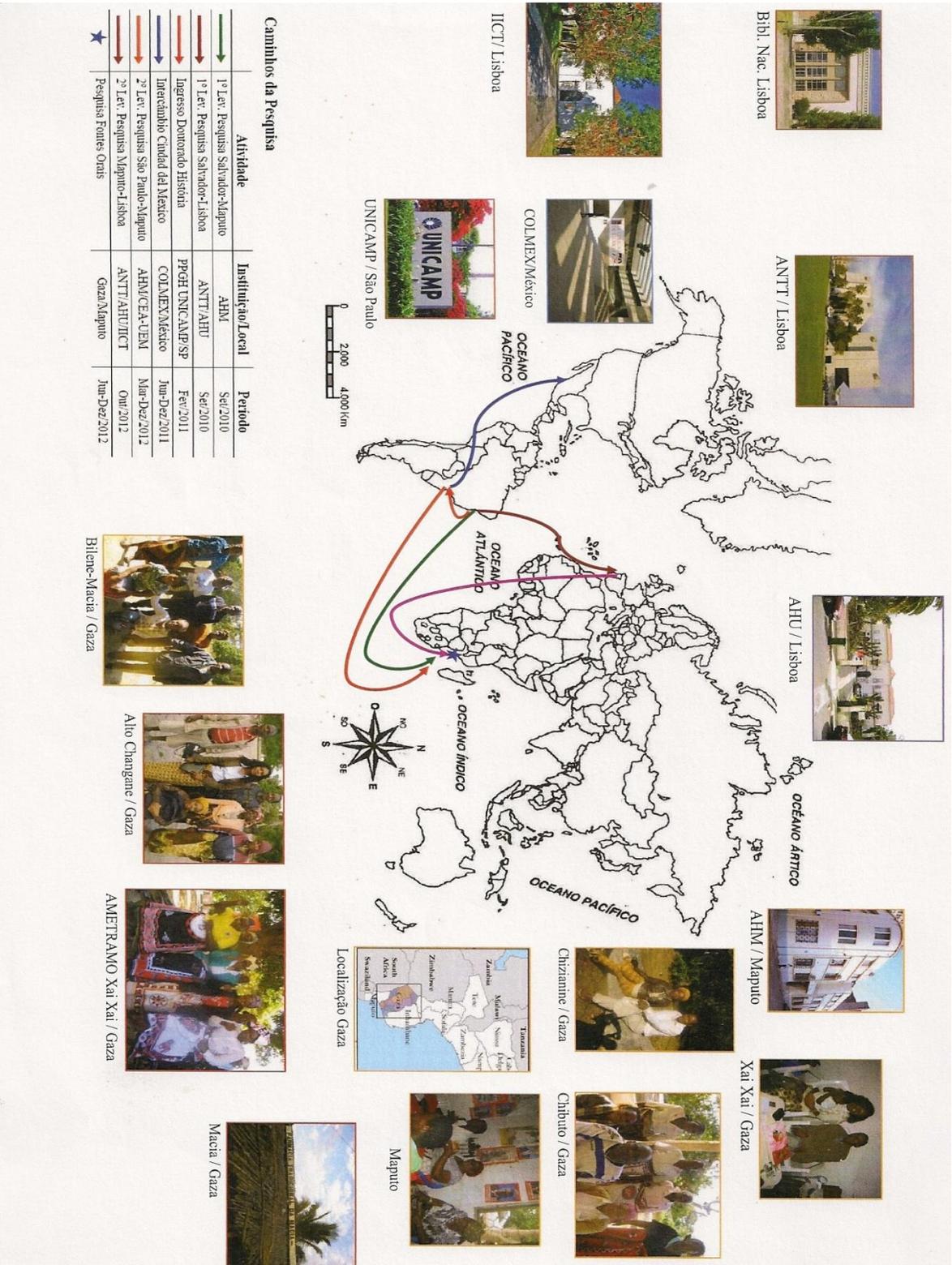


Liesegang, G., Beiträge zur Geschichte des Reichs der Gaza Nguni in südlichen Moçambique, 1820-1895 (PhD. Cologne, 1967) and pers. Communication

O ESTADO DE GAZA ca. 1890

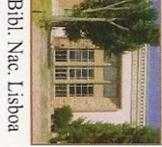
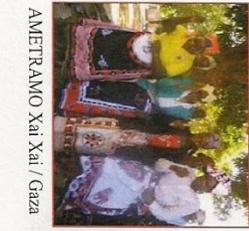
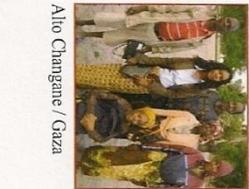


MAPA DOS CAMINHOS DA PESQUISA



Caminhos da Pesquisa

Atribuição	Instituição Local	Período
1º Lev. Pesquisa Salvador-Maputo	AHAI	Sep/2010
1º Lev. Pesquisa Salvador-Lisboa	ANTT/AHU	Sep/2010
Ingresso Doutorado História	PPGH UNICAMP/SP	Fev/2011
Intercâmbio Ciudad del Mexico	COLMEX/México	Jun-Dez/2011
2º Lev. Pesquisa São Paulo-Maputo	AHM/CEA-UENI	Mar-Dez/2012
2º Lev. Pesquisa Maputo-Lisboa	ANTT/AHU/ICT	Out/2012
Pesquisa Fontes Orais	Gaza/Maputo	Jun-Dez/2012



Introdução

Esta pesquisa busca investigar como os *Tinyanga*, médicos-sacerdotes, ao sul de Moçambique, conseguiram garantir a sobrevivência de seu grupo social num contexto político de intensas mudanças decorrentes dos processos de colonização e independência deste país, período de transição profundamente marcado pela negação dos valores culturais africanos, inclusive dos saberes de cura. Especificamente, esta tese analisa os motivos e as formas de interdição que foram impostas ao grupo de *Tinyanga* e as estratégias construídas por seus membros para manter o controle sobre seus recursos próprios de cura, bem como garantir sua legitimidade enquanto promotores da assistência de saúde e bem-estar social e propiciar seu retorno ao cenário público.

A palavra *Tinyanga* pode parecer, num primeiro momento, desconhecida ao leitor brasileiro, mas de modo algum é estranha à língua portuguesa falada no Brasil, ainda que considerando algumas pequenas variações em sua morfologia ou a restrição do seu uso a certos grupos ou locais.

Antes de citar alguns exemplos, penso ser pertinente salientar que o termo *Tinyanga*, próprio do *Changana*, língua Bantu falada entre povos africanos habitantes do sul de Moçambique, é a forma plural da palavra *Nyanga*. Geralmente, nas línguas Bantu, a variação em número de uma palavra dá-se pelo acréscimo de um prefixo à raiz do nome. Na língua *Changana*, a sílaba *Ti* cumpre esse papel, no caso específico daquela palavra.

No Brasil, o termo *Nyanga* é facilmente identificado na letra de uma das canções da grande sambista carioca conhecida como Dona Ivone Lara, embora a palavra seja grafada com I ao invés de Ny. Em “Axé de Ianga”, a cantora demonstra muita intimidade no uso do termo, inclusive com significados muito próximos da compreensão deste mesmo termo em terras africanas. Vejamos os seguintes trechos:

Oi, Ianga, o que tipoi Ianga
didianga me
Ianga, Ianga que tipoi Ianga
didianga me

Eu carrego na minha munganga eh
didianga me
A felicidade deu, aos filhos seus
ninguém mais lamenta e chora Ianga
didianga me
Ianga, Ianga que tipoi Ianga
didianga me

Eu dei pulos de alegria
chorei de emoção
quando a Vovó Maria
me levando pela mão
disse filha Pai Ianga
é a nossa proteção
Ianga, Ianga que tipoi Ianga
didianga me

Tia Tereza nos contava
A história do vovô
Que tirava irmão do tronco
Escondido do senhor
Pra curar seus ferimentos
Com um banho de abô.

Nesta canção, o termo “Ianga” aparece associado a uma força ou poder, pessoa ou remédio com capacidade de curar, oferecer proteção e livrar dos sofrimentos. Vale ressaltar que, apesar do termo *Nyanga* ser identificado na literatura da região centro-sul de Moçambique como médico-sacerdote, Bento Siteo – em seu dicionário da língua *Changana* – mostrou uma tradução bastante distinta daquela que vínhamos apresentando até o momento para essa palavra. Siteo definiu a palavra *Nyanga* como “olhar com prazer” enquanto o termo *N’anga* (ou *Nãnga*) foi definido como “médico-sacerdote”. A pronúncia da letra “N” nesta língua – assim como na língua Suaíli – é nasal, dando a impressão de vir acompanhada de i ou y. Como a função de escrivão era, em geral, exercida por portugueses, é possível que termos africanos tenham sido alterados em sua grafia. Mas, mesmo nos escritos pioneiros do moçambicano Sansão Muthemba, no início dos anos 1970, tal termo

também se encontra escrito daquela forma: *Nyanga*. Penso que, talvez, essa forma de escrita tenha resultado de uma corruptela da língua *Changana* pela língua portuguesa.¹

Na Bahia, no universo religioso do Candomblé de Nação Angola, também é possível identificar a presença daquele termo africano em algumas canções, ainda que apresente variações na sua forma escrita, pronúncia e significado – não somente em relação ao termo conhecido em terras africanas, mas também entre as tradições de cada família (de terreiro) dos seguidores desta Nação religiosa. Os processos de reinvenção do conhecimento passado de geração a geração – ou até mesmo os desconhecimentos – são alguns fatores que justificam tais diferenças.

Na letra do canto de saudação ao *Nkisi* Gangazumbá, correspondente ao Orixá Nanã na Nação Ketu, pode-se identificar uma variação do termo *Nyanga* conhecida em terras africanas, como a palavra *Nganga*, geralmente grafada sem o “N” à frente:

Gangazumba ê, ô
Gangazumbá, Gangazumbá ê, Gangazumbá (3v)²

Como afirmou Tata Manoel da Cruz, as pessoas podem até conhecer e saber quando pronunciar as palavras nas cerimônias, mas, mesmo assim, desconhecer a raiz de seu significado ou atribuir-lhes novos sentidos. Para a tradição religiosa da sua família, o termo *Nganga* significa “senhor ou senhora do conhecimento”.

O nome “Gangazumba” também não passa despercebido à história brasileira, quando se menciona a experiência do Quilombo dos Palmares, em Pernambuco, e seus líderes. No dicionário escrito por Nei Lopes, o termo Gangazumba foi definido como

¹ SITO, Bento. **Dicionário Changana-Português**. Maputo: Texto Editores, 2011, p. 201-254; MUTHEMBA, Sansão. Nyamusoro (Nhamussoro). *Jornal O Cooperador*. Artigo 2-4, 1970. **Medicina Tradicional em Moçambique**. Textos Compilados, Maputo, v.1, p 29-32; MUTHEMBA, Sansão. Nyamusoro (Nhamussoro). *Jornal O Cooperador*. Artigo 5 -12, 1971. **Medicina Tradicional em Moçambique**. Textos Compilados, Maputo, v. 1, p 40-56. MUTHEMBA, Sansão. Nyamusoro (Nhamussoro). *Jornal O Cooperador*. Artigo 13-16, 1972. **Medicina Tradicional em Moçambique**. Textos Compilados, Maputo, v. 1, p 57-62.

² CRUZ, Manoel Clemilton da. **Manoel Clemilton da Cruz** - Tata (Pai) do Terreiro de Angola Tumba Jussara: depoimento [abr. 2014]. Entrevistador(a): Jacimara Souza Santana (língua portuguesa). Salvador, 2014, Arquivo mp3 (acervo pessoal).

“Chefe supremo de uma união de terreiros (Brasil ou Cabinda); Exu muito pesado, forte, trevoso”, sendo tal título originário do termo africano *Nganga*³.

A pesquisadora Sílvia Lara sugere que a escrita do termo Gangazumba pode ter sido registrada por erro na documentação portuguesa e propõe ter sido o nome daquele líder palmarino, *Ganazumba*. A mudança do nome evoca novas discussões relacionadas ao seu lugar social no *Kilombo* – religioso, político, ou militar – papéis até então vistos em diferentes pesquisas sobre o assunto de modo dissociado⁴.

Em terras africanas, o termo *Nganga* é uma variante da palavra *Nyanga* ou seu equivalente, o termo *Nãnga* ou N’ãnga. Conforme sugeriu John Janzen, entre os diferentes povos falantes da língua Bantu, o termo *Nganga* (no Congo Ocidental), *Mganga* (África Oriental), *Inyanga* (Zulus – África do Sul), assim como já foi dito sobre o termo *Nyanga*, é utilizado para designar a figura do médico-sacerdote. Suas variantes são originárias de uma mesma raiz, tratando-se de termos cognatos. Janzen ainda identificou, em uma ampla área da África Bantu, outro termo associado aos anteriormente listados: o *Ngoma*. Ele o empregou para designar diferentes coisas: o ritual de cura, o curador e os tambores utilizados nas cerimônias⁵.

O uso do termo *Nyanga* grafado sem o “N” inicial (Yanga) ainda pode ser encontrado na região central das Américas, no México, especificamente no Estado de Vera Cruz, onde existe uma concentração de afro-mexicanos. Neste contexto, a palavra Yanga indica a figura de um grande líder africano que, em 1608, liderou uma revolta contra a

³ LOPES, Nei. **Novo Dicionário Bantu do Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003, p. 107; LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004, p. 690. Lopes também apresenta outra grafia do termo referido no texto, “inganga”, enquanto originário do termo quimbundu *Nganga*; LARA, Sílvia H. África no Brasil: fontes para a história de um reino centro-africano nas matas de Pernambuco. In: SEMINÁRIO NACIONAL INTERLOCUÇÕES BRASIL ÁFRICA, 2013, Paulo, **Anais...** São Paulo: USP, 2013, [p. ?]. John Thorton também se mostrou favorável ao termo Ganazumba. Verificar em: THORTON, John K. Les États de P’Angola et la Formation de palmares (Brésil). In: [?], **Annales...**, [S.l.], n. 4, p. 769-797, 2008.

⁴ LARA, S., 2013, [p. ?]; THORTON, J., 2008, p. 769-797.

⁵ JANZEN, John M. *Ngoma*. Discourses of Healing in Central and Southern in Africa. Los Angeles: University of California Press, 1992. Pesquisas posteriores buscaram ampliar o conceito de *Ngoma* sugerido por Janzen. Ver: DIJK, R.; SPIERENBURG, Marja (ed). **The Quest for Frition trough. Ngoma**. The Political Aspects of Healing in Southern Africa. Oxford: James Currey, 2000. No Dicionário de Kimbundu, publicado por A. de Assis Júnior em Luanda, o termo *Nganga* é definido como sacerdote, profeta que tem ou revela grande saber, doutor, mestre, sábio consumado, mestre de cerimônias, jurisconsulto, que ministra o ordálio ao culpado, mestre de cerimônias (ASSIS JÚNIOR, A. de. Dicionário Kimbundu-Português, Luanda: Argente, Santos & Cia, Ltda, [1967], p. 39)

condição escrava e fundou um quilombo. Na época, este quilombo ficou conhecido como o povoado *San Lorenzo de los Negros*, uma experiência muito próxima daquela ocorrida no Quilombo dos Palmares, com Gangazumba (ou Ganazumba) e Zumbi. Atualmente, Yanga é o nome dado ao lugar onde se localizou aquele antigo quilombo⁶.

FIGURA 1 – Monumento de El Yanga em Vera Cruz, México, 2011



Fonte: foto tirada no local por Jacimara Santana

De modo geral, no contexto africano, o termo *Nyanga* e suas variantes é utilizado para designar: pessoa com capacidade de curar doenças, que tem amplo conhecimento das propriedades terapêuticas das folhas e que pode realizar adivinhações, proteger as pessoas contra agressões de espíritos ou forças sobrenaturais nocivas; gerir um estado de bem-estar social individual e coletivo; intermediar a relação entre os vivos e os antepassados, podendo, ainda, entrar em transe. *Nyanga* também é o nome dado aos remédios providenciados pelo *Nyanga* doutor. Sua atuação não só inclui a cura de doenças físicas, mas intervenções de ordem política, econômica, social e religiosa⁷.

⁶MARTÍNEZ, Andrés Maceda. **Yanga**. Uma história compartilhada. México: Xalapa, 2008.

⁷HONWANA, Alcinda. **Espíritos Vivos, Tradições Modernas**. Possessões de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique. Nova York: Ela por Ela, 2002, p 57-58; TIO ANASTÁCIO. **Tio**

No caso do *Nyanga* usar o seu conhecimento e potencial para agredir ou conceder vantagens a alguém em detrimento de outros (ao invés de usá-los para curar e neutralizar as forças nocivas dos espíritos ou poderes outros sobrenaturais), ele é comumente apelidado de “feiticeiro”.

Ante o exposto, não considero exagero afirmar que palavras como *Nganga*, *Ganga*, *Ianga* ou *Yanga* constituem variações de termos das línguas *Bantu*, trazidas para o Brasil ou que tenham chegado a outras partes das Américas em decorrência da vinda de povos africanos no passado.

Outra questão importante a ressaltar é que tais termos (*Nyanga*, *Nganga*, *Ngoma*), usados em diferentes lugares da África Bantu, não passam de uma generalização, uma vez que agremiam um leque de especialistas os quais, por sua vez, equivalem a nomes específicos. Ao sul de Moçambique, entre os povos africanos falantes da língua *Changana*, por exemplo, o universo *Nyanga* integra as seguintes especialidades: *Nyagarume* (cura, adivinha, realiza ritos de proteção e defesa dos efeitos da “feitiçaria”, sem transe); *Nyamusoro* (adivinha, cura, realiza ritos de proteção e defesa contra feitiçaria, com transe); *Nyanga* (grande conhecedor das funções fitoterápicas das ervas, cura sem transe).

O desempenho de várias especialidades por uma mesma pessoa foi possível, sobretudo, em decorrência da mistura cultural resultante da fundação do Império de Gaza pelos povos *Vanguni*, vindos da África do Sul no século XIX. Este evento deu origem à emergência do *Nyamusoro* no sul de Moçambique, antes mais circunscrito à região central, entre os povos *Vandau*.

Também na fase colonial, a agregação de especialidades serviu como tática contra a rejeição daqueles que eram médiuns, uma vez que autoridades coloniais britânicas e/ou portuguesas tenderam a aceitar o exercício dos fitoterápicos em detrimento daquele primeiro grupo. Nas entrevistas que realizei com grupos de *Tinyanga* em Moçambique foi

Anastácio - Ex-combatente e agricultor: depoimento [ago. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Souza Santana (língua portuguesa). Chizianini-Xai Xai (Gaza), 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal). **SIMANGO**, Armando. **Armando Simango** -. *Nyanga* e Chefe da Associação de Médicos Tradicionais do distrito do Bilene [jul. 2012]. Entrevistador (a): Jacimara Souza Santana (língua portuguesa). Bilene-Macia, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal).

notável esta mescla de especialidades em um mesmo indivíduo, tornando difícil tratar diferentes categorias separadamente⁸.

Conforme tradição oral recolhida por Alcinda Manuel Honwana, no antigo Império de Gaza, antes do domínio colonial, o termo *Nyanga* designava pessoas que tinham conhecimento das ervas para cura de doenças, mas não entravam em transe, cujo aprendizado se dava em companhia de familiares mais velhos. Com a colonização, este mesmo personagem social passou a ser apelidado pelos portugueses de “curandeiro” e, posteriormente, de médico tradicional. Portanto, trata-se de um dos termos mais antigos atribuído a um tipo de especialista de cura, mas que depois passou a ser usado para designar outras especialidades de cura⁹.

O administrador Júlio dos Santos Peixe, em um dos seus breves estudos no início dos anos 1960 sobre este coletivo afirmou que, apesar de existirem outros nomes regionais no sul e centro, como *Cumbaíssa*, *Cuscuchreiro* e *Chiremba*, o emprego dos termos *Ñanga* ou *Nyanga*, assim como *Nyamusoro*, ganharam predominância nesta parte do território moçambicano. O africano Sansão Muthemba, em seus artigos publicados no jornal *O Cooperador* entre os anos 1970-72, empregou o termo *Nyanga* como um pólo agregador de diferentes categorias e especialidades. No mesmo sentido, também utilizou o termo “médico tradicional”. Alcinda Honwana também fez uso daquele primeiro termo “guarda-chuva” para se referir ao grupo de médicos-sacerdotes da região sul¹⁰.

Atualmente em Moçambique, o coletivo de *Tinyanga* é nomeado pelo Ministério da Saúde de “praticantes de medicina tradicional”. Este nome resultou da conflitante visão entre os funcionários do governo de que tais sujeitos não eram médicos, embora existisse no país aquilo que se convencionou chamar globalmente de medicina

⁸ HONWANA, A. M., 2002, p. 57-58.

⁹ HONWANA, A. M., 2002, p. 57-58.

¹⁰ PEIXE, Júlio Santos. Ligeiros Apontamentos sobre a curandice espírita entre os povos Ba-Tswa. **Medicina Tradicional em Moçambique: Textos Compilados**, Maputo, v. 4, 1961, [p. ?]; MUTHEMBA, Sansão. Mbelele. Usos e Costumes do Sul de Moçambique. *Jornal O Cooperador*. Artigo 1 Outubro de 1970. **Medicina Tradicional em Moçambique: Textos Compilados**, Maputo, v. 1, p 27-28; MUTHEMBA, Sansão. Um Médico tradicional do Sul de Moçambique com duas especialidades: *Mungoma* e *Nyamusoro*. *Jornal O Cooperador*. Artigo 4 jan. 1971. **Medicina Tradicional em Moçambique: Textos Compilados**, Maputo, v. 1, p. 33-39; MUTHEMBA, Sansão. *Nyamusoro*. *Jornal O Cooperador*. Artigo 2 e 3, 1971. **Medicina Tradicional em Moçambique: Textos Compilados**, Maputo, v. 1, p. 29-32.

tradicional. Esta definição emergiu no fim dos anos 1980, quando o Ministério passou a discutir a necessidade de valorizar o trabalho dos *Tinyanga* na assistência da saúde¹¹.

Apesar do esforço do Ministério da Saúde em delimitar espaços naquele período, o termo “médico tradicional” alcançou grande aceitação por parte dos *Tinyanga* e da população. Recordo-me de que, em Gaza, no ano de 2012, quando em conversa com o chefe da Associação de Médicos Tradicionais (AMETRAMO) de Chibuto, apresentei meu interesse de pesquisa e a necessidade de realizar entrevistas com *Tinyanga*. Para minha surpresa, ele reagiu dizendo, “nós não somos *Tinyanga*, somos médicos tradicionais”. Entretanto, na semana de comemoração do dia Africano da Medicina Tradicional, no mesmo ano e local, escutei o pronunciamento do Ministro da Saúde que, entre outras coisas, sugeria que o nome *Tinyanga* voltasse a ser utilizado, justificando que se tratava de um grupo de assistentes de saúde distinto do grupo de médicos.

Termos como estes vão marcando a longa trajetória dessa categoria e seus usos demarcam não só mudanças conceituais que incorporam diferentes saberes e projeções de lugares sociais, mas também relações de poder que esta investigação pretende deslindar numa perspectiva histórica.

Neste trabalho, a palavra genérica *Nyanga* é usada como um termo referência para designar aquele coletivo. Sua escolha ocorreu por algumas razões: trata-se de um termo comum às diferentes línguas do sul de Moçambique; é um dos mais antigos termos pelos quais estes atores eram conhecidos; alcançou predominância, sendo, por isto, palavra que soa mais abrangente em termos de variação de especialidade e campo de ação. Ademais, na região sul, a predominância entre os *Tinyanga* são de mulheres que quase não falam a língua portuguesa, usando mais fluentemente a língua *Changana*.

O período de análise desta investigação compreende os anos 1937-1988. As prisões e desterramentos para os *Tinyanga* começaram a intensificar-se para a região sul a partir do fim da década de 30, com maior predominância para os homens. 1988 foi o ano em que o Ministério da Saúde passou a intensificar suas discussões sobre o reconhecimento e integração do trabalho dos *Tinyanga* aos serviços de saúde do Estado, o que trouxe como

¹¹ SIMÃO, Leonardo S. Leonardo S. Simão - Ministro da Saúde de Moçambique em 1988: depoimento [dez. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Souza Santana (língua portuguesa). Maputo, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal).

consequência a valorização da profissão, embora em termos legais ainda encontrássemos impedimentos e tal situação ainda perdure atualmente. A escolha de trabalhar um período de transição foi confirmada durante o levantamento da documentação em arquivo, quando se constatou que a interdição ao exercício dos *Tinyanga* não havia sido um conflito restrito ao período pós-independência, conforme mostrou pesquisa anterior (mestrado), mas também uma prática do período colonial. O interesse do recuo no tempo foi facultar uma melhor compreensão e acompanhamento das implicações envolvidas na trajetória do grupo em estudo.

Pesquisas em diferentes campos do conhecimento têm mostrado a necessidade de realizar análises do período colonial para um melhor entendimento dos problemas de ordem social, política e econômica no pós-independência. Um destes exemplos está no trabalho de Mahmood Mandani que analisou as crises atuais do continente em função das heranças do colonialismo. Outro trabalho recentemente publicado em Moçambique, dedicado a analisar a atual pluralidade da justiça no país, reconhece a vigência do direito consuetudinário paralelo ao direito convencional, como uma herança do modelo de justiça introduzido pelo domínio colonial. Isto não significa desconsiderar outros fatores de influência¹².

A área geográfica que esta pesquisa abrange converge para a região sul de Moçambique, com atenção especial para a província de Gaza, muito embora não se trate de uma investigação restrita a análise de realidades locais. Ao contrário, engloba uma dimensão regional, mostrando interconexões históricas decorrente dos fluxos migratórios entre a região de foco da pesquisa e países adjacentes da África Austral. Esta escolha resultou do levantamento de fontes em arquivo.

De início, pensava em desenvolver esta pesquisa na região central de Moçambique, especificamente na província da Zambézia. Contudo, a pesquisa de fontes mostrou um número relevante de prisões dos *Tinyanga* da região sul, sobretudo no distrito de Gaza. Entre os anos de 1916-1968, foi identificado um total de 19 prisões para este distrito, enquanto que em Lourenço Marques (atual cidade de Maputo), 6 registros e para as

¹²MANDANI, Mahmood apud HONWANA, A. M., 2002, p. 120-121; SANTOS, Boaventura de Souza (org). **Conflito e Transformação Social**: uma paisagem das justiças em Moçambique (v. 1 e 2). Porto: Afrontamento, 1993.

demais províncias do sul e centro (como Inhambane, Manica e Sofala), apenas 4 registros. Em função disso, resolvi mudar a área de pesquisa para a região sul¹³.

A área que compreende a província de Gaza atualmente não é a mesma do antigo Império e distrito no período colonial. O Império abrangia toda a região sul atual, região central (até as margens do rio Zambeze), alcançando parte do Zimbábue e África do Sul. Após a conquista dos portugueses, seu território foi, por muitas vezes, reordenado pelo Governo Colonial. Em 1907, foi incorporado ao de Lourenço Marques e tornado independente em 1918, compreendendo as Circunscrições de Chibuto, Muchopes, Guijá e Chai-Chai. Em 1928, voltou a ser extinto, sendo anexado, mais uma vez, ao distrito de Lourenço Marques. Em 1946, seu distrito foi novamente separado, abrangendo as Circunscrições de Alto Limpopo, Bilene, Chibuto, Conselho de Gaza, Guijá, Magude, Manhiça, Muchope e Sábie¹⁴.

A Circunscrição de Baixo Limpopo, também pertencente à Gaza, somente foi fundada em 1952. Posteriormente (1961), o limite territorial daquele distrito foi restringido com a perda das Circunscrições de Sábie, Manhiça e Magude, as quais passaram a pertencer a Lourenço Marques, atualmente província de Maputo¹⁵.

Sua população se autodenomina de *Machangana*, um resultado da interculturação entre os povos *Vanguni*, da África do Sul (*Xhosa*, *Zulo*, *Swazi* e etc), *Vandau*, povos da região central, atual Manica, sobretudo a região ao norte do Rio Save e Tsonga, povos da atual região sul de Moçambique, cuja língua falada é o *Changana*. Mas nesta região também existem os povos de origem *Chope*, os quais estão espalhados entre as províncias de Gaza e de Inhambane, falantes das línguas *Changana* e *Chope*¹⁶.

¹³ BARRY, Boubacar. **Senegâmbia: o desafio da História Regional**. Rio de Janeiro: SEPHIS; CEAA (UCAM), 2000.

¹⁴ CRUZ, Pe. Daniel. **Em Terras de Gaza**. Porto: Gazeta das Aldeias, 1910; AHM. ISANI. Relatório de Inspeção Ordinária ao Concelho de Gaza, 1968. Por Tito Lívio M. Feijó. Cx 21, Província de Moçambique, 1968.

¹⁵ AHM. ISANI. Cx 21. **Anuário da Colônia de Moçambique (1950-1951)**: Completo Manual de Informações Oficiais e Comerciais, Geográfica e Histórica de toda a colônia de Moçambique.

¹⁶ HONWANA A. M., 2002, p. 56-57; RITA-FERREIRA, Antônio. Etno História e Cultura Tradicional do Grupo Anguni (Nguni). Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique (Vol II). Lourenço Marques, 1974 (Série C); RITA-FERREIRA, Antônio. Agrupamento e Caracterização Étnica dos Indígenas de Moçambique. Lisboa: Ministério do Ultramar. Junta de Investigação do Ultramar, 1958., p. 1-49. Luis Antônio Covane, em seu livro *Trabalho Migratório e Agricultura no Sul de Moçambique (1920-1992)*, sugere que a adoção do nome *Machangana* teve sua origem no nome de Soshangane, o rei fundador do Estado de

A literatura produzida em Moçambique sobre *Tinyanga* existe desde o início do período colonial, mas, sobretudo, entre os anos 1944-72. Em sua maior parte, foram textos escritos por administradores, missionários, médicos ou antropólogos, quer por motivo de contratação do governo português ou por iniciativa particular. De um modo em geral, sua produção visou auxiliar a política administrativa da colônia. Dentre os temas abordados, nota-se o interesse pelo conhecimento dos tipos de doenças que aquele grupo curava e as ervas utilizadas, sua formação, especialidades e instrumentos de trabalho, bem como rituais e normas costumeiras de regulação do ofício da pessoa *Nyanga*, entre outras coisas. Embora muitas dessas abordagens se mostrem eivadas de preconceitos, sendo tais saberes vistos como crenças exóticas, supersticiosas, primitivas, folclóricas e demoníacas e/ou suas análises descontextualizadas do seu meio social, sua produção possibilita conhecer o olhar colonial acerca daqueles atores sociais e de suas práticas¹⁷.

Isto não significa negar que existissem trabalhos naquele período que destoassem das visões supracitadas, como as publicações do africano Sansão Muthemba no jornal *O Cooperador* entre os anos 1970-1972. Seus artigos, baseados em diferentes tradições orais, contribuem para a apreensão de visões africanas acerca da pessoa *Nyanga*, sobretudo no desempenho de suas funções de médico e sacerdote, bem como para o conhecimento da relação entre o domínio imperial *Nguni* e a história da medicina tradicional no sul de Moçambique¹⁸.

Gaza que submeteu povos da região sul ao domínio político-cultural *Nguni*. (COVANE, Luis Antônio. **O Trabalho Migratório e a Agricultura no Sul de Moçambique (1920-1992)**. Maputo: Promédia, 2001).

¹⁷Podemos citar como exemplos desta literatura os trabalhos dos seguintes autores: AHM. Ct D 500R SOVERAL, Antônio Maria. *A Arte de Curar entre os Indígenas da Circunscrição do Chai-Chai*, 1909; TAVARES, Júlio Afonso da Silva. *Relatório dos Serviços de Saúde da Circunscrição de Magude*, 1909. Documento Trimestral, Lourenço Marques, n. 53, dez, 1948; CRUZ, P. D., 1910; REIS, Carlos Santos. *A Arte Indígena de Curar em Terras de Zavala*. **Documento Trimestral n. 71**, jul/set. 1952 Lourenço Marques, p. (37-58), 1952; JUNOD, H. **Usos e Costumes dos Bantu (tomo II)**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1966;. PEIXE, Júlio. Ligeiros apontamentos sobre a curandice dos povos Ba-Tswa. **Boletim da Sociedade de Estudos da Província de Moçambique**, Lourenço Marques, p. 6-24, 1962; OLIVEIRA, Lena. Missilana-O “Ngoma”. **Documentário Trimestral**, Lourenço Marques, n. 41, 1945; COTA, J. **Gonçalves. Mitologia e Direito Consuetudinário dos Indígenas de Moçambique**. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1944; COTA, J. **Religião e Magia**. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1947.

¹⁸ MUTHEMBA, Sansão. Mbelele. Usos e Costumes do Sul de Moçambique. *Jornal O Cooperador*. Artigo nº 1 Outubro de 1970. **Medicina Tradicional em Moçambique: Textos Compilados**, Maputo, v. 1, p. 27-28; MUTHEMBA, Sansão. Um Médico tradicional do Sul de Moçambique com duas especialidades: *Mungoma* e *Nyamusoro*. *Jornal O Cooperador*. Artigo 4 jan. 1971. **Medicina Tradicional em Moçambique: Textos**

Dentre os trabalhos produzidos entre os anos de 1961-1966, também é possível identificar algumas visões diferenciadas sobre a função de *Nyanga*. É o caso, por exemplo, das publicações do antropólogo Luis Polanach e do administrador José Alberto de Melo Branquinho que, em parte, questionaram alguns conceitos até então atribuídos à figura social do *Nyanga*, como o estigma de “feiticeiro” e de charlatão.

Vale também fazer justiça aos escritos do administrador Antônio Rita Ferreira que, ao menos, se declarou contrário à ideia de primitivismo e irracionalidade proposta por Lévy-Bruhl para pensar aquilo que ele chamou de “crenças mágicas”, admitindo ser uma experiência não somente entre os povos africanos, mas também entre os europeus.

A literatura produzida durante as seis primeiras décadas dos anos 1960, especialmente aquela oriunda dos órgãos do governo colonial, associada a outros tipos de fontes escritas e orais oferece noções da dimensão política do trabalho exercido por *Tinyanga* no contexto da luta nacionalista, de modo que sua produção constitui um contributo a mais para a historicização da trajetória daquele grupo¹⁹.

Após a independência, nota-se uma lacuna na produção sobre o assunto, especificamente entre os anos de 1977-1988. Apesar do governo africano ter criado um Gabinete de Estudos da Medicina Tradicional no ano de 1977, seu interesse de investigação se restringiu a identificar, registrar e analisar biologicamente o conhecimento das ervas em poder dos *Tinyanga* e o seu potencial de cura, subsídio que deu origem a posterior publicação de um estudo sobre plantas medicinais, organizado por Paul C.M. Janzen.

Ademais, destaca-se neste período, a publicação do teólogo Adriano Langa no ano de 1984 que, à semelhança de outros teólogos africanos, procurou mostrar que as crenças nos ancestrais e a posse por espíritos constituía o cerne da religião tradicional africana. Esta que, por sua vez, estava intimamente enraizada nas culturas locais e, ao

Compilados, Maputo, v. 1, p. 33-39; MUTHEMBA, Sansão. *Nyamusoro*. Jornal O Cooperador. Artigo 2 e 3, 1971. **Medicina Tradicional em Moçambique**: Textos Compilados, Maputo, v. 1, p. 29-32.

¹⁹ AHM.S.E.aIIIp6 n° 21. BRANQUINHO, José Alberto de Melo. Prospecção das Forças Tradicionais. Manica e Sofala, 1966; AHM. Ct 1359j. POLANACH, Luis Domingos. *O Nhamussoro e as outras funções mágico-religiosas*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1956; RITA-FERREIRA, Antônio. *Crenças e Práticas Mágicas em Homoíne*. **Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique**, Lourenço Marques, n. 1, 1960.

contrário do que propunha a escola colonial, não eram estáticas, primitivas ou restritas a práticas de magia²⁰.

Com base na experiência do sul de Moçambique, Langa indicou os *Tinyanga* como parte integrante dessa religião atuando em nível clânico, familiar e individual. Muito embora ele tenha ressaltado que a função de grande sacerdote fosse mais comumente atribuída aos chefes de clã, de nação ou de família, não deixou de chamar a atenção para o fato de que *Tinyanga* não deixavam de atuar como seus coadjuvantes nas ações cerimoniais.

Até 1985, em termos oficiais, foi incentivada a desvalorização de algumas práticas culturais e do *Nyanga*, sobretudo os médiuns, muito embora a maioria das pessoas se mantivesse na contramão recorrendo aos seus serviços²¹.

Em decorrência de muitas mudanças ocorridas, a partir de 1988/1989 as investigações sobre a medicina tradicional ganharam proeminente singularidade em relação aos anos anteriores. O Ministério de Saúde, engajado na proposta de uma parceria com o grupo de *Tinyanga*, incentivou novos estudos. É nesta ocasião em que Carolyne Nostrom, enquanto assessora do Gabinete de Estudos, realizou pesquisas sobre o papel social dos *Tinyanga* no contexto pós-guerra civil em Moçambique e sondou as expectativas daquele grupo social acerca do trabalho com o Ministério da Saúde, que pretendia formular uma política de saúde pública inclusiva da medicina tradicional do Estado, o que culminou no desencadeamento do processo de profissionalização dos *Tinyanga*. Tal trabalho possibilita conhecer as visões dos *Tinyanga* sobre o assunto.

Outro trabalho importante é o levantamento de estudos sobre a medicina tradicional realizado por Gerard Kirchner, também antropólogo e consultor do Ministério na época, que resultou na compilação de vários textos em cinco volumes, intitulado

²⁰ JANZEN, P.C.M.; MENDES, Orlando. **Plantas Mediciniais** - Seu Uso Tradicional em Moçambique. Tomo (I, II, III). Maputo: Gabinete de Medicina Tradicional, 1984/1990; LANGA, Adriano Ofm. *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana*. 2. ed. Braga (Moçambique): Franciscana, 1992.

²¹ HOUTONDJI, Paulin J. **Endogenous Knowledge**: Research Trails. Dakar: Cordesria, 1997; HONWANA, A. M., 2002, p. 177-204; SANTANA, Jacimara Souza. Entre Curandeiras e Feiticeiras: políticas para as mulheres de Moçambique na Revista Tempo. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA ANPUH – BAHIA, 4., 2008, Vitória da Conquista, p. [1-10]. Disponível em: < http://www.uesb.br/anpuhba/anais_eletronicos/Jacimara%20Souza%20Santana.pdf >. Acesso em: 27 jan. 2015.

“Medicina Tradicional”. Este material possibilita o acesso a aspectos da história da medicina tradicional em sua íntima relação com as transformações culturais decorrentes dos fluxos migratórios. Demais produções de Kirchner ajudam a compreender a íntima relação existente entre a cultura e a função do *Nyanga*, além da ampla dimensão do seu papel social²².

Nos anos que se seguiram, estudos no campo da antropologia, escritos por acadêmicos (africanos ou não), ofereceram ao sul de Moçambique diferentes contribuições. José Fialho Feliciano, interessado no tema da economia entre povos da região sul, mostrou o papel importante que a crença cumpria na produção/reprodução dos bens de consumo individual e do coletivo, reconhecendo em parte a contribuição dos *Tinyanga*. Entretanto, ao contrário de Langa, definiu a atuação destes no campo da magia, muito embora não atribuísse este status ao culto dos ancestrais realizado em nível clânico ou familiar. Conforme argumento apresentado, o culto aos ancestrais era de caráter social direcionado às demandas coletivas, diferentemente dos serviços prestados por *Tinyanga*, que era individual e voltado para o lucro.

Ana Maria Loforte, ao analisar relações de gênero no contexto urbano de um dos bairros da cidade de Maputo, mostrou, entre outros exemplos, que o exercício da função *Nyanga* conferia às mulheres autoridade, prestígio e poder, o que não se verificava nas religiões cristãs ou ritos familiares onde elas atuavam de modo complementar ao dominante poder masculino. Assim como Feliciano, Loforte distinguiu religião de magia²³.

Alcinda Manuel Honwana rediscutiu as ideias de periferia social, transtorno psicológico e aflição associado à posse por espíritos nos estudos da antropologia, mostrando que o transe tinha uma função muito mais ampla do que aquela descrita em algumas pesquisas, como as de I. Lewis. O papel dos *Tinyanga*, incluindo sua iniciação, não se restringia à cura de suas próprias doenças nem daqueles que os procuravam nos

²² NORDSTROM, Carolyne. Progress Report. Ministério da Saúde. Unidade Trabalho e Vigilância, 1990; NORDSTROM, Carolyne.. Terror Warfare and the Medicine of Peace. *Medical Anthropology Quarterly*, v 12, n. 1, p. 103-121, mar. 1998. Disponível em: <jstor.org/stable/649479>. Acesso em: 3 maio 2011; KIRCHNER, Gerard A. *Medicina Tradicional. Textos Compilados*, (v. 2). Maputo: Ministério da Saúde de Moçambique, 1989.

²³ FELICIANO, José Fialho. *Antropologia Econômica dos Thonga*. Arquivo Histórico de Moçambique: Estudos 12, 1998; LOFORTE, Ana Maria. **Gênero e Poder entre os Tsongas de Moçambique**. Maputo: Promédia, 2000.

termos do conceito ocidental de cura. Ao contrário, o processo da cura incluía a reconstrução de identidades fluídas e múltiplas, individuais ou coletivas que eram agenciadas por médiuns e seus espíritos com profunda influência no cotidiano destes primeiros e de seu público utente e com benefício para ambos. A iniciação não somente propiciava a cura do iniciado, mas o nascimento de novos *Tinyanga* para servir a comunidade em seus sofrimentos. A tendência readaptativa da prática *Nyanga* em muito contribuía para tornar a posse por espíritos uma experiência moderna²⁴.

Harry West, dedicado ao estudo dos discursos da contra-feitiçaria entre os habitantes de Mueda, na região norte, conforme estes o concebiam, mostrou o quão ambivalente era essa experiência. Com base em suas variadas formas de representação, West também demonstrou ser complexa a definição de “feitiçaria” em termos dicotômicos (magia branca/magia negra, feitiçaria boa/feitiçaria má, feitiçaria de construção/feitiçaria depredadora)²⁵.

Outros estudos, como os de Paulo Granjo e Paula Meneses, privilegiaram análises sociológicas de assuntos relacionados à profissão dos *Tinyanga* na atualidade, como por exemplo a vigente desvalorização do conhecimento destes em relação ao biomédico no âmbito do Estado, expresso, por exemplo, na ilegalidade da profissão, bem como a validade do direito consuetudinário na justiça do país e sua relação com o papel que os *Tinyanga* continuam desempenhando na resolução de conflitos familiares relacionados com as acusações de feitiçaria. Além de outros temas, como as noções de saúde e doença que orientam o diagnóstico empregado por membro deste grupo, o sistema interpretativo da adivinhação e a vocação para o exercício de *Nyanga*²⁶.

²⁴ HONWANA, A. M., 2002.

²⁵ WEST, Harry G. Kupilikula. **O poder e o invisível em Mueda-Moçambique**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

²⁶ GRANJO, Paulo. Saúde e doença em Moçambique. **Saúde e Sociedade**. São Paulo, v 18, n. 4, 2009, p. 567-581. Disponível em <www.scielo.br/scielo.php?pid...12902009000400002>. Acesso em: 03 mar. 2010; GRANJO, Paulo. O que é que a adivinhação advinha? **Cadenos de Estudos Africanos do ISCTE**. Lisboa, 2011., p. 65-93; GRANJO, Paulo. Julgamentos de Feitiçaria, Relativismo Cultural e Hegemonias locais. **A Dinâmica do Pluralismo Jurídico em Moçambique**. Maputo: Centro Social de Estudos Aquino de Bragança, 2012; GRANJO, Paulo. Ser Curandeiro em Moçambique: uma Vocação Imposta? In: DELICADO, Ana; BORGES, Vera; DIX, Steffen (Ed.). **Profissão e Vocação**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010, p. 115-143; MENESES, Paula. **Medicina Tradicional, Biodiversidade e Conhecimentos Rivaís em Moçambique**. Coimbra: Centro de Estudos Social, 2000; MENESES, Paula. “Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar, sem nada”: para uma concepção emancipatória de saúde. SANTOS,

Na literatura referente a outros países da África no contexto da segunda metade dos anos 1980, emergem estudos mais dedicados aos temas da profissionalização dos médicos-sacerdotes e sua inserção na assistência de saúde pública. Tal produção buscou discutir as experiências em curso ou anteriores, analisando seus desafios e perspectivas e os aspectos históricos desse processo. Outro tema de estudo relevante foram os rituais, cujas análises, desde o final dos anos 1960, têm recebido novas contribuições, desconstruindo análises que interpretavam os cultos religiosos como espaços de acomodação, conflitos e tensões sociais ou ainda, de imposição de interesses por membros de grupos marginais ou centrais da sociedade, bem como espaços de produção de símbolos²⁷.

Ao contrário dessa reflexão, outras pesquisas vêm demonstrando que os rituais estão intimamente relacionados às práticas da vida social, política, econômica, pessoal e ecológica dos grupos sociais. Para além de suas finalidades religiosa e curativa, os rituais vêm sendo reconhecidos, em suas ações, como políticas e de profundo impacto nas relações sociais e de poder, não cabendo, desta forma, a visão segundo a qual estes se constituem em espaços de aflição e sim de fruição. Trata-se de trabalhos como os de Terence Ranger (1967), Peter Fry (1976), John Janzen (1974; 1992), Rijk van Dijk e Marja Spierenburg (2000) e Robert Wayne Andrew Slenes (2006), nos quais se identifica diferentes exemplos de como contextos das relações sociais presentes na sociedade se manifestam e são ressignificados através dos rituais²⁸.

Boaventura de Souza (org). **Semear Outras Soluções**. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 424-461; GOMES, Conceição; MBILANA, Guilherme; FUMO, Joaquim; MENESES, Paula. As autoridades tradicionais no conceito do Pluralismo Jurídico. In: SANTOS, Boaventura de Souza; TRINDADE, João Carlos (org). **Conflito e Transformação Social: Uma paisagem das Justiças em Moçambique**. Porto: Afrontamento, 2003, p 341-358 e 410-413.

²⁷CHAVUNDUKA, G. L.; MURRAY, Last. **The Professionalisation of African Medicine**. Manchester: Manchester University Press, 1986; FYFE, Christopher. **Medicine in the Modern World**. Seminar Proceeding, Edinburgh, n. 27, 1986; GLUCKMAN, Max. **Rituais de rebelião no Sudoeste da África**. Trad. Ítalo Moriconi Junior. Brasília: Universidade de Brasília, 1974; LEWIS, 1969; LEWIS, 1971 apud HONWANA, A. M., 2002. Encontramos importante revisão da literatura sobre o assunto em DIJK, R.; SPIERENBURG, M., 2000; APPIAH, KWAME Antony. **Na casa de Meu Pai**. A África na filosofia da cultura. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 155-192.

²⁸RANGER, Terence. **Revolt in Southern Rhodesia 1896-97**. A study in African Resistance. Great Britain: Northwestern University Press, 1967; FRY, Peter. **Spirits of Protest**. Spirit-mediums and the articulation of consensus among the Zezuru of Southern Rhodesia (Zimbabwe). Cambridge, University Press, 1976; JANZEN, John; McGAFFEY, Wyatt. **An Anthology os Kongo Religion: primary texts from Lower Zaire**. N° 5. Lawrence Kansas: University Kansas, 1974, p. 96-97; JANZEN, J. M., 1992. p. 1-9 e 57-84; DIJK, R., SPIERENBURG, M., 2000; A. M., 2002, p. 23-41; SLENES, Robert Wayne Andrew. “L’arbre nsanda

Dada esta breve incursão pela bibliografia, afirmo que, ao menos para Moçambique, não existe na literatura uma abordagem de história social da trajetória da categoria de *Tinyanga* na disputa cotidiana pelo controle de seus próprios recursos de cura e garantia de sua legitimidade. Desta forma, o presente trabalho possibilita demonstrar a anterioridade do processo de sua profissionalização, analisando como se deram tais relações de poder, ajudando a superar a visão restrita deste movimento como um resultado da pressão internacional.

Antes da colonização, *Tinyanga* exerciam proeminente influência na vida social, política, econômica, religiosa e cultural do antigo Estado africano de Gaza. O controle de sua atividade era uma prática anterior ao domínio português, exercida por grandes chefes, como os reis. No antigo Estado do Muenemutapa, por exemplo, situado na região centro-norte de Moçambique, a função de *Nyanga* era permitida mediante autorização real. Tal medida visava impor controle à categoria de modo a garantir que fossem respeitadas as normas morais estabelecidas para o uso daquele conhecimento e legitimar a autoridade do rei, que por concentrar funções política e religiosa, era reconhecido como o maior proprietário desse saber e o mais autorizado para manipulá-lo. Os antepassados eram vistos como provedores de todas as necessidades humanas e o rei, assim como o chefe de um clã e o *Nyanga*, eram os únicos intermediários com o mundo dos mortos²⁹.

replanté: cultes d'affliction kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du sud-est (1810-1888)". Cahiers du Brésil Contemporain (v. 67/68). Paris: EHESS, 2007, p.. 217-313 (versão revista e ampliada de "A Árvore de Nsanda Transplantada: Cultos Kongo de Aflição e Identidade Escrava no Sudeste Brasileiro (Século XIX)", que consta da obra "Trabalho Livre, Trabalho Escravo: Brasil e Europa, Séculos XVIII e XIX", que teve como organizadores Douglas Cole Libby e Júnia Furtado (São Paulo: Annablume, 2006, p.. 273-314); SLENES, Robert Wayne Andrew. "Saint Anthony at the Crossroads in Kongo and Brazil: 'Creolization' and Identity Politics in the Black South Atlantic, ca. 1700/1850". In: SANSONE, Lívio; SOUMONNI, Élisée; BARRY, Boubacar (org). Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities. New Jersey: Africa World Press, 2008, p. 209-254.

²⁹ RITA-FERREIRA, A.,1974; SANTOS, Fr. João dos. **Etiópia Oriental e várias histórias de cousas notáveis do oriente**. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimientos Portugueses, 1999, p p117-119; 278-80; 564-566; SERRA, Carlos. **História de Moçambique**. Primeiras Sociedades Sedentárias e o Impacto dos Mercadores, 200/300-1930 (Vol 1). Maputo: Livraria Universitária, 2000, p. 42-46; JUNOD, H. A., Usos e Costumes dos Bantu. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996, (Tomo I), p. 335-373.

Entretanto, com a colonização, este grupo foi excluído do cenário político e dos espaços de assistência pública, sujeito à marginalização social, ao desprestígio e à coibição de suas atividades. Com base numa visão etnocêntrica, missionários, administradores e demais autoridades coloniais tentaram desqualificar o saber dos *Tinyanga* atribuindo-lhes o status de crenças primitivas, supersticiosas e “feitiçeras” e, por isto, visto como um conhecimento desprovido de ciência e incapaz de curar. Os maiores auxiliares de seu conhecimento, os antepassados e demais espíritos, foram associados a demônios.

Com base em justificativas como essas, o governo colonial criou um modelo de assistência pública ocidental para as populações africanas, em detrimento da assistência antes promovida exclusivamente por *Tinyanga*. Preconizou os hospitais e a religião cristã como mostras de uma vida civilizada, um comportamento idealizado para aqueles africanos que se tornassem assimiladores da cultura portuguesa, em contradição aos demais apelidados pelo nome de indígenas que na visão lusitana, em decorrência de seu estado mental primitivo, permaneciam apegados aos “usos e costumes” de suas culturas locais, por isso, seguiam consultando-se com *Tinyanga* e acreditando em ancestrais. Mas apesar desse pensamento e atitudes, o governo colonial demonstrou interesse pelo saber fitoterápico das ervas em poder daquele grupo³⁰.

Nos primeiros anos após a independência, o conflito do Estado em relação ao grupo de *Tinyanga* ainda teve lugar, embora apresentasse um diferencial. Dois anos após a independência, em 1977, o Estado criou um Gabinete de Estudos da Medicina Tradicional dedicado à identificação, análise e ao registro das plantas medicinais e de seu potencial de cura, mas a maioria dos membros daquele grupo continuou a ser impedido de exercer sua função, desprestigiados publicamente e vistos como um obstáculo ao desenvolvimento do país.

O uso das ervas foi o único procedimento dessa categoria valorizado pelo Estado, por sua possibilidade de ser testado e transformado em ciência nos laboratórios. Demais conhecimentos, em especial aqueles relacionados à crença em espíritos,

³⁰ AHM. SOVERAL, Antônio Maria. Arte de Curar entre os indígenas da Circunscrição do Chai-Chai. Relatório Preliminar. Ct D500R, 1909; ARPAC. Relatório de TAVARES, Júlio Afonso da Silva. A Arte Indígena de Curar do ano 1913. In: Moçambique Documento Trimestral, n. 53. Jan/fev/marc. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1948.

constituíram um grande problema naquele momento em que o país ensaiava incorporar parte da experiência dos *Tinyanga* na assistência de saúde, ainda que rejeitasse seus principais atores. As dicotomias crença/razão e tradição/modernidade, criadas pelo Estado colonial na sua relação com aquela categoria após a independência, voltaram a se apresentar. Tal atitude do Estado governado por africanos foi contemporânea à emergência de um debate internacional fomentado pela Organização Mundial de Saúde (OMS) sobre a possibilidade de valorizar o trabalho de cura que *Tinyanga* já desempenhavam junto às populações, sem a exclusão da sua dimensão religiosa, cultural e social.

Com reservas às singularidades das experiências, a dimensão espiritual, em certos aspectos, não deixou de se apresentar como obstáculo ao processo de inserção daquelas medicinas nas políticas de saúde em outros Estados africanos além de Moçambique. G.L Chavanduka chamou a atenção para esta dificuldade em Zimbábue, onde 80% dos médicos-sacerdotes eram médiuns e sugeriu que a posse por espíritos e a crença na chamada feitiçaria não continuasse sendo tratadas como fantasia de efeito psicológico. Ao contrário, tais experiências também proporcionavam curas e emancipavam, merecendo novas abordagens epistemológicas nas investigações sobre o assunto³¹.

Esta investigação incluiu o trabalho com fontes escritas e orais. Este último tipo abrangeu a recolha de memórias por meio de entrevistas e da tradição oral, aquela que se mostrou de modo predominante na fala dos *Tinyanga* e demais pessoas entrevistadas na província de Gaza. O trabalho de recolha das fontes orais revelou alguns desafios e exigiu o emprego de maneiras determinantes para a garantia do acesso e do processo de sua produção, apontando diferentes contribuições de análises para a pesquisa.

Um dos grandes desafios surgiu em consequência da mudança da área geográfica de pesquisa: o de ordem linguística. Realizar o trabalho de entrevistas na província de Gaza teve a vantagem de facilitar meu deslocamento, uma vez que a província de Gaza está situada a cerca de 210 km da cidade de Maputo, onde eu consultava as fontes escritas em arquivo. Contudo, eu não estava habilitada para falar a língua local.

³¹CHAVUNDUKA, G. L. Zinatha: The organization of traditional Medicine in Zimbabwe In: CHAVUNDUKA, G. L.; LAST, Murray. The Professionalisation of African Medicine. Manchester: Manchester University Press. International African Seminar Studies, 1986, p. 29-49.

Ao contrário da região central, onde a língua portuguesa se interiorizou em concomitância com a continuidade do uso das línguas locais, em Gaza as pessoas preferem expressar-se em *Changana*, sobretudo os *Tinyanga*. Até mesmo os *Machope* falam e compreendem o *Changana*, apesar de se mostrarem mais à vontade expressando-se na língua *Chope*. Tive a oportunidade de conversar em português com alguns *Tinyanga* que, por sinal, também ocupavam o cargo de chefe da AMETRAMO em alguns distritos. Aliás, em todos aqueles distritos que visitei em Gaza, notei que esse cargo era assumido por homens, com exceção do cargo de presidente daquela associação naquela província. A presença de mulheres na chefia dessa associação também ocorre em Maputo, província e cidade capital de mesmo nome. No entanto, a maioria dos membros desta associação, tanto nas zonas rurais quanto urbanas, é composta por mulheres que somente se comunicavam na língua local, pois desconhecem o português.

Há notícias de que o pouco uso da língua portuguesa no sul se explica pela desigual penetração colonial portuguesa em relação à região norte. Não podemos desconsiderar tal pensamento. Entretanto, vale ressaltar que entre os poucos que dominam o português em Gaza, a preferência é falar em *Changana*. Como disse uma moradora da cidade de Maputo, “em Gaza se fala *Changana* até nas repartições públicas”. Também escutei certa vez de um linguista moçambicano quando em conversa sobre o assunto a expressão: “falar em *Changana* é o orgulho da raça”.

Suponho que o restrito uso da língua portuguesa em Gaza mais se explique por implicações políticas, sendo esta uma forma de contestação à imposição da língua portuguesa em detrimento das línguas africanas, sobretudo no período colonial. Antes mesmo da chegada dos portugueses, Gaza foi porta de entrada de diferentes línguas estrangeiras, como é o caso das línguas *Zulu* e *Ndau*. Elas se misturaram à língua *Ronga* e continuam a ser faladas entre os *Tinyanga*, em especial quando entram em transe. Apesar de nestas ocasiões contarem com o auxílio de um tradutor (o *Nhawte*), o uso destas línguas é mais amplo, uma vez que permeia a prática religiosa. Além das línguas acima mencionadas em Gaza, ainda é possível encontrar muitas pessoas que falam o inglês, decorrência da migração para África do Sul.

Manter o uso das línguas africanas possibilitava o não distanciamento dos costumes. Através dessa atitude, africanos continuavam vinculados aos valores rejeitados e desqualificados pelos colonizadores portugueses. Este vínculo foi fundamental para a reconstrução de identidades perdidas. Nossa pesquisa tem evidenciado proposições neste sentido.

Tais constatações serviram para confirmar a importância de conhecer a língua local falada na área em que o trabalho de recolha de memórias é realizado. Como afirmou o historiador africano M'bra Ekanza, quem pesquisa documentos orais deve ser versado na língua local, para evitar a perda ou a distorção de informações, assim como para facilitar a integração do pesquisador na comunidade. No caso desta pesquisa, particularmente, a mudança de área geográfica em consequência do trabalho com fontes escritas equivaleu à mudança da língua local. Isto exigiria, por regra, a realização de outro curso de língua, o *Changana*. Os limites de prazo para cumprimento do trabalho, entretanto, dificultaram a contemplação de eventualidades como essa, surgida no curso da pesquisa³².

Em período anterior ao trabalho de recolha das fontes orais, eu havia me dedicado por seis meses ao estudo da língua africana *Suahíli* no Colégio de México com dois professores africanos: Jean-Bosco Kakozi de Congo e Maina Muntonya de Quênia. O conhecimento dessa língua se mostrou bastante útil, ainda que no campo de pesquisa fosse usada uma língua diferente. O *Suahíli* me ajudou na compreensão de alguns aspectos da estrutura linguística do *Changana*, na construção de algumas frases e na pronúncia de umas poucas palavras que, tão gentilmente, alguns dos meus informantes se empenharam em me ensinar. Existe, de fato, uma interconexão entre as línguas africanas Bantu, apesar das singularidades que apresentam. O acesso à variedade de línguas africanas, sobretudo da África Bantu ainda é um desafio a ser vencido no campo dos estudos africanos no Brasil.

Apesar da preocupação com a língua não ter sido negligenciada, o trabalho de recolha das fontes orais para esta pesquisa fez-se mediante auxílio de tradutores. Conteí com a colaboração dos seguintes tradutores na província de Gaza: a estudante Vânia Daniel

³² EKANZA, M'bra S. P. Oral Tradition and the writing of history. In: ALAGOA, E. J. **Lagos**: Nigerian Association for oral History and Tradition and Center for Black and African Arts and Civilization, 1990. p. 82-89.

Macuácuá, as funcionárias do posto administrativo Filomena Mate e D. Maria Mate, o *Nyanga* Armando Simango, a *Nyanga* Secina e o tio Anastácio. Na província de Maputo, a *Nyanga* Irene Muchanga e o Francisco Vicente Cossa. Essas pessoas tinham a habilidade de falar a língua local (*Changana* ou *Chope*) e o português. Apesar da boa vontade que encontrei entre os colaboradores, a experiência do trabalho revelou que a tradução atuava mais como uma interpretação do que era dito, mostrando, inclusive, seus limites.

O processo de produção das fontes orais deixou claro que nem toda informação tinha condições de ser interpretada na língua portuguesa. Por exemplo: das canções que escutei, só tive acesso à tradução de uma estrofe ou do assunto de que elas tratavam, com exceção das letras já traduzidas e arquivadas no departamento de fontes orais do Arquivo Histórico de Moçambique. No caso de contradições nas respostas às questões da entrevista, pude notar que somente uma ou outra versão era traduzida no momento, e o mesmo também se passava, quando a pessoa que traduzia se envolvia na conversa com o entrevistado, ávida de saber mais sobre uma ou outra declaração, movida por sua curiosidade. Nota-se que alguns tradutores apresentaram mais habilidade que outros principalmente aqueles que demonstravam conhecimento do universo religioso e de cura, próprios das atividades do grupo de *Tinyanga*. A gravação e transcrição das entrevistas possibilitou retomar o texto falado em *Changana*, quantas vezes fossem necessárias, o que ajudou a revisar algumas traduções (com o mesmo tradutor presente nas entrevistas ou não), preenchendo, dessa forma, algumas lacunas.

A dificuldade notada na recolha das fontes orais também atingiu as fontes escritas. Em todos os processos-crime identificados, notei que o trabalho do escrivão, em geral executado por um cidadão português, era feito, necessariamente, com o auxílio de intérpretes africanos. O pronunciamento do réu e testemunhas e, às vezes, do próprio Chefe africano era feito na língua *Changana* e intermediado pela figura do intérprete. Não é de se desconsiderar a possibilidade de que tanto o escrivão como os intérpretes tivessem de intervir no texto falado. Essa realidade fatalmente não se fazia ausente nos trabalhos etnográficos.

Falar o *Changana* me ajudaria, provavelmente, a explorar mais a conversa com as mulheres *Tinyanga* de Gaza fora dos momentos das entrevistas. Notei que as mulheres

falaram pouco em relação aos homens presentes e houve casos em que chefes tentaram impor controle à fala de algumas delas. Em contato prévio com os chefes da AMETRAMO dos distritos, para agendar o dia e as providências necessárias à realização do trabalho, solicitei entrevistar homens separadamente das mulheres, visando deixá-las mais à vontade. Entretanto, embora os chefes não demonstrassem resistência ao meu pedido, discretamente não permitiram que isto ocorresse no dia das entrevistas. Mas o clima de confraternização que tentei criar, o meu interesse em explicar o motivo daquele trabalho e o fato de eu ser brasileira e mulher negra, acredito, influenciou algumas delas a externarem suas opiniões, quer na forma de fala ou de outra maneira.

Aqui, sugiro que a identificação de gênero, cor, origem africana e estética associado ao comportamento da pesquisadora atuaram como fatores de superação da distância imposta pela barreira linguística. Com esta afirmação, busco chamar atenção mais para a relação que se desenvolveu durante o diálogo nas entrevistas – assim como nos contatos prévios e posteriores a este trabalho – do que para a identidade da pesquisadora como garantia natural de acesso às fontes orais. Concordo com Paul Thompson, quando afirma que a identificação, necessariamente, não garante o sucesso no trabalho de recolha de memórias. Arrisco dizer, entretanto, que criar um ambiente familiar, de descontração e simpatia, pode facilitar o desempenho tanto da pessoa que pesquisa quanto da pessoa entrevistada³³.

Em todos os distritos onde realizei as entrevistas, notei o quanto foi importante propiciar um momento de partilha do alimento que, em geral, sempre vinha acompanhado de cantos e danças. Comer da mesma comida, junto com as pessoas, foi um gesto considerado importante entre alguns entrevistados, visto como respeito. Ademais, muitas pessoas que vinham participar das entrevistas vinham de longe, a pé. Em Alto Changane, o *Nyanga* José Ndau, chefe da AMETRAMO desse lugar, fez questão de oferecer um dos animais de sua criação como alimento para as pessoas presentes no encontro.

A estética também foi outro fator de identificação. Já fazia parte do meu modo de vestir o uso de um turbante na cabeça, de vez em quando, bem como trajar roupas com tecido estampado, muito comum em Salvador (Bahia). Entre as mulheres que encontrei em

³³ THOMPSON, Paul. **A Voz do Passado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

Gaza e Maputo, notei ser frequente o uso do lenço na cabeça, sobretudo vendedoras e camponesas, mas também do turbante em tempos de festa (ou mesmo dias comuns) por mulheres de outros níveis sociais.

A partir desta estética, recebi diferentes comentários: durante a fase de pesquisa no arquivo, um dos funcionários me surpreendeu quando disse que eu estava parecendo uma “curandeira”; disse isto por causa do meu turbante na cabeça que, além da minha preocupação com o belo, eu usava para proteger o meu cabelo da poeira do arquivo. Nas ruas de Maputo, ouvi de alguém: “você está parecendo uma africana” e eu me questioneei: “onde eu estou?”. Em Chibuto, ouvi de uma professora universitária que as mulheres iriam gostar da maneira como eu me vestia e que elas iriam se identificar comigo. Por gostar de tecidos estampados, eu usava capulas e levei comigo algumas para presentear-las.

Em Alto Changane, o Chefe da AMETRAMO, quando me viu por primeira vez, me perguntou em Changana algo que foi traduzido por Filomena Mate: “Afinal, existem negros no Brasil?”. Em Manjazaze-Gaza, Tio Anastácio, que gentilmente atuou como intermediador e intérprete nos meus contatos com pessoas de origem *Machope*, em determinado momento, revelou ter notado que eu me sentia muito à vontade entre as pessoas e me pediu para que eu não perdesse aquela capacidade de me sentir em casa onde eu estivesse.

Foi nesse clima de influência mútua que pude notar uma mobilização das mulheres *Tinyanga* na organização do encontro. Trabalharam na compra de alimentos e na sua preparação, tornando os momentos da entrevista uma verdadeira festa, com seus toques de *Tingoma* (tambores), cantos e danças. Nestas atividades, as mulheres predominaram. Isto ajudou a desconstruir a ideia das entrevistas como um inquérito, conforme alegaram alguns informantes, criando um clima de diálogo e troca de experiências. A identificação também arrefeceu o impacto do encontro com uma estrangeira, ainda que facilmente demonstrassem afinidade, quando tomavam conhecimento do fato de eu ser brasileira. Estas experiências me fizeram recordar o pensamento de Eclea Bosi, de que o trabalho do pesquisador de fontes orais é também um trabalho afetivo³⁴.

³⁴ BOSI, Éclea. **Memória e Sociedade**. Lembranças de velhos. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p 1-70.

FIGURA 2 - Confraternização com o Grupo de *Tinyanga* de Alto Changane, Gaza, 2012



O animal que aparece na foto foi doado pelo *Nyanga* José Ndaú, (foto à esquerda), chefe da AMETRAMO de A. Changane para o almoço de todos os presentes na entrevista. Fonte: fotos tiradas no local por Jacimara Santana

Devo registrar que o dinamismo da participação feminina nas reuniões me revelou que as mulheres teriam muito mais para falar do que o fizeram. Mulheres das cidades se mostraram mais corajosas em pronunciar-se na frente dos homens do que as da zona rural, ainda que, por vezes, algum homem (no caso os chefes) fizesse alguma observação. Na

cidade de Maputo, onde a chefe da associação é uma mulher, notei que as mulheres falaram mais do que os homens. Ainda que consideremos o fato das mulheres serem maioria dentre as pessoas que não falam ou escrevem em português, o motivo de seu pouco pronunciamento parece ir além dessa dificuldade, uma vez que a proposta era a de que as pessoas se expressassem em *Changana* (por ser a língua mais usada no cotidiano), mas não o fizeram. Contudo, foi interessante observar que, em todos os distritos onde realizei as entrevistas, as mulheres se manifestaram com grande expressão através de cantos, danças e toques de *tingoma*. Este foi o tipo de linguagem que elas mais utilizaram e mostraram que se sentem à vontade assim procedendo³⁵.

FIGURA 3 - Momento de descontração com mulheres *Tinyanga* durante entrevista em A. Changana.



Fonte: Foto feita no local por Jacimara Souza Santana

De fato, a atribuição do papel de guardiães da cultura para as mulheres é algo bastante divulgado, não sendo raros os grupos de danças femininas que se apresentam nas ocasiões de festividades nacionais. As danças, os toques de *tingomas* e os cantos são

³⁵ O lançamento da proposta de um curso de alfabetização para *Tinyanga* fez parte das festividades do Dia Africano da Medicina no ano de 2012 comemorado em Gaza,

também elementos fundamentais na performance ritual e no transe, universo onde elas também predominam³⁶.

A restrita participação das mulheres nas discussões ainda revelava, em parte, uma faceta da dominação masculina presente nas relações sociais locais, inclusive entre os *Tinyanga*. Tal situação apresentou para este trabalho o desafio de deslindar, na escrita da história dessa categoria, como se davam as relações de poder no interior daquele universo. O fato de o domínio da língua portuguesa ser maior entre os homens – consequência da sua histórica possibilidade de maior circulação devido à imposição do trabalho forçado no período colonial – os favorecia na ocupação dos cargos de chefe, o que os levava, por consequência, a atuar como os únicos interlocutores entre o coletivo de membros da AMETRAMO e o Ministério de Saúde. Tal situação favorecia uma posição de poder na perspectiva institucional e pública para os homens, em relação às mulheres, ambos *Tinyanga*.

O fato das mulheres falarem pouco poderia, ainda, ter relação com os códigos hierárquicos estabelecidos entre o grupo de iniciados *Nyanga* e seu(a) mestre. É cultivada uma considerável reverência a esta última por se tratar de uma autoridade, cuja palavra é respeitada e garantida. Provavelmente, os chefes homens ou mulheres da AMETRAMO local também cumpriam o papel de formador de *Nyanga*, muito embora eu tenha notado que nos lugares onde o chefe da AMETRAMO era uma mulher, os demais membros femininos se pronunciavam com mais fluência. O contrário ocorria quando o cargo era ocupado por um homem.

Previmos a realização de entrevistas com diferentes grupos: *Tinyanga*, régulos, mineiros, enfermeiros e ex-combatentes. Entretanto, a predominância dos informantes centrou-se neste primeiro grupo. Os encontros com o grupo de *Tinyanga* foi possibilitado pelos chefes da AMETRAMO local indicados pelo Ministério da Saúde e mediante aprovação da coordenação nacional e provincial desta associação. Estando *in loco*, foi possível contatar alguns mineiros e funcionários da saúde.

³⁶ SHELDON, Kathleen. **Pounders of grain**: history of women, work, and politics in Mozambique. Portsmouth: Heinemann, 2002.

Em Gaza, as entrevistas foram realizadas em Xai Xai, Manjacaze, Bilene-Macia, Chibuto e Alto Changane, ora em grupo, ora individuais. A forma de realização das entrevistas – individual ou em grupo – dependeu da presença do intérprete (ou fluência dessas pessoas na língua portuguesa) ou do interesse em manifestarem suas opiniões. Em Maputo, onde também foram realizadas algumas entrevistas, pude interagir mais com a chefe da AMETRAMO do bairro de Maxaquene, a *Nyanga Irene Muchanga*. Isto se deu pelo fato de que ela fala o português mais fluentemente e intermediou o diálogo com os demais *Tinyanga* presentes, traduzindo o que se perguntava ou respondendo em língua *Changana*. Da mesma forma, a fluência na língua portuguesa também facilitou o diálogo nas entrevistas com os enfermeiros – ambos naturais de Gaza, mas residentes em Maputo – e com o Ministro da Saúde atuante no governo em 1988.

Vale ressaltar alguns fatores de ordem política, social e histórica que se destacaram durante a realização das entrevistas, que, acredito, influenciaram no comportamento dos informantes. As entrevistas foram realizadas entre julho e dezembro de 2012, ano em que o partido Frelimo completava 50 anos de sua fundação e se preparava para a realização do seu 10º Congresso, ocasião em que ocorreriam eleições internas. Também nesse ano, os meios de comunicação circulavam notícias de que o partido de oposição da Renamo ameaçava mobilizar a população contra algumas medidas do Governo. Isto parecia aumentar o clima de tensão nas relações políticas institucionais, muito embora, segundo comentário de alguns, se tratasse de uma ação corriqueira em tempos de eleição.

Penso que tais eventos exerceram certa influência nas pessoas que eu estava entrevistando – e até mesmo sobre mim, pois, durante o trabalho, me percebi investindo no esforço de provar que não era uma infiltrada do partido da oposição, apenas uma pesquisadora interessada na história de Moçambique. Por outro lado, notei que as comemorações reavivaram as memórias de lutas por libertação nacional do país. Talvez esta tenha sido a causa da predominância da tradição oral do Império de Gaza na fala das pessoas entrevistadas em Gaza.

A preparação das comemorações e congresso da Frelimo não só mobilizou membros do partido e governo do nível central, mas também envolveu as bases. Durante

boa parte daquele ano foi difícil contar com a colaboração de membros do partido para o desenvolvimento de atividades relacionadas a esta pesquisa.

Na Associação dos Ex-combatentes, tanto em Gaza quanto em Maputo, também tive dificuldades de conseguir entrevistas. Entretanto, ainda assim, foi possível contar com a colaboração de uns poucos. Um ex-combatente em Gaza, quando lhe pedi que me contasse sobre sua experiência pessoal na guerra de libertação nacional, me respondeu que isso equivalia a querer saber da história da Frelimo, de modo que ele teria de comunicar a seus superiores para receber a devida autorização. Esta lhe foi dada, sob a exigência de se realizar na presença de outro ex-combatente, também morador no local. A maioria das perguntas foi respondida por este último, sendo notável sua habilidade de argumentar. Porém, suas respostas desviaram-se substancialmente das perguntas que eu lhes apresentei e, ao final, fizeram questão de ficar com o roteiro impresso de perguntas das entrevistas.

A atitude dos ex-combatentes me fez recordar a tese proposta por Maurice Halbwachs: a memória é um ato mais coletivo do que individual. Aqueles ex-combatentes participaram de certos acontecimentos que, por consequência, tornava suas experiências pessoais intimamente entrelaçadas com a história coletiva da FRELIMO. Como membros desta organização tornada partido, eles também estavam sujeitos às normas institucionais estabelecidas para seus membros e, naquele momento específico, parecia ser enfática a orientação de maior reserva³⁷.

Entre os *Tinyanga*, percebi que evitaram falar dos momentos difíceis que passaram após a independência, com a recusa do governo em dar continuidade a suas atividades. Uma das mulheres *Tinyanga* se pronunciou a esse respeito, mas logo foi publicamente corrigida pelo chefe da AMETRAMO. Procuraram se restringir ao tempo colonial e ao reconhecimento oficial de sua profissão com a fundação da AMETRAMO, em 1992. Parece que a tentativa era a de proteger a imagem do partido Frelimo das contradições do passado, rememorando apenas as ações positivas e gloriosas.

Estes silêncios e desvios apresentados durante as entrevistas não foram de todo negativos e ofereceram pistas importantes para a pesquisa. Conforme sugeriu Beatriz Sarlo,

³⁷ HALBWACHS, Maurice. **A memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

ao analisar as narrativas de vítimas de tortura e presos da época da ditadura na Argentina, memórias não são verdades exclusivas do passado, mas construções sujeitas às experiências do presente, carregadas de subjetividades, dependentes da formação do informante, compromisso político e interesses pessoais do momento. Por isso, busquei levar em consideração as informações que as pessoas entrevistadas acharam relevante expressar no momento da entrevista, o porquê delas e de que lugar social aquele entrevistado se pronunciava³⁸.

A tradição oral sobre o Império de Gaza, por exemplo, foi uma narrativa insistente nas entrevistas, embora eu não tivesse apresentado nenhuma questão a respeito. Mas meu esforço por levar em conta o conselho de Paul Thompson, de usar o roteiro de entrevistas de modo flexível, me conduziu a uma constante revista das entrevistas anteriores e à mudança constante de algumas perguntas do roteiro, inclusive da forma de interrogar, bem como a acolher momentos de livre expressão, quando as pessoas se mostravam impelidas para tal. Foi isso que me ajudou a considerar certas discussões, que durante as entrevistas emergiam livremente e de modo predominante, como a tradição oral de Gaza³⁹.

Devo salientar que a experiência dos *Tinyanga* nas entrevistas ainda se revelou como um fator hereditário. Alguns relatos apresentados não diziam respeito necessariamente à vivência de seus narradores, mas à de seus pais ou avós, especialmente no que dizia respeito ao período colonial. Essas experiências, contudo, eram assumidas como se fossem vividas por seus narradores. Alguns destes eventos foram acompanhados quando crianças e guardados na memória, porque os marcaram profundamente. Outros aspectos estavam relacionados com suas vivências pessoais e a tradição oral do antigo Império de Gaza.

Em relação às lembranças de infância, optei levar em conta o conselho de Halbwachs, segundo o qual “a memória de criança, se conectada à memória do grupo, pode dar indicações de acontecimentos históricos”. Desta maneira, as diferentes vivências,

³⁸SARLO, Beatriz. **Tempo Passado**. Cultura da memória e Guinada Subjetiva. Minas Gerais: UFM, 2007, p. 1-89; POLLAK, Michael. “**Memória, esquecimento e silêncio**”. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, n. 3, v. 2, 1989. Disponível em: <<http://www.cpdoc.fgv/revista/arq/43.pdf>>; THOMPSON, P., 1992.

³⁹THOMPSON, op. cit.

apropriadas ou não, foram valorizadas como parte da trajetória histórica dos *Tinyanga* ao sul de Moçambique, sobretudo por considerar que tal atitude também fosse influenciada pelo fato de muitos *Tinyanga* herdarem sua profissão de familiares e da maioria serem médiuns, conforme argumentou Alcinda Honwana. Pessoas iniciadas tinham a tendência de comungar sua identidade com a de seus espíritos, e possivelmente isto inclui não somente a mudança do nome, como traços de personalidade, estética e experiências de vida. A formação do *Nyanga* assenta-se na tradição oral. Sugere J. Vansina que alguns religiosos também atuam como guardiães da tradição oral justamente por conhecerem a história do(s) espírito(s) pelo(s) qual é responsável⁴⁰.

Em suas narrativas da tradição oral do antigo Império de Gaza, os entrevistados concederam destaque frequente à figura de *Ngungunyane*. A província de Gaza foi o lugar onde a realeza deste Império se instalou e onde os portugueses enfrentaram renhido combate para estabelecer seu domínio. É também este território uma referência na construção da história e ideia de nação moçambicana e da formação da FRELIMO, um arranjo construído pelos líderes nacionalistas. De Gaza também saíram os grandes líderes da luta de libertação nacional, como Eduardo Chivambo Mondlane, Joaquim Chissano e Samora Machel (estes dois últimos ocuparam a presidência de Moçambique após a independência), heróis da história nacional, como o rei *Ngungunyane* e a combatente Josina Muthemba Machel, entre tantas outras pessoas que permaneceram anônimas na luta anticolonial.

Esta insistência, em especial no grupo dos *Tinyanga*, em ressaltar a tradição oral de Gaza para além da influência das comemorações do partido naquele ano, também se relacionava com a história da medicina tradicional no sul do país e a formação das identidades de *Nyanga*, algo de que tomei consciência em momento posterior às entrevistas. Isto me despertou para a necessidade de dar atenção a esta tradição, buscando vislumbrar a importância da ostentação de seu discurso por membros daquele grupo quando eu perguntava sobre suas experiências no período colonial e após a independência.

⁴⁰ HALBWACHS, 2006, p 90; VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. História Geral da África. Metodologia e Pré-História da África. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011, p. 139-166.

A valorização da tradição oral como fonte de pesquisa é uma discussão resolvida, mas o mesmo não se pode dizer em relação às maneiras de melhor trabalhar com o seu conteúdo. Para Boubacar Barry, as tradições orais, além de documentos, são discursos históricos que podem ser utilizados por seus narradores em função de necessidades específicas do momento em que são transmitidas, mutáveis, portanto, com o passar do tempo. J. Vansina, apesar de preferir analisá-las como obras de literatura, não contradisse o pensamento de Barry, acrescentando ser preciso conhecer os objetivos com os quais as tradições orais são utilizadas, suas variantes e o contexto social de sua transmissão, uma vez que a tendência de idealização é comum (veja-se o exemplo da imagem do herói fundador apresentadas em muitas delas)⁴¹.

Vansina também adverte para a possibilidade de reinvenção das tradições, em função da ideia de nação ou de outros interesses políticos, e aconselha a testar a sua validade não só por meio de comparações de suas narrativas, mas destas com informações de documentos escritos, merecendo, em sua opinião, maior credibilidade as narrativas de pessoas que foram testemunhas oculares ou que viveram nos locais onde ocorreram os eventos aos quais as tradições se referem, como é o caso dos habitantes de Gaza⁴².

Foi interessante notar que as narrativas da tradição oral não se apresentaram contraditórias, mas complementares e, também, muito próximas das abordagens acerca da história do Império de Gaza identificada na escrita de Henri Junod e Antônio Rita Ferreira. Suponho que tal similaridade entre as abordagens orais pode ser resultado de alguns fatores: a massiva propagação daquela tradição oral no período da luta nacionalista, podendo o trabalho escrito por Junod em 1934 ou mesmo outras obras ter contribuído para este conhecimento; o fato de existir, entre os transmissores daquela tradição, testemunhas oculares dos fatos ou habitantes do local onde os fatos ocorreram. Ademais, a transmissão de vários costumes relacionados à tradição daquele Império esteve sob a guarda dos *Tinyanga* e a este cabedal de conhecimentos se adicionaram saberes terapêuticos e ritualísticos, aprendidos com um familiar. Como afirmou Paul Thompson, é na história social onde menos se pode dispensar o uso de fontes orais e, pensando em termos da

⁴¹BARRY, B., 2000, p. 5-34.

⁴²VANSINA. 2011, p. 139-166.

produção de uma história social africana, creio que essa exigência se torna ainda mais imperativa⁴³.

A pesquisa demonstrou que a ostentação da memória do Império de Gaza por *Tinyanga*, para além de um mero saudosismo do tempo em que seus pais ou avós eram respeitados pelo Estado, evidencia usos políticos com fins variados, que incluiu a busca de legitimidade da profissão, afirmação de sua identidade negada, garantia de um meio de renda, reconhecimento social, etc. Como afirmou Vansina, “todo grupo social tem uma identidade própria e um passado inscrito nas representações coletivas de uma tradição que o explica e o justifica”⁴⁴.

Dedicar atenção à narrativa da tradição oral do Império de Gaza me conduziu a um período bem anterior àquele que eu havia definido no levantamento das fontes escritas. A tradição oral reportava eventos e experiências sociais do início e fim do século XIX, que *Tinyanga* reproduziam como parte de sua identidade e vivências, embora na época nem fossem nascidos. A escrita da trajetória histórica daquele coletivo configurava o desafio metodológico de conciliar a memória coletiva apresentada por aquele grupo com a escrita de história, cuja noção de tempo era distinta. Como afirmou Le Goff, a memória tem sua própria história, sendo a noção de tempo um dos grandes desafios da associação entre memória e história, que traz para a historiografia novos elementos, como a renúncia de uma temporalidade linear⁴⁵.

Na lógica de meus informantes, o passado era algo que não passava, mas que tinha validade na experiência do presente e, por isto, era constantemente renovado. É sabido que a história é feita de continuidades e rupturas, mas parece que, em termos da história africana, tais experiências parecem estar intimamente conjugadas, o que possibilita a continuidade ter um caráter não estável, e isto é tradição. Com base nessa visão relacional entre o passado e o presente apreendida nas entrevistas com o grupo de *Tinyanga*, retomo algumas abordagens sobre o antigo Império de Gaza para uma melhor compreensão e apreensão das informações apresentadas na fala de meus informantes sobre sua longa trajetória histórica.

⁴³ THOMPSON, P., 1992.

⁴⁴ THOMPSON, P., 1992.

⁴⁵ LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2003, p. 419-476.

Esta relação tênue entre passado e presente não se restringe apenas à tradição oral rememorada, mas ao cotidiano fazer e existir do *Nyanga*, uma vez que esses sujeitos atuam como interlocutores entre o mundo dos mortos e dos vivos, visão que se estende a seus clientes. Tal tendência de flexibilidade entre o passado e o presente já foi julgada como a-histórica, sobretudo por desafiar o modelo ocidental de ordem cronológica, ideia igualmente já refutada pela primeira geração de intelectuais africanos. Mas como sugeriu Michael de Certeau, compreender a relação entre passado e presente como estático, mesmo no campo religioso e tradicional, não passa de uma concepção ocidental de construção da história, visão diferente se encontra na experiência de povos como os da Índia e da África⁴⁶.

Pesquisadores como Evans-Printchard e Levi-Strauss identificaram que a noção do tempo em contextos africanos se mostrava distinta da noção ocidental. Esta diferença, contudo, foi tratada por aqueles autores (e muitos outros) mais como um desvio, por tomar como referência o modelo ocidental, do que uma especificidade componente de uma visão mais universal do tempo. Para Steve Feierman, apesar da Escola dos Annales apresentar muitos equívocos conceituais e metodológicos, no que diz respeito à escrita da história africana e americana, ela avançou ao conceber a ideia de longa duração para o tempo histórico. Jacques Le Goff, em seu livro *Memória e História*, apesar de se manifestar contrário à noção de continuidade do tempo proposta pelos Annales e apresentar restrições à noção do tempo em termos de memória coletiva, reconheceu ser a classificação de passado e do presente algo manipulável e passível de interferência ideológica. A memória coletiva seria forma de exercer poder, o poder de manter viva a presença de algo ou de alguém e de afirmar “identidades negadas”⁴⁷.

De fato, quem é que diz que um acontecimento é importante e que deve fazer parte da história do coletivo? Nesta investigação, a memória coletiva do império de Gaza, assim

⁴⁶ CERTEAU, Michel de. **La Escritura de História**. Trad. Jorge Lopéz Moctezuma. México: Universidade Iberoamericana, 1993, p. 15-30.

⁴⁷EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 1978; LEVI-STRAUSS apud LE GOFF, 2003, p. 207-233; 419-476; FEIERMAN, Steven. African histories and the dissolution of world history. In: BATTES, R. H; MUDIMBE, V. Y.; O'BARR, J. (ed.). **Africa and the disciplines: the contributions of research in Africa to the Social Sciences and Humanities**. Chicago: University of Chicago Press, 1993, p. 167-212.

como os dados encontrados nas fontes escritas, se evidenciou como um fator importante para a compreensão da trajetória do grupo de *Tinyanga*.

A realização das entrevistas pretendeu dar visibilidade à fala dos *Tinyanga* sobre suas experiências. Não é inédita a constatação de que, nas fontes escritas coloniais, as vozes de segmentos não participantes das classes dominantes ficaram invisibilizadas e/ou distorcidas por olhares de missionários, administradores e demais autoridades coloniais, antropólogos e escrivães do setor jurídico. Em Moçambique, o reconhecimento dessas limitações das fontes coloniais é um debate marcante no início dos anos 1990, o que motivou alguns pesquisadores a valorizarem a contribuição das fontes orais e seu uso em paralelo com as fontes escritas. Tal iniciativa já tinha seus antecedentes demarcados pela primeira geração de historiadores africanos, empenhados na produção de uma história descolonizada do continente desde 40 anos atrás⁴⁸.

O empenho em superar os limites das fontes escritas à produção de uma história social fez emergir uma ampla produção historiográfica com diferentes metodologias que propiciaram análises mais críticas e cuidadosas, mostrando ser possível romper com o silêncio de vozes de homens e mulheres pobres, escravos e libertos enquanto coparticipantes e interventores nos processos históricos. A chamada história da escravidão no Brasil está cheia desses exemplos⁴⁹.

⁴⁸SILVA, Tereza Cruz; JOSÉ, Alexandrino Francisco. “História e a problemática das fontes” In: JOSÉ, Alexandrino Francisco; MENESES, Paula Maria G. **Moçambique - 16 anos de historiografia: focos, problemas, metodologias, desafios para a década de 90.** Moçambique: Notícias; SARL, 1991, p. 17-27; ISAACMAN, Allen F. Peasants and Rural Social Protest in Africa. In: COOPER, Frederick; ISAACMAN, Allen; MALLON, Florencia E.; ROSEBERRY, William; STERN, Steve J. **Confronting Historical Paradigms Peaseants, Labor, and Capitalist.World System in African and Latin America.** United States of America: University of Wisconsin Press, 1993, p. 205-317.

⁴⁹Alguns exemplos: BURKE, Peter. **O que é história Cultural?** Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005; GENOVESE, Eugene D. **A Terra Prometida: o mundo que os escravos criaram** (Vol. 1). Trad. Jordan Roll. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, p. 11-14, 21-25, 48-55, 69-75, 101-105, 259-266, 340-367; GUINZSBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas e Sinais.** Morfologia e História. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998; GUINZSBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. **A Micro- História e outros Ensaio.** Trad. Antônio Narino. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989; CHALHOUAB, Sidney. **Visões de Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte.** São Paulo: Companhia das Letras, 1990; REIS, João José. **Rebelião Escrava no Brasil.** A História do Levante dos Malés em 1835. Ed. rev. ampl. São Paulo: Companhia das Letras, 2003; SLENES, Robert Wayne Andrew. **Na Senzala uma flor: Esperanças e Recordações da Família Escrava** (Brasil Sudeste, Século XIX). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

É inegável o fato de que as fontes orais, inclusive a tradição oral, apresentam diversos limites à investigação como: o uso político das memórias em função de interesses diversos; seu caráter seletivo, que possibilita a omissão de fatos voluntariamente ou não; sua sujeição à formação do narrador, seu lugar social e contexto de relações de poder do qual fazem parte. Entretanto, também é inegável que, atualmente, já se pode contar com uma ampla discussão metodológica para superar tais limites. Adotar fontes orais na pesquisa para a produção da história exige lidar com subjetividades, pois, como afirmou Paul Thompson, a história não é somente feita de fatos, mas, também, daquilo que os sujeitos pensam ter acontecido. Também ficam retidas na memória do indivíduo ou do coletivo as experiências marcantes, cujo sentido é renovado ao serem recordadas⁵⁰.

Penso ser um privilégio da produção em história contemporânea, o uso dos dois tipos de fonte para uma melhor leitura e compreensão dos processos históricos. A oralidade conjugada às fontes escritas permitiu uma melhor interpretação das vozes dos *Tinyanga*, muitas vezes travestida pelo olhar “do outro”. Os depoimentos orais ajudaram a conectar informações dispersas nas fontes escritas; deram uma noção das reações manifestadas por *Tinyanga* à coibição de suas práticas, das tensões e conflitos, bem como da multiplicidade de interesses envolvidos em suas reações, o que evitou uma visão polarizada da mesma história, de um lado os *Tinyanga* e do outro o Estado colonial ou independente. A importância das entrevistas ainda se justificou pelo fato de a atuação desse coletivo ser marcadamente de ordem clandestina e de base oral.

Quanto às fontes escritas, o maior tempo de investigação foi dedicado aos arquivos de Moçambique, nos quais a mais farta documentação se refere ao período colonial. Nestas fontes, as experiências de *Tinyanga* aparecem na documentação quando denunciadas à administração, por ocasião de prisões, julgamentos, em pesquisas etnográficas ou em catalogação de costumes africanos locais. A visão colonial se sobrepôs naquele tipo de fonte, sendo sua interação com as fontes orais outra forma metodológica

⁵⁰ BARRY, B., 2000; VANSINA, 2011, p. 139-166; BÂ, A. Hampâté. “A tradição viva” In: J. Kizerbo. *História Geral da África. Metodologia e Pré-história*. São Paulo: UNESCO, 1982; EKANZA, M. S. P., 1990, p. 82-89; HALBWACHS, M., 2006; THOMPSON, P., 1992; BOSI, 1994; POLLAK, M., 1989; SARLO, B., 2007, p. 1-89; CALDAS, Alberto Lins. **Oralidade, Texto e história**. Para ler a história oral. São Paulo: Loyola, 1999; MEIHY, José Carlos S. Bom. **Manual da História Oral**. São Paulo: Loyola, 1996.

utilizada para dar melhor visibilidade a esses sujeitos e suas reações, inclusive para identificar a multiplicidade de conflitos e interesses aí envolvidos.

A consulta dos relatórios de administradores e inspetores apresentaram informações, sobretudo acerca do desenvolvimento econômico e da política administrativa da colônia; contudo, os itens “política indígena” e “assistência de saúde” se mostraram mais relevantes para nossa pesquisa, ainda que estas informações aparecessem ocasionalmente. Nesta parte dos relatórios, foi constante a afirmação da persistência da população em procurar os *Tinyanga*, devendo o Estado combatê-los por meio da oferta de assistência de saúde e de uma educação cristã, apesar de os inspetores constantemente mostrarem as deficiências do funcionamento desta mesma assistência. Este assunto é mais densamente abordado nas correspondências em respostas ao Governo sobre o assunto, como foi o caso de um questionário de 1947 sobre negócios indígenas que incluía o item “curandeiros e feiticeiros”.

O relatório de um missionário de Alto Changane-Gaza, escrito em 1961, sobre a atuação de *Tinyanga* neste distrito, gerou uma polêmica discussão sobre o assunto. Isto me levou a considerar relatórios de missionários como uma fonte importante para interpretar o olhar da Igreja Católica e suas intervenções junto ao Estado colonial na tarefa de combate daquele grupo. Na sede da Congregação dos Cocujãs em Chibuto, à qual pertencia o missionário de Alto Changane, foi possível encontrar alguns, além de correspondências. Outros relatórios, também pertencentes a esse distrito a que tive acesso, foram encontrados entre pastas de documentos da antiga administração do Conselho de Bilene, uma documentação avulsa não seriada. O número de relatórios de missionários recolhidos foi relativamente pequeno, sobretudo por falta de acesso aos arquivos da antiga Arquidiocese de Lourenço Marques e de Gaza. Entretanto, sua adição aos comentários sobre as missões nos relatórios de administradores e inspetores e fontes orais ajudou a fazer uma leitura da atuação missionária em Gaza, identificar sua pluralidade e algumas de suas contradições na relação com os *Tinyanga*.

Foi dada prioridade à identificação de quem estava sendo preso, quando e onde, por causas relacionadas a “curandeirismo e feitiçaria”. Para o sul, pude identificar um total de 45 notas de prisões e desterro, alguns acompanhados de processos ou sentenças

dispersos em diferentes sessões do fundo da Direção dos Serviços Indígenas. Além da única caixa com inscrição “curandeiros e feiticeiros”, consultei 81 caixas da seção dos condenados a serviços públicos, entre os anos de 1927-1971, nas quais pude constatar que os *Tinyanga* eram condenados a muitos anos de trabalhos públicos e alguns deportados para S. Tomé e Príncipe; eram julgados por “curandeirismo” e “feitiçaria”, mas também por envenenamento e homicídio voluntário, cujos registros aparecem a partir dos anos 1940 – justamente na ocasião em que o governo colonial intensificou a exploração colonial e resolveu contemporizar a lei consuetudinária com a lei europeia e elaborou um *Projeto do Código Criminal dos Indígenas*⁵¹.

Orientaram-me na realização de um mapeamento da interdição imposta a *Tinyanga* as informações detalhadas sobre os condenados registradas nas fichas: nome, idade, naturalidade, nome dos pais, crime praticado, ano da condenação, local de cumprimento da pena, tribunal onde ocorreu o julgamento, a pena prescrita, se faleceu ou fugiu e quantas vezes foram capturados. Tal levantamento mostrou que membros desse grupo, como qualquer outro indígena, estavam sujeitos à imposição colonial do trabalho, sendo imprescindível considerar este contexto para visualizar suas reações. Além disso, apontou para outra diferença que marcava o caráter heterogêneo do grupo: a de gênero. Prisões e pena recaíam majoritariamente para os *Tinyanga* masculinos, mas, como afirmou o administrador Antônio Rita-Ferreira, a medicina tradicional recrudesciu. Estes dados exigem considerar a contribuição das mulheres neste sentido.

Algumas das fichas encontradas na seção dos condenados a serviço público estavam acompanhadas das sentenças do julgamento. Isto possibilitou conhecer o “auto de notícias”, ou seja, as razões do julgamento e o parecer do juiz. Isto me orientou a procurar autos e processos-crimes no fundo dos Conselhos do distrito de Gaza, além daqueles já identificados na seção de justiça indígena do Fundo da Direção de Serviços Indígenas. Encontrei processos de *Tinyanga*, mas não se tratavam dos mesmos condenados, cuja sentença eu já havia selecionado. Foi possível identificar 20 processos para o distrito de Gaza. Alguns destes somente apresentavam a sentença, incluem julgamentos de casos de

⁵¹AHM. FDNSI. Cx 1645. Código Penal dos Indígenas da Colônia de Moçambique. Projeto Definitivo. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1946.

morte ocasionados por acusações de feitiçaria, em alguns dos quais o *Nyanga* é acusado de instigar o crime por indicar através de adivinhação a suposta pessoa “feiticeira”.

Aqui tivemos outra questão a destrinchar: as acusações de feitiçaria, nos processos selecionados, geralmente foram direcionadas às mulheres, motivo que as tornava também vítimas de agressões. Na presente pesquisa a feminização das acusações de feitiçaria tanto foi analisada em termos de controle para a manutenção de alguns critérios da ordem social costumeira em relação ao papel social das mulheres, como formas de manifestação de resistência das mulheres ao controle e regulação do seu comportamento social. Isso projeta as acusações de feitiçaria para além dos termos de acomodação de conflitos decorrentes da desigual relação de poder entre homens e mulheres na sociedade⁵².

Dar atenção a este aspecto ajudou a tornar visível o fato de que *Tinyanga* eram homens e mulheres sujeitos às influências de valores morais legitimados pela sociedade, os quais marcavam a sua identidade social. *Tinyanga* femininos exerciam o poder de ser *Nyanga* e, ao mesmo tempo, estavam sujeitas aos efeitos da projeção social do poder masculino, muito embora, a sua condição de médica-sacerdote lhes conferisse um diferencial em relação às demais mulheres. Sua experiência era marcada por diferenças de gênero, idade, território e língua. No olhar das autoridades coloniais, ambos, homem ou mulher *Nyanga*, podiam ser acusados de ser feiticeiros e, dentro o grupo *Nyanga*, tais acusações também poderiam ocorrer.

Foi de grande proveito para análise das relações de poder nesta investigação considerar o conselho de Achille Mbembe, seguido por Peter Geschiere e Harry West, também presente no trabalho de Ana Maria Loforte. Segundo este, ao invés de importar conceitos ocidentais e universais de poder, atentar para as suas noções endógenas presente nas culturas locais. Na perspectiva *Nyanga*, poder se define pela capacidade de influenciar as pessoas na tomada de decisões, de mediar relações entre os espíritos e os vivos, de curar

⁵²SERRA, Carlos (dir). **Linchamentos em Moçambique II**. Maputo: Imprensa Universitária, 2009; DOUGLAS, Mary. Os Lele revisitados, 1987 Acusações de Feitiçaria à solta. In: **MANA**, v. 5, n. 2. Rio de Janeiro, out. 1999. Disponível em: <www.scielo.br>. Acesso em: 25 fev. 2014; GESCHIERE, Peter. **The Modernity of Witchcraft. Politics and the occult in postcolonial Africa**. EUA: University of Virginia, 1997; WEST, H. G. K., 2009.

e gerar bem-estar social, ao lidar com toda sorte de sofrimentos que atingem os indivíduos⁵³.

A pesquisa demonstrou que o grupo de *Tinyanga* exercia um poder político através de seus serviços (cura, rituais de iniciação, transe, adivinhação, etc.) e este atuava de modo paralelo ao poder oficial, ameaçando sua estabilidade por fraturá-lo constantemente, cotidianamente. Isto ratifica o que pesquisadores como Rijk V. Dijk e Marja Spierenburg propuseram: o fazer terapêutico do *Nyanga* não pode ser visto como separado de ações políticas e, como afirmou Steven Feierman e John Janzen, “ideias de saúde não podem estar dissociadas das práticas nem restritas à cura, mas vistas como parte integrante da política, religião, trabalho, agricultura e vida sexual”⁵⁴.

Concordo com a ideia apresentada por Alcinda Honwana de que o cerne do poder exercido pelos *Tinyanga* se origina do saber a que eles tiveram acesso e que lhes confere identidade como tal, sendo este conhecimento um fator de legitimidade para o seu fazer, controlar e manipular. Está, também, atrelada a esse saber, a hierarquia de idade, que assegura a autoridade dos iniciados mais velhos sobre os mais novos⁵⁵.

Cito exemplos de como algumas mulheres fizeram valer seus interesses e reivindicaram igualdade de gênero solicitando a “proteção” de autoridades coloniais e missionárias, rejeitando a domesticidade do feminino implícitos na naturalização dos papéis de mãe e esposa e de como mulheres *Tinyanga* reverteram a seu favor a regra colonial de sua exclusão quase total do trabalho migratório administrado pelos portugueses.

Outro conjunto de fontes escritas utilizadas nesse trabalho foram os processos-crimes. Sua análise se ocupou menos com a estrutura da justiça, ainda que seja necessário ter um conhecimento do funcionamento do jurídico. Já existem trabalhos, como o de Esmeralda Simões Martinez, dedicados ao estudo da justiça aplicada a população africana em Moçambique, no tempo colonial, que oferece uma base de entendimento sobre o assunto.

⁵³ MBEMBE, A. apud HONWANA A. M., 2002; LOFORTE, A. M., 2000; WEST, H. G. K., 2009.

⁵⁴ DIJK, R. , SPIERENBURG, M., 2000; FEIERMAN, Steven; JANZEN, John. **The Social Basis of Health an Healing in Africa. England:** University of California Press, 1992, p. 1-23.

⁵⁵ HONWANA, A. M., op. cit..

Antes, na investigação dos referidos processos, meu interesse foi identificar nos casos de conflitos apresentados à justiça situações cotidianas do fazer dos *Tinyanga* e a sua relação com os costumes africanos reverenciados por membros da população “indígena” ou “assimilada”. A intenção também foi verificar em que situações da vida diária a assistência *Nyanga* se revelou útil e a partir daí localizar evidências da legitimação deste fazer e/ou seu descompasso com as normas estabelecidas por administradores e governo colonial. O estudo destes processos-crimes nesta pesquisa visou recuperar o cotidiano da assistência prestada por *Tinyanga* às populações africanas, os valores e normas de conduta que marcavam as relações sociais estabelecidas entre ambos⁵⁶

A análise dos processos jurídicos ofereceu a possibilidade de identificar ambiguidades do contexto colonial relacionadas à vivência e usos dos costumes africanos, tanto por autoridades coloniais quanto africanas e demais pessoas da população, tornando visíveis tentativas de subalternização e empoderamento. Também evidencia a presença de ambiguidades e a já constatada reinvenção das tradições que tiveram lugar na relação entre autoridades coloniais e *Tinyanga*, o que ampliou a compreensão da ideia de contestação política para além da atitude exclusiva de repulsa, mas também de incorporação ressignificada de valores e práticas estabelecidos por grupos dominantes e de domínio não somente por força, mas estratégias de concessão, visando garantir a geração de “colaboradores”.

As correspondências dos administradores e demais funcionários do Governo colonial também compreendeu outro volume de fontes muito importante para a nossa

⁵⁶MARTINEZ, Esmeralda Simões. Uma Justiça Especial para os Indígenas. Aplicação da Justiça em Moçambique (1894-1930). Universidade de Lisboa. Departamento de História. Tese de Doutorado, 2012; VALSEN, J. Van. Análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO Bela (org). **Antropologia das Sociedades Contemporâneas: métodos** Antropologia das Sociedades Contemporâneas: métodos. São Paulo: Global, 1987, p. 345-347; CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, Lar e Botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1986; LARA, Silvia Hunold. **Campos da Violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; GRINBERG, Keila. A História nos Porões dos Arquivos Judiciários. In: PINSKY, Carla Bassanezi e LUCA, Tânia Regina de. **O Historiador e suas Fontes**. São Paulo: Contexto, 1911, p. 120-139.

investigação. A importância desse material foi mostrar que *Tinyanga* constituíram uma preocupação para o governo colonial, sobretudo nos anos da movimentação em prol da independência, muito embora a consulta de fontes anteriores tenha indicado que houve uma queda brusca das autuações direcionadas a membros deste grupo no início dos anos 1960. Tal atitude foi compreendida, inicialmente, como resultado da atenção do governo colonial ao combate à guerra por independência. Entretanto, como disse a *Nyanga* conhecida por titia Eva, “este tempo foi pior” para os *Tinyanga*.

É notável, nesse período, mudanças nas estratégias de controle imposto a membros daquele grupo. Foi também nessa ocasião que o governo realizou um mapeamento da presença de *Tinyanga* em toda a província e dedicou pesquisas sobre o assunto. O trabalho nos arquivos dos distritos de Gaza, apesar das dificuldades, e a pesquisa nos arquivos de Portugal e distritos locais da área de pesquisa, contribuiu bastante na recolha desse tipo de fonte, uma vez que o acesso à documentação sobre tal período em Moçambique é extremamente restrita.

A consulta das correspondências mostrou que *Tinyanga* marcaram intervenções na ocasião das lutas por independência, sendo que alguns tiveram participação direta na região onde eclodiu o movimento, ao norte. Tal guerra não se estendeu até o sul, mas ao menos em Gaza, nota-se certa mobilização, de caráter individual ou coletivo, contra o colonialismo, ora em conexão direta com os interesses nacionalistas ora não, mas influenciadas por este clima de luta por liberdade.

O volume de fontes escritas no Arquivo Histórico de Moçambique identificado e/ou disponível sobre o período pós-independência, é bem inferior ao existente sobre o período colonial. Trata-se de documentação administrativa do Ministério da Saúde, incluindo relatórios e correspondências; entrevistas de assuntos culturais e discursos do governo, além de notícias em periódicos. Nas fontes orais recolhidas sobre este período, encontrou-se mais pronunciamentos a partir de 1988, quando a situação dos *Tinyanga* passou a sofrer mudanças. Farto volume de correspondências sobre esse período foi encontrado nos arquivos de Portugal, além de alguns relatórios de reuniões internacionais e nacionais de saúde. Entretanto, a procura por relatórios de Delegados de Saúde para Gaza foi decepcionante.

Desde os anos 1980, a história social vem alargando suas formas metodológicas de análises, fontes e temas, dando origem a uma farta produção, também responsável pela revisão da interpretação que restringia movimentos sociais ou políticos a eventos extraordinários e de grande dimensão, que causassem transformações no sistema de opressão nas sociedades⁵⁷.

Superando esta interpretação, diferentes pesquisadores passaram a atentar para as lições dadas pelos camponeses, cujas reações, em geral, compreenderam formas mais discretas e rotineiras de luta contra a opressão, desencadeadas na vida diária, visando garantir sua própria autonomia e defesa, que, ao longo de um tempo, tornaram-se impactantes nas relações de poder local e estatal. Assim, foram reconhecidas como manifestações de protestos sociais carregados de sentido político e de caráter revolucionário ao invés de continuarem sendo consideradas como simples válvulas de escape.

James Scott, a partir de seu estudo dos trabalhadores sem terra na Malásia, identificou várias formas de protestos camponeses na vida diária, e sugeriu o conceito de “resistência cotidiana”. Produções posteriores trouxeram novas contribuições para o estudo dos movimentos sociais, ampliando a proposta metodológica apresentada por Scott. Allen Isaacman, por exemplo, chamou a atenção para a necessidade de se atentar para os diferentes interesses, identidades (gênero, idade, classe social, geração, entre outros), recursos, contradições e ambiguidades internas do grupo de camponeses e de suas ações, de modo a ampliar o foco de análise das formas de poder e política que podiam originar-se desses processos. Com base em seu estudo dos protestos camponeses na fase colonial em Moçambique, Isaacman frisou o diferente papel desempenhado por mulheres camponesas e o ambíguo poder exercido por chefes africanos. Isto chamou minha atenção para certos aspectos do presente interesse de pesquisa, alguns dos quais já foram comentados neste

⁵⁷ HOBBSAWM, Eric. **Rebeldes Primitivos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2. ed. 1978; SCOTT, James. “**Los Dominados y el Arte de la Resistência**”. México: Ediciones Era, 2000.

texto. Os *Tinyanga* não formavam um coletivo homogêneo, nem agiram da mesma forma ou em prol dos mesmos interesses, assim como pessoas das zonas rurais e urbanas⁵⁸.

Andrew Turton, por sua vez, sugeriu o cuidado de conhecer o contexto social onde as relações sociais de poder e protestos são construídos, visando uma melhor compreensão de quem resiste e a que, bem como a busca de um meio-termo entre as formas de protesto extraordinárias de grande dimensão e aquelas desencadeadas no dia a dia⁵⁹.

Os quatro capítulos da presente pesquisa, sobre a experiência do grupo de *Tinyanga* ao sul de Moçambique, se orientam nesta última perspectiva.

No primeiro capítulo, trataremos das maneiras de interdição impostas ao exercício dos *Tinyanga* durante o período colonial e qual a sua configuração em termos de volume, espaço, período e gênero, mostrando a relação entre estas variáveis e os interesses de ordem econômica, política e cultural do domínio português. Identificamos diferentes agentes envolvidos neste emprego, movidos por uma variedade de interesses, alguns contraditórios: missionários, administradores e régulos. Para este capítulo, utilizo os registros de prisões e desterro de *Tinyanga*, correspondências, relatórios de autoridades coloniais e fontes orais.

Como propuseram Douglas Haynes e Gyan Prakasa para o caso da Índia, relações de poder e resistência se destacaram nesse trabalho de maneira intimamente interligada, sendo difícil analisá-las de modo separado, desde quando concebemos poder dominante como um resultado de processos contestatórios e contraditórios, portanto, sujeito a variações. Deste modo, a análise da interdição às atividades dos *Tinyanga* no período colonial, assunto tratado neste primeiro capítulo, não foi feita de modo dissociado das várias formas de contestações sociais desencadeadas por *Tinyanga* e seus clientes, muitas delas realizadas não necessariamente de modo consciente⁶⁰.

⁵⁸ SCOTT, J. op. cit.; ISAACMAN, A., 1993, p. 205-317; HAYNES, Douglas; PRAKASH, Gyan. The entanglement of Power and Resitance. In: SCOTT, James, KERKVLIT, Benedict J. Tria (org). **Everyday Forms of Peasant Resistance in South-East Asia**. Great Britain: Frank Cass, 1986. p. 1-22.

⁵⁹TURTON, Andrew. Patrolling the Middle-Ground: Methodological Perspectives on Everyday Peasant resistance. In: SCOTT, James, KERKVLIT, Benedict J. Tria (org). **Everyday Forms of Peasant Resistance in South-East Asia**. Great Britain: Frank Cass, 1986, p. 36-48.

⁶⁰ HAYNES; PRAKASH, 1986, p 1-22.

Conforme argumentaram alguns *Tinyanga* em entrevista, nada foi feito contra os portugueses em resposta ao impedimento do exercício de sua profissão, no entanto, continuaram a trabalhar clandestinamente, porque o exercício de sua função fazia parte de sua natureza. Como ainda afirmaram Douglas Hyne e Gyan Prakasa, “atitudes aparentemente não intencionais podem ter consequências profundas para os interesses dos dominantes na formação da ordem social”⁶¹.

Tal perspectiva de análise possibilitou vislumbrar algumas das várias formas pelas quais *Tinyanga* contestaram as exigências do domínio colonial em prol do direito de exercerem a sua profissão. Além do recurso da clandestinidade, houve quem aproveitasse o fato de algumas autoridades europeias e africanas fazerem uso da assistência *Nyanga* para propagar tais serviços como qualificados e granjear para si prestígio. A feminização da profissão de *Nyanga* no sul foi outra forma de movimento contestatório, favorecida pela massiva ausência masculina devido à migração e a influente ideia de reivindicação de esposas por espíritos. Prisões e desterro para mulheres *Tinyanga* foi algo muito raro, ainda que pegas em flagrante no exercício da profissão.

Outra estratégia de contestação à rejeição dos saberes endógenos de cura pelo governo colonial mostrou-se na atitude dos missionários das Igrejas Africanas. Eles tornaram o cristianismo uma experiência sincrética, integrando muitas práticas costumeiras à fé cristã, algo que concorreu para a sobrevivência e transformação de muitos saberes de cura *Nyanga*, sobretudo entre aqueles adeptos das Igrejas Africanas denominadas Zionistas, apesar de rejeitarem o *Tinyanga*. Em Gaza, a maior parte da população permaneceu protestante, ainda que pressionados a se tornarem católicos.

Tais iniciativas recordam o que Michel de Certeau chamou de táticas e estratégias. Certeau sugeriu que táticas seriam as diferentes possibilidades de ação desenvolvidas por indivíduos ou coletivos sujeitos a contextos de subalternização, de modo a ruir o poder imposto pelo grupo dominante por dentro, ressignificando-o conforme seus interesses, necessidades e referenciais próprios de costumes. Ainda que subjugados ao domínio colonial, sujeitos à marginalização social e à desqualificação de seus serviços, os *Tinyanga* criaram iniciativas, até então de caráter individual, com interesse de manter o seu

⁶¹ HAYNES; PRAKASH, 1986, p 1-22.

exercício e atender a algumas normas estabelecidas pelo costume. Essa ação concorria para minar por dentro o poder coercitivo das autoridades portuguesas em relação às práticas de cura do grupo *Nyanga* e reafirmar o poder de seus membros como paralelo e autônomo àquele dominante⁶².

No segundo capítulo, procuro deslindar as leis criadas pelo Governo Português, durante o período colonial, destinadas ao controle ou coibição das atividades exercidas por membros do grupo de *Tinyanga*, levando em conta a incorporação das normas do direito costumeiro africano. A análise dos processos-crimes mostrou como a observação do costume pelos africanos, de um modo em geral, suplantava o poder de lei e de polícia coloniais, atuando de modo favorável à reafirmação das normas e valores consuetudinários, como, por exemplo, a legitimidade de certas atividades dos *Tinyanga*, ainda que tornadas ilegais por autoridades coloniais. Por sua vez, a observação do costume também favorecia o desencadeamento de contestações políticas cotidianas àquele domínio no campo cultural.

Os *Tinyanga* cumpriam um papel fundamental no desenvolvimento deste tipo de contestação, em razão, sobretudo, do enraizamento da sua função social nas culturas locais e por atuarem como reprodutores e readaptadores de suas normas, instituições e formas de organização. Desta forma, tal grupo social colaborava na reinvenção de identidades perdidas de seus clientes e de seus membros no contexto de uma sociedade em intensa mudança.

Ao intercruciar as informações analisadas nos processos-crimes com outras identificadas nas correspondências e fontes orais, o capítulo ainda explica de que forma ações cotidianas movidas por pessoas comuns da população africana e *Tinyanga* foram contribuindo para a fratura do poder de mando português em suas bases, inclusive com o uso da tradição oral do Império de Gaza e de rituais, mostrando possíveis razões pelas quais o grupo de *Tinyanga* se constituiu alvo de rechaço da política colonial.

Por fim, a escrita desse capítulo convida a repensar a ideia de singular benevolência dos portugueses com os costumes e instituições africanos de suas colônias,

⁶²CERTEAU, Michel de. **Artes de Fazer**. A Invenção do Cotidiano. Trad. Ephraim Ferreira Alves Petrópolis: Vozes, 1994, p. 97-102.

pensamento tão aclamado entre autoridades portuguesas desde o início dos anos 1930 e reproduzida em algumas obras da literatura⁶³.

Foram de grande utilidade as reflexões de Terence Ranger sobre a reinvenção das tradições em contextos coloniais. Assim como sugeriu Ranger, para o caso do sul de Moçambique, notamos que portugueses e africanos investiram na reinvenção dos costumes africanos. Os primeiros, na tentativa de assegurar seu poder de dominação na colônia e reafirmar, no âmbito internacional, sua fama de colonizador condescendente. Os segundos, com fins de assegurar sua autonomia e liberdade do domínio colonial. É nesse sentido que *Tinyanga* não hesitaram em adotar certos códigos estabelecidos pelo colonizador como forma de garantir a legitimidade de sua existência social. Como exemplo, temos o processo de reinvenção da tradição oral do Império de Gaza em favor da afirmação de uma identidade *Nyanga* em Gaza, muito embora o movimento de readaptação fosse algo inerente à história das culturas locais antes mesmo da colonização⁶⁴.

Outra contribuição importante para o desenvolvimento da discussão apresentada neste capítulo foi a de E. P. Thompson sobre a importância do costume na experiência pessoal e coletiva e sua relevância no desencadeamento de protestos sociais, quando a ordem social estabelecida contrariava direitos legitimados pela lei consuetudinária⁶⁵.

Os autos e processos-crime foram fontes fundamentais para a identificação da prevalência de certos costumes no cotidiano, uma vez que muitas destas práticas costumeiras somente apareciam nas fontes quando resultavam em algum crime punível pela lei colonial. Demais fontes utilizadas complementaram algumas lacunas de informações

⁶³ARPAC. MACEDO, Adelino José. Direito **Consuetudinário Indígena**. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1943, p 15-31; AHM. Ct PP52. CUNHA, J. M. da Silva. Organização do direito criminal aos Indígenas. **Revista do Gabinete de Estudos Ultramarinos**, local da edição, n. 9-10, jan/jun., 1953; AHM. Ct PP52. MOREIRA, Adriano. Administração da Justiça aos Indígenas. **Revista do Gabinete de Estudos Ultramarinos de Lisboa da Mocidade Portuguesa**, Lisboa, ano II, n. 5-6, Jan/Jun., 1953; MOREIRA, Adriano. A estrita Legalidade nas Colônias. **Revista da Escola Superior Colonial**, Lisboa, v. 1, 1948-1949; FREYRE, Gilberto. **O Mundo que o Português Criou**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1940; FRY, Peter. Culturas de diferenças: sequelas das políticas coloniais portuguesa e britânica na África Austral. In: FRY, Peter. **A persistência da Raça**. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 44-93; WEST, H. G. K., 2009, p. 165-166.

⁶⁴RANGER, Terence. A Invenção da Tradição na África Colonial. In: HOBBSAWM, Eric., RANGER Terence. **A invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. p. 219-269.

⁶⁵ THOMPSON, E. P., 1998.

encontradas nesta primeira documentação, como as correspondências, os relatórios e as entrevistas. De modo especial, as reflexões de J. Vansina, Boubacar Barry e Joseph Miller serviram na orientação da metodologia de análise da tradição oral, assim como as de Jhon Janzen e Van Dijk na identificação e análise das formas rituais de contestação política⁶⁶.

No terceiro capítulo, apresentarei uma análise da interação dos saberes e maneiras ocidentais de saúde, introduzidos com a colonização portuguesa, com as formas endógenas de cura africana já existentes, a partir das reformas introduzidas na saúde pelo governo do Estado Novo.

O interesse é localizar não somente experiências de conflito e rivalidade, mas também aquelas complementares. Foi constatado nos primeiros capítulos que as populações não abandonaram as consultas com *Tinyanga* não somente para resolver conflitos familiares e demais problemas da vida, mas também para cuidar da saúde, embora médicos e demais autoridades europeias desaprovassem tal prática. Isto não teria conduzido, por vezes, a conjugação das formas de tratamento da medicina ocidental com a africana? Esse capítulo tenta dar resposta a essa questão como as outras que se seguem listadas abaixo:

- a) quais visões de saúde estiveram presentes na política de assistência colonial direcionada aos povos africanos em termos de oferta de serviços e acesso?
- b) quais visões africanas de doença e saúde podem ser identificadas na perspectiva da assistência *Nyanga* e quais os seus contrastes com as visões coloniais?
- c) como *Tinyanga* e o seu público utente reagiram à oferta de serviços de saúde colonial em detrimento da assistência desses primeiros? Desde os primórdios da colonização portuguesa na região sul que a queixa da rejeição africana a assistência de saúde ocidental, por parte da população, não deixou de ser registrada nas fontes escritas. A partir das reformas introduzidas nas políticas de saúde durante a fase do Estado Novo, como isso se apresentou?

⁶⁶ VANSINA, J, 2011, p. 139-166; VANSINA, J. Memory and Oral Tradition. In: MILLER, Joseph. **The African Past Speaks**. Essays on Oral Tradition and History. England: Dawson-Archon, 1980; MILLER, Joseph. Tradição Oral e História. Uma agenda para Angola. SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE A HISTÓRIA DE ANGOLA, 2. 1997, Luanda. **Actas...** Luanda: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 2000, p. 372-412; BARRY, B., 2000; DIJK, R., SPIERENBURG, M., 2000; JANZEN, J. M., 1992.

d) quais impactos podem ser identificados dos encontros e desencontros desses saberes?

Foram de fundamental importância para esse capítulo o uso de relatórios, dados estatísticos de saúde, assim como de correspondências, sobretudo do Serviço de Centralização e Coordenação de Informações (SCCI), fontes orais e relatos da vida de Raúl Bernardo Honwana registrados em seu livro de memórias⁶⁷.

O quarto capítulo apresenta uma abordagem das trajetórias que marcaram o processo de reconhecimento e profissionalização do grupo de *Tinyanga* após a independência no sul de Moçambique, mostrando as contradições que marcaram o retorno de seu coletivo ao cenário público, com enfoque para os modos de agencia desenvolvidos por membros daquele grupo social.

Na literatura, de um modo em geral, a emergência de associações de médicos-sacerdotes (*Tinyanga*, *Izangoma*, *Izinyanga*, *Dingaka*, *Waganga* e etc.) em África é apresentada como uma iniciativa dos governos, após as independências, decorrente da pressão internacional exercida pela Organização Mundial de Saúde (OMS), especialmente a partir de 1978. Muito embora antes mesmo desta campanha internacional, movida inicialmente pelo desejo de resolver o problema da saúde pública em países africanos sem grandes investimentos financeiros, a iniciativa de valorizar o grupo de médicos-sacerdotes por tais governos também aparece na literatura como algo atrelado ao ideal nacionalista de afirmação de uma identidade cultural africana autêntica na emergência de suas novas Nações, no afã de distinguir as maneiras próprias dos povos daquele continente de fazer as coisas dos modos até então impostos com a colonização europeia. Foi o caso de países como Gana, Zâmbia e Zimbábue, entre outros, ainda que suas trajetórias fossem marcadas por singularidades. Desde o início dos anos 1960 que a valorização do potencial fitoterápico dos saberes endógenos de cura já era incentivada pela Organização da União Africana (OUA)⁶⁸.

⁶⁷ HONWANA, Raúl Bernardo. **Memórias**. Maputo: Marimbique, 2010.

⁶⁸ CHAVUNDUKA, G. L.; LAST, M., 1986; WAITE, Glória. Traditional Medicine and the Quest for National Identity in Zimbawue. **Zambézia: Journal of Humanities of the University of Zimbabwe**, n. 27, 2000, p 235-268; FRY, P. 1976, p. 107-137.

Discordo da ideia de interpretar o reconhecimento oficial do grupo de médicos-sacerdotes exclusivamente como uma iniciativa dos governos africanos após a independência de seus países ou de organizações internacionais. Nem mesmo sou favorável à interpretação da sobrevivência do grupo social de médicos-sacerdotes ao longo do período colonial como uma ação concessiva do Estado colonial.

No caso de Moçambique, por exemplo, a continuidade do exercício dos *Tinyanga*, sobretudo nos espaços rurais, também aparece na literatura atrelada à ideia de “tolerância” do governo colonial em decorrência da total ou quase ausência de assistência pública de saúde naquelas áreas. Contudo, considero esta proposição insuficiente para explicar a continuidade da existência social de seus membros e de seus recursos de cura em contextos sócio-político-econômico-culturais reconhecidos como “modernos” que negavam o seu valor ao longo de um tempo⁶⁹.

Para uma análise da trajetória histórica desse grupo social restringir-se a tais justificativas pode conduzir à subestimação da capacidade de agência de seus membros na garantia da continuidade do controle dos seus próprios recursos de cura⁷⁰.

A consulta de fontes de arquivo (como, por exemplo, correspondências) conjugada à análise de fontes orais mostrou que o movimento de organização e reconhecimento do grupo de médicos-sacerdotes possui antecedentes, se deu de modo regional e aparece protagonizado por seus próprios membros, quer por iniciativas individuais e/ou coletivas. Independente ou paralelamente às ações “de cima”, verticais ou extraordinárias, existiram outras cotidianas que desempenharam um papel importante no momento em que a atenção estrangeira ou nacional convergiu para o reconhecimento daquele grupo social, inclusive no período colonial.

Os fluxos migratórios de médicos-sacerdotes e/ou trabalhadores das minas entre Moçambique, África do Sul, Zimbábue, Suazilândia e Botswana tiveram importância fundamental nesse processo. A migração possibilitava a entrada e a saída de pessoas,

⁶⁹ WEST, H. G. K., 2009, p 166; MENESES, P., 2000.

⁷⁰ FEIERMAN, Steven. Popular Controle over the institutions of health: A historical study. In: CHAVUNDUKA, G.L., LAST, Murray. *The Professionalisation of African Medicine*. Manchester: Manchester University Press, 1986, p. 205-217.

saberes e notícias, principalmente nas colônias britânicas. A fundação de associações de médicos-sacerdotes por seus próprios membros data de 1930, como foi o caso do antigo protetorado de Natal, conhecido atualmente como KwaZulu-Natal ou a *African Dingaka Association*, que em 1958 já possuía sede em Kimberly e Pretória, na África do Sul, lugar para onde migravam africanos de Moçambique desde a segunda metade do século XIX.

A fundação da Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique (AMETRAMO) no ano de 1992, não ocorreu isenta das influências dos processos históricos da organização de médicos-sacerdotes ocorridos nos países africanos fronteiriços a seu território. Ademais, *Tinyanga* demarcaram sua existência social através de suas clandestinas colaborações no processo de luta por independência e durante a guerra civil.

Capítulo I - A Interdição das atividades dos *Tinyanga* e seus agentes

Na província de Gaza, região sul de Moçambique, a experiência de ser *Tinyanga* durante o domínio colonial ainda se faz presente na memória de algumas pessoas dessa categoria. Suas lembranças referem-se à vivências pessoais de determinadas situações naquele período ou, ainda, vivências de seus pais ou avós, sendo-lhes transmitida oralmente ou também por observação *in loco*.

A maioria dos entrevistados foi unânime em afirmar que o estabelecimento do regime colonial implicou na negação do que viria a ser denominado de medicina tradicional. Foi imposto ao coletivo de *Tinyanga*, a não aceitação do exercício de suas funções, o desprestígio e a sua marginalização da esfera pública, a submissão à vigilância, castigos corporais, prisões e o confisco de seus instrumentos de trabalho, seguido, às vezes, da queima daqueles objetos preciosos para a medicina do *Tinyanga*. Esta situação relatada para a província de Gaza foi extensiva a região sul de Moçambique e, guardadas as especificidades de suas trajetórias, tratou-se ainda de uma experiência comum na história da saúde de outros países da África⁷¹.

⁷¹ TINYANGA. **Tinyanga** (grupo de) – Alto Changane: depoimento [jul. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Sousa Santana (língua Changana). Trad. da Língua Changana Filomena Mate. Alto Changane, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal). No grupo, estavam presentes o presidente da AMETRAMO José Ndau e alguns membros da associação, como: Elisa Mate, Rosta Wane, Rosa Mabote, Albertina Cossa, Celestina Sitoi, Jorge Matias e Fernando Mate; TITIA EVA. **Titia Eva** – Nyanga: depoimento [jul. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Sousa Santana (língua Changana). Trad. da Língua Changana Caísse Saíde, Chibuto, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal); TINYANGA. **Tinyanga** (grupo de) – Chibuto: depoimento [out. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Sousa Santana (língua Changana). Trad. da Língua Changana Vânia Daniel Macuácu. Chibuto, Arquivo mp3 (acervo pessoal). No grupo, estavam presentes o presidente da AMETRAMO Armando Mawai e alguns membros da associação, como: Angelina Mate, Maria Muqueia Chiuze, Flora Manuel Cavele, Isaura Machae, Felisberto Gazimo Sitoi; TINYANGA. **Tinyanga** (grupo de) – Bilne-Macia: depoimento [jul. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Sousa Santana (língua Changana). Trad. da Língua Changana Maria Mate. Bilne-Macia, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal); No grupo, estavam presentes o presidente da AMETRAMO Armado Simango e alguns membros da associação, como: Zacarias Checo, Orlando Cossa, Mariana Cossa, Sônia Manhice, Guilhermina Zimba e Mariza de Beira; TINYANGA. **Tinyanga** (grupo de) – Vila de Mácia: depoimento [ago. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Sousa Santana (língua Changana). Trad. da Língua Changana Nyanga Secina. Vila de Macia, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal). Estavam presentes o presidente da AMETRAMO Josefa Ngundula Chongo e vários membros da associação. A entrevista foi realizada após sessão de julgamento de três casos de acusação de feitiçaria direcionada a vários representantes de outras associações e havia durado várias horas. Por exigência do presidente, para otimizar o tempo para que *Tinyanga* pudessem retornar para as suas atividades de consulta em casa, inclusive por morarem muito longe, certos procedimentos do “ritual” da entrevista, como a coleta de nomes passaram despercebidas; TINYANGA. **Tinyanga** (grupo de) – Xai-Xai: depoimento [jul. 2012].

No caso de Zimbábue, Chavunduka afirmou que o regime colonial investiu no desprestígio dos médicos tradicionais, na tentativa de fazer com que esse coletivo perdesse seu status social. Assim, de conselheiro político, legal, matrimonial e fornecedor de serviços de saúde (que implicava a resolução de problemas sociais dos seus clientes), os médicos tradicionais foram reduzidos à condição de “feiticeiros” e/ou ervanários.

Isto não teve relação somente com a emergência de um sistema médico ocidental em terras africanas, mas com múltiplos fatores, como a visão cristã pregada pelos missionários, o modelo de educação e o interesse econômico do projeto de dominação do regime colonial britânico. Medidas legais, como o *The Witchcraft Supression Act* (1899)⁷² e o estabelecimento de uma ética normativa do comportamento médico europeu em relação à medicina tradicional, eleita pelo Conselho de Medicina, foram utilizados como meio de regular e controlar o exercício da medicina tradicional, visando sua extinção. Iremos retomar a discussão sobre “feiticeira” mais detalhadamente no próximo capítulo⁷³.

Em Tanzânia, Feierman responsabilizou o domínio colonial pela destruição do controle das condições de saúde efetivado por parte de *Waganga*, nome dos médicos-sacerdotes em língua *Suahili*. Durante o domínio colonial alemão (1880-1919), a perseguição imposta à medicina tradicional e a seus trabalhadores foi uma prática recorrente dos primeiros missionários e conquistadores, sobretudo porque *Waganga*,

Entrevistador(a): Jacimara Sousa Santana (língua Changana). Trad. da Língua Changana Vânia Daniel Macuácu. Xai-Xai, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal). No grupo, estavam presentes o vice-presidente da AMETRAMO, vovô Antônio Nhantumbo e muitos membros associados, cerca de 60 mulheres e mais 5 membros masculinos. Como a maioria somente falava o Changana e não escreviam, a quantidade de pessoas não permitiu o registro dos nomes de todos os presentes); TINYANGA. **Tinyanga** (grupo de) – Kamaxaquene-Maputo: depoimento [dez. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Sousa Santana (língua Changana). Trad. da Língua Changana Nyanga Irene Muchanga e Arquimedes, Kamaxaquene-Maputo, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal). No grupo, estavam presentes a presidente da AMETRAMO Irene Filipe Muchanga e alguns membros da associação como: Carla Eunice da Conceição Mussagy, Paulo Manhique, Francisco Biza, Rozita Cimbere, Adélia Sítói e Lúcia Muthemba-Mazi. Havia outras pessoas *Tinyanga* presentes, mas não lançaram os nomes por motivos que desconhecemos. A coleta de nomes foi feita por um dos *Tinyanga* presente na reunião.

⁷² O entendimento do termo “feiticeira” ou “pessoa feiticeira”, no *The Witchcraft Supression Act* de 1899, abrangia tanto o uso de amuletos como a prática da adivinha para diagnosticar a causa de doenças, mortes e demais infortúnios. Por “feiticeiro”, entendia o médico-sacerdote. Ver WAITE, Glória. “Public Health in Precolonial East-Central Africa”. In: FIERMAN, Stevan.; JANZEN, John M. (Ed). **The Social basic of health and healing in Africa**. Berkeley: Univ. California Press, 1992, p. 212-231.

⁷³ CHAVUNDUKA, G. L. Zinatha: The organization of traditional Medicine in Zimbabwe In: CHAVUNDUKA, G.L.; LAST, Murray (org). *The Professionalisation of African Medicine*. Manchester: Manchester University Press. International African Seminar studies, 1986, p. 29-49.

enquanto líderes religiosos, tiveram um papel importante na rebelião *Maji Maji*. A situação alcançou algumas mudanças a partir do início do século XX, quando autoridades coloniais passaram a emitir algumas autorizações para seu exercício. Sob o domínio colonial britânico (1919-1961), *Waganga* especialistas em fazer chover foram incentivados em detrimento dos demais. Até finais dos anos 1950, administradores apoiados pelo decreto de criminalização a prática de “feitiçaria” (1929) incentivaram movimentos “antifeitiçaria” e impuseram castigo às pessoas acusadas de serem “feiticeiras”, ao mesmo tempo em que recorreram a *Waganga*, para a resolução de problemas com a produção agrícola⁷⁴.

Em Moçambique, o registro de prisões e desterros de *Tinyanga*, por exercício de suas atividades profissionais, apresentou-se da seguinte forma entre os anos de 1916-1968:

Tabela 1- Registro de prisões de *Tinyanga* (1916-1968)

Província	Nº de Prisões	<i>Tinyanga</i> Masculino	<i>Tinyanga</i> Feminino
Gaza	19	16	3
L. Marques	6	6	0
Inhambane	4	4	0
Manica e Sofala	4	4	0
Tete	4	4	0
Angónia	1	1	0
Moçambique	2	2	0
Porto Amélia	1	1	0
Zambézia	5	5	0
Total	45	42	3

Fonte: AHM. FDSNI, Cx 83,1326, 1634, 1645,1656,1657, 1658,1667, 1672; FDSAC, Cx 1326; 1678.1683, 1718, 1729,1751,1752,1687,1686, 1696; FGDG Cx 293,295,297.

É notável a predominância de prisões para *Tinyanga* residentes na província de Gaza (ou que ali atuavam), alcançando 19 detenções de um total de 45 registros. O número

⁷⁴ FEIERMAN, S. 1986, p. 205-217; SEMALI, A. J. Associations and Healers: Attitudes Towards Collaboration in Tanzania. In: CHAVUNDUKA, G.L.; LAST, Murray (org). **The Professionalisation of African Medicine**. Manchester: Manchester University Press. International African Seminar studies, 1986, p. 84-97. Conforme Semali, na lei de 1929, o governo britânico criminalizou a prática da feitiçaria. Contudo,, separou o *Uganga*, que tratava e diagnosticava doenças, das pessoas acusadas e reconhecidas como “feiticeiras”; ADAS, Michael. **Prophets of Rebellion**. Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order. EUA: The University of North Carolina Press, 1979, p 25-34; THROUP, D.W. The Origins of Mau Mau. **African Affairs**, v. 84, n. 336, jul. 1985. Disponível em: <.http://www.jstor.org/stable/723073>. Acesso em: 21 set 2012.

de prisões para *Tinyanga* masculinos mostrou-se muito superior ao de *Tinyanga* femininos, perfazendo 42 prisões para homens e 3 para mulheres. Embora a tabela acima somente permita visualizar a distribuição das prisões por gênero e território, o levantamento de dados realizado ainda apresentou outras informações abaixo listadas:

a) as prisões e os desterramentos se intensificaram a partir dos anos 1930 e as penas aplicadas variaram em quantidade de anos e local de cumprimento;

O prisioneiro poderia ser enviado para o depósito de sentenciados (cadeia), desterrado e/ou sujeito a trabalho correcional e, ainda, sua pena poderia converter-se em trabalho público, registro que aparece a partir de 1946, com variação entre 2 a 32 anos (em geral prevalecia longos períodos de pena);

b) o condenado poderia cumprir a pena na área do distrito de sua habitação ou em um distrito distante daquele de sua morada, havendo casos em que residentes do sul cumpriam pena em Moçambique (Ilha ou Distrito), enquanto condenados da região norte eram enviados para o sul. Mas também poder-se-ia cumprir pena em outra colônia, independente do local de morada.

Quanto aos motivos das prisões identificados em notas e processos notou-se que o termo “feitiçaria” foi usado para designar diferentes práticas, como: venda e administração do rapé milagroso (*mourrime*)⁷⁵, atuar como “curandeiro” (ministrando consultas com ervas ou adivinhação de qualquer espécie: com sementes, búzios, ossos de crocodilo, cabaças ou por meio do transe); ministrar rituais para fazer chover ou usar o medicamento da prova de ordálio (*mondzo* ou *wanga*)⁷⁶ para averiguar acusações de “feitiçaria”. Houve *Tinyanga* que foram presos e julgados por outros motivos, ainda que

⁷⁵ O rapé milagroso ou *mourrime* era uma espécie de pó feito das folhas secas de tabaco, segundo o *Nyanga* *Muyanga*. Apesar de ser um estimulante, rapé não é considerado similar ao *cerume* (*cannabis sativa*). Entretanto, *Tinyanga* de Bilene informaram que uma pessoa sobre o efeito do rapé tinha força para semear campos de grande distância, cujo trabalho não causava grande cansaço, o que significa que o rapé também tinha funções estimulantes no organismo. Ao rapé foram atribuídas várias funções ao longo do tempo. Até os dias atuais, é bastante utilizado em cerimônias familiares em homenagem aos ancestrais (*Kupahla/Kupasa*) e para solicitar proteção ou em outros momentos por *Tinyanga*.

⁷⁶ Ordálio, também conhecido por *Mondzo* em *Changana* ou *Wanga* em *Chope*, é um remédio confeccionado por *Tinyanga*, homem ou mulher, utilizado nos casos de averiguação de acusações de feitiçaria.

relacionados aos listados acima, como: homicídio voluntário, incitação de crime, envenenamento e ofensas corporais.

Este levantamento oferece alguma noção de como se configurou o conflito experimentado por *Tinyanga* em Moçambique no período colonial. Permite identificar quem estava sendo preso, quando e onde; em caso de desterros, para onde eles eram enviados, por quanto tempo, qual a naturalidade dos presos e, além disso, saber com detalhes os motivos das prisões. O conhecimento de tais dados nos possibilita evidenciar alguns casos dessa interdição e instiga algumas questões que pretendemos discutir neste capítulo: a que se deveu o aumento das prisões e dos anos de cumprimento da pena a partir dos anos 30? Quais os motivos da desproporção numérica das prisões entre homens e mulheres? A predominância feminina no exercício da função de *Tinyanga* no o sul de Moçambique é um fato constatado em diferentes pesquisas, ao menos a partir de finais dos anos 1960 e, atualmente, na província de Gaza essa é uma realidade visível. Que compreensão tiveram administradores e missionários dos *Tinyanga* e de suas atividades? Quais as razões para a interdição da medicina tradicional no período colonial⁷⁷?

A partir dos anos 30, o governo da metrópole introduziu na política administrativa colonial de Moçambique uma série de mudanças. Esta fase do governo ficou conhecida como “Estado Novo”. Este período foi marcado por muitas reformas legislativas propostas pelo então Ministro das Finanças, Antônio Oliveira Salazar, cujo objetivo principal era o de reorientar a política de domínio no Ultramar para potencializar ao máximo a produção nas colônias por meio do trabalho dos africanos. Através do *Acto Colonial*, constitucionalizado na *Carta Orgânica do Império Colonial Português* e na *Reforma Administrativa Ultramarina*, Moçambique passou legalmente da condição de província à de colônia e isto significou a perda de autonomia, mediante o fortalecimento da

⁷⁷ HONWANA, A. M., 2002, p. 54; GRANJO, P. 2000, p 574; MENESES, P., 2000. Menezes, neste texto, citou um levantamento feito por Rita-Ferreira entre os anos de 1967-1968 através do qual ele averiguou que cerca de 1000 *Tinyanga* exerciam atividades na cidade de Lourenço Marques. Destes, 60% eram mulheres. CASTANHEIRA, Narciso. Curandeiros espiritistas. Desmascarar a mentira. Algumas horas num “Ndomba”. In: *Tempo*. n. 474, p. 10-12, 1979. Neste artigo, Castanheira afirmou que a maioria dos *Tinyanga* que entravam em transe (*Nyamusoro*) eram mulheres; O missionário Raul Ruiz Altuna de Asuá, em seus estudos da cultura bantu, também confirmou a relevância de mulheres nas funções de adivinhos médiuns (ALTUNA, Raul Ruiz. **Cultura Tradicional Bantu**. Portugal: Paulinas, 2006, p. 584); O Presidente da Associação da AMETRAMO da província de Gaza confirma que a maioria de *Tinyanga* daquela província é de mulheres. Arriscou dizer que se trata de cerca de 80% dos habitantes.

intervenção da Metrópole em seu governo. Centralizada na figura do Ministro das Colônias, sua política administrativa passou a ser exercida de modo direto e de cunho econômico-nacionalista, centralizada, possibilitando a obtenção de um maior controle dos funcionários, recursos, mão de obra e produção nos territórios sob seu domínio⁷⁸.

Estas reformas legais tiveram muitas consequências, entre as quais citamos a restrição de poderes dos administradores locais, cujo trabalho passou a ser fiscalizado por outros funcionários contratados pela Metrópole. Este limite de autoridade também se estendeu às companhias estrangeiras, o que possibilitou a Portugal, gradativamente, expandir seu domínio às regiões centro e norte da colônia nos anos que se seguiram, domínio este antes mais limitado à província do Sul do Save (que incluía distritos de L. Marques, Inhambane e Gaza).

As reformas legislativas também regulamentaram as obrigações dos chefes tradicionais e régulos em função dos objetivos econômicos da Metrópole; incentivaram reformas no sistema educacional destinado às populações africanas e aumentaram a produção de algodão e arroz, com grande agravo da exploração do trabalho dos africanos, sobretudo aqueles classificados como indígenas⁷⁹.

Esse redirecionamento do domínio colonial em Moçambique emerge da tentativa do governo português de oferecer respostas às perdas financeiras causadas pela crise mundial, decorrida entre os anos de 1929-1932. A inflação e a baixa dos preços das matérias primas adicionadas ao pós-Primeira Guerra Mundial deu origem a esta crise, provocando desemprego generalizado e dificuldades econômicas na Europa, com reflexo em suas colônias. Em Moçambique, o impacto da queda dos preços e o desemprego atingiram profundamente a agricultura, em especial na região norte. Ao sul, a crise refletiu-se na

⁷⁸HEDGES, David (coord). **História de Moçambique**. Moçambique no auge do colonialismo-1930-1961. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1993, p 35-80; SOUTO, Amélia Malta de Matos Pacheco. A Administração Colonial Portuguesa em Moçambique, no Período de Marcelino Caetano (1968-1974): Mecanismos e relações de poder. Dissertação do Grau de Doutoramento em História Institucional e Política, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Instituto de História Contemporânea. Lisboa: jan, 2003, p 35-60. Souto comenta que o emprego do termo “Império Colonial” ao invés de “Província Ultramarina”, bem como Acto Colonial, foi motivo de contradições entre as autoridades portuguesas no III Congresso Colonial Nacional realizado em 8 de maio de 1930 na Sociedade de Geografia de Lisboa.

⁷⁹ HEDGES, 1993, p 35-111.

redução da mão de obra mineira, com consequências na queda dos lucros da arrecadação dos impostos e rendimentos no setor ferroviário⁸⁰.

A reorientação do regime colonial foi se firmando ao longo dos primeiros anos da década de 30. O trabalhador africano, o “indígena” foi alvo de uma exploração mais violenta e de um domínio insano, quase nunca explicitado nos discursos das autoridades colonizadoras portuguesas para evitar pressões internacionais. O plantio das culturas obrigatórias de algodão e arroz foi sendo generalizado em todo Moçambique e a exigência de sua produção imposta aos agricultores foi alcançando escalas cada vez mais ascendentes.

Devido ao interesse de reativar o crescente movimento de contratação de mineiros, novos contratos de trabalho foram firmados entre Portugal e a África do Sul. Medidas como tais deram lugar a práticas de violência e arbitrariedades por parte de administradores, polícia e agentes concessionários, tendo impacto significativo na vida econômica e social dos camponeses⁸¹.

A produção camponesa nas *machambas (roças)* de algodão e arroz tornou-se um braço forte da economia colonial salazarista. Aurélio Valentim Langa, um ex-combatente morador de Xalane, distrito de Manjacaze (Gaza) e nascido em 1939, registrou em seu livro de memórias os impactos sociais da imposição da cultura obrigatória do arroz na comunidade de Xalane entre os anos de 1955-1959⁸².

A população camponesa era obrigada a produzir o arroz e vendê-lo à administração a preço pré-estabelecido pelo governo ou empresas privadas. O consumo desse produto pelos agricultores e seus familiares somente era possível mediante compra nas lojas. O chefe tradicional era quem indicava a terra e a quantidade do arroz a ser produzido e tudo era controlado pelo administrador, através de registros⁸³.

Os agricultores eram submetidos a castigos em caso de desobediência, mediante o uso da famosa “palmatória”, (20-30 palmatoadas). Para atingir as metas exigidas da produção, as famílias recorriam à utilização de charruas e diferentes formas de ajuda

⁸⁰ Ibidem, p 41-46.

⁸¹ HEDGES, 1993, p. 49-53.

⁸² LANGA, Aurélio Valente. Memórias de um Ex-combatente da Causa. O passado que levou o verso da minha vida. Maputo: CIEDIMA, SARL, 2011., p 47-51, 59-60.

⁸³ Ibid.

mútua. O gado era comum em Xalane, uma vez que a maioria dos habitantes da região se dedicava ao pastoreio e à agricultura familiar. Contudo, sua criação e abate eram controlados pela polícia veterinária, assim como as terras de produção para a economia colonial eram controladas por capatazes da administração.

Além do trabalho na produção do arroz, jovens moradores de Xalane poderiam ser recrutados sem direito a remuneração para o plantio de cana-de-açúcar em Xinavane (distrito de Lourenço Marques), mas a maioria ainda preferia trabalhar nas minas em África do Sul. Uma das empresas de contratação de mineiros mais conhecidas em Gaza foi a *Wenela* (Witwatersrand Native Labour Association). No sul de Moçambique, a migração de homens para o trabalho nas minas, iniciada no fim do século XIX, constituiu-se na maior fonte de geração de renda para a economia colonial e, segundo Covane, esse trabalho também trouxe mudanças profundas à organização econômica, social e cultural das famílias africanas, chegando a ser reconhecido no senso comum como parte integrante da cultura masculina. O trabalhador mineiro granjeava para si muito valor e status em suas comunidades⁸⁴.

Um grupo de velhos de Chidenguele, da comunidade de Matshuquetela (Gaza), entrevistado em 1981, também guardou na memória as violências sofridas com o trabalho forçado nas plantações de algodão para a economia colonial, no início dos anos 30:

(...) Sim, tivemos esta obrigação! Até recebíamos palmatória por causa do algodão (...) Os nossos régulos também nos batia porque diziam que se os seus habitantes não atingisse a meta tinha que o régulo ir levar palmatória para vigiar bem os seus habitantes (...) O régulo também sabia que na falta do acabamento da machamba, quando aparecer o próprio administrador, encontrar a machamba sem ter acabado também era levar porrada pelo administrador (...) batia também o capataz (...) Por esta razão quem estava a sofrer muito era o dono da machamba porque o administrador quando chegava encontrava que a machamba não estava acabada batia o régulo e batia o capataz e próprio dono da machamba. (...)⁸⁵

⁸⁴COVANE, L. A., 2001, p. 197-204.

⁸⁵AHM. Fontes Orais. Cx 2. NHAMTHUMBO, João Muzungula; NHAPULO; MICAS C et all. João Muzungula Nhamthumbo, Micas C. Nhapulo e outros (grupo de velhos em Matshutequetela, Chidenguele-Gaza): depoimento [ago. 1981]. Entrevistador(a): Por Gerhard Liesgang. Língua Chopi e português..Transcrição de Rafael Simone Nharreluga, Matshutequetela, Chidenguele-Gaza.

Em Matshutequela, a constante exposição às pressões de uma produção desenfreada teve reflexos nas condições de vida dos agricultores. Um grupo de velhos conta que houve várias reações, mas que, embora os administradores afirmassem que iriam pôr fim à cultura obrigatória do algodão (indo plantá-lo apenas quem o quisesse, além de diversificá-la com outras culturas, como o plantio de hortaliças), a alimentação de subsistência permaneceu sendo rejeitada. Aqueles agricultores que não concluíam o serviço previsto eram desprestigiados publicamente, chamados de preguiçosos. Tal situação foi definitivamente resolvida somente quando a cultura do algodão veio a desaparecer⁸⁶.

De um modo em geral, a economia colonial tendeu a negligenciar a agricultura de subsistência. Sobre essa situação, quem bem sabia falar eram as mulheres. No caso dos povos do sul de Moçambique, culturalmente, elas eram as principais responsáveis em providenciar a comida para a família, (por meio do seu trabalho na terra da família do marido). As agricultoras Maria Nhamtumbo e Elcineta N'guambe, moradoras de Chizianine, distrito de Manjacaze (Gaza), na condição de mais velhas da comunidade e esposas de mineiros, contaram que a jornada de trabalho para a administração era pesada e não havia tempo para dedicarem-se às *machambas*. Para comer, tinham que andar muito até Manjacaze, onde havia lojas para comprar algum alimento. Recordam que cantavam constantemente para o capataz: “Gabriel papá, estamos cansadas pelo trabalho dos portugueses!”. A saída massiva dos homens para o trabalho nas minas da África do Sul favoreceu a inserção cada vez mais ampla das mulheres na produção colonial.⁸⁷

Em Chidenguele, povoação próxima a Chizianine e também pertencente ao distrito de Manjacaze, em entrevista realizada no ano de 1987, mulheres reclamaram das humilhações e agressões físicas nos tempos da cultura do algodão:

⁸⁶ AHM. Fontes Orais. Cx 3. GUMI, Nduna; ATAWA, Pedro et all. Nduna Gumi, Pedro Atawa e outros: depoimento [ago. 1981]. Entrevistador(a): Dr. Gerhard Liesgang, Teresa Oliveira e Mucojuane M. Vicente. Transcrição de Mucujuane M. Magumeto, Chidenguele, Manjace-Gaza..

⁸⁷ NHAMTHUMBO, Maria; ELCINETA. Dona Maria Nhamthumbo e Dona Elcineta: depoimento [ago. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Souza Santana (Língua Chopi). Trad. da Língua Chopi Anastácio Dengo. Mandlakazi (Gaza), 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal). As razões da evasão masculina para o trabalho na África do Sul são bastante discutidas em obras como as de RITA-FERREIRA, Antônio. **O Movimento Migratório de Trabalhadores entre Moçambique e a África do Sul**. Estudos de Ciências Políticas e Sociais. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1963; FIRST, Ruth. O Mineiro Moçambicano: um estudo sobre a exportação de mão-de-obra em Inhambane. Maputo: Centro de Estudos Africanos, 1998.

Por causa do algodão. Obrigavam-nos depositar crianças nas árvores para não ficar nas nossas costas quando choravam. Só assim podíamos cultivar bem o algodão. Batia-nos com cavalo marinho e palmatória. Além de sermos mulheres⁸⁸.

A indignação deste sofrimento e o desejo de mudança teve forte expressão nas canções criadas por alguma destas mulheres. No trecho de uma delas temos:

A quem direi Mama, o meu pai Nyatanyane!
A quem direi eu, Mamã, o meu sofrimento é de muito tempo.
Nas alturas que diz negro...sou insultada
Mamã, mas eu cultivo
A quem direi esta questão do algodão.
Sou insultada
A quem direi, o meu sofrimento é enorme⁸⁹.

Não raro, mulheres também manifestavam reclamações às autoridades coloniais sobre as condições de trabalho a que eram sujeitas por administradores dos distritos e empresas, logrando, às vezes, atenção a seus pedidos. Em 1956, a africana Sofia da Circunscrição dos Muchopes/Gaza, por exemplo, conseguiu isenção do trabalho de cultivar algodão por ordem do diretor dos Serviços dos Negócios Indígenas de Lourenço Marques. Este não teria sido o caso de Ana e Josina Nhatumbo, que aproveitaram a reunião do Inspetor Gilberto Aviz Africano da Costa com os Chefes locais no ano seguinte para reclamarem da extensão da área do terreno que lhes tinha sido imposta para cultivo. Consta o relatório do inspetor que dez outras mulheres também haviam apresentado a mesma reclamação, mas, na sua análise, a medida do terreno estava dentro das normas estabelecida pelo governo (75x75 metros), apesar de, pessoalmente, considerar uma tarefa demasiada para mulheres com filho ao colo⁹⁰.

Opinião distinta ostentava o administrador da Circunscrição dos Muchopes, G. Teixeira. Para esse administrador, as mulheres não deveriam ser dispensadas de cultivar algodão ou arroz nas terras de seu marido por uma série de razões:

⁸⁸ AHM. Fontes Orais. Cx 3; NHAMTHUMBO, M.; ELCINETA, 2012

⁸⁹ AHM. Fontes Orais. Cx 2; NHAMTHUMBO, M.; ELCINETA, 2012

⁹⁰ AHU.MU.DGSA.Cx 148. Relatório de Inspeção da circunscrição dos Muchopes, por Gilberto Aviz Africano da Costa, 23 de julho de 1957.

[...] Não devem as mulheres deixar de cultivar pelo menos uma pequena parte da machamba de algodão, de arroz, etc que pertenciam ao marido, para que, em conformidade com os usos e costumes gentílicos, não venham a perder a posse dela.

Normalmente os maridos ausentes pouco ou a maior parte das vezes nada manda às mulheres, e se elas não fizerem um pouco de algodão ou de arroz não terão um pano para vestir.

Também julgo ser de ponderar que talvez mais de 70% da produção agrícola dos Distritos de Lourenço Marques, Gaza e Inhambane, incluindo nesta porcentagem a produção algodoeira e orizícola, é fruto do trabalho das mulheres. Os homens só se fixam á terra depois dos quarenta anos. Enquanto jovens ou emigram ou contratam os seus braços fora da terra [...] ⁹¹.

Apesar do sofrimento do trabalho e do tempo restrito para a produção de subsistência, o trabalho das mulheres na produção colonial ofereceu algumas vantagens, como a possibilidade de acumular algum rendimento independente dos homens, algo que impactava as relações de controle exercidas sobre elas, principalmente por régulos e/ou por seus maridos. Para Covane, apesar do sofrimento e do tempo restrito, o trabalho nas culturas de algodão em algumas zonas do sul não inviabilizou a cultura de subsistência, a exemplo de Inhamissa e Chókwe⁹².

Tinyanga masculinos e femininos estavam submetidos, como qualquer indígena, à obrigatoriedade do trabalho. Conforme um grupo de *Tinyanga* entrevistados em Xai-Xai, “[...] os curandeiros faziam tudo que as outras pessoas faziam também”, talvez por isso, o sofrimento vivido com o advento da cultura do algodão voltou a ser expresso em uma canção entoada por este grupo em meio à conversa sobre a experiência de ser *Tinyanga* durante o tempo colonial. A canção traduzida para o português dizia: (...)” Oh, branco deixa-nos ir. Este trabalho que nos dá é duro e este trabalho mata muitas pessoas.

⁹¹ AHU.MU.DGSA.Cx 148. Relatório de Inspeção da circunscrição dos Muchopes, por Gilberto Aviz Africano da Costa, 23 de julho de 1957.

⁹² COVANE, L. A., 2001, p. 185-189. Para maiores informações sobre a cultura do algodão, ver: ISAACMAN, Allen. **Cotton is The Mother of Poverty**. Peasants, Work, and Rural Struggle in Colonial Mozambique, 1938-1961. London: British Library, 1996; ZAMPARONI, Valdemir Donizette. Entre Narros e Mulungus. Colonialismo e Paisagem Social em Lourenço Marques (vol. 1). Tese de Doutorado apresentada na USP, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, São Paulo, 1998.. p. 108-126.

Deixe-nos ir embora! [...]” Também recordaram “nossos avós eram presos e tomavam muitas chicotadas ou (eram) mortos”.

Essas canções eram entoadas em língua Changana, mas os capatazes as traduziam para os administradores ou agentes concessionários, quando solicitados. As canções constituíam-se numa forma de reivindicação coletiva e resistência no período em que o Estado colonial havia imposto a censura aos meios de comunicação e manifestações políticas de qualquer espécie. Vovô Antônio Nhamtumbo, presidente da Associação de Médicos Tradicionais (AMETRAMO) de Gaza, afirmou que sua carreira de *Nyanga* teve início quando foi “apanhado” por um espírito enquanto trabalhava para os brancos ceifando arroz, quando ficou muito doente, cuja cura implicou em uma formação de cinco anos para assumir o ofício⁹³.

O fato da medicina tradicional não ter sido aceita pelo regime colonial concorreu para a vulnerabilidade da categoria de *Tinyanga* ao trabalho obrigatório. Como suas atividades não eram reconhecidas como trabalho, exercê-las podia constituir crime de vadiagem. A legislação colonial defendia que o africano tinha o dever de trabalhar e isto se justificava pela necessidade de conduzi-los a um estado de civilização. Por isto, as populações africanas, normalmente homens, deveriam ser estimuladas a apresentar-se voluntariamente para trabalhar, caso contrário, seriam obrigadas a tal. A imposição do trabalho forçado sob vigilância policial como forma de correção já constava na legislação colonial desde o fim do século XIX. Seus serviços eram destinados ao Estado e a particulares, mediante salário fixo e aplicável somente a pessoas negras, em caso de transgressões das normas do regime, como recusa do pagamento de impostos, vadiagem e embriaguez⁹⁴.

O Código do Trabalho Indígena nas Colônias Portuguesas de África, aprovado em 6 de dezembro de 1928, proibiu o recrutamento para trabalho forçado a serviço de particulares, assim como aboliu os castigos físicos e instituiu direitos trabalhistas (como o

⁹³ TINYANGA. **Tinyanga** (grupo de) – Xai-Xai: depoimento [jul. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Souza Santana (língua Changana). Trad. da Língua *Changana* Vânia Daniel Macuácuca e Vovô Antônio Nhamthumbo, Xai-Xai, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal).

⁹⁴ ENES, Antônio. Moçambique. Relatório apresentado ao Governo. Lisboa: Divisão de Publicações e Biblioteca da Agência Geral das Colônias, 1946, p. 482-483.

direito ao salário, roupa, alimentação, instalações para estadia e assistência médica). Entretanto, deu poder ao Estado de impor trabalho correcional e obrigatório aos indígenas sentenciados judicialmente ou estigmatizados como vadios. Estes deveriam trabalhar exclusivamente em obras do Estado, como por exemplo, limpar áreas das povoações ou exercer outras atividades em tempo de calamidades públicas, epidemias ou em terrenos de reserva indígena. Somente o governador da Metrópole tinha poder de estipular o trabalho obrigatório e correcional, ficando o Governo da colônia proibido de tomar qualquer medida neste sentido⁹⁵.

A mudança política do governo português em relação ao trabalhador africano, ao menos em termos legais, era um reflexo das novas exigências internacionais para as relações de trabalho. A Convenção de Genebra sobre a escravidão, realizada em 25 de setembro de 1926, já tinha acordado o compromisso internacional de extinguir a escravidão, o tráfico de escravos e todas as instituições e práticas análogas à escravidão, de modo que a prática do trabalho forçado tornou-se passível de pena. Até os anos de 1930, a Convenção do Trabalho Forçado constatou a presença de prática similar à escravidão em algumas partes do mundo⁹⁶.

Foi nesse contexto que Portugal mudou suas leis de trabalho, fazendo-as valer, sobretudo, nos acordos intercoloniais de contratação da mão-de-obra africana com as colônias britânicas. Contudo, a experiência já referida dos agricultores de Gaza nas *machambas* de algodão e arroz sinaliza que o direito do trabalhador foi sendo suplantado pela possibilidade de impor trabalho obrigatório, tornando esta parte da lei um “vinho novo em odres velhos”.

A imposição do trabalho obrigatório tornou-se mais grave e arbitrária a partir de 1942, devido às orientações do Governador Geral de Moçambique, J. T. Bittencourt, na circular nº 818/D-7. Suas medidas tiveram como objetivo fazer largo uso da mão de obra

⁹⁵ARPAC. Ct AO8, Código do Trabalho dos Indígenas nas Colônias Portuguesa de África. Aprovado pelo Decreto 16.199, de 6 de dezembro de 1928. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1929. não identifiquei esta fonte

⁹⁶ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Convenção sobre a Escravatura assinada em Genebra, em 25 de setembro de 1926, e emendada pelo protocolo aberto à assinatura ou a aceitação, na sede da organização das Nações Unidas, Nova York, em 7 de dezembro de 1953. Disponível em: <www.pfdc.pgr.mp.br>. Acesso em 8 out. 2014; INTERNATIONAL LABOUR ORGANISATION. Forced Labour Convention, 1930. Disponível em: <www.unesco.org>. Acesso em: 8 out. 2014; SOUTO, A. M. de M. P, 2003, p 71-81.

deslocada para locais onde o trabalhador voluntário escasseasse. Por isto, decretou rigorosa fiscalização aos indígenas entre 18 e 55 anos e exigiu destes a prova de que viviam de seu trabalho, por meio dos registros de contratações que deveriam constar em suas cadernetas de trabalho. Caso contrário, o indígena corria o risco de ser considerado um “vadio” e, assim, obrigado ao trabalho correcional por um período de seis meses a um ano, em obras públicas⁹⁷.

Em seu governo, a prática do trabalho obrigatório recrudescceu, inclusive com permissão do uso de violência (palmatória), uma prática já abolida no Código do Trabalho de 1928 e ratificada nas reformas legislativas de 30, mas que continuou em vigor até 1961, quando o regime de indigenato foi extinto⁹⁸.

O estigma de “vadio” conduziu muitos *Tinyanga* a prisões e ao trabalho forçado, ao serem flagrados no exercício da medicina tradicional. Zicuiumane Chaúque, residente na Circunscrição de Magude foi considerado vadio e condenado a dezoito meses de trabalho correcional por “extorquir dinheiro em casa”. Chaúque, enquanto *Nyanga*, teria ministrado uma consulta aos africanos Uaquele Machombana e ao chefe tradicional Manegul com fins de curá-los e, por seus serviços, teria cobrado ao primeiro, um mil setecentos e vinte e sete escudos e um cabrito e ao segundo, dois mil trezentos e vinte escudos e um cabrito. O proceder de Chaúque foi julgado no Tribunal Privativo dos Indígenas, cujo presidente e administrador da referida circunscrição, Duarte Carlos Pires Veloso, por meio da sentença, obrigava-o a trabalhar na lógica do regime colonial⁹⁹.

Em 1944, o *Nyanga* Joaquim Chirindja, residente de Manhiça e sua esposa, Zondequia Muteto, também *Nyanga*, esta natural de Natal-Durban (África do Sul) foram presos em Munhuana, área pertencente ao distrito de Lourenço Marques, por “dedicarem-se à curandice”. Foram apreendidos alguns dos seus instrumentos de trabalho, tais como ervas, mezinhas e ossos. Por esta infração, Joaquim Chirindja, referendado como “curandeiro” e “adivinho”, foi condenado a 180 dias de trabalho correcional, que deveria ser cumprido na Circunscrição Administrativa de Manhiça. Chirindja deveria ser mantido sob rigorosa vigilância do administrador, mesmo depois de ter cumprido a pena. Não consta nenhum

⁹⁷HEDGES, D. 1993, p 95-97; FELICIANO, J. F., 1998, p. 118-119.

⁹⁸FELICIANO, loc.cit.

⁹⁹AHM. Administração do Distrito de Magude. Cx 187, 1949.

castigo para a sua esposa. Também em Munhuana, alguns dias antes da prisão de Chirindja, fora preso o *Nyanga* Mabecane Timba, residente em Chibuto, distrito de Gaza, por “exercer o mister de curandeiro e feiticeiro”. Timba foi encaminhado pelo Comissariado da Polícia a administração de sua Circunscrição de origem, Chibuto, com ordem de ser mantido sob rigorosa vigilância¹⁰⁰.

Tinyanga julgados em Tribunais Privativos dos Indígenas também foram obrigados a exercer trabalho forçado. Mungune Mequicene, *Nyanga* natural de Búzi (situado na atual Manica) foi condenado a 32 anos de trabalho no Niassa, em 1956, por ser acusado de “homicídio voluntário”. A sentença do *Nyanga* Taife ou Guimane, da Circunscrição dos Muchopes, teria sido de 25 anos de trabalho público na Zambézia por “instigar crime”, no ano de 1945. Contudo, é curioso que a *Nyanga* Soumouche Sitei, presa em Chibuto e julgada por “envenenamento” no Tribunal Privativo de Bilene-Macia (Gaza), somente teve que cumprir dois anos de trabalhos públicos.

Por este mesmo motivo, o *Nyanga* Cantine Mabunga, da Vila Nova de Gaza, em Xai Xai¹⁰¹, teria sido condenado, no mesmo tribunal, a 10 anos de desterro para a Ilha de Moçambique em 1927. Em 1948, o *Nyanga* Nhamiquia ou Chuze teria sido condenado a prestar 28 anos de trabalho público em Niassa, pelo Tribunal Privativo dos Indígenas da circunscrição de Mutarara, em Tete. Esta desproporção de anos no cumprimento da pena para o mesmo ato poderia estar relacionada às leis impostas pelo governo colonial para regulamentar as atividades da medicina tradicional. Retomaremos essa discussão, no capítulo específico sobre lei e costume¹⁰².

Estender a pena de trabalhos públicos aos sentenciados judicialmente foi outra forma do Governo Colonial garantir braços para o trabalho obrigatório. Os condenados constituíam uma potencial de mão de obra quase gratuita. Apesar da igualdade salarial dos trabalhadores sujeitos ao trabalho correcional já constar no Regulamento de 1928, o salário pago era reduzido à metade e entregue ao final do cumprimento da pena. Tal ocorria pelo fato de que era atribuído a esse trabalhador o pagamento dos encargos da sua própria

¹⁰⁰ AHM. G. D. Lourenço Marques. Administração do Conselho de Munhuana, cx 83, 1944.

¹⁰¹ Utilizo aqui o nome “Xai-Xai” com “X”, que é a grafia mais atual, contudo, em documentos do século XIX e XX, encontra-se mais frequentemente o uso do “CH”.

¹⁰² AHM. FDSNI. Cx 1678, 1945.

vigilância. As reformas legislativas de 1930 confirmaram a exclusividade do Estado no uso dos trabalhadores sujeitos à correção em obras públicas¹⁰³.

1.1A Marginalidade de Prisões e Desterros para Mulheres *Tinyanga*

A consulta à documentação colonial demonstrou que foram raros os registros de prisões e desterro para mulheres *Tinyanga*. Retomemos os três casos identificados: para a *Nyanga Zondequia Muteto*, em 1944, ainda que tenha sido pega em flagrante, a pena de 180 dias de trabalho correcional coube somente ao seu marido, o *Nyanga Joaquim Chirindja*. Dos dois casos de prisões para mulheres *Tinyanga*, identificados nos anos 1939 e 1946, por motivo de envenenamento, um resultou em prisão de 9 dias seguido de um mandato de soltura e o outro no cumprimento da pena de dois anos de trabalho público. Quais razões explicariam esta quase ausência das mulheres nas notas de prisões e desterro ou processos jurídicos por causas relacionadas às atividades da medicina tradicional? Autoridades coloniais teriam dispensado tratamento diferenciado aos casos envolvendo mulheres? Duas das *Tinyanga* que entrevistei na Vila de Macia, em Bilene (Gaza), ao recordarem suas experiências no período colonial (anos 60), comentaram que administradores preferiram prender seus pais em seu lugar. *Tinyanga* femininos teriam menos chances de se exporem a prisões?

Parece que o ínfimo número de mulheres nos registros de prisões e desterro estava relacionado com a noção da divisão social do trabalho do domínio colonial. A tarefa do trabalho forçado ou voluntário era uma responsabilidade dos homens e isto ajuda a explicar a preferência por prisões de *Tinyanga* masculinos. Enquanto os homens migravam para o trabalho nas minas da África do Sul ou para Lourenço Marques, empregando-se majoritariamente em serviços domésticos (entre outras possibilidades), mulheres deveriam permanecer nas povoações, dedicando-se à agricultura, aos cuidados com os filhos e demais atividades domésticas, sujeitas ao controle dos mais velhos, chefes africanos ou régulos. Algumas delas adicionavam a estas tarefas a profissão de vendedora ambulante,

¹⁰³MARTINEZ, Esmeralda Simões. O Trabalhador Forçado na Legislação Colonial Portuguesa - O Caso de Moçambique (1899-1926). Dissertação de Mestrado apresentada na Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de História, 2008.

comercializando produtos, a exemplo de bebidas, utensílios domésticos (como panelas de barro), sementes e mercadorias agrícolas¹⁰⁴.

Durante as primeiras décadas do século XX, o governo colonial procurou proibir o uso de mulheres nos trabalhos forçados. Contudo, a lei era constantemente descumprida. Autoridades coloniais e particulares não perdiam a oportunidade de criar possibilidades de obrigar as mulheres a realizarem trabalho em *machambas* ou na construção de estrada, por exemplo. Como justificativa, apresentavam uma suposta sonegação de impostos por seus pais ou maridos. Para Valdemir D. Zamparoni, a recusa inicial do Governo em admitir mulheres para trabalho forçado se dava em razão do Estado colonial transferir para elas o dever de alimentar os trabalhadores masculinos.

É provável que esta medida não estivesse livre de interesses econômicos. Entretanto, levando em conta a questão das subjetividades dos sujeitos, é possível pensar aquela razão em dimensões mais amplas, menos estrutural e estreitamente relacionada com a visão cultural de relações de gênero ocidental que, por sua vez, se refletia no projeto de domínio colonial português. Não é estranho que portugueses pudessem considerar a presença feminina como uma ameaça à “ordem” do ambiente do trabalho, podendo influenciar trabalhadores masculinos a se evadirem de suas atividades ou gastarem antecipadamente o dinheiro do seu salário com o consumo de bebidas ou outros bens, o que ameaçava o cumprimento do dever do pagamento de impostos¹⁰⁵.

O trabalho voluntário feminino era permissível desde que fosse esporádico e não ocasionasse a permanência das mulheres no ambiente de trabalho. O Governo Geral deu mostras deste interesse, quando, por meio de circular, em 1914, exigiu que os administradores tomassem medidas contra os comerciantes que abrigassem mulheres em suas instalações ou nas proximidades. Estes vinham utilizando a presença feminina como

¹⁰⁴COVANE, L. A., 2001, p. 198-204; ZAMPARONI, Valdemir Donizette. Gênero e Trabalho Doméstico numa sociedade Colonial. Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940. **Revista Afro Asia**, n. 23, p.145-172, 1999. Raúl Bernardo Honwana, em seu livro de memórias, afirmou que sua tia, durante os anos 30, conseguia obter dinheiro com a venda de panelas de barro. Isto rendeu-lhe o suficiente para lhe dar liberdade para pagar o seu tratamento e de sua família com um *Nyanga*. Ver: HONWANA, R. B., 2010.

¹⁰⁵ZAMPARONI, V. D., 1998, p. 108-126; ARMSTRONG, Pat and Hugs. Beyond sexless class and classless sex: Toward Feminist Marxism. In: HAMILTON, Roberta e BARRET, Michele (ed) **The politics of diversity, feminism, Marxism and nationalism**. London: Verso, 1986, p. 208-237; THOMPSON, E. P. **A Miséria da Teoria ou um planetário dos erros**. Uma escrita do pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p.180-201.

um chamariz de fregueses, em geral homens, favorecendo, desta forma, a embriaguez e a prostituição. Esse era o caso, por exemplo, das mulheres africanas que carregavam mercadorias para o abastecimento do comércio local em Gaza¹⁰⁶.

Em Xai Xai, o administrador Lopes de Amorim apresentou uma resposta mais radical à referida solicitação do Governo. Por se sentir no dever de “defender a moral e a integridade das famílias africanas e as mulheres da exploração desse tipo de trabalho”, tratou de proibir os comerciantes de continuarem empregando mulheres no carregamento de mercadorias. Mas tal medida gerou protestos por parte dos comerciantes e a reprovação do Intendente dos Negócios Indígenas. Segundo ele, a lei não proibia este tipo de trabalho às mulheres, apenas não permitia que carregassem peso superior à sua condição física.

Apesar de não ser um recurso muito apropriado – e tratar-se de atividade exploradora, visto que o pagamento se restringia à oferta de tecidos – existia a necessidade dos comerciantes recorrerem à mão de obra feminina, sobretudo na região sul, onde a ausência de homens era relevante, devido à migração. Por se tratar de um tipo de contratação não permitida legalmente e moralmente censurada, as regras desta atividade funcionavam de modo extraoficial e eram estabelecidas na relação direta entre mulheres e comerciantes, sendo, então, um trabalho “invisível” na dinâmica do mundo do trabalho colonial¹⁰⁷.

Até 1928, mulheres da região sul – a maioria de origem Chope – migravam para África do Sul através de agências inglesas, por iniciativa particular de homens africanos ou delas próprias, livres de empecilho por parte do Estado colonial português. Entre os anos de 1927-1929, encontramos registros de uma crescente migração de mulheres de Gaza e Inhambane para este território. Conforme levantamento, em 1927, 265 mulheres haviam se deslocado para a África do Sul, enquanto que, em 1928, esse número decrescera para 181, subindo vertiginosamente no ano seguinte para 672 mulheres. O administrador Antônio Rita -Ferreira estimou que chegou a existir nas minas do Rand cerca de 6.500 mulheres¹⁰⁸.

¹⁰⁶ AHM. FDSNI, Cx 1639.

¹⁰⁷ AHM.FDNSI. Cx 1639; Segundo Luis Antônio Covane, até 1907, mais de 2000 cantinas estavam em funcionamento no Império de Gaza (COVANE, L. A., 2001, p. 113).

¹⁰⁸ AHM.FDNSI. Cx 1585.

Rita-Ferreira afirmou que o recrutamento feminino realizado por agências inglesas era um procedimento comum e podia ter motivos diversos: o interesse em suprir a falta de mão de obra masculina (ou mesmo de mulheres, a fim de garantir a permanência do trabalhador nas minas) e até mesmo atender a uma sugestão dos próprios trabalhadores das minas. Este recrutamento era feito com ou sem a autorização do governo português¹⁰⁹.

Em relação aos africanos envolvidos neste movimento migratório feminino, Rita-Ferreira explicou que esta era uma forma destes ganharem dinheiro, uma vez que eles vendiam mulheres para os trabalhadores do Transval ou casas de prostituição clandestinas. É possível que algumas destas mulheres se tornassem prostitutas de fato, mas como afirmou o próprio Rita-Ferreira, entre as emigradas existiam aquelas que se dedicava a venda de bebidas. Além disso, vale considerar a possibilidade destes africanos atuarem como intermediadores de relações conjugais, legitimadas através do *lobolo*¹¹⁰, e como esta instituição costumeira teria sido monetarizada em decorrência da colonização, o casamento

¹⁰⁹ RITA-FERREIRA, A., 1963, p. 113-114.

¹¹⁰ *Lobolo ou Lovolo* é uma aliança feita entre duas famílias por ocasião da cerimônia de matrimônio, quando ocorre a entrega de uma espécie de compensação entregue pelo noivo à família da noiva devido ao afastamento daquele membro feminino de sua família. Não convém associar essa instituição ao dote utilizado nas relações conjugais na Europa ou mesmo compreendê-la como uma “compra da noiva”, como pensaram os europeus e alguns líderes africanos defenderam. Após a independência, esta instituição também foi vista como um meio de subordinação da mulher à vontade do marido e sua validade foi bastante discutida em Conferências. Encontramos, nos escritos de Guita Honwana sobre o assunto, análises que enfatizam essa instituição como um veículo de desigualdade de gênero, afetando sobretudo as mulheres. Segundo a autora, “a essência do Lobolo é a transferência de bens materiais ou prestação de serviços por parte do noivo para a família da noiva tendo subjacente uma ideia de dominação da vontade e dos interesses da mulher pela vontade e interesses do homem e o predomínio do sentimento de posse nas relações entre pais e filhos”. Com base nessas interpretações é que, no pós--independência, desencadeou-se uma campanha intensa de extermínio do *Lobolo*. Contudo esta prática cultural persiste até os dias atuais. Outras reflexões foram atribuídas a esta instituição posteriormente, vista como uma forma de política econômica exercida entre famílias, a garantia de prestígio e autoridade para o homem e a mulher casados, garantia do cumprimento de responsabilidade do marido para com seus filhos e esposa. Um casamento por *Lobolo* inclui a realização de ritos, uma espécie de pedido de licença e apresentação aos ancestrais da família do noivo do novo membro. É, inclusive, esta instituição que legitima o pertencimento dos filhos do casal a linhagem ancestral do marido e sua família. Ao menos na região sul, em caso de morte do marido, por regra deste costume, a esposa, assim como seus filhos devem permanecer na família do falecido, caso contrário a viúva perde o direito sobre as crianças. Este é um dos problemas que foi levado em consideração nas discussões sobre a Lei da Família. Em tempos anteriores, até mesmo a viúva, por direito, teria que ser esposada pelo irmão do falecido. Sobre o assunto verificar: WELCH, Guita Bernardo Honwana. O Lobolo: por uma estratégia adequada. Tese de Licenciatura, Universidade Eduardo Mondlane-Faculdade de Direito. Centro de Estudos Africanos, nº 47; GRANJO, Paulo. Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências conjugais. Porto: Campo das Letras, 2005; SANTANA, Jacimara Souza. Mulheres de Moçambique na Revista Tempo: o debate sobre o Lobolo. Revista História, v. 1, n. 2, p 82-98, 2009. Disponível em: < www.revistahistoria.ufba.br/2009_2/a06.pdf>. Acesso em: 17 set. 2013.

de mulheres com homens trabalhadores das minas tornava seu valor mais elevado e, também por isto, mais requisitado.

Contudo, após acordo firmado entre os governos português e britânico, a partir de 1928 a emigração de mulheres passou a ser oficialmente proibida. Aquelas que já haviam emigrado para África do Sul foram obrigadas a retornar para as suas povoações de origem. O governo português repatriou 1.118 mulheres entre 1927-1929, mas, conforme levantamento já apresentado, um ano após a proibição à migração feminina, registrou-se uma diferença de 509 emigradas em relação ao ano anterior (1928). Por meio dessa iniciativa, os governos inglês e português assumiam oficialmente que mulheres não faziam parte dos acordos trabalhistas entre as duas colônias.

Apesar de não possuírem cadernetas de identificação e de não estarem autorizadas a ultrapassar a fronteira, elas continuaram a fazê-lo clandestinamente. Afinal, o que dizer das *Magoevas* e *Muquerisas*, mulheres comerciantes do sul de Moçambique, que até os dias atuais sustentam um ativo comércio em Moçambique com as mercadorias transportadas por elas de África do Sul? Alice Joaquim Muthemba, moradora de Xai Xai (Gaza) e filha de uma comerciante ambulante, em entrevista, comentou que algumas mulheres vendedoras como sua mãe chegaram a construir casa e ter acesso a outros bens, aumentando sua qualidade de vida e de sua família¹¹¹.

A mais ampla inserção das mulheres na engrenagem do mundo do trabalho colonial, a partir dos anos 1930, ainda que tenha gerado algumas vantagens para a vida de muitas mulheres, não mudou o fato de que elas continuaram trabalhando no “espaço doméstico”, ou seja, nas terras do regulado de sua morada ou nas proximidades deste. Realizavam uma tarefa que, culturalmente, foi atribuída à sua condição feminina – trabalhar na agricultura, apesar da variação do tipo de cultivo e do acesso a outros instrumentos para a produção, a exemplo, do uso da charrua. Parece que o trabalho feminino foi preterido em relação ao masculino no que diz respeito ao trabalho forçado ou voluntário, à longa

¹¹¹ MULHERES Moçambicanas de Gaza. Mulheres membro da Organização “Mulheres Moçambicanas de Gaza: depoimento [ago. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Souza Santana (língua portuguesa). Gaza, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal)..

distância e por maior quantidade de tempo. A migração feminina para o centro urbano de Lourenço Marques para ocupar postos de trabalho só intensificou-se após 1950¹¹².

Uma exceção a essa regra estaria no recrutamento para o trabalho nas roças de S. Tomé e Príncipe. No ano de 1934, o governador Ricardo Vaz Monteiro solicitou em caráter de urgência ao Ministro das Colônias uma autorização para recrutar de 5 a 10.000 “serviçais”, dentre os quais a maior porcentagem deveria ser de mulheres. Tal necessidade tinha como justificativa a falta de mão de obra para o trabalho nas plantações de cacau e café que estavam condenadas a se arruinarem por falta de condições dos proprietários das roças para contratar trabalhadores das Associações de Emigração, o que lhes encarecia a aquisição. Ademais, o pedido de que a maioria recrutada fosse de mulheres se devia à necessidade de manter os africanos trabalhando nas roças, uma vez que julgava ser a falta de mulheres o maior motivo das suas constantes solicitações de repatriamento¹¹³.

Monteiro não deixou de ressaltar as vantagens financeiras deste recrutamento para a metrópole e também para os contratados. Estes últimos teriam direito a salário, terra para plantar, casamento, infraestrutura de morada através de aldeamentos e “bons tratos”, uma atitude que reconheceu ser uma exceção nas relações de trabalho até aquele ano nas terras de S. Tomé e Príncipe. Advertiu Monteiro que este recrutamento de “serviçais” africanos seria o último, em decorrência da publicação do novo Regulamento do Trabalho e que os filhos dos casais seriam considerados naturais da terra, não tendo o Estado obrigação de repatriá-los, mas sim de tutelá-los.

Além da carta, o Governo de S. Tomé e Príncipe também enviou em anexo um documento dos proprietários de café com sugestões para solucionar os problemas do trabalho africano naquelas ilhas, tais como recrutamento, vencimento, repatriação e fixação. Os proprietários eram de comum acordo que as Associações de Emigração fossem extintas, devendo o governo da colônia indicar pessoas ou agências para a contratação de trabalhadores, assim como a região de recrutamento, enquanto o Ministro das Colônias delimitaria o número de pessoas a serem recrutadas. Famílias ou maiores de 14 anos do sexo feminino ou masculino poderiam ser selecionados. O prazo de trabalho seria de 5 anos

¹¹² MANUENSE, Hermínia. Contribuição ao estudo da mulher operária no Maputo: o caso da Caju. In: *Eu mulher em Moçambique*. República de Moçambique, 1994, p. 40-59.

¹¹³ AHM.FGG. Cx 225.

e, após esse período, os proprietários seriam obrigados a repatriarem seus trabalhadores ou, a pedido destes, dar início ao processo de fixação que oferecia vantagens de acesso a uma extensão de terra, alimentação e assistência hospitalar “como se estivessem contratados”. Quanto aos salários, eles propunham:

Tabela 2 - Proposta salarial dos contratos para S. Tomé e Príncipe

CONDIÇÃO	H	M
1ª vez	21\$00	15\$00
2ª vez	24\$00	18\$00
residentes permanentes	24\$00	18\$00

Fonte AHM.FGG. Cx 225

O recrutamento de africanos de Moçambique para o trabalho nas roças de S. Tomé e Príncipe, pós-tráfico de escravos, já ocorria desde o início do século XX, mas teria sido interrompido nos períodos de 1924-1926 e em 1931. O Governador-geral de Moçambique ofereceu explicações dos motivos dessa suspensão quando respondeu ao Ministro das Colônias sobre o pedido do Governo de S. Tomé e Príncipe. Segundo ele, tal recrutamento, até então, se apoiava na forma obrigatória de trabalho com o uso da violência e vigilância policial. Ele mesmo teria observado, por meio de uma visita àquelas terras, que aos trabalhadores era proibido até mesmo abrir as janelas, medida utilizada para evitar que fugissem. Além disso, o recrutamento era responsável por grande perda de mão de obra para o governo de Moçambique, tendo listado:

De 1908-1924 emigraram desta colônia para S. Tomé e Príncipe 45.546 e somente retornaram 13.063 até 1924. O relatório da Delegação Portuguesa afirma que existem 6.000 pessoas de Moçambique nesta colônia, o que se conclui que até esta data tinham desaparecido 26.463 (...) voltam a emigrar em 1931, (...) 5.699 indígenas, tendo regressado mais 6.220 até 1933. Num período de 25 anos, dos indígenas que emigraram para S. Tomé e Príncipe deixaram de regressar a Moçambique 31.262, se regressassem agora todos os indígenas que ainda se encontram em S. Tomé, a perda para esta colônia não seria inferior a 25.000 por cada ano desde quando começou a emigração¹¹⁴.

¹¹⁴ AHM.FGG.Cx 225.

O Governo Geral acrescentou a estas razões o fato dessa sujeição às más condições de trabalho suscitar nos trabalhadores africanos ressentimentos e revolta, vide os protestos continuamente manifestados por eles. David Hedges demonstrou, através de seu estudo, diferentes formas de reações dos trabalhadores africanos em resposta às más condições de vida, agravadas durante a fase do Estado Novo. Apesar dos transtornos e das perdas constatadas, o governo manifestou-se favorável ao recrutamento para S. Tomé, desde que este se realizasse de forma voluntária e em conformidade ao *Acto Colonial*, a *Carta Orgânica do Império* e do *Regulamento do Trabalho Indígena*. Sua opinião não divergia das discussões realizadas anteriormente sobre o assunto na colônia de Moçambique e a outra mais global, a continuidade do uso de trabalho escravo nas colônias.

Na discussão sobre a pertinência da continuidade do envio de africanos para S. Tomé e Príncipe entre 1924-1925, é notável a preocupação das autoridades em garantir o potencial de produção, para que a colônia de Moçambique auferisse maiores rendimentos. O Secretário dos Negócios Indígenas, em seu parecer sobre o assunto, argumentou haver grande necessidade de mão de obra no centro e no norte, em decorrência do crescimento da agricultura naquela região. Este investimento era considerado, por ele, promissor para o desenvolvimento da colônia, uma vez que já tinham perdas no sul devido à emigração e, do mesmo modo, ao recrutamento para S. Tomé. Poucos africanos eram repatriados, nem mesmo espólios de mortos ou acidentados eram pagos, os salários eram baixos e as condições de trabalho eram ruins, conforme queixa de alguns retornados, algo que o Secretário julgou não ser de tanto interesse¹¹⁵.

Para amenizar “o prejuízo de uma colônia em benefício de outra”, a Associação de Fomento de Quelimane manifestou-se favoravelmente ao recrutamento em distritos onde a mão de obra africana estivesse em excesso. Este era o caso do distrito de Moçambique, conforme asseguravam suas autoridades, ao contrário de Quelimane que já importava trabalhadores desse distrito e de Tete. A sugestão mereceu respeito no *Modus Vivendi* decretado em 1925 pelo Alto Comissário Victor Hugo, o qual permitia a continuidade do recrutamento no distrito indicado, desde que sujeita à autorização de seu governo. Além

¹¹⁵ AHM.FGG.Cx 225

disso, impunha o pagamento de taxas e impostos, inclusive o da palhota, a ser descontado no salário de cada trabalhador, em benefício da colônia. Consentiu, também, que mulheres e seus filhos acompanhassem seus maridos. Porém, o trabalho feminino teria condições especiais: quando grávida, a trabalhadora seria dispensada do trabalho, não poderia realizar serviços de abertura de estradas, escoamento de vias férreas, tratamento de gado ou derrubada de árvores¹¹⁶.

A continuidade do uso do trabalho escravo nas colônias foi um tema muito polemizado nas reuniões internacionais sobre o trabalho indígena e uma acusação da qual Portugal precisou defender-se. A chamada de atenção do governo de S. Tomé e Príncipe para o fato de tratar-se de uma última contratação de “serviçais”, antes da publicação do novo Regulamento e as sugestões dos proprietários das roças para problemas que já haviam sido discutidos há quase 10 anos revelam que as relações de trabalho ali estabelecidas estavam bem distantes das novas exigências convencionadas por outras metrópoles europeias para o trabalho dos africanos. Portugal procurou desvencilhar-se da acusação do emprego de trabalho escravo em suas colônias, ao menos em termos de lei, mas faria largo uso da modalidade obrigatória do trabalho permitido no regulamento internacional. Recordemos o já mencionado decreto do Governador-geral J. Bittencourt, em 1942¹¹⁷.

Alguns africanos retornados de S. Tomé para Moçambique, em 1975, expressaram, por meio de entrevista, a dureza das condições de trabalho a que eram sujeitos nas roças. Conforme experiência de 16-20 anos de trabalho, Joaquim Bolafe, Awaji Chihamate e Francisco Laísse, os trabalhadores eram impedidos de retornar e o seu tempo de trabalho

¹¹⁶ AHM.FGG.Cx 225.

¹¹⁷ FREIRE, Andrade. Trabalho Indígena e as Colônias Portuguesas. **Boletim Geral das Colônias**, n. 3, v. 1, 1925, p. 3-16. Disponível em: <<http://memória.ua.pt>>. Acesso em: 10 maio 2013. A discussão sobre escravidão associada à imposição do trabalho forçado nas colônias portuguesas foi uma questão bastante polêmica desde os anos 1935. O pastor metodista Kamba Simango, residente em Beira - região central de Moçambique - denunciou no 2º Congresso Pan-africano, no final do século XIX a condição escrava a que muitos trabalhadores estavam submetidos sob regime colonial, embora, antes dele, um representante africano da Liga Africana em Congresso Pan-africano tivesse negado qualquer forma de escravidão ou opressão às populações em terras de colônia portuguesa. Portugal foi muito pressionado internacionalmente devido a este fato e, para se explicar, promoveu um estudo das condições do trabalho existente na Colônia a partir de um questionário enviado a todos os administradores de distritos. O administrador de Bilene-Macia, inclusive, respondeu a este questionário. Este é um tema marginal para as discussões no momento, mas vale sinalizar que estas discussões foram além dos gabinetes de estudos do governo em Moçambique ou das salas de Conferências Internacionais.

era constantemente renovado, quando concluído os anos de serviço, independente de seu aceite. Essa recontração tinha fim só quando os homens já estavam muito velhos, muitos dos quais nem sequer eram repatriados. Os trabalhadores viviam sob vigilância policial, sujeitos ao chicote, fome e descontos salariais, até mesmo quando doentes por acidente de trabalho e muitas mortes ocorreram. Uma experiência que, na verdade, podia ser considerada equivalente à de trabalho escravo. Havia controle também nos dias de folga, por meio de uma guia que era exigida ao trabalhador caso quisesse sair. Quanto à presença feminina nas roças, confessou Awaji Chihamate¹¹⁸:

Há muito poucos camaradas em S. Tomé que arranja mulher porque se ela vier viver para a roça também tem de trabalhar na roça e ninguém quer ver sua esposa como uma escrava. Se ela não vem na roça só a pudemos ver aos domingos se arranjarmos guia de saída. Por isto a maioria dos homens vivem só na senzala apinhado uns aos outros. Passamos anos e às vezes a vida toda sem ter uma companheira.

Essa baixa do número de mulheres nas roças em que Chihamate trabalhava parece ter sido válida a partir dos anos 50, quando ele e seus colegas chegaram a S. Tomé. Contudo, já se tem registros de reclamação da exígua quantidade de mulheres desde 1935, conforme reivindicação do governo de S. Tomé, cuja solicitação visava tornar os homens mais resignados ao trabalho, conforme o próprio alegou, ou formar um banco de reserva de mão de obra, uma vez que os filhos dos trabalhadores não teriam direito a repatriamento. Infelizmente, não tivemos acesso a pesquisas sobre o trabalho feminino naquelas roças, o que poderia possibilitar verificar o fluxo de mulheres de Moçambique que para lá fora direcionado a partir dos anos 30.

Tinyanga femininos, assim como masculinos, também foram vítimas do recrutamento para o trabalho forçado nas roças da colônia de S. Tomé e Príncipe. Não foi identificado registro deste tipo de recrutamento para *Tinyanga* de Gaza e demais províncias do sul do país, o que pode ter sido um reflexo da carência de mão-de-obra masculina nessa região. Depois, o *Modus Vivendi* estabelecido em 1925 já havia privilegiado o distrito de Moçambique para esta atividade. Assim, “curandeiros (as)”, “feiticeiros (as)”, “vadios”,

¹¹⁸ SÁ, José. O Inferno do Colonialismo. **Revista Tempo**, Maputo, n. 229, 16 fev. 1975.

“prostitutas”, “indesejáveis” e “solteiras” não escaparam as “rusgas para apanha de gente” que seria enviada para o trabalho nas roças de S. Tomé e Príncipe, no ano de 1948, nos distritos de Moçambique e Nampula, em especial, Porto Amélia (atual Pemba), Mossuril e Nacala (Nampula).

O Inspetor Hortêncio Estevão de Souza, em seu relatório, mostrou quão arbitrário tinham sido as formas desse recrutamento. Por desmandos de uns administradores, foi feito uso exclusivo da modalidade de recrutamento compelido, embora existisse orientação superior de que se fizesse uso da forma voluntária, por meio de agências de emigração. Com o auxílio de agentes do comissariado da polícia, alguns cabos, cipaios e régulos, apoiados em critérios indefinidos e aleatórios de termos como “vadio” e “indesejado” detiveram 123 homens e 57 mulheres em Porto Amélia, 121 homens e 59 mulheres em Mossuril e 70 homens e 23 mulheres em Nacala. Diante destes fatos, Souza chegou à conclusão de que o recrutamento realizado naquelas condições constituía um perigo de extinção da mão de obra africana, quer fosse voluntária, quer fosse compelida. Não foi possível identificar, desse total, quantos *Tinyanga* femininos ou masculinos foram recrutados¹¹⁹.

O emprego predominante da mão de obra masculina nos postos de trabalho das instituições coloniais chama a atenção para o fato de que homens tinham mais chance de circular do que as mulheres. Eles podiam transitar entre espaços rurais, urbanos e para além da fronteira do território colonial, ao contrário das mulheres. Isso pode ter gerado vantagens para as mulheres em geral, inclusive as *Tinyanga*. No caso dessas últimas, talvez tal condição lhes proporcionasse mais autonomia para exercer a medicina tradicional e o fato delas estarem mais presente nas povoações, prestando assistência a seus vizinhos e parentes, poderia fazer com que estas contassem com a convivência de seus clientes, desde que ficassem satisfeitos com seus serviços. Têm-se notícias de que *Tinyanga* escondiam sua identidade profissional com a colaboração de seus clientes.

O fato das mulheres normalmente se deslocarem menos para fora da fronteira colonial portuguesa, mantendo-se mais nos limites de sua povoação, pode, também, ter concorrido para uma menor exposição aos flagrantos de sua atividade e, com isto, à prisões.

¹¹⁹ AHM. FINSANI. Cx 78.

No caso de Gaza, onde a ausência masculina era agravada pela emigração, mulheres podiam ter acessado mais espaço para exercerem funções religiosas¹²⁰ antes delegadas mais aos homens. A proeminência de mulheres na profissão de *Tinyanga* ao sul de Moçambique, especificamente abaixo do rio Save (Gaza-Inhambane-Maputo) parece ter uma íntima relação com esse fator.

O grupo feminino tendia mais às experiências de transe, evento também conhecido pelo nome de possessão ou “doença de *Shicuembo*”. O trabalho de Henri A. Junod parece ter sido um dos primeiros estudos sobre o fenômeno do transe no sul de Moçambique. Ele notou ter sido elevada a incidência de loucura, em especial, entre os povos *Tsonga*, a partir do fim do século XIX. Sua origem e tratamento estavam relacionados à posse de espíritos estrangeiros dos *Zulus* e *Ndrauwus (Vandau)*. Junod sugeriu que os primeiros casos de transe teriam acontecido tanto em consequência dos processos migratórios dos *Vanguni*, vindos da Zululândia para o sul de Moçambique (1820), quanto do início da imigração de homens do Império de Gaza para o trabalho na África do Sul (1868ss), chamando atenção para o fato de os povos *Tsongas* serem os mais atingidos por espíritos estrangeiros, entre os quais os espíritos *Ndraws* que se mostravam mais perigosos do que os *Zulus*¹²¹.

Junod definiu o transe como doença, cujo tratamento para cura, ministrado por “curandeiros” homens ou mulheres, podia resultar na iniciação do doente na profissão de *Nyanga*. Esta interpretação de Junod também foi predominante em diferentes análises sobre o assunto produzidas pela antropologia até o fim dos anos 1960, segundo as quais a posse de espíritos foi vista como manifestações do psíquico alterado da pessoa atingida¹²².

¹²⁰ Notei, em certos trabalhos de antropologia, que a medicina tradicional é situada no campo da magia e não da religião. Encontrei este tipo de abordagem em trabalhos como os de Henri A. Junod (1952), José Fialho Feliciano (1998) e Ana Maria Loforte (2000). O primeiro, contudo, também reconhece na medicina tradicional aspectos que podiam ser considerados religiosos. Já em Alcinda Honwana (2002), a medicina tradicional foi vista exclusivamente como uma experiência religiosa. Estas distintas posições refletem as variações teóricas dos estudos de antropologia. Ana Lúcia Pastore Schirtzmeyer em seus *Sortilégios de Saberes* dá uma noção da complexidade desse debate associado às ideias de crença/razão, primitivo/civilizado e individual/coletivo. Não retomo essa discussão neste trabalho, mas esclareço que evito utilizar-me da dicotomia magia/religião; antes, em acordo com Alcinda Honwana, procuro situar a medicina tradicional no campo religioso.

¹²¹ JUNOD, H. A., 1996, p. 391-7; JUNOD, H. A., 1966, p. 411-432.

¹²² JUNOD, H. A., 1966, 411-432.

A partir dos anos 70, emergiram, neste campo de análise, novas tendências que admitiam a agência do “possesso” e a relação deste com o contexto sociocultural do qual estes agentes faziam parte. Tais contribuições acentuaram que – para além das interpretações do transe de espírito como um meio dos grupos marginais ou centrais manifestarem suas frustrações ou interesses ou como lugar de produção de símbolos, à espera de interpretações e cura de doenças – o sujeito da posse em interação com os espíritos e demais membros, assim como os ritos de sua iniciação e demais ações relacionadas à sua profissão foram vistas como carregadas de conteúdo político e espaços onde as relações de poder presente na sociedade se manifestam e são ressignificadas¹²³.

Parafraseando Alcinda Manuel Honwana, o transe de espíritos compreende um entendimento mais amplo de bem-estar humano e social. Permite reconstruir identidades, por sua vez, fluídas e múltiplas, as quais são agenciadas por médiuns e seus espíritos com profunda influência no cotidiano destes primeiros. Seu benefício não se restringe aos iniciados, mas é através destes que nascem *Tinyanga* para servir à comunidade em seus sofrimentos, além de curar suas doenças, restabelecendo, dessa forma, um elo entre a comunidade dos vivos e dos mortos. Conforme visão religiosa, o sofrimento e as doenças podem ser um resultado da quebra de normas morais da pessoa que adoeceu, de uma desavença na relação com seus ancestrais ou enviados por terceiros, atuando o *Nyanga* como um promotor do restabelecimento deste elo perdido¹²⁴.

Julie Parlie, também interessada no estudo da doença mental, mostrou que na Zululândia (Natal/África do Sul) entre 1894-1914, o fenômeno da possessão, conhecido pelo nome de *Amandik*, também foi muito frequente. Ao consultar relatórios de missionários, administradores e processos, Parlie identificou que a incidência da possessão acentuou-se bastante entre as mulheres, motivo que as teria levado aos tribunais para serem acusadas de prática de feitiçaria, charlatanismo ou loucura por autoridades administrativas¹²⁵.

¹²³DIJK, R., SPIERENBURG, M., 2000, p. 1-11; 39-59; 61-75.

¹²⁴HONWANA, A. M., 2002, pp 74-79. A Tese da possessão central e periférica de J. M. Lewis é bastante discutida por esta autora.

¹²⁵PARLIE, Julie. Witcraft or Madness? The Amandik of Zululand, 1894-1914. **Journal of Southern African Studies**, v. 29, n. 1, p 105-132, mar. 2003 Disponível em: < <http://www.jstor.org/stable/3557412>>. Acesso em: 3 ago. 2011.

O fenômeno *Amandik* era mais frequente entre as mulheres e foi definido como uma manifestação histórica naqueles relatórios. Não muito distante desta visão estaria a tendência de alguns estudos antropológicos nos quais o fenômeno *Amandiki* foi analisado como uma manifestação psicológica das mulheres em meio a momentos de crise, embora houvesse pesquisadores que analisassem o fenômeno em termos de gênero, poder e cura. Com base no relatório de um missionário, Parlie afirmou que os primeiros relatos explicaram o *Amandiki* como uma forma de retaliação de certos *Tinyanga* Machangana contra a impiedade praticada durante a “expansão Suazi em Gazaland” e que, tanto os de Moçambique quanto os de Suazilândia, estavam sendo possuídos por espíritos de *Izinyanga* e *Isangoma*¹²⁶.

O estudo de Alcinda Manuel Honwana, sobre *Tinyanga* e reintegração social no pós-guerra civil no sul de Moçambique, permite um melhor entendimento da relação entre transe e mulheres, apoiada na tradição oral. Honwana não somente confirmou a tese de Junod, da associação entre os processos migratórios dos *Vanguni* com o estabelecimento do seu domínio e a emergência do transe entre os *Tsongas*, mas explicou como se dera esta relação.

Quando do estabelecimento do Império de Gaza, em Musapa, ao norte do rio Save (Manica), posteriormente transferido para Bilene, ao sul deste rio (Baixo Limpopo), os *Vanguni* teriam submetido e agregado diferentes povos e suas culturas: os *Tsongas* (habitantes do sul que ficariam conhecidos por sua significativa incorporação à cultura *Vanguni*, integrados ao seu exército, a sua aristocracia, as suas famílias por meio de casamentos e da proteção de seus espíritos, passando a se autodenominarem como povos *Machangana*); *Vandau* (habitantes do norte do rio Save, em sua maioria incorporados ao Império na condição de cativos e sujeitos a impostos). A história da expansão do Império *Nguni* também foi marcada pelo emprego de razias, confisco de gado e mulheres, principalmente na fase do Imperador *Ngungunyane*¹²⁷.

¹²⁶ *Izinyanga* e *Isangoma* (plural de *Nyanga* e *Ngoma* acompanhados de prefixos de uma das línguas Zulus). PARLIE, J. 2003.

¹²⁷ HONWANA, A. M., 2002, p. 51-79. Um romance que retrata esta saga do Império é o de BA KA KHOSA, **Ungulani. Ualalapi**. Maputo: Editora Alcance, 2008. CRUZ, P. D., 1910, p. 13-14; RITA-FERREIRA, Antônio. Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique. Lisboa: Instituto de Investigação Científica de Moçambique, 1982, p 192-194. Romeu Iven-Ferraz de Freitas, em seu relatório de

Dentre as mudanças causadas por esta interconexão cultural, estaria o surgimento do transe, integrante das diferentes categorias de *Tinyanga*, espíritos e especialidades já existentes entre estes povos. Esse fenômeno já existia entre os *Vandau* e era uma experiência exclusivamente feminina, as *Nyamussoro*, cujas funções abrangiam a realização de *Kufemba* (“exorcismo” ou “fazer sair os espíritos”), adivinhação por tranze, curar doenças, inclusive aquelas causadas por “feitiçaria” e promover o bem estar. Entre os Tsonga, havia o *Nyanga*, que podia ser homem ou mulher atuando na cura sem transe, bem como o *Nyagarume*, de predominância masculina, que realizavam adivinhação, tratamento antiféiçaria e cura de doenças através das ervas. Entre os *Vanguni*, o *Ngoma* era um perito em adivinhação e esta era uma profissão só para homens. A possessão entre os Tsonga, antes inexistente, dá lugar a uma nova versão de *Nyamussoro* que reúne espíritos e habilidades de diferentes povos: dos *Vanguni*, dos *Vandau* e Tsongas.

Conforme a tradição oral, o domínio das mulheres na profissão de *Nyamussoro* no sul de Moçambique é resultado da exigência dos espíritos estrangeiros de obterem uma mulher para seus cuidados e de seus pertences, também reivindicados às famílias da pessoa possesora. O pedido de uma noiva podia ser acompanhado da solicitação de cabeças de gado e uma casa (*Ndumba* na língua *Changana* e *Thepela* em *Chope*). Esses espíritos, em geral, seriam de antigos guerreiros do império de Gaza, alguns deles *Tinyanga*, ou de outras pessoas mortas durante as guerras sem os devidos cuidados rituais. Por isto, *Mpfhukwa* (“ressuscitam”) para pedir proteção ou se vingar, podendo enviar doenças e até mesmo impor morte aos membros da família responsável por sua angústia no passado. Os primeiros imigrantes do Império de Gaza enviados para o trabalho nas minas de Kimberly (Natal) e Cidade do Cabo teriam sido vítimas de *Mpfhukwa*¹²⁸.

Também em função da massiva migração masculina, a pouca presença de *Tinyanga* masculinos pode ter aumentado as chances das mulheres ampliarem o número de suas escolas de iniciação sob sua liderança, tornando-se médicas tradicionais respeitadas.

1965, informou que os povos de origem Vandau habitavam a região entre o rio Save e o Búzi antes da chegada dos povos Vanguni, e que dentre os fundadores de Mossorize, onde se localizou a primeira capital do Império de Gaza, o clã dos Simango possuía maior destaque. Dele fez parte Kamba Simango e Uria Simango. Este clã tinha estreita relação com outros dos regulados situados na então Rodésia (Zimbábue) e eram reconhecidos por certo prestígio entre seus vizinhos.

¹²⁸ HONWANA, A. M., 2002.

Junod, quando se refere às escolas de tratamento para as pessoas acometidas por possessão, comenta sobre a existência de rivalidade entre elas. Essas escolas introduziam mestres e discípulos numa rede cada vez maior de adeptos sujeitos a normas comuns de conduta. Considero terem sido tais escolas uma experiência prévia de associações fundadas por *Tinyanga*. Nelas, mulheres poderiam realizar várias ações em conjunto .

Não é exagero pensar que, nas zonas rurais, a invasão da economia colonial na produção camponesa pode ter ampliado a necessidade de assistência oferecida por *Tinyanga*. José Fialho Feliciano, em seu estudo sobre os povos do sul de Moçambique entre os anos 1975-85, mostrou como a dimensão religiosa interferia e gerenciava as formas de produção econômica e organização social daqueles povos, ainda que submetidos ao domínio colonial, ocupando a medicina tradicional um importante papel, principalmente nos tempos de crise e tensão. Alguns idosos de Matshuquetele (Gaza) afirmaram que entre os anos 1933-1940 recorreram aos rituais de chuva entre outras cerimônias para resolver a seca, a fome e as pragas de gafanhotos que atingiram a sua povoação. Conforme circular do diretor dos Serviços da Agricultura da Colônia, enviada ao administrador do Bilene-Macia em 1934, africanos e colonos deveriam reunir esforços para proteger a “economia pública e particular” dos efeitos nefastos dessa praga, de modo eficiente e econômico¹²⁹.

Deste modo, as mulheres na condição de *Nyanga* exerciam funções de poder em suas comunidades. Atuavam como detentoras de normas e valores sociais costumeiros, ofertando aos seus clientes o alívio para seus sofrimentos e promovendo o equilíbrio social nos agregados familiares. Essa reflexão vai na contramão de análises teóricas que interpretaram a predominância feminina nos rituais de transe por espíritos em termos de distúrbios psicológicos ou como espaço periférico sem maiores impactos na sociedade e, ainda, como uma forma de manifestarem sua insatisfação ou impor seus interesses¹³⁰.

Mulheres *Tinyanga* são reconhecidas por sua clientela como portadoras de poderes espirituais e seus serviços prestados na comunidade onde habitam e/ou adjacentes lhes granjeiam prestígio. Essa experiência de poder do feminino enquanto *Nyanga* se dá

¹²⁹FELICIANO, J. F., 1998; Arquivo do Distrito de Bilene-Macia. Correspondências Confidenciais do SCCI. (documentação avulsa sem classificação e organização). C. de Mello Vieira, diretor dos Serviços de Agricultura, Bilene, 5 de janeiro de 1934.

¹³⁰HONWANA, A. M., 2002.

num contexto sociocultural patrilinear e patriarcal, de modo que é marcada por contradições. Ao mesmo tempo em que exercem o poder de ser *Nyanga*, estão sujeitas aos efeitos da projeção social do poder masculino¹³¹.

A título de ilustrar como isto impacta na vida das mulheres *Nyanga* e não *Nyanga*, eu sugiro alguns comentários a seguir: nas entrevistas que realizei em diferentes distritos da província de Gaza, pude notar que, ao mesmo tempo em que as mulheres eram maioria entre os membros da AMETRAMO, o cargo de chefia dessas organizações eram majoritariamente ocupado por homens e elas pouco se pronunciavam quando em presença dessas autoridades masculinas, com exceção daquelas que também exerciam esse cargo ou outro proeminente. A maior tendência entre os homens de migrarem favoreceu a população masculina no contato e domínio de línguas não maternas, como o português e o inglês. Isto que facilita, em muito, o trabalho desenvolvido entre os *Tinyanga* e o Estado (Ministério da Saúde) e outras instituições nacionais ou internacionais.

Também vale ressaltar alguns aspectos culturais das sociedades patriarcais e patrilineares no sul de Moçambique válidos durante o período colonial e após a independência, em especial nas zonas rurais, mas que também ainda possui certa influência nos dias atuais, inclusive em alguns contextos urbanos. Por regra do costume, os casamentos nessas sociedades são virilocais, de modo que a mulher tornada esposa passa a viver nas terras da família de seu marido, na qual ela deve cumprir, entre outros deveres, o de trabalhar na agricultura de subsistência para o sustento do seu grupo familiar (agricultura e/ou comércio). Em caso de morte do marido, os filhos continuavam pertencendo à família daquele, assim como os bens acumulados pelo casal ao longo do tempo. A garantia do amparo da viúva é determinada pela permanência da esposa na família do marido. Segundo Ana Maria Loforte:

(...) Nos grupos patrilineares os homens, tanto quanto líderes políticos e religiosos asseguram a defesa da linhagem, preservam a sua unidade e mantêm a ordem social, o que lhes confere poder e autoridade. Os homens controlam os meios de produção (terras e outros recursos), a força do trabalho, os saberes, os circuitos matrimoniais, a circulação de pessoas e

¹³¹ Ibid., p. 69-71; LANGA, A. O., 1992, p 38; SERRA, C., 2009.

bens, numa relação de poder assimétrica, legitimada pelos discursos e práticas rituais (...) ¹³²

Apesar dessa projeção androcêntrica da sociedade, como afirmou a supracitada autora, o poder patriarcal e a predominância masculina, efetivamente, não é absoluto em termos de poder político, porque ele também é exercido em complemento com as mulheres. Elas atuam na mediação das alianças entre as famílias, na garantia da sobrevivência, nas organizações sociais e nos espaços religiosos, sobretudo no universo *Nyanga*, o que não se observa na mesma medida nas religiões cristãs ¹³³.

A proposição de que mulheres africanas exercem poder contrasta com imagens de subjugação comumente atribuída a esse coletivo por europeus no passado e que vêm sendo tão divulgada até os nossos dias atuais: a imagem de mulheres subordinadas ao domínio masculino, exploradas e espoliadas em seus direitos por imposição de normas costumeiras e/ou religiosas ou ainda, a de mulheres reduzidas a um corpo erotizado, sendo uma exceção para o feminino o papel de coparticipantes nas decisões do Estado, a exemplo das rainhas ou mães de destacados reis. Também contraria algumas linhas de pensamento da teoria feminista, cujas análises das relações de gênero em sociedades não matrilineares e marcadas por parâmetros patriarcais, como aqueles descritos em parágrafos anteriores, não abrigam relações de complementaridade de poder, havendo também quem seja adepto da ideia de complementaridade mais como um meio de acomodar conflitos do que de promover mudanças radicais ¹³⁴.

Tal pensamento, que julgo decorrer da visão ortodoxa e ocidental dos estudos feministas, dificulta o reconhecimento de mobilizações desenvolvidas por mulheres como exercício de poder e até mesmo seus impactos nos contextos sociais opressivos.

¹³² LOFORTE, M. A., 2000., p 17.

¹³³ Ibid., p 20; FELICIANO, J. F., 1998.

¹³⁴ CASIMIRO, Isabel. "Paz na Terra", **Guerra em Casa**. Feminismo e Organizações de Mulheres em Moçambique. Maputo: Coleção Identidades, 2004; DREWS, Annette. **Gender e Ngoma**. The Power of drums in eastern Zambia. In: DIJK, R., SPIERENBURG, Marja (ed). **The Quest for Frition trough Ngoma**. The Political Aspects of Healing in Souther Africa. Oxford: James Currey, 2000; MCCLAIN, Shepherd Carol. **Women as Healers**: cros-cultural perspectivas. EUA: The State University. 1989. p. 1-20; BESSE, Susan. **Modernizando a desigualdade**. Reestruturação da ideologia de gênero no Brasil, 1914-1940. São Paulo: Adusp, 1999, p. 13-40..

Faz-se necessário levar em consideração que o exercício de poder atribuído às mulheres em sociedades do tipo supracitado não resulta de um consenso social, mas de experiências cotidianas de rompimento e/ou negociações com a ordem social masculina predominante em nível local ou espaços mais amplos. O coletivo feminino em Moçambique é herdeiro de uma história de destaque social por sua participação nas lutas por independência e ocupou espaço considerável nas políticas sociais do Estado após a independência. No entanto, isso não se reverteu em alcance de condições de igualdade entre homens e mulheres na sociedade. Um fator importante a considerar nesse sentido é a cultura¹³⁵.

No contexto africano da região sul de Moçambique, por exemplo, as relações de parentesco e a maternidade atuam como grandes referenciais para a afirmação do status, autoridade e prestígio, tanto para homens quanto para mulheres. Essas especificidades são menos comuns em modelos ocidentais de sociedade. Joan Scott, nos anos 1990, criticou a tendência de certas pesquisas, sobretudo na área de antropologia, em restringir os estudos de gênero à família e ao ambiente doméstico, por considerar essas análises reducionistas. Contudo, relações de parentesco constituem a base da organização social, política e econômica de muitas sociedades, como a que esta pesquisa se propôs a analisar. A família parece destacar-se como uma espécie de interseccionalidade da atuação das mulheres em diferentes espaços sociais, nas unidades domésticas, nas organizações sociais, no comércio informal, nos partidos ou cargos do governo, no sistema de cura endógeno, etc.¹³⁶.

Enquanto mediadora de aliança entre as famílias, a esposa torna-se guardiã em potencial do poder ancestral do novo grupo familiar que passa a integrar, apesar de continuar fazendo parte de uma linhagem estrangeira à do marido. Por razões como estas,

¹³⁵ LOFORTE, M. A. 2000.; OSÓRIO, Conceição; TEMBA, Eulália. A justiça no feminino. In: SANTOS, Boaventura de Souza; TRINDADE, João Carlos (org). **Conflitos e Transformação Social: uma paisagem das justiças em Moçambique**. Porto: Edições Afrontamento, 2003, p. 165-186; GREEN, Edward C. Mystical Black Power: The calling to Diviner Mediumship in Southern Africa. In: MCCLAIN, Shepherd Carol. **Women as Healers: cros-cultural perspectivas**. EUA: The State University. 1989, p. 186-200.

¹³⁶SCOTT, Joan Wallach. Gênero, uma categoria útil de análise histórica In: **Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 2, n. 16, p. 5-22, jul/dez. 1992; OSÓRIO, Conceição. Poder Político e protagonismo feminino em Moçambique. In: SANTOS, Boaventura de Souza. **Democratizar a Democracia e Reinventar a Emancipação Social**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 421-440; CASIMIRO, I., 2004; SAIDI, Chistiane. **Women's Authority and Society in Early East-Central Africa**. EUA: University of Rochester Press, 2010, p. 1-22.

as esposas são vistas como um perigo iminente, não sendo desconhecidos casos em que elas são acusadas de matar, adoecer ou “engarrafar” seu marido ou parentes, tornando-os dóceis às suas vontades por “feitiçaria”, podendo ser expulsas de seus lares sem direito algum. Mulheres que apresentem comportamento distinto daquele acordado no consenso social para o feminino também podem tornar-se “feiticeiras”. Afinal, o que significa o fato de as mulheres ocuparem o maior índice nas acusações de feitiçaria? Esse é um assunto que vou retomar no próximo capítulo.

Vale ressaltar que a evasão masculina do cotidiano social na região sul, devido à migração para o trabalho nas minas, favoreceu o crescimento de mulheres em áreas antes de exclusivo domínio masculino, com impacto nas relações de gênero. Além disso, no contexto colonial, o grupo feminino estava sujeito às mudanças de comportamento e maneiras de pensar, em decorrência do contato direto ou indireto com a cultura portuguesa e/ou indiana¹³⁷.

As mulheres *Tinyanga* do sul se beneficiaram da evasão masculina, ocupando de modo amplo a função de curar em suas comunidades e de formar outros *Tinyanga*, o que além de lhes render prestígio social possibilitou o acesso a algum rendimento. Também foi motivo de ganho para elas a visão ocidental do feminino com que autoridades coloniais procuravam solucionar situações pertinentes ao feminino africano, chegando a serem poupadas, em sua maioria, da prisão, ainda que pegas em flagrante no exercício das funções de *Nyanga*.

1.2 “Preparando almas para Deus e corpos para o trabalho”: a participação dos Missionários na Interdição das Atividades dos *Tinyanga*.

A relação entre as missões cristãs e *Tinyanga* foi marcada por conflitos. Isso pode ser constatado em um dos mais antigos registros da chegada dos primeiros missionários católicos portugueses em Moçambique, como o relato de viagem do Frei João dos Santos à região entre Sofala, Tete e Angoche no século XV. Este registrou algumas de suas impressões com relação aos povos e seus costumes locais, a exemplo da sua atitude em

¹³⁷ LOFORTE, M. A., 2000; COVANE, L. A., 2001.

relação a duas *Tinyanga* de Tete, que eram muito procuradas pela população da região, inclusive pessoas já convertidas ao cristianismo. Imbuído do fervor missionário da época, Frei João facilmente associou as atividades exercidas por aquelas *Tinyanga* à “feiticaria” e seus espíritos ancestrais a diabos. Por isso, em acordo com o capitão, ordenou prender, castigar e desterrá-las¹³⁸.

Isto não significa dizer que a imposição do controle ao grupo de *Tinyanga* tenha sido uma iniciativa protagonizada por missionários portugueses naquela região, uma vez que essa já era uma prerrogativa do Rei. Reconhecido como o maior dos *Tinyanga*, o Rei era o detentor de poderes ancestrais e o maior intermediador entre os mortos e os vivos, a quem era conferido o direito de invocar as chuvas, promover rituais para favorecer a produção e controlar as epidemias, não sendo permitido a ninguém exercer essa profissão sem a sua licença. Em caso de desobediência, o *Nyanga* estaria sujeito à perda de seus bens, inclusive para quem o tivesse denunciado e, quando acusados de utilizar seus poderes em detrimento dos outros, reconhecidos como “feiticeiros”, o rei poderia condená-lo à morte ou torná-lo cativo daqueles que se sentissem prejudicados por suas ações, podendo também ser vendido por estes. Tal iniciativa funcionava como uma medida de controle da atuação dos *Tinyanga* e dos conflitos de um modo em geral, uma vez que também roubos ou outros tipos de atos considerados inadequados à ordem social eleita eram punidos¹³⁹.

As missões cristãs católicas atuaram como um apoio ao processo de estabelecimento do domínio colonial português em África e essa aliança foi fortemente reafirmada no governo salazarista. Em Moçambique, a partir de finais dos anos de 1920, o governo colonial procedeu a uma série de reformas legais que tornavam a educação das populações africanas um encargo quase exclusivo das missões católicas. Seu currículo deveria incluir o ensino em língua portuguesa e o conhecimento dos costumes, história e geografia de Portugal, sendo finalidade dessa educação a tarefa de nacionalizar e civilizar os africanos indígenas. Adicionaram-se a essa iniciativa, investimento financeiro, concessão de terrenos e uma rigorosa vigilância das atividades missionárias estrangeiras na

¹³⁸SANTOS, Fr. J., 1999, p. 117-119; 564-66.

¹³⁹SANTOS, Fr. João, 1999, p. 118-119; SERRA, Carlos. **História de Moçambique**. Maputo: Livraria Universitária, 2000, p. 42-43; WAITE, G., 1992; SOUZA, Laura de Mello e. **A Feiticaria na Europa Moderna**. São Paulo: Ática, 1987.

colônia. Estas medidas possibilitaram a expansão do número daquelas missões e escolas, ao mesmo tempo em que restringiram o trabalho das outras missões estrangeiras atuantes na colônia¹⁴⁰.

O administrador de Bilene (Distrito de Gaza-sul de Moçambique) C. de Pereira Lima, por meio de relatório confidencial sobre o trabalho das missões estrangeiras no ano de 1939, deu a conhecer suas impressões sobre a presença destas missões na colônia e a atitude que se deveria ter em relação a elas:

Bem sabemos que certas Convenções internacionais nos impedem de proibir pura e simplesmente a perigosa atividade destas missões. Mas importa por linhas travessas, restringir, e dificultar o quanto possível o seu trabalho, torná-la praticamente inviável, para que ela não prossiga impunemente na tarefa maldita de dividir e envenenar as almas. (...) As missões estrangeiras desacreditam da nossa administração, afirmando a indígenas que o nosso intuito é explorá-lo e não educá-lo, (...) exaltam a riqueza, o poder e o bem estar das colônias europeias que são nossas vizinhas em África para insinuarem que Portugal é um país sem dinheiro e sem força para se fazer respeitar (...) desacreditam em alto e bom som das missões portuguesas, declarando que elas não sabem instruir nem habilitar o indígena e ganhar a sua vida pelo trabalho. As missões estrangeiras não nos podem merecer simpatia para que não possam aumentar os prosélitos e nestes infiltrar os princípios da desnacionalização (...) Sabe-se que são as missões estrangeiras que concitam e revoltam os indígenas contra o nosso domínio¹⁴¹.

O pensamento deste administrador não se distanciava muito das intenções do governo colonial em relação às missões americanas ou inglesas que atuavam na colônia. Ao prestar auxílio à Igreja Católica, o Estado objetivava que suas missões garantissem aos africanos indígenas o acesso a uma educação mais adequada aos interesses da nova economia nacionalista. O ensino deveria estimular os africanos a sentirem-se identificados com os costumes e nação portuguesa e seguros do seu dever de trabalhar para esta pátria, mas não necessariamente deveria torná-los cidadãos. A publicação do Regulamento do

¹⁴⁰HEDGES, D., 1993, p. 46-49; SOUTO, Amélia Malta de Matos Pacheco. A Administração Colonial Portuguesa em Moçambique, no Período de Marcelino Caetano (1968-1974): Mecanismos e relações de poder. Dissertação do Grau de Doutoramento em História Institucional e Política, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Instituto de História Contemporânea. Lisboa: jan, 2003, p. 81-87, 103-110.

¹⁴¹Arquivo do Distrito de Bilene Macia. Correspondências Confidenciais do SCCI. (documentação avulsa sem classificação e organização). C. de Pereira Lima, Bilene, 18 de dezembro de 1939.

Trabalho (1928) e do Estatuto dos Indígenas Portugueses (1929), contemporânea à emergência das reformas para o ensino indígena, definiam as diferenças sociais dos africanos e os interesses do regime colonial em relação a eles. Conforme Amélia Souto, a política de nacionalização das populações africanas manteve o princípio da superioridade racial, não implicando miscigenação ou acesso à igualdade de condições, quer seja para o indígena ou assimilado¹⁴².

Apesar destas medidas restringirem e dificultarem o trabalho das missões protestantes, ao menos no distrito de Gaza não garantiram o sucesso almejado para as missões católicas na sua obra missionária de “civilizar os indígenas”. O fato de ampliar as missões, ter mais escolas não refletiu no aumento de fiéis, alunos ou clientes. Em relatório do ano de 1955, o administrador de Bilene informou que existiam 50 escolas das missões católicas exclusivamente para indígenas, sendo responsáveis por elas as missões católicas de São Paulo de Messano fundada em 1900 e a de S. Pedro de Chissano, fundada em 1951 (esta última encarregada por boa parte da região do Vale do Limpopo). Segundo o administrador, os reverendos queixavam-se de falta de recursos financeiros para a compra de material escolar, chegando muitas vezes a utilizarem o chão para a escrita. Havia falta de instalações adequadas – funcionando muitas escolas debaixo de uma árvore – além de falta de professores indígenas qualificados para o trabalho e pouco aproveitamento por parte dos alunos¹⁴³.

Na opinião do administrador, o insucesso das missões católicas em Bilene se devia a um agravante: a predominância protestante (mais de 80%) entre as famílias naquela área. Muitos pais não permitiam que seus filhos frequentassem as escolas da Igreja Católica e alguma frequência somente ocorria depois de “muita relutância”. Situação distinta parecia configurar-se para a única escola da Missão Suíça em Manzir que, entre 1951-1955, teria matriculado 540 alunos, a maioria homens, dos quais 309 teriam alcançado aproveitamento. Infelizmente, não foi possível fazer uma comparação numérica com a situação das escolas nas missões católicas, pois o reverendo da missão de S. Paulo de Messano teria se negado a fornecer ao administrador os dados estatísticos do trabalho nas escolas sob sua direção. Tal

¹⁴² SOUTO, *ibid*, p 87-89.

¹⁴³ Arquivo do Distrito de Bilene-Macia. Documentação avulsa sem classificação e organização. Relatório do Administrador (semidentificação), 1955.

atitude foi julgada como um sinal de pouco interesse desta missão para com a tarefa da educação. Quanto à falta de professores alegada pelos padres, o administrador afirmou que as razões do problema se explicavam pelo baixo salário oferecido para o trabalho e não pela inexistência de africanos qualificados para a função¹⁴⁴.

Ainda informou o administrador que a presença protestante naquela área mais se fazia por meio de africanos que se consideravam representantes de diferentes missões do que pela presença de missionários europeus das colônias vizinhas e americanas, consideradas estrangeiras pelo Governo. Na condição de pastores, catequistas, anciões ou pregadores, africanos se diziam responsáveis por evangelizar as populações espalhadas “no mato”, enquanto pertencentes às missões americanas e suíças. Porém, havia muitos independentes que lideravam organizações puramente africanas, também reconhecidas como missionárias, cuja finalidade ainda era totalmente desconhecida pelas autoridades coloniais. Em carta confidencial de 1958, o administrador Abel Augusto Teixeira Rebelo informou que, procedendo ao registro de todos os “agentes indígenas e assimilados a serviço das missões estrangeiras”, teria identificado o funcionamento de algumas missões não autorizadas pelo governo, como a Zione e a Igreja Etiópia Nacional Moçambicana, de modo que teria ordenado a suspensão de suas atividades e aplicado medidas drásticas com os casos de desobediência¹⁴⁵.

Até 1966, as missões protestantes africanas, europeias ou americanas, todas dirigidas por missionários africanos compreenderam a seguinte distribuição:

¹⁴⁴ Arquivo do Distrito de Bilene-Macia. Documentação avulsa sem classificação e organização. Relatório do Administrador (semidentificação), 1955. Para maiores informações sobre a Missão Suíça consultar: SILVA, Tereza Cruz. **Igrejas Protestantes e Consciência Política no Sul de Moçambique**: o caso da Missão Suíça (1930-1974). Maputo: Promédia, 2001.

¹⁴⁵ Arquivo do Distrito de Bilene-Macia. Documentação avulsa não seriada. Confidencial de 9/03/1958 dirigida ao Director da Administração Civil do Sul do Save-Inhambane.

Quadro 1 - Distribuição de Missões Africanas Protestantes em Gaza (1966)

Local	Missões
Gaza	Seita Zione; Igreja Baptista Escandinava; Piligrime Holiness Church; Igreja de Cristo; Igreja Metodista Livre; Igreja Etíope; Igreja Africana Metodista Episcopal
Bilene	Igreja Sião União Apostólica Cristã dos Negros Portugueses de Moçambique; Igreja Luz Episcopal; Piligrime Holiness Church; Missão Metodista Wesleyana; Igreja Evangélica; The Curator of the Holy Glost; Assembleia de Deus; Igreja Nacional Etiópia Moçambicana; Missão Baptista Escandinava; Igreja Fiel Africana (Gospel); Igreja do Evangelho Completo de Deus; Santos Católicos Apostólica Zione.
Chibuto	Igreja Metodista Livre; Apóstolos de Jeová; Watch Tower; Igreja de Sião; Igreja Etiópia; Gaza Church; Igreja Escandinávia
Magude	Testemunhas de Jeová; Igreja do Evangelho Completo de Deus
Limpopo (Baixo)	Missão Wesleyana; Missão Nacional Etiópia Moçambicana; Igreja Africana Metodista Episcopal; Igreja Assembleia da Chuva; Corner Stone Apostolic Bethen Church; Igreja Metodista Livre; Igreja Sião União Apostólica Cristã dos Negros Portugueses de Moçambique; Igreja Evangélica Assembléia de Deus; Igreja Escandinávia
Observação:	The African Gospel Church está listada no levantamento de 1961, talvez tenha se tornado a Igreja Fiel Africana (Gospel)

Fonte: Arquivo do Distrito de Bilene-Macia. Documentação não seriada. Confidencial de 9/03/1958

As missões suíças alcançaram uma grande expansão no sul de Moçambique, em Gaza. Em 1894, esta missão já se encontrava presente em cinco lugares distintos desse território: Riktala, em Marracuene, Magude, Catembe, Manhota e Lourenço Marques. Com a queda do Império de Gaza, os missionários suíços teriam sido expulsos de Moçambique, retornando posteriormente ao local. Contudo, conforme já comentamos neste texto, enfrentaram dificuldades para sua expansão. Para as missões católicas, até os anos 1940, o arcebispo de Lourenço Marques havia listado no distrito de Gaza, as seguintes missões¹⁴⁶:

¹⁴⁶ SILVA, 2001, p. 37-111.

Quadro 2 - Distribuição de Missões Católicas por Conselho em Gaza

Local	Missões
Bilene	S. Paulo de Messano
Chibuto	St ^a Rosa de Viterbo de Malaíce; N. S. de Lourdes de Chongoene
Magude	S. Jerônimo de Magude; S. Antônio do Sábie; S. Vicente de Paulo de Guijá; St ^a Quitéria de Uanetze; N. S. da Assunção do Alto Limpopo
Muchopes	S. Benedito dos Muchopes; Menino Jesus de Chidenguele
Obs:	S. Pedro de Chissano e N. S. da Saúde foram fundadas após este levantamento (1958 e 1959)

Fonte: Arquivo do Distrito de Bilene-Macia. Documentação não seriada. Confidencial de 9/03/1958

Os quadros acima demonstram a pouca presença das missões católicas no distrito de Gaza em relação às demais estrangeiras e africanas. Este distrito fazia parte dos limites territoriais do antigo Império de Gaza, onde a entrada das missões católicas somente teria sido possível após a derrubada do rei Ngungunyane. A missão Católica de N. S. de Messano foi a primeira missão católica fundada nessa região (em 1900), também reconhecida como a mais antiga de toda a colônia. Contudo, as missões africanas, americanas e suíças foram suas antecessoras, e sua proposta missionária em muito contrastava com a dos missionários católicos, sendo bastante comum a perda de fiéis das missões portuguesas para as demais.

A exígua presença de missões católicas em Gaza também era um fator favorável à ação dessas missões não portuguesas e de tantas outras africanas. Em Alto Limpopo, por exemplo, numa área de 46 km havia somente uma missão, a de N. Senhora de Alto Limpopo e na região de Massagena, o Posto de Saúde e Pafúri encontravam-se descobertos da assistência missionária católica¹⁴⁷.

O superior da missão católica de S. Pedro de Chissano, Pe. Celso Pinto de França, em carta confidencial dirigida ao Inspetor Escolar da Repartição de Instrução Pública de Inhambane, mostrou como o trabalho realizado por missionários africanos dificultavam as atividades das missões católicas em Gaza. Os seguidores da Missão Metodista Episcopaliana, por exemplo, chegaram a construir sua sede bem próxima à escola da missão católica de Chilembene, em Bilene, onde seus *mafundissa* (professores) realizavam cultos, batizavam crianças, ministravam ensino bíblico e cânticos em língua

¹⁴⁷ AHM.S.E.a.II P.9 n° 114 (a,b). Relatório 1° vol.1996.

Shitswa (entre outras atividades) e, com isto, subtraía fiéis e alunos das missões católicas, não somente daquela circunscrição, mas também de Guijá, Chibuto e Chai Chai¹⁴⁸.

Medidas contra esta missão protestante já haviam sido tomada desde 1936, quando, por denúncia dos professores da escola de Chilembene, a administração de Bilene havia prendido por três anos em Chibuto “o fundador do protestantismo nas terras do Vale do Limpopo”, o africano Abel Chambal, que teria sido admoestado a não continuar esse trabalho. Isto contribuiu para o arrefecimento de tal atividade missionária, que durou apenas até a transferência do administrador autor dessa medida. Abel Chambal morreu em 1948, mas seu filho continuou a tarefa missionária. Em 1952, o trabalho desta missão protestante voltou a ganhar proeminência com a chegada de outro *mafundissa* de Inhambane, o Jossias Guduana, que também era desconhecedor da língua portuguesa e do Changana¹⁴⁹.

Lamentou o Pe. França que a administração de Bilene não agisse da mesma forma que a de Chibuto, onde o administrador teria tomado medidas drásticas em 1952, castigando aqueles protestantes que não tinham autorização para o trabalho da evangelização e esclarecendo que somente os católicos teriam permissão para fazê-lo. Fernando Pinheiro Farias Lopes, considerado pastor e superintendente da Igreja do Evangelho Completo de Deus da província de Moçambique, comentou por meio de uma carta (em 1956), ser comum naquela colônia a aplicação de prisões e castigos a pessoas não professas da fé cristã católica, sendo, muitas vezes, obrigadas a fugir para a África do Sul, medida que era proibida em Portugal, devido ao princípio da liberdade religiosa¹⁵⁰.

A situação dos missionários católicos foi vista de modo tão agravante que alguns padres se dedicavam a fazer proselitismo junto aos chefes e seus fiéis. Em relatório de inspeção referente aos anos de 1942-1957, o Dr. Antônio Policarpo de Souza Santos informou que teria sido solicitado pelo Pe. Joaquim de Souza Lobo e Vieira para esclarecer, junto aos chefes africanos, qual era o papel dos missionários entre os indígenas.

¹⁴⁸ Arquivo do Distrito de Bilene-Macia. Documentação avulsa não seriada. Confidencial de 30 de maio de 1953.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ AHM. FINSANI. Cx 21, Lourenço Marques, 1956.

Que (os missionários) eram autoridades eclesiásticas e que havia liberdade de culto, mas que a única doutrina verdadeira era a católica e a mais aconselhada pelo governo português. Que havia falsos religiosos e que quando dentro deles houvesse algum sentimento católico que deviam dirigir-se aos padres porque o que eles dizem e mandam fazer é a verdade. Que prevenisse imediatamente o administrador ou chefe do posto da presença de qualquer indivíduo, missionário ou político, que fizesse propaganda doutra religião diferente da católica para constatar a sua veracidade. Que o governo não obrigava ninguém a mudar de crença, mas simplesmente aconselhava a religião católica porque era a mais verdadeira¹⁵¹.

O problema é que os chefes africanos também já tinham suas queixas contra o trabalho missionário da Igreja Católica. Conforme relatório de inspeção, os chefes da circunscrição de Guijá manifestaram reclamações sobre o fato das crianças serem obrigadas a frequentar as escolas católicas não com a finalidade de aprender, mas de exercer trabalho não pago para os padres da missão. De fato, o administrador de Bilene-Macia, Alexandre Cancelas confidenciou ao administrador do Distrito de Gaza, em 1961, que abusos eram cometidos nas missões católicas daquele Conselho. Conforme Cancelas, o padre Antunes dos Santos fazia uso do castigo corporal para resolver problemas entre os indígenas, como a palmatória. Isto, “em pleno tempo em que a política começou a virar e a transformar-se em francas demonstrações de carinho para com as massas indígenas”, além de exigir dos alunos oferendas diárias de pratos de castanhas e utilizar expressões como “animais irracionais” e criminosos, o que demonstrava falta de compreensão “do estado atrasado em que os africanos se encontravam”. Além disso, desde 1954, o Inspetor Policarpo dos Santos já havia chamado a atenção para o baixo rendimento de aprendizagem das crianças em toda a província, conforme dados estatísticos daquele ano: das 212.428 crianças matriculados nas escolas das missões católicas apenas, tinham sido aprovadas 2.761, ou seja, menos de 1%¹⁵².

Contra essas queixas, os padres argumentaram que o financiamento disponibilizado para as missões era muito pouco, necessitando recorrer ao trabalho dos alunos uma ou duas vezes por semana para garantir a alimentação e ajudar no salário dos

¹⁵¹ AHM. FGG. INSANI. Relatório do Inspector Administrativo Antônio Policarpo de Souza Santos. 1942-1957;

¹⁵² Arquivo do Distrito de Bilene- Macia (documentação avulsa não seriada). Confidencial de 29 de novembro de 1961.

missionários, uma vez que a Arquidiocese de Lourenço Marques somente pagava o valor de 1.000\$00 (escudos). Outra iniciativa dos padres na missão católica de Chissano foi tentar impedir o casamento de “raparigas católicas educadas nas missões” com não católicos, especialmente protestantes, numa tentativa de não dispersar seus convertidos e o ensino a eles ministrado.

A entrada e expansão do protestantismo no sul de Moçambique foram possibilitadas por africanos trabalhadores das minas em África do Sul. Em seu retorno, alguns mineiros levavam para as suas comunidades sua experiência de fé cristã, adicionando-lhe elementos das culturais locais. Segundo Patrick Harries, muitos deles teriam tido contato com o cristianismo apenas parcialmente, por escutar algum missionário ou por ter aprendido a ler e, ainda, através de casamentos com mulheres cristãs. Por isto, a propagação da fé cristã em suas comunidades tinha como base suas próprias visões de cristianismo. Muito embora a iniciativa de adicionar expressões religiosas africanas à doutrina cristã fosse motivo de muitos conflitos entre pregadores africanos e missionários brancos, a missão suíça acabou reconhecendo nesta atitude dos africanos a possibilidade de expandir sua presença missionária, passando a assumir esta metodologia e ampliar o seu quadro de missionários africanos. Yossefa Mhalthala foi um dos primeiro africanos a representar a missão suíça no sul de Moçambique¹⁵³.

Algumas atividades desenvolvidas por essa missão são flagrantes de sua adoção de aspectos culturais dos povos locais em seu trabalho missionário: a incorporação de anciões no seu corpo catequético, devido ao poder e autoridade que eles já exerciam em suas comunidades; o desenvolvimento de estudos sobre os costumes locais, o que resultou na obra de dois volumes escrita pelo missionário Henri-Alexandre Junod sobre os povos Tsonga; assim como o domínio da língua *Changana*, com a qual evangelizavam e promoviam formação técnica¹⁵⁴.

Ainda antecidos por iniciativas de missionários africanos, a missão suíça teria investido em campanhas a favor da criação de projetos agrícolas. O incentivo à produção agrícola, tanto através da missão suíça (1909) como da africana (1907), visava tornar o

¹⁵³HARRIES, Patrick. Junod e as Sociedades Africanas. Impacto dos Missionários Suíços na África Austral. Maputo: Paulinas, 2007, p. 75-96.

¹⁵⁴SILVA,, 2001, p. 37-70.

africano mais independente dos rendimentos do trabalho nas minas. Muti Sikobele¹⁵⁵, em 1907, enquanto pastor da Igreja metodista Episcopal, teria sido o primeiro a fundar um movimento por nome Home Mission, tendo como primeira tarefa “promover o despertar financeiro da população negra”¹⁵⁶

Patrick Harries, ao analisar os relatórios da missão suíça, identificou várias evidências de sincretismo na prática dos líderes religiosos africanos “a serviço” da missão suíça. Na opinião deste autor, o sucesso da experiência missionária liderada por Yossefa Mhalmhala e seus seguidores teria se dado em função desta mescla. O sincretismo se revelava em diferentes atitudes, tais como: a conversão em geral era antecedida por sonhos que podiam ser interpretados por *Tinyanga* (*Nyanga* ou *Govelas*); os convertidos inspirados pelo Espírito Santo diziam profecias; as cerimônias eram seguidas de choros e convulsões entre outras manifestações emocionais. Muitas mulheres convertidas teriam conhecido a fé cristã através dos *Svkwembo* (espíritos) que a possuíam, sendo a presença das mulheres predominante nas missões enquanto líderes e pregadoras¹⁵⁷.

Para Harries, a função missionária de Yossefa Mhalmhala podia ser associada a de um *Tinyanga* dedicado a expulsar ou controlar o poder ou as atitudes hostis dos espíritos das pessoas possuídas, mas em nome do Espírito Santo. Segue o autor afirmando que, na visão dos missionários suíços, as crenças antigas nos antepassados e feitiçaria que levavam fieis a consultarem *Tinyanga* para a sua cura, proteção e demais necessidades deveriam ser extintas da vida dos convertidos a fé cristã. Os folhetos de propaganda da missão suíça de 1911, citados por Harries, denunciam a visão que os missionários suíços tinham de *Tinyanga* quanto à intenção de mostrar o impacto da conversão ao cristianismo entre os africanos: associam a imagem de um *Nyanga* para a condição pagã e a figura de um missionário vestido à europeia como o modelo de estética do convertido¹⁵⁸.

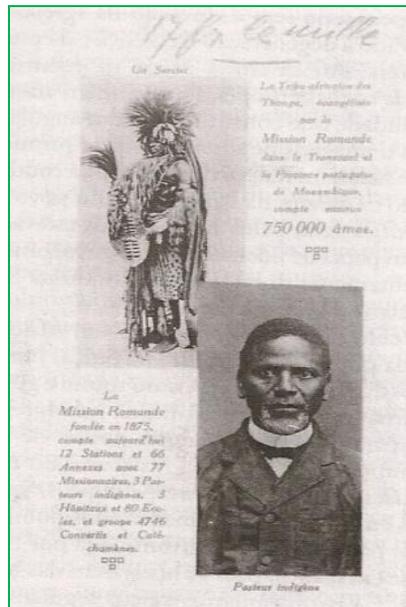
¹⁵⁵ Conforme Cruz e Silva, em 1918, Muti Sikobeli teria sido o fundador da primeira igreja negra independente em Moçambique, denominada, Igreja Episcopal Luso-Africana de Moçambique.

¹⁵⁶ SILVA, 2001, p. 37-70.

¹⁵⁷ HARRIES, P., 2007, p. 75-93.

¹⁵⁸ Ibid., p. 65 e 87.

FIGURA 4 - Panfleto Impresso da Missão Suíça em 1911



Fonte: HARRIES, Patrick. Junod e as Sociedades Africanas, op.cit., p 65

Outras impressões dos missionários suíços a respeito dos *Tinyanga* podem ser encontradas no relato do médico George Liengme e em escritos de Henri Alexandre Junod. Maria da Conceição Vilhena, em sua análise biográfica sobre o rei *Ngungunyane*, oferece algumas informações relatadas por aquele primeiro missionário. Liengme viveu na corte deste rei, entre os anos de 1893-1895 e registrou nos seus escritos a sua experiência enquanto médico e conselheiro desse rei. Para ele, os *Tinyanga* tinham um conhecimento abundante do poder terapêutico das ervas que era combinado com poderes sobrenaturais para a cura de doenças e resolução de diferentes problemas do cotidiano, bem como para a preparação militar dos engajados no exército¹⁵⁹.

Confessou Liengme ter sido procurado por habitantes de Gazaland para resolver problemas comuns à função de *Nyanga*. A ele eram apresentados casos de roubo (devendo ele identificar por adivinhação o responsável ou responsáveis), pedido de medicamentos para o bom empreendimento de uma caçada e tratamento de doenças relacionadas com os *Svikuembo*, cura de doenças como lepra, depressão e demais problemas. Confessou

¹⁵⁹ VILHENA, Maria da Conceição. **Gungunhana no seu reino**. Lisboa: Fernando Mão de Ferro, 1996, p. 89-101.

Liengme que isso se dava somente se o tratamento realizado por *Tinyanga* não surtisse efeito. Para Maria da Conceição Vilhena, o sucesso de alguns procedimentos realizados por Liengme na cura de doenças foi um dos motivos que muito concorreram para a sua aceitação na função de médico no reino.

Junod, missionário suíço contemporâneo de Liengme, realizou um detalhado estudo sobre os *Tinyanga* e suas atividades. A seu ver, em vez de simplesmente rechaçá-los, era fundamental conhecer suas práticas para compreender os motivos pelos quais tais sujeitos eram tão venerados pela população ao ponto de, por vezes, abandonar o tratamento médico prescrito por um missionário para se valer de suas orientações. Junod também julgou tal estudo útil à análise do procedimento que o Governo Colonial deveria ter frente a esse grupo.

Apoiado na consulta de *Tinyanga* reconhecidos como profundos conhecedores da medicina tradicional, Junod investigou quais as doenças este grupo curava, seus métodos de cura, concepções de doença e as ambiguidades de sua profissão. Para Junod, a medicina tradicional era um misto de magia, religião e ciência devido à recorrência ao culto dos ancestrais, ao uso de poderes sobrenaturais (tanto no sentido de proteção como de agressão), bem como do constatado conhecimento terapêutico das ervas na cura de muitas doenças, saberes dos quais os *Tinyanga* estavam convencidos de possuir, enquanto doutores. Isto contrariava o estigma de *intrujão* que lhes fora atribuído por colonizadores ou tornavam-no uma exceção. Os *Tinyanga* eram procurados para ministrar cura de doenças não somente por africanos, mas também por brancos¹⁶⁰.

Apesar disso, concluiu Junod, o erro e a superstição superavam o talentoso fazer dos *Tinyanga* e, portanto, considerou como medida ideal sua substituição por “doutores bem qualificados e civilizados”. Não sendo isso possível, sugeriu que o Governo investisse no aumento do número de médicos missionários e ofertasse um curso de medicina básica para “indígenas educados”. Tudo isto para que, desse modo, gradativamente, a “arte duvidosa dos médicos indígenas” tivesse o seu fim.

Entretanto, não se tem conhecimento de atitudes de repressão a *Tinyanga* por parte dos missionários suíços, tampouco de apoio. D. Elcineta Ng’uambe e Marta

¹⁶⁰JUNOD, H. A., 1966, p 387-503.

Nhatumbo, moradoras de Chizianini (Xai Xai) que foram membros dessa missão, em conversa, demonstraram que sua profissão de fé na missão não comungava com a fé em *Tinyanga* e seus espíritos. Em resposta à pergunta se havia muitos *Tinyanga* na zona no período colonial, D. Marta comprimiu e suspendeu os ombros e, com um sorriso, respondeu algo em língua *Machope* que foi traduzido por tio Anastácio (filho de D. Elcineta, um homem maduro e com muita experiência de vida). Segundo a tradução feita, ela teria respondido “mesmo agora ainda tem” e acrescentou que não iam ao curandeiro “porque como a proveniência era da religião, a religião não aprovava um religioso que iria ao curandeirismo”.

Contudo, de um modo mais geral, o cristianismo africano professado em diferentes instituições religiosas de viés protestante ou católico foi suscetível à coexistência com a religiosidade dos antepassados e demais espíritos. Como afirmou Rita-Ferreira, o cristianismo não conseguiu abalar a fé dos africanos em *Tinyanga* e nos seus serviços, sobretudo em momentos de crise, insegurança e incerteza. Era através dessas figuras que as pessoas tinham acesso ao alívio de seus sofrimentos e era deste universo cultural que provinham as respostas mais convenientes. Eram eles que sabiam lidar com o sobrenatural e canalizar suas energias para o bem-estar, assim como controlar as forças agressoras do “oculto”, por vezes manipuladas por outras pessoas.

Exemplos desta experiência não faltavam e incluíam africanos que trabalhavam como funcionários na máquina administrativa colonial, já adeptos dos modos de pensar e fazer do europeu, “católicos praticantes”, monogâmicos e instruídos, como os cipaios, capatazes e professores. Afinal, as autoridades coloniais em geral não entendiam essa linguagem que estava bastante arraigada nas culturas locais e as negavam em seu discurso, por tratar-se de crenças de povos selvagens e mostras do atraso mental atribuído aos povos africanos¹⁶¹.

Diferentemente das missões europeias e africanas, a forma como as missões católicas trataram a medicina tradicional parece ter sido mais agressiva. *Tinyanga* de Macia, em entrevista, afirmaram que a evangelização da Igreja Católica era realizada por meio da força. Segundo eles, os padres da Igreja Católica não permitiam que ninguém

¹⁶¹ RITA-FERREIRA, A., 1960., p. 80-88.

assistisse as cerimônias ou atividades da medicina tradicional, alegando ser pecado, e nem comer nada que tivesse sido preparado para festa dos *Svikwembo*. Todos eram obrigados a se batizarem e a receberem a crisma. Quanto aos filhos de pais *Tinyanga*, não poderiam manter com eles nenhuma amizade. À noite, sempre havia uma ronda de vigilância nas povoações para verificar se algum *Tinyanga* estava em trabalho e, se apanhado em flagrante, era sujeito a castigos corporais e prisão. Muitos *Tinyanga* foram transferidos para Inhambane e intimidados a não prosseguirem com suas atividades. Quanto aos demais, os padres costumavam “proibir a natureza” ao interditar os costumes¹⁶².

O Pe. Manoel Joaquim Cristóvão, diretor da Missão N. Senhora da Saúde, localizada em Alto Changane, por meio de um relatório, desabafou o seu cansaço da peleia contra a ação dos *Tinyanga* na área de sua missão. Pe. Cristóvão, como membro da Congregação da Boa Nova da Sociedade Missionária do Ultramar, também conhecida por Cocujãs, teria enviado à Arquidiocese em Lourenço Marques um relatório com cópia para o Ultramar, no ano de 1961, onde chamava a atenção para a liberdade com que “feiticeiros” agiam naquela missão e regiões circunvizinhas, como em Fumane e Chigubo situado em Gaza, além de Inhambane¹⁶³.

Segundo o Pe. Cristóvão, isto ocorria com a conviência dos habitantes, devido ao medo que as pessoas tinham dos poderes ocultos dos *Tinyanga* e a impunidade exercida por autoridades administrativas, que passaram a encarar algumas práticas relacionadas ao costume “pelo lado folclórico”, até mesmo incentivando o ressurgimento de algumas “danças condenáveis”, cujas escolas passaram a se concentrar nos locais de atuação de *Tinyanga*, e questionava se isto seria uma mera coincidência.

Ele mesmo teria feito um levantamento dos nomes dos “curandeiros” residentes na área da missão e tinha, até o momento, 60 nomes. Entretanto, garantia haver muito mais. Para demonstrar que o recurso aos tribunais também já não cumpria o seu papel em relação a este grupo, mencionou um caso:

Lá para os lados de Chicuxane, um poderoso feiticeiro teria agregado grande quantidade de mulheres em sua casa, que sofriam, mas se calavam.

¹⁶² TINYANGA. *Tinyanga* - Vila de Macia, ago. 2012.

¹⁶³ AHM. Fundo do Governo do Distrito de Beira. (1961-1965) Cx 621.

Um dia o agente do algodão ao verificar o estado das culturas teve de chamar a atenção dos proprietários para o estado deplorável em que se encontravam as *machambas* e para as necessidades da limpeza das mesmas. Foi aí que alguns se atreveram a expor o problema, que não tinha gente suficiente para o trabalho, pois suas filhas tinham sido raptadas pelo bruxo. O agente, ao denunciar ao chefe do posto, este instaurou um processo contra o feiticeiro que foi chamado a Chai Chai para ser julgado, mas o juiz o liberta por argumentar tratar-se de coisas dos usos e costumes. O homem volta, mas volta triunfante. Propagandeia o seu poder que suplanta o chefe do posto, o administrador de Chibuto e os senhores de Gaza¹⁶⁴.

O Pe. Cristóvão, como um zeloso missionário, procurou demonstrar para as autoridades eclesiais católicas e governo quão nociva era a atuação dos *Tinyanga* para o trabalho missionário católico e domínio colonial. Entretanto, no início dos anos 60, as autoridades coloniais já investiam na mudança de seus métodos e estratégias de domínio, sobretudo devido à conjuntura internacional do pós-Segunda Guerra Mundial, as instabilidades políticas em Portugal e o avanço do movimento por independência no continente, com seus prenúncios na colônia de Moçambique.

Paralelo a estas iniciativas, o governo colonial investiu numa redobrada vigilância, solicitando a colaboração das missões católicas nesse sentido, inclusive em relação a seus catequistas e professores. Os *Tinyanga* de Macia comentaram que padres passaram a agir como soldados do governo. Denunciavam algumas pessoas para a Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE) quando, por meio do sacramento da confissão, tomassem conhecimento de algum ocorrido que julgasse suspeito de “subversão”¹⁶⁵.

1.3 Administradores, Régulos e *Tinyanga*: entre manifestos e/ou vivências ocultas, policiamento e/ou aliança.

Em 1965, o relatório do padre Joaquim Cristóvão da missão de Alto Changane, transmitido por meio de circular do governo aos administradores distritais, foi motivo de uma calorosa discussão sobre o combate aos *Tinyanga*. No parecer emitido pela administração de Gaza, Francisco de Salles Torrezão afirmou que a situação dos *Tinyanga*

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Arquivo do Distrito de Bilene (documentação avulsa não seriada). Circular Confidencial do Governo Geral para o governo do distrito. 28. fev. 1965.

no Conselho da Vila de João Belo (Xai Xai) não se diferenciava daquela exposta pelo padre Cristóvão em Alto Changane (Chibuto), inclusive no que respeitava ao aceite de suas ações por parte das populações que as encobria, além de quase sempre os *Tinyanga* poderem “escapar das malhas” da justiça colonial, sendo desta forma “muito difícil dentro de uma estrita legalidade resolver o problema”. E sugeriu:

Se os principais curandeiros de cada região forem desterrados para locais onde não possam exercer os seus malefícios e misteres, independentemente de provas jurídicas e outras legalidades, mas com a certeza de sua culpabilidade é natural que tal praga se extinga, senão completamente na sua maior parte¹⁶⁶.

O administrador da Circunscrição de Gorongosa (Manica e Sofala) não se mostrou conivente com a ideia de associar o pleno desenvolvimento do grupo de *Tinyanga* à fraqueza das autoridades, conforme defendeu o padre Cristóvão. Para ele, a ação repressiva das autoridades administrativas era algo inquestionável, porque o “feiticismo” dificultava a “absorção dos costumes e o modo de ser português” entre as populações. Parecer similar foi emitido pelo administrador da Circunscrição de Chimoio, Francisco Alves Fernandes, ao confirmar que se mantinha vigilante por meio de ação policial e judicial. Para o administrador de Gorongosa, o procedimento era garantido, apesar de Portugal nunca ter imposto ao Ultramar leis que visassem ao imediato e radical extermínio das práticas feiticistas, uma medida que ele considerava ser fadada ao insucesso, caso fosse aplicada. Em sua opinião, o desenvolvimento dos *Tinyanga* mais se devia à adesão das populações a seus serviços, tanto por analfabetos quanto por “negros de conhecimento literário”, e procurou mostrar de que modo esse fato limitava a ação dos administradores:

Estes (*Tinyanga*) não são denunciados por receio de vingança. Aponta-se o nome dos feiticeiros, mas não atrevem a acusá-los de elementos indesejáveis ou perturbadores das populações. Tenho ouvido até falar bem deles. Como o meio é falso, não se conhece a língua, os usos e costumes, as averiguações não avançam. É preciso que as populações se librem de tais elementos, acusando-os de bruxaria e prática ilegal de medicina para as autoridades poderem actuar em conformidade com a lei, mas como

¹⁶⁶Arquivo do Distrito de Bilene. Documentação avulsa não seriada. Carta Confidencial de Francisco de Salles Torreão ao Chefe dos Serviços da Administração Civil de Gaza. 30.ago.1965

sabe, o domínio de um sobre o outro vem desde o início da humanidade e enquanto houver povos atrasados, o feiticismo e outras práticas supersticiosas proliferarão¹⁶⁷.

O administrador do Conselho de Beira, João da Luz Bourgard confirmou as indagações dos administradores anteriores sobre a convivência das populações e sua inibição em apresentar queixas contra *Tinyanga*, além dos recursos jurídicos dos quais alguns desses se valiam. Afirmou Bourgard que os *Tinyanga* socorriam-se de “indivíduos de todas as cores” para lhes esclarecer como podiam utilizar as leis contra as autoridades que os limitavam e os continham, sendo esta prática mais frequente nos meios urbanos. Há notícias de que entre africanos assimilados, alguns teriam se tornando advogados, como Domingos Arouca. Para o administrador Bourgard, que disse conviver com a teimosa atuação dos *Tinyanga* há 20 anos, urgia restaurar a repressão criminal da ociosidade e o desterro dos indesejados.

Já para o capitão tenente Alberto Lopes Ribas, a solução estava em um combate indireto, por meio da ampliação dos serviços de saúde ao indígena. Comentou Ribas ter conhecimento de que trabalhadores emigrados e retornados da Rodésia costumavam obter amuletos para evitar serem presos e que africanos costumavam procurar médicos ocidentais quando não obtinham sucesso na resolução de seus problemas com os curandeiros ou *cuche-cucheiros*¹⁶⁸. Ele mesmo tinha enviado a um médico amigo seu, um africano que não conseguia ter relações sexuais. Na opinião do diretor dos Negócios Indígenas de Lourenço Marques, ainda era de se tolerar a ação de *Tinyanga* em regiões quase desabitadas, mas a coibição da categoria deveria ser uma ação planejada em comum entre as autoridades superiores, em vez de continuar na responsabilidade de “autoridades subalternas”¹⁶⁹.

Apesar de ostentar visões como estas, mesmo entre os administradores era possível encontrar posturas contraditórias em relação a membros daquele coletivo. Em entrevista *Tinyanga* de Alto Changane, Chibuto, Macia, Xai Xai e Maputo (bairro Maxaquene) afirmaram que administradores também se serviam de consultas com os chamados curandeiros para adquirirem poder, riqueza e respeito, tanto por parte das

¹⁶⁷ AHM. F. Governo do Distrito de Beira. Cx 621. 1961-1965.

¹⁶⁸ O termo *Cuche-Cucheiro* ou *Cuchecuchiero* equivale a adivinho. Encontrei este termo nos relatório do distrito de Sofala e Manica e Zambézia.

¹⁶⁹ AHM. F. Governo do Distrito de Beira. Cx 621. 1961-1965; AHM.FDSNI.Cx 148. Confidenciais.

populações quanto de seus superiores. Conforme relatou um dos *Tinyanga* de Xai Xai em entrevista,

O colono queria ter muita riqueza, queria cadeira, ser muito respeitado. Ainda mais os administradores que em Lisboa cumpriam prisão e aqui viviam bem. Os administradores quando vieram de Lisboa não tinham nada e ficaram ricos aqui. Os administradores não queriam saber de problemas e sabiam que os curandeiros podiam ajudar a abafar os problemas, queriam comer dinheiro das *machambas* de algodão. O grande lá está me chamando a Lourenço Marques, mas você tem que me tratar para eu ficar aqui porque já tenho *machamba*¹⁷⁰.

Tais administradores realizavam consultas, às vezes por indicação do régulo, devido ao fato de este conhecer quais eram os melhores e por se tratar de um procedimento realizado às escondidas. Os *Tinyanga* que os atendessem não recebiam pagamentos por seus serviços e nem lhes era permitido divulgar tal atitude das autoridades (as quais, durante o dia cumpriam o dever de coibir e desvalorizarem a medicina tradicional, mas, à noite, alguns deles andavam ao seu encontro).

A procura dos serviços de *Tinyanga* por alguns europeus conferia-lhes prestígio. Segundo informações coletadas pelo administrador Antônio Rita-Ferreira, por volta dos anos 1960, os *Tinyanga* de Govuro e Mucoque eram frequentemente procurados por europeus da Rodésia do Sul e o administrador de Homóine (Inhambane), Joaquim Nunes também procurava-os “não raras vezes”. Possivelmente, essa busca dos administradores movidos por crença ou desespero concorria para a legitimação dos saberes de certos *Tinyanga* e para a flexibilização do emprego da repressão contra estes últimos, além de influenciar na circulação de uma imagem positiva deles, ainda que em ambiente restrito¹⁷¹.

Prisões e desterro não eram as únicas formas de impor interdito às práticas de *Tinyanga*. Em entrevista, alguns deles rememoraram ser comum que administradores manifestassem rejeição à sua estética, prática também reproduzida por alguns africanos assimilados ou convertidos a determinadas instituições religiosas protestantes.

¹⁷⁰ TINYANGA. *Tinyanga (grupo de)* – Xai-Xai, jul. 2012.

¹⁷¹ RITA-FERREIRA, A., 1960, p 80-88.

Em geral, fazia parte do costume que o *Nyanga* usasse diferentes adornos no corpo após a sua formação. Aurélio Valentim Langa, morador de Manjacaze, recordou que durante a sua infância pôde ver *Tinyanga* usando *tsumani*¹⁷², uma pasta de cor avermelhada que pessoas nessa condição aplicavam ao cabelo, mantendo-o seco e enrolado (rastarificado), geralmente usado por pessoas que tinham espíritos *Vandau*, mas tal costume também era extensivo aos jovens nubentes. O uso do *tsumani* e de outros adereços, a exemplo do *timamba*¹⁷³, *shingundu*¹⁷⁴, muito usado no caso de pessoas com espíritos *Vanguni*, funcionavam como uma forma de reconhecimento de quem era *Nyanga* dentre a população, sendo um meio de tornar pública sua condição diferenciada das pessoas comuns. Tratava-se de uma estética que lhes conferia prestígio, mas que se tornou um atributo de desprezo na visão de autoridades coloniais e de alguns assimilados. Conforme disse um dos *Nyanga* de Macia em entrevista, os modos dos *Tinyanga* se vestirem e arrumarem os cabelos foi causa de prisões e alguns tiveram seus cabelos cortados involuntariamente¹⁷⁵.

Em decorrência da possibilidade de facilmente serem identificados e sujeitos à repressões, os *Tinyanga* tenderam a abandonar o uso de sinais aparentes que os qualificassem como tal, sem pôr fim às suas atividades, mas tornando-as cada vez mais secretas. Um exemplo estaria na adoção de uma peruca confeccionada com fibras de vegetais por *Tinyanga* em substituição ao uso do cabelo rastarificado, o *shikubo*. Trabalhar na clandestinidade foi uma forma que os *Tinyanga* usaram para driblar as sanções impostas por autoridades coloniais, sobretudo em tempos do Estado Novo, quando a exigência de produtores/produção passou a ser mais relevante. Por meio de iniciativas como esta, o grupo garantia a continuidade de seu exercício.

Apesar do perigo de prisão para trabalho obrigatório, houve *Tinyanga* que continuaram a viver exclusivamente do trabalho da medicina tradicional, correndo o risco de sofrer prisões recorrentes. O *Nyanga* Chigangane Matsinhe, natural de Morrumbene

¹⁷²Conforme explicações de Aurélio Langa, o *Tsumani* era feito de um produto extraído de uma terra argilosa com goma que era preparado numa panela de barro, misturado com óleo de uma planta silvestre, o rícino, e óleo de mafurra.

¹⁷³ Conforme Paula Menezes, espécie de chapéu ou cinto confeccionado com conchas marinhas.

¹⁷⁴ A mesma autora explica ser um penacho de penas de pássaro que o *Nyanga* usa na cabeça.

¹⁷⁵ LANGA, A. V., 2011, p. 29-30; Entrevista com Maciane F. Zimba e Carolina J. Tamele por Paula Menezes in: Santos, Boaventura de Sousa. *As vozes do Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

(Inhambane), mas residente em Lourenço Marques, declarou viver somente desta profissão quando foi preso naquela cidade em 1945 com o seu cesto (*mtundo*), que continha cinco cabaças, um frasco de vidro com remédios, um gócha, diversas raízes, conchas marinhas, duas penas brancas, um espanador e rabo de cudo. O *Nyanga* Pengo Jone Chiueane, preso em 1968 já tinha sido autuado muitas vezes pela administração de Inharrime “por causa das artes de curar”, embora gozasse de grande prestígio e fosse muito procurado por populações dessa circunscrição e de regiões vizinhas, bem como de Suazilândia e África do Sul¹⁷⁶.

Tinyangas entrevistados afirmaram que, em geral, as consultas e o acompanhamento dos clientes se realizavam na clandestinidade. Como disse a *Nyanga* Irene Filipe Muchanga de Maputo, não havia lei determinando que o trabalho da medicina tradicional devesse realizar-se à noite, mas o não aceite por parte das autoridades impunha que ele fosse feito às escondidas. *Tinyanga* de Xai Xai recordaram que o encontro com clientes se dava em lugares distantes como se fossem a *machamba*, ou até mesmo na casa de um deles. O tratamento era feito às escondidas e por isto, às vezes, por cochicho e após a realização da consulta, os instrumentos podiam ser enterrados. As prisões ocorriam quando tais manobras eram descobertas¹⁷⁷.

Tais iniciativas recordam o que Michel de Certau chamou de táticas e estratégias. Certau sugeriu que táticas seriam as diferentes possibilidades de ação desenvolvidas por indivíduos ou coletivos em resposta às estratégias impostas por um poder dominante em contextos de subalternização, de modo a fazê-lo ruir por dentro, resignificando, conforme seus interesses, necessidades, referenciais de costume e afins. Ainda que subjugados ao domínio colonial, sujeitos à marginalização social e à desqualificação de seus serviços, os *Tinyanga* criaram iniciativas, até então de caráter individual, com interesse de manter seu exercício e atender a algumas normas estabelecidas

¹⁷⁶ AHM. FDNSI. Cx 1751, 1945; ANTT. FSCCIM. Boletim de Identificação, 23.jan, 1968.

¹⁷⁷ TINYANGA. *Tinyanga* (grupo de) – Xai-Xai, jul. 2012; MUCHANGA, Irene Filipe. Irene Filipe Muchanga – Nyanga: depoimento [dez. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Souza Santana (língua Changana). Trad. da Língua Chananga Vânia Daniel Macuácuá. Maputo, Arquivo mp3 (acervo pessoal). Esta *Nyanga* é presidente da Associação de médicos Tradicionais do bairro de Ka-Maxaquene em Maputo.

pelo costume e que concorriam para minar por dentro esse poder coercitivo em relação à medicina tradicional e constituir um poder paralelo e autônomo àquele hegemônico¹⁷⁸.

As condições impostas pelo domínio colonial parecem ter generalizado a prática da clandestinidade no coletivo de *Nyanga*. Seu exercício concorreu para dificultar o controle dos *Tinyanga* por parte dos administradores, especialmente nas zonas rurais e aldeias mais distantes. Os administradores das circunscrições, em geral, apenas tomavam conhecimento de que algum *Nyanga* estava no exercício de suas funções quando régulos e demais chefes tradicionais, missionários ou clientes informavam¹⁷⁹.

A relação entre régulos e *Tinyanga* também foi marcada por contradições durante o domínio colonial. Enquanto o costume favorecia uma atitude de colaboração entre ambos, as determinações do regime colonial a que os régulos estiveram sujeitos, sobretudo na fase do Estado Novo, atribuíam ao exercício de sua autoridade o papel de opositores da medicina tradicional.

Na *Reforma Administrativa Ultramarina* foram estabelecidas obrigações e competências para as autoridades africanas, enquanto membros da estrutura administrativa do Império Colonial. Contudo, as condições para seu cumprimento foram criadas a partir dos anos 40, no Governo Geral de J. Bittencout. Seu governo, além de decretar reformas na coleta de impostos e a obrigatoriedade do trabalho, reorganizou as áreas chefiadas por régulos, reduzindo-as em número por processo de integração. Assim, alguns regulados deixaram de existir. Ademais, determinou aos chefes africanos a tarefa de apresentar na administração os considerados “vadios”.

Outros encargos para régulos, Chefe de Grupo de Povoações e Chefes de Povoações ou de terras foram publicados em 1944. Para os régulos, o Governo ofereceu vários incentivos. Estes passaram a usar uniformes e a frequentar regularmente reuniões com a administração colonial, as *banjas*¹⁸⁰, sendo também admitidos no quadro auxiliar

¹⁷⁸CERTAU, Michel de. Artes de Fazer. A Invenção do Cotidiano. Tradução de Ephraim Ferreira Alves Petrópolis. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994, pp97-102.

¹⁷⁹ SANTOS, Fr. J., 1999, p. 118.

¹⁸⁰ É preciso maiores investigações sobre o assunto, contudo, parece que algumas palavras de origem bantu no contato com a língua do colonizador foram alteradas em sua grafia e sentido. Isto não significa dizer que elas deixaram de pertencer à língua Bantu. Não se sabe ao certo se isto se aplica ao termo *Banja*. No dicionário da língua Changaná escrito por Bento Siteo, encontra-se a palavra *B'ándlá* (“1. Pátio, 2. praça. 3. corte. 4.

administrativo com direito a vantagens como salários, percentagem na coleta de impostos, multas decorrentes de atos de inflação das leis coloniais e tradicionais, além de tributos em caso de realização de cerimônias¹⁸¹.

Em 1941, ocorreu uma *banja* no distrito de Gaza com a presença do Inspetor Francisco de Melo e Costa, que esclareceu aos régulos quais eram os seus deveres enquanto representantes locais do Governo Colonial. Os régulos deviam obediência ao administrador, assim como deveriam exigir respeito à sua autoridade em suas terras; manter uma estreita relação com a administração local, comunicando todas as queixas, pedidos e ocorrências, como mortes, nascimentos, casamentos, suspeita de doenças, crimes e outros; obrigar as populações a trabalharem e a pagarem impostos. Dentre outras obrigações orientadas, especificamente em relação aos *Tinyanga*, o Inspetor comunicou o dever de:

Não permitir nas terras bruxaria; os feiticeiros não trabalham e vivem explorando os indígenas, não tendo poder algum nem ciência para resolver qualquer problema que lhes apareça.

Mostrar aos indígenas que o Governo manda prestar gratuitamente assistência médica, não devendo ter relutância em recorrerem aos médicos e enfermeiros do Estado, abandonando os curandeiros e feiticeiros, nunca esquecendo que o médico cura e nada recebe, e o curandeiro não cura, mas nunca deixa de receber; as mulheres devem recomendar seguir os conselhos das parteiras oficiais, recorrendo aos seus conhecimentos¹⁸².

A aplicação do dever de desautorizar e desprestígio da atuação de *Tinyanga* nas povoações conduziram os régulos a uma encruzilhada de contradições. Régulos perseguiram os *Tinyanga*, mas necessitavam da medicina tradicional para o desempenho de suas funções, enquanto chefe de um território, na ocasião da posse do cargo. Conforme dados recolhidos por Junod, até o início do século XX entre os povos da região de Gaza, chefes eram acompanhados do nascimento à morte por *Tinyanga* os quais eram

assembléia de anciãos. 5. tropa; batalhão. 6. formação política; partido político”). Na documentação colonial, *banja* aparece com o sentido de assembleia onde autoridades locais resolviam assuntos pertinentes à vida social, política, econômica e religiosa do regulado. O termo *banja* também é encontrado em um dicionário da língua *Nyungwe* escrito por Manoel dos Anjos Martins, com o significado de casamento, lar, família, reunião familiar e reunião. Esta última língua, segundo o autor, é falada ao longo do rio Zambeze, região atingida pelo processo de expansão dos povos *Vanguni* (A. do Sul-*Mfecane*), que também propiciou uma interação cultural entre os povos locais. Achei interessante identificar na língua Changaná algumas poucas palavras da língua Swahili, também falada em Cabo Delgado, norte de Moçambique.

¹⁸¹ HEDGES, D., 1993, p.57.

¹⁸² AHM.FISANI.Cx 21, 1941.

reconhecidos com poder similar ou maior que eles em decorrência do caráter sagrado de sua autoridade¹⁸³.

Também Luís Domingos Polanach, em investigação no ano de 1965, sugeriu que, em geral, chefes africanos costumavam contar com os conselhos de *Tinyanga*, quando não coincidia reunir em si próprios os dois papéis. A atitude ambígua seguida por régulos, também válida para alguns administradores, recorda aquilo que James Scott chamou de discurso oculto. Publicamente, régulos assumiam uma posição similar à do colono, rejeitando a atuação de *Tinyanga*, mas “às escondidas” e em determinados momentos reservados com um coletivo de pessoas, ou sozinhos, eles se tornavam seus usuários. Conforme disseram *Tinyanga* de Chibuto e Xai Xai em entrevista¹⁸⁴:

Não tinha muita diferença (com relação aos administradores), o régulo estava muito ligado ao colono e tratava os *Tinyanga* como animais. O problema é que há uma diferença em relação ao colono. Os régulos trabalhavam com os curandeiros. Havia reuniões e quando não chegavam a consenso nenhum, então, a solução era chamar o curandeiro, (assim também), em caso de roubo, (ou quando necessitavam) indiciar casos de feiticeiros. Até mandavam policiais para acompanhar os curandeiros e estes não serem atingidos por aqueles que eram contra. Falavam com os curandeiros para irem se encontrar em um determinado lugar que eles, os régulos junto com os policiais iam se dirigir para lá¹⁸⁵.

Houve um tempo que os chefes de terras cediam um bocado¹⁸⁶ porque (...) naquele tempo não podia ser chefe de terras sem ir ao curandeiro e assim ia largando um bocadinho. Chegava também o tempo em que tinha aqueles bichinhos que mordiam na *machamba* então ele (o régulo) vendo a terra deles ele também com produção comprometida ele também ia procurar o curandeiro¹⁸⁷.

¹⁸³JUNOD, H. A., 1996, p. 335-373.

¹⁸⁴Biblioteca do AHM. Cota C1359j. POLANACH, L. D., 1965.

¹⁸⁵TINYANGA. *Tinyanga (grupo de) – Chibuto*, out. 2012.

¹⁸⁶O termo “bocado” é equivalente a “pouco”, ao contrário do entendimento que geralmente se tem de “bocado” no Brasil, ao menos na Bahia, como sinônimo de “muito”.

¹⁸⁷TINYANGA. *Tinyanga (grupo de) – Xai-Xai: depoimento* [jul. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Soza Santana (língua Changana). Trad. da Língua Changana Vânia Daniel Macuácuá, Xai-Xai, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal). No encontro, estavam presentes o vice-presidente da AMETRAMO, vovô Antônio Nhantumbo e muitos membros associados, cerca de 60 mulheres e mais 5 membros masculinos.

Os motivos apresentados nas entrevistas, pelos quais os régulos e demais chefes africanos buscavam um *Tinyanga*, convergem justamente para as funções próprias de um chefe segundo o costume local. Enquanto chefes assumiam a responsabilidade de zelar pelo bem-estar das populações de sua unidade territorial, garantindo-lhes proteção, sucesso nos ciclos produtivos/reprodutivos e a administração de seus conflitos, sendo imprescindível, na execução destas tarefas, o auxílio da medicina tradicional e dos *Tinyanga*. Neste sentido, é de fundamental importância a crença no papel mediador do chefe com os seus antepassados, enquanto membro mais velho e herdeiro dos primeiros donos da terra. A ele é atribuído o poder de manter o elo entre os mortos e os vivos que habitam o território. Tal ligação é reconhecida como imprescindível ao equilíbrio da vida cotidiana da povoação e de onde provém a legitimidade, reprodução do poder e prestígio dos chefes¹⁸⁸.

Torna-se evidente que aqueles régulos que deram atenção às suas funções segundo o costume cumpriram um duplo papel, o da autoridade no modelo colonial e no consuetudinário. O projeto do governo de “reabilitar” o poder dos chefes africanos a favor do regime colonial manteve a ressalva de que os chefes, mediante o desempenho de suas novas funções, deviam respeito aos costumes, desde que não contrariassem os interesses do regime colonial. No caso das autoridades *Vandau*, ao norte do rio Save, Fernando Florêncio mostrou que o fato de os régulos continuarem dando atenção ao cumprimento do que ele chamou funções cerimoniais de natureza “mágico-religiosa”, firmou um papel fundamental na garantia da sua legitimidade e prestígio, inclusive para aqueles empossados por “arranjos” dos administradores. Para Florêncio, isto concorreu para superar problemas advindos da intervenção colonial, que mais favoreciam a destituição da autoridade dos régulos perante as populações do que o contrário¹⁸⁹.

Ainda parafraseando Florêncio, a intervenção colonial tornou os régulos mais dependentes da administração e propiciou a emergência de muitos conflitos decorrentes de fatores, tais como: a cobrança de impostos, o não aceite da atuação dos *Tinyanga* e a interferência do administrador nos processos de sucessão da autoridade do chefe, quando buscavam influenciar na escolha daqueles mais favoráveis ao regime. Além disso, havia

¹⁸⁸ JUNOD, H. A., 1996, p. 325-376;433-456; FLORENCIO, Fernando. Ao Encontro dos Mambo. Autoridades Tradicionais VaNdau e Estado em Moçambique. Lisboa: ICS, 2005.

¹⁸⁹ HEDGES, D., 1993, p. 125; FLORENCIO, ibid., p. 125-160.

conflitos entre os próprios régulos e demais chefes africanos, uma vez que, pelo processo de integração, alguns passaram desta condição para a de chefe de grupo de povoações, uma posição subalterna a de régulo¹⁹⁰.

Ainda é preciso apurar melhor o caso da região ao sul do rio Save, mas parece que a situação não foi muito diferente. Em 1962, o Administrador do Conselho de Chibuto (Gaza), Abílio da Conceição Louzã, recebeu uma queixa de um Chefe de Chipadja, Jorge Ganda Jive, cuja argumentação dizia respeito à deslegitimação de sua autoridade por um dos chefes de grupo a ele subordinado, o Matxotane Jive, o qual não estava comparecendo às banjas, além de seus parentes não pagarem impostos há três anos. Ainda argumentou em sua reclamação que, embora também tivesse o sobrenome Jive, pertencia a um “ramo” distinto em relação ao de Matxotane e seus parentes e o motivo mais profundo daquela querela estava relacionado à chefia das terras daquele regulado, iniciada entre seu bisavô e o avô de Matxotane, apesar das terras sempre terem pertencido à linhagem de sua família¹⁹¹.

Esta rivalidade por posse de terras passada de geração a geração não parece ter sido o único caso analisado pelo Conselho de Chibuto. Em 1968, na administração deste mesmo Conselho, foi apresentado outro problema de sucessão para o cargo de chefe. Desta vez, com registro de manifesta interferência dos antepassados. Tratou-se da sucessão do chefe das terras Suquelane, cujo chefe de mesmo nome já havia falecido, assumindo em seu lugar seu neto Juvêncio Mungumo Timbe pelo fato de o chefe Suquelane ter tido somente filhas. Entretanto, ele não conseguiu permanecer no cargo por muito tempo em decorrência de ter contraído uma doença incurável, designada por doença de *Svikwembu* (espíritos), que o levou a cometer muitas irregularidades, tendo sido afastado do cargo. Contudo, na administração, o conselho de *madoda*, os mais velhos, explicou que a indicação de Timbe teria sido indevida porque apesar de ser neto do falecido:

Não era oriundo das terras Suquelane, nem pertenciam ao mesmo clã, pois era apenas neto materno de Suquelane, o que segundo o direito tradicional, não lhe conferia direito à chefia daquelas terras¹⁹².

¹⁹⁰ FLORÊNCIO, *Ibid.*, p.125-152.

¹⁹¹ FDNSI. Governo do Distrito de Gaza. Conselho de Chibuto, Cx 24, 1962.

¹⁹² Arquivo do Conselho de Chibuto. Processo Disciplinar. (sem classificação).

Conforme o costume, a sucessão do cargo de chefia era para o filho da primeira esposa que, no caso do chefe Suquelane, não existiu. Entretanto, de modo consensual, o régulo Languene, os chefes de terras e o conselho de *madodas* apresentaram o nome de Vasco Mapsipe Mondlane como o legítimo chefe das terras Suquelane. Os critérios ou métodos pelos quais estes teriam chegado a tal acordo não foram demonstrados no processo. Contudo, provavelmente, envolveram a consulta aos antepassados através de um *Nyanga*, pois em caso de doença de *Shikwembu* costuma-se recorrer à adivinhação para escutar a vontade dos espíritos. Esta consulta deve ter acontecido com o consentimento do régulo Languene¹⁹³.

Alguns régulos e demais chefes africanos souberam fazer um bom uso do projeto do governo salazarista de *Indirect rule* a favor tanto dos seus próprios interesses quanto das povoações pelas quais eram responsáveis. Em 1951, o administrador de Catuane (Lourenço Marques), recebera uma denúncia de um dos habitantes daquele mesmo lugar sobre a atuação de três curandeiros, 2 homens e uma mulher, que por ali estavam “a aldabrar as pessoas em queixar ao chefe dizendo que o povo vive em feitiçaria e logo o chefe mandalhe ir em terras inglesas (na Zululândia), faz que o governo português pobre”. Ainda, alertou o denunciante de que era preciso o administrador mandar uma guia – provavelmente, referia-se a uma ordem de desterro para os três *Tinyanga*¹⁹⁴.

A incidência de calamidades públicas, como epidemias e falta de chuvas, que traziam como consequências a queda na produção e a fome, por crença, podiam estar associados a atos de feitiçaria. Ao chefe era atribuída a responsabilidade de providenciar meios de realizar o diagnóstico e tratar o assunto, operação essa que, em geral, envolvia a atuação de *Tinyanga*. Alguns tratamentos indicados para providenciar farta produção também podiam implicar a proteção contra a feitiçaria, como é o caso da cerimônia descrita em Feliciano por nome *Okòlo*, na qual as sementes eram tratadas com medicação específica ministrada por um *Nyanga*.

¹⁹³ JUNOD, H. A., 1996, p. 370-373.

¹⁹⁴ AHM.FDNSI. Cx 83, 1959.

Conforme pesquisa feita por Feliciano, até os anos de 1950 houve a realização de cerimônias desse tipo em Alto Changane-Chibuto. *Tinyanga* de Bilene também recordaram dessa cerimônia e de certos tabus que eram prescritos para as povoações, após a sua realização, inclusive o interdito sexual¹⁹⁵.

Alguns régulos buscaram contrabalançar a visão colonial com a tradição local no exercício cotidiano de sua governabilidade. Conforme *Tinyanga* de Xai Xai, essa era uma tarefa desafiadora para os régulos¹⁹⁶:

Não era fácil aquele régulo, liberdade era apertado (...) o régulo sabe que eu sou curandeiro, tinha também um dele que ia se consultar, só que não podia mostrar (...) o régulo também era uma máquina de repressão do colono, ele defendia aquele que era pessoa dele e ninguém podia dizer (...) ninguém podia ter a ousadia de dizer eu sou doutor do régulo aquelas outras pessoas o que vão achar? (...) O meu avô tinha o poder de uma terra quando não podia produzir ou para não ser roubada ia lá fazer rituais, ele passou por duas vezes na prisão¹⁹⁷.

Alguns chefes não deixaram de tirar vantagens em seu próprio benefício. O *Nyanga* José Ndau Mate recordou que sua mãe teve de dar uma cabeça de gado ao régulo para evitar que os objetos do *Svikwembu* fossem confiscados. Segundo vovô Ndau, houve um tempo em que o Governo Colonial impôs a todos os *Tinyanga* apresentarem seus instrumentos de trabalho para serem queimados, e o régulo era quem deveria executar esta ordem. Vovô Ndau não soube precisar a data do ocorrido, mas afirmou que neste período ele ainda não era *Nyanga* e que viera a assumir esta função em 1969, de modo que, provavelmente, este evento deve ter ocorrido ainda no período colonial.

Em Xai Xai, *Tinyanga* também se referiram a este acordo tácito entre *Tinyanga* e régulos, como forma de resolver os problemas entre eles (africanos), quando pegos em exercício por aqueles, sem conduzir a administração. O interessante é que isso faz recordar

¹⁹⁵WAITE, G., 1992, p. 212-231; FELICIANO, J. F. 1998., p. 434-435; Junod, em seu primeiro volume, informou que a arte de fazer chover era um dos atributos do Chefe. Porém, um *Nyanga* especialista nessa atividade poderia ser convocado para diagnosticar o motivo da estiagem antes ou depois da cerimônia providenciada pelo chefe. Uma destas cerimônias é conhecida pelo nome de *Mbelele* ou *Mkelekele*, na qual a participação das mulheres é relevante.

¹⁹⁶WEST, H. G. K., 2009, p.25.

¹⁹⁷TINYANGA. *Tinyanga* (grupo de) – Xai-Xai: depoimento [jul. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Soza Santana (língua Chananga). Trad. da Língua Chananga Vânia Daniel Macuácuá, Xai-Xai, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal).

a prática do rei de Muenemutapa no território que abrangia parte da região sul e central do país, descrita por Frei João dos Santos em seu relatório do século XV, já citado neste texto. Caso os *Tinyanga* denunciados atuassem sem a licença do chefe maior – o rei –, eram obrigados a entregar todos os seus bens, os quais eram repartidos com o denunciante. Régulos não cobravam todos os bens, mas recebiam destes uma espécie de multa.

Sobre a ordem dada pelo Governo Colonial para queimar os objetos de trabalho dos *Tinyanga*, escutei caso semelhante em Macia. O comentário foi de uma pessoa que não era *Nyanga* e também bem mais jovem que o vovô Ndau. Em sua memória de infância, está guardada a imagem de uma grande fogueira queimando os objetos de trabalho dos *Tinyanga*. Isto o levou a interrogar-se: por quê? Esta pessoa se referia ao período após a independência. Referente a esse mesmo período e local, também recorro do comentário de outra pessoa. Esta era *Nyanga*, em relação a qual o governo houvera liberado a recolha dos objetos apreendidos por seus proprietários. Entretanto, segundo ele, já se tornava difícil distinguir seus donos, devido ao emaranhado de objetos em um mesmo lugar. Esta situação de mandos e desmandos ocorrida após a independência parece ter tido relação com os exageros de alguns ou a falta de maior definição do lugar dos *Tinyanga* no ideal da nova sociedade em construção após a independência, mas este é um assunto de que trataremos em nosso último capítulo.

Diante do exposto, é preciso levar em conta que, ocasionalmente houve acordos de convivência entre *Tinyanga*, régulos, demais chefes africanos e polícia africana, no sentido de permitir a continuidade da medicina tradicional. Mesmo porque, conforme disse um *Nyanga* de Chibuto, “os régulos estavam na mesma mira com os curandeiros e não eram tão confiados pelos colonos e às vezes quando os régulos falhavam mereciam porrada e correção e há certas vezes que régulos faziam as coisas sem o consentimento dos colonos”¹⁹⁸.

¹⁹⁸ TINYANGA. *Tinyanga (grupo de) – Xai-Xai: depoimento* [jul. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Soza Santana (língua Changana). Trad. da Língua Changana Vânia Daniel Macuácuá, Xai-Xai, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal).

1.4 O Estigma de “Curandeiro” e “Feiticeiro”

O rechaço e a desqualificação também foi outra forma de interdição que autoridades coloniais tentaram impor ao grupo de *Tinyanga*. O desprestígio a *Tinyanga* também concorria para justificar o domínio europeu. Conforme Le Goff, a relação tradição/modernidade é uma criação ambígua das sociedades europeias, tratando-se mais do modo como as pessoas, sociedades e instituições se relacionam com o passado e o seu passado, de modo que esta dicotomia pode ser pensada como complementares ou contraditórias. Em Moçambique, assim como em outras partes do continente, foi muito comum administradores e missionários se referirem a *Tinyanga* de modo pejorativo, atribuindo-lhes a alcunha de “curandeiro” e “feiticeiro” como uma estratégia para propagar a inabilidade desses homens em uma sociedade que se pretendia orientar-se por princípios científicos/modernos¹⁹⁹.

Na colônia, o uso dos termos “curandeiro” e “feiticeiro” parece ter sido bastante influenciado pela representação social de tais figuras que a Metrópole foi construindo ao longo do tempo. Retomar alguns de seus aspectos ajuda a explicar a possível associação que foi feita destes primeiros termos com o de *Tinyanga*.

Na visão ocidental do século XIV-XVII, as diferentes maneiras de saber e fazer para o enfrentamento de problemas do cotidiano foram tendencialmente associadas à magia, esta última compreendida como veículo de malefícios sociais orientados por intervenção demoníaca ou encarnação do diabo.

Tais práticas também foram denominadas de “feitiçaria” e/ou “bruxaria”, termos compreendidos como equivalentes na prática, visto como um poder hereditário, em geral com maior incidência entre as mulheres e tornado um ato criminoso, por isto passível de punição. Com a alvorada do pensamento racionalista, “feitiçaria” também passou a ser vista como uma expressão da ignorância e superstição próprias de populações pobres das zonas rurais. Contudo, com o auxílio, sobretudo, da antropologia, a explicação para estas práticas ganhou contornos mais variados, adotando, inclusive, interpretações anteriores

¹⁹⁹ LE GOFF, J., 2003, p. 173-206.

entre os quais: feitiçaria como crença de povos primitivos, construção mental de um povo com base em seus princípios culturais e válvula de escape das tensões sociais²⁰⁰.

A figura do “curandeiro”, reconhecido principalmente por sua habilidade curativa por meio de ervas, emerge no contexto europeu de afirmação da classe médica acadêmica em detrimento dos “terapeutas populares”. Antes mesmo do século XIX, já havia em Portugal quem reivindicasse exclusividade na “arte de curar” para profissionais formados nas faculdades de medicina. As tentativas da categoria médico-acadêmica junto ao governo para hegemonizarem-se perante aquela popular e os conflitos daí gerados foi um assunto que deu origem a diferentes pesquisas, algumas das quais ajudam a compreender o imaginário e a experiência que os portugueses acumularam neste sentido e, possivelmente, a identificar alguns dos seus reflexos durante o domínio colonial em terras africanas.

A título de ilustração desta experiência antecedente de controle das artes curativas populares destaco a proposta do médico Manoel Pedro Henrique de Carvalho para reprimir, conter e aniquilar a ação dos “curandeiros” encaminhada ao governo em 1948. Sua proposta consistiu na criação de leis para exigir licenças, aplicar multa e prisão, proibir a venda de remédios ou o ensino a outros desses conhecimentos populares. Carvalho defendia que as medidas não somente visavam uma reserva de mercado para a classe médica, mas a defesa da moral e da saúde pública²⁰¹.

Em Moçambique, à semelhança de outras partes do continente, a associação dos *Tinyanga* à figura do “curandeiro” e “feiticeiro” por administradores e missionários se deu de modo equivalente. *Tinyanga* significava pessoas portadoras de conhecimentos rudimentares de cura, charlatães, enganadores e exploradores da fé alheia, praticantes de magia por orientação de demônios que podiam beneficiar, mas, sobretudo agredir a sociedade.

²⁰⁰SOUZA, L. de M., 1987; SCHIRTZMEYER, Ana Lúcia Pastore. Sortilégios de saberes: curandeiros e juizes nos Tribunais Brasileiros. (1900-1990). USP. Programa de Antropologia Social. Faculdade de Filosofia. Dissertação de Mestrado, 1997, p. 1-58; LEVI-STRAUSS, Claude. O Feiticeiro e sua Magia. In: LEVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 193-213.

²⁰¹CARVALHO, Manoel Pedro Henrique. **O clamor contra os flagicídios, audácia e impostura dos charlatães e dos curandeiros**. Modo de os poder conter, reprimir e aniquilar. Lisboa: 1848. Biblioteca Nacional, ct s.c.11371.

Junod, por exemplo, foi um dos primeiros que sugeriu distinguir a prática de “feitiçaria” dos *Tinyanga* em “magia branca” e “magia negra”. Segundo Polanah,

o feiticeiro tornou-se, assim, a personalidade mais mal compreendida e a mais caluniada pelas autoridades coloniais. Frequentemente estes lhe imputavam as malevolências imaginárias do bruxo, envenenador de parentes e vizinhos, incitador das infelicidades do grupo. Pelo fato de em regra geral lhe serem atribuídas as responsabilidades de vários males individuais e sociais

Como consequência, teriam sido “alvo de severas medidas legislativas”. Na colônia, os termos “bruxaria”, “feitiçaria” e “curandeirismo” foram usados muitas vezes de modo indistinto²⁰².

A designação de “curandeiro” e “feiticeiro” nestes termos acima descritos foi uma criação do período colonial. Apesar de seu teor pejorativo e confuso, eles acabaram sendo incorporados à linguagem dos povos africanos locais, muito embora com sentido modificado. “Curandeiro” é um dos nomes pelos quais *Tinyanga* são chamados e se chamam, enquanto que o termo “feiticeiro” abriga distintas interpretações em relação a este primeiro, um assunto a ser tratado no próximo capítulo. Apesar desta separação de entendimentos, é reconhecida a possibilidade de um *Nyanga* reunir habilidades de ambas as figuras.

Diante do exposto, podemos afirmar que a coibição do exercício das atividades dos *Tinyanga*, durante o período colonial, não parece ter sido uma prática tão marginal como alguns insinuaram, ao menos na província de Gaza. Tratou-se de uma medida contínua em todo o período do domínio colonial e variável em termos de estratégias, intensidade e contradições. A coibição às atividades dos *Tinyanga* fez-se por meios diversos: prisões, desterro, rejeição da estética, estigmatização e desqualificação das habilidades profissionais, além da sujeição a julgamentos em tribunais e condenações à pena de trabalho público.

²⁰² POLANACH, L. D., 1965, p. 41; De fato, o trabalho dos *Tinyanga* gerava rendimentos, sendo seus serviços pagos com animais, produtos agrícolas e também dinheiro, devido à influência da colonização. Tal pagamento até conferia a alguns deles certa autonomia financeira. A constatação do acúmulo de rendimentos por *Tinyanga* no início dos anos 1960 até motivou alguns administradores a discutirem a possibilidade da cobrança de um imposto específico a esta categoria, o que implicava reconhecimento profissional.

Capítulo II- Lei, Costume e Contestação Política.

Uma das estratégias empregada pelo governo português para assegurar o domínio colonial foi o estabelecimento de leis e a exigência de seu cumprimento, sobretudo, por parte da população africana. Sua legislação buscou, inclusive, incorporar seletivamente normas do Direito costumeiro africano, adaptando algumas delas e proibindo outras, ainda que consideradas lícitas por aquele Direito. Regras culturais norteadoras do fazer dos *Tinyanga* e da sua relação com os clientes não ficaram excluídas desse procedimento legislativo, mas tornar certas atividades da função *Nyanga* ilegal não garantiu o abandono do seu exercício devido à legitimidade de que gozavam. Ao contrário disso, continuaram sendo praticados, porém, em caso de denúncia ou de resultar em crimes, deram origem ao desencadeamento de prisões, processos jurídicos e imposição de penas. *Tinyanga* foram julgados em tribunais oficiais por motivo de exercer suas funções.

Se, por um lado, o governo colonial investiu na reinvenção de algumas normas consuetudinárias para tentar subordinar o grupo de *Tinyanga* a seus ditames, visando destituí-los de sua importância social, por outro, sustentou o que José Luís Cabaço chamou de mito da tolerância e da afabilidade com os costumes africanos, ancorado no seu discurso de fiel compromisso com a missão civilizadora das populações africanas, algo que ficou conhecido internacionalmente como uma singularidade da colonização portuguesa em relação às demais colonizações europeias²⁰³.

Também é preciso considerar que o fazer dos *Tinyanga* estava fundido com o costume, sendo este também o demarcador de sua legitimidade de ação, assim como de seus limites e, dessa maneira, a sua observação, tanto por parte de membros daquele grupo ou por parte de indivíduos da população africana, também atuava como fonte geradora de diferentes formas de contestação política às determinações do regime colonial, quer cotidiana ou extraordinária, individual ou coletiva.

²⁰³ CABAÇO, José Luís. Moçambique. **Identities, Colonialismo e Libertação**. Maputo: Marimbique, 2010, p 27-142.

Este capítulo busca deslindar os ditames legais criados pelo Governo português para o grupo dos *Tinyanga* e em que medida tais leis incorporavam o direito designado pelo costume africano. Também discute como a atenção às leis costumeiras, tanto por parte dos *Tinyanga* ou de seus clientes, contribuía para a reafirmação da legitimidade/ilegitimidade do fazer daquele grupo e de que maneira o respeito aos costumes atuava como forma de contestação as medidas de coibição do sistema de cura endógeno e seus sujeitos imposto pelo domínio colonial. Por fim, também procura analisar as razões pelas quais o grupo dos *Tinyanga* se constituiu alvo de rechaço da política colonial.

2.1 Costumes Africanos: “Tolerar” e/ou Punir

Antes de tratarmos das determinações legais criadas pelos portugueses para regular o exercício dos *Tinyanga*, faz-se necessário abordar o aspecto da hierarquização social introduzida com o domínio colonial, fator indicado por aquele Governo como algo determinante para a criação de um sistema legislativo dual.

Desde as primeiras medidas para o estabelecimento de uma organização administrativa colonial, foi convenção, entre as autoridades portuguesas a ideia de que os povos africanos por sua condição de primitivo, atrasado e selvagem, eram necessitados da tutela europeia para alcançar um estado civilizado. A essas populações atribuíram a designação comum de indígenas. Ao contrário da identidade portuguesa, esse status não conferia reconhecimento de cidadania na sociedade criada pelo colono, com exceção daqueles que convertessem seus hábitos e modos de ser africano em português, tornando-se assimiladores da cultura portuguesa²⁰⁴.

Dessa forma, africanos indígenas conseguiam mudar seu status social, ainda que fossem sujeitos a uma cidadania subalternizada em relação àquela ostentada pelo

²⁰⁴ HEDGES, D., 1993; CABAÇO, J.L.; SOUTO, A. M; THOMAZ, Omar Ribeiro. **Ecos do Atlântico. Representações sobre o terceiro império português**. Rio de Janeiro: UFRJ-Fapesp, 2002.

colonizador. No *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas*, publicado em 1929, o termo indígena foi definido como indivíduos da raça negra que permaneciam apegados aos costumes característicos de sua raça.

Em nova publicação desse documento extensivo às províncias de Guiné, Angola e Moçambique, em 1953, a identidade racial continuou sendo uma característica atribuída a indivíduos indígenas, além da falta de aquisição de “hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses”. No caso dos assimilados, dentre as exigências definidas na primeira lei de assimilação (1917) destacou-se o abandono aos costumes africanos, inclusive crenças e práticas religiosas. Ser assimilado equivalia a tornar-se cristão católico. Na Lei publicada em 1953 essa exigência não vigora na letra, muito embora, já fosse uma regra do comportamento de uma pessoa assimilada, além, dos atributos legais de falar corretamente o português, exercer uma profissão da qual se sustentasse, ter bons hábitos e comportamento, leia-se, ocidentais²⁰⁵.

Na condição de indígenas, o julgamento de casos envolvendo africanos realizava-se mediante a aplicação de uma justiça especial, distinta daquela direcionada à população europeia ou africana assimilada. O uso de uma justiça diferenciada para os indígenas foi uma discussão marcante da administração da justiça nas colônias e já vinha sendo praticada, mas a sua melhor definição deu-se a partir de 1929, com a aprovação de um regulamento para criação e funcionamento de tribunais específicos destinados a resolução de questões dos indígenas, denominados de *Tribunais Privativos*, os quais deveriam ser dirigidos por administradores locais e regionais (Circunscrições, Conselho, Intendência/ Secretaria de Negócios Indígenas) e composto por dois assessores africanos (chefes ou pessoas de prestígio)²⁰⁶.

²⁰⁵ CABAÇO, J. L., p. 80-142; HONWANA, 2002, p.130; AHM. FGG. Cx 442. *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas* nº 16:473 de 3 de fevereiro de 1929; AHM. FGG. Cx 442. *Estatuto dos Indígenas Portugueses. Província de Guiné, Angola e Moçambique*. Decreto- lei 39.666. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1954.

²⁰⁶ MARTINEZ, Esmeralda Simões. **Uma Justiça Especial para os Indígenas. Aplicação da Justiça em Moçambique** (1894-1930). Universidade de Lisboa. Departamento de História. Tese de Doutorado, 2012., pp 41-67; 128-136; 88-96; 186-200; 289-332. ARPAC. *Regulamento dos Tribunais Privativos dos Indígenas*. Aprovado pelo diploma legislativo da colônia nº 37 de 12.nov. 1927.

Dessa maneira, o poder jurídico, que antes era centralizado na figura do chefe africano, com coparticipação de *Tinyanga* quando consultados oficialmente, e de modo exclusivo, foi transferido para o administrador. O conhecimento das leis costumeiras foi considerado de fundamental importância para a formulação de uma justiça para os indígenas e, da mesma forma, para a sua aplicação.

Através do *Regulamento dos Tribunais Privativos dos Indígenas*, o Governo determinou que todas as questões (civis ou comerciais) envolvendo indígenas fossem julgadas com base em seus “usos e costumes”, devendo chefes locais ou outras autoridades africanas, na condição de assessores, suprir o desconhecimento dos funcionários coloniais sobre o assunto, mas a meta real era a de realizar uma catalogação do direito consuetudinário das diferentes regiões da colônia, com fins de elaborar um *Código Penal Indígena* para orientar o trabalho dos administradores, enquanto juízes.

A iniciativa de apreensão e escrita de normas, valores e práticas reverenciadas no cotidiano por populações africanas, para fins legislativos da administração colonial, conduzia a graves problemas, alguns dos quais reconhecidos por seu governo: a tendência de uma visão estática dos costumes que subestimava suas variações em função dos contatos interculturais, das diferenças culturais locais, das especificidades de situações entre outras. O viés preconceituoso e etnocêntrico com que europeus viam os costumes africanos, o que não deixava de ser expresso na escrita, em muito concorria para a produção de imagens distorcidas desses costumes. Além disso, também não se pode descartar a possibilidade que assessores e intérpretes tinham de fazer arranjos na comunicação dos costumes na ocasião de inquéritos, a depender de seus interesses, aquilo que informavam não necessariamente corresponderia fielmente às práticas locais observadas.

Em geral, além dos assessores, os administradores dispunham apenas de uma ortodoxa catalogação dos costumes que lhes serviam de guia no julgamento de querelas e por não conhecer ou dominar as línguas africanas corriam o risco de se tornarem reféns dos seus informantes.

Adelino José Macedo, em seu *Direito Consuetudinário Indígena*, publicado na ocasião em que atuou como secretário do Tribunal Superior Privativo dos Indígenas em 1931, e cuja obra foi reeditada em 1943, listou uma série de normas dos costumes

africanos, não deixando de adjectivá-las como primitivos e supersticiosos, apesar disso, se mostrou favorável a ideia de respeitá-los e protegê-los defendendo essa postura como um traço inerente da governabilidade portuguesa em suas colônias²⁰⁷.

Neste sentido, Macedo não resistiu à tentação de tecer críticas a outras colonizações europeias, em especial à britânica, cuja tendência política, a seu ver, era segregacionista e racializada, ao contrário da proposta de integração adotada pelos portugueses. Possivelmente Macedo não era o único a pensar dessa maneira e uma prova disso esteve na preocupação do governo português em propagar essa ideia como uma singularidade da colonização lusitana. A obra contratada por aquele governo e escrita por Gilberto Freire, intitulada *O Mundo que o Português criou*, publicada nos anos 1940, não deixou de reivindicar legitimidade para essa “diferença” dos lusitanos. Pesquisas já demonstraram que a crença na superioridade racial era um pensamento corrente entre proeminentes autoridades coloniais portuguesas e que teve impacto no desenvolvimento da sua chamada “política indígena”. O grupo social dos assimilados não foi excluído desse processo²⁰⁸.

A visão integracionista defendida pelo secretário Macedo, muito difundida por outras autoridades coloniais, evidenciava que os costumes africanos, ao mesmo tempo em que eram compreendidos e propagados como um entrave ao desenvolvimento do chamado indígena, também justificavam a missão civilizadora portuguesa, e os africanos nessa condição constituíam a base do seu domínio colonial, sendo imprescindível manter seus costumes, ao menos alguns, para afirmar a identidade atribuída aos africanos de indígena.

²⁰⁷ARPAC. MACEDO, Adelino José. *Direito Consuetudinário Indígena*. Lourenço Marques: Imprensa nacional, 1943, p. 15-31.

²⁰⁸FREYRE, Gilberto. *O Mundo que o Português Criou*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1940; ROCHA, Aurélio. *Associativismo e Nativismo em Moçambique. Contribuição para o Estudo das origens do Nacionalismo Moçambicano*. Maputo: Texto Editores, 2006., pp 113-132; CABAÇO, p. 79-131; SOUTO, 2003, p. 81-86; PENVENNE, Jeanne. *African Workers and colonial racism: Moçambican strategies and struggles in Lourenço Marques (1877-1962)*. Portsmouth: Heinemann, 1995. Peter Fry, em seu artigo intitulado “Culturas de diferença: sequelas das políticas coloniais portuguesa e britânica na África Austral, publicado no ano 2000, também se mostrou favorável a ideia de segregação X assimilação como forma de distinguir e caracterizar as diferentes políticas empregadas no passado por países europeus em suas colônias. Ao contrário de Pevene, cuja análise sobre o projeto assimilacionista português tendeu a revelar os seus limites, mostrando por dados estatísticos a restrição do alcance desse status entre os africanos, bem como, a sua não equivalência a práticas antiracistas, Fry se mostrou favorável a ideia de sucesso da política de assimilação portuguesa em termos ideológicos, defendendo inclusive seus profundos impactos na sociedade de Moçambique após a independência. Ver: FRY, 2005, p.43-93.

Silva Cunha em seu artigo sobre legislação indígena manifestou-se de acordo com a ideia de adoção seletiva dos “usos e costumes”, com eliminação em especial, daqueles que ameaçassem a segurança e o cumprimento dos objetivos do domínio colonial, inclusive o de civilizar as populações africanas²⁰⁹.

Na opinião do professor Adriano Moreira, a atenção aos costumes africanos se definia mais como uma estratégia para possibilitar maior aceite da soberania colonial pelos africanos do que uma atitude de respeito a seus costumes. Tal método vinha tendo êxito em outras colônias como a Índia, onde essa atitude funcionava como uma forma de reprimir ou impedir revoltas contra a colonização. Essa opinião de Moreira é reveladora no sentido de apontar interesse distinto daqueles até então propagados pelo Governo, que seria o de “tolerar” costumes africanos por benevolência dos portugueses e opção por um gradual processo de civilização, mas, na verdade, seria lançar mão de uma estratégia política de domínio, acomodação ou prevenção de conflitos²¹⁰.

A *Carta orgânica do Império Colonial Português*, publicada em 1933, já havia decretado o uso de regimes jurídicos de contemporização com os costumes africanos, mas isso deveria realizar-se enquanto não contrariassem a moral e a soberania colonial e, conforme refletiu Moreira, “sempre com o sentido de chamar as populações nativas aos usos e costumes do povo português”.

Administradores no exercício de sua função de juízes deveriam atuar como mentores de uma justiça especial para o indígena, buscando adequar a legislação portuguesa à africana para resolver conflitos entre os não assimilados. Deveriam fazer uso de compilações escritas dos costumes africanos, e caso necessário, de informações orais, ao menos, até a publicação do Código Penal Indígena, que seria uma base de consulta mais completa do “direito indígena” equiparado às leis europeias. Adelino José Macedo, em sua

²⁰⁹ AHM. Cota PP52. CUNHA, J. M. da Silva. Organização do direito criminal a aplicar aos indígenas. In: *Revista do Gabinete de Estudos Ultramarinos*, nº 9-10, jan-jun, 1953.

²¹⁰ AHM. Cota PP52. MOREIRA, Adriano. Administração da justiça aos indígenas. **Revista do Gabinete de Estudos Ultramarino**. Centro Universitário de Lisboa da Mocidade Portuguesa. Lisboa, jan-jun de 1953, nº 5 e 6. Ano II; AHM. Cota PP53. MOREIRA, Adriano. A Estrita Legalidade nas Colônias: Estudos Coloniais. **Revista da Escola Superior Colonial**. Vol 1. Lisboa: Imprensa Portuguesa, (1948-1949); *Acto Colonial*. Diário do Governo, de 6 de dezembro de 1945. : THOMAZ, 2002, p. 313-314.

obra sobre o Direito Consuetudinário, além de apresentar modelos de formulários de distintos processos, transcreveu leis costumeiras que diziam respeito ao direito na família, sucessão, heranças e, indenizações por perdas e danos. Quanto aos “curandeiros”, assunto de maior interesse para o momento, destacou:

Dos Curandeiros (Capítulo XI)

83º- É permitida aos homens e mulheres a prática da medicina indígena mediante remuneração.

84º-Nenhum curandeiro de qualquer sexo pode praticar a sua arte sem licença do administrador.

&único. Esta licença só pode ser concedida depois da consulta favorável do régulo a que o curandeiro pertença.

83º O curandeiro que exercer a sua arte sem se ter munido da respectiva licença será punido.

& único. O curandeiro que for encontrado incurso neste número perde o direito a pedir o pagamento do tratamento que tiver feito a indígenas doentes.

86º-Qualquer indígena curandeiro ou não que de alguma forma tentar vender ou venda filtros amorosos ou bebidas tóxicas, e quando isso se prove, será mandado prender pelo administrador, que lhe cassará a licença, se a tiver e lhe confiscará e destruirá os filtros e outras drogas semelhantes que estejam em seu poder ou de outro indígena, impondo-lhes a responsabilidade criminal em que estiver incorrido.

Parece que, de fato, administradores adotaram essa orientação jurídica consuetudinária em sua prática administrativa. Em entrevista, os *Tinyanga* de Chibuto e do Alto Changane declararam que administradores conferiam autorizações para um ou outro *Nyanga* trabalhar após realização de uma espécie de prova. Conforme narraram, administradores costumavam reunir membros desse grupo, para realizar testes de adivinhação, escondendo algum objeto que deveria ser identificado por eles. Os que não obtinham sucesso eram sujeitos a castigos e /ou confisco de seus instrumentos e vestimenta, com possibilidade da queima dessas ferramentas de trabalho, além de serem associados à figura do charlatão, enquanto aqueles bem sucedidos nas provas recebiam permissão para atuar. Tratava-se de um tipo de prova extremamente problemático, porque nem todos os *Tinyanga* eram especialistas em adivinhas ou as realizavam da mesma maneira, uma vez

que essa habilidade abrigava uma pluralidade de maneiras de fazer; além disso, também é preciso considerar o clima de pressão a que eram submetidos a essa prova²¹¹.

O curioso é que os *Tinyanga* de Chibuto comentaram, em entrevista, que utilizavam método semelhante na ocasião de submeter alguém ao processo de iniciação a carreira de *Nyanga*. Não foi possível verificar “quem copiou de quem”, nem desde quando isso passou a acontecer, mas o fato evidencia a presença de ambiguidades e a já constatada reinvenção das tradições que tiveram lugar na relação entre autoridades coloniais e os *Tinyanga*, o que amplia a compreensão da ideia de contestação política para além da atitude exclusiva de repulsa, mas também de incorporação ressignificada de valores e práticas estabelecidos por grupos dominantes²¹².

Em Maputo, a *Nyanga* Irene Muchanga recordou que, durante o período colonial, somente dois *Tinyanga* eram liberados pelas autoridades para trabalhar no distrito de Lourenço Marques. Dentre a documentação escrita foi possível identificar dois pedidos de autorização apresentados por *Tinyanga*, um deles com data de 1 de outubro de 1947 dirigido ao diretor dos Serviços de Saúde da Colônia de Moçambique, Aires Pinto Ribeiro pelo *Nyanga* Wachecane, natural de Gaza²¹³.

Nesse documento Wachecane solicitava “uma autorização mediante exame se necessário, para exercer a profissão de curandeiro indígena, sem feitiçaria”, apresentando como justificativa do pedido que possuía bastante experiência na profissão, estando, desta forma, “apto a tratar enfermidades ligeiras e prestar primeiros socorros” em lugares onde

²¹¹ TINYANGA. *Tinyanga* (grupo de) – Xai Xai, out. 2012; A concessão de licenças mediante realização de testes, assim como a sua cobrança para o exercício das atividades eram medidas seguidas em Portugal, assim como em outras ex-colônias no passado século XIX, como no Brasil. É o que podemos verificar no trabalho de SALGADO, Tânia Pimenta. **O Exercício das Artes de Curar no Rio de Janeiro** (1828-1955). Campinas, S. Paulo: Tese de Doutorado, 2003.

²¹² RANGER, 1984, p.219-269; Robert Wayne Andrew Slenes, em sua discussão sobre movimentos religiosos de origem centro-africana e identidade entre africanos e seus descendentes nas fazendas escravistas do sudeste brasileiro, no contexto do século XIX, também elucida similar recurso da adivinha de um objeto escondido como parte do culto iniciático dos novos médicos-sacerdotes. Ver: SLENES, Robert Wayne Andrew. “A Árvore de Nsanda Transplantada: Cultos *Kongo* de Aflição e Identidade Escrava no Sudeste Brasileiro (Século XIX)”, in: **Trabalho Livre, Trabalho Escravo: Brasil e Europa, Séculos XVIII e XIX**, orgs. Douglas Cole Libby e Júnia Furtado (São Paulo: Ed. Annablume, 2006), p 300.

²¹³ TINYANGA. *Tinyanga* (grupo de) – Kamaxaquene, Maputo: depoimento [jul. 2012].

escasseasse a assistência de saúde oficial. As fontes consultadas não possibilitaram verificar se de fato o seu pedido recebeu aprovação²¹⁴.

A assinatura feita por Wachecane, no período, revela o seu pouco domínio da língua portuguesa, o que indica que tal carta provavelmente teria sido escrita a seu pedido por outra pessoa. Havia alguns africanos assimilados que prestavam serviços desse tipo. O Sr. Joaquim Arone Chiziane, morador de Gaza, em entrevista disse ter trabalhado nesse ofício por algum tempo e recordou ter escrito muitas cartas, em especial, de mulheres para seus maridos trabalhadores das minas, solicitando o envio de dinheiro para pagamento de impostos²¹⁵.

Outro exemplo de solicitação de pedido para exercer a profissão de “curandeiro” que parece oferecer um dado novo na compreensão das táticas desenvolvidas pelos *Tinyanga* para ter direito de concessão de licenças é o caso de Simione Sondo. Este *Nyanga* apresentou sua carta, em 1968, ao administrador do Conselho de Chibuto, alegando já ter dado conhecimento desse pedido à Polícia de Segurança Pública e Judiciária de Lourenço Marques. Em anotação anexa à sua carta, o administrador ordenou que o régulo da povoação de Chindau, na qual Sondo morava, se apresentasse para prestar esclarecimentos do ocorrido. Normalmente, o trâmite do processo de liberação de licenças aos *Tinyanga* se dava mediante autorização do régulo e/ou administrador local, entretanto, o *Nyanga* Sondo teria tomado a iniciativa de primeiro manifestar o seu pedido às autoridades superiores àquela administração²¹⁶.

Suponho ter sido esta uma tentativa do *Nyanga* Sondo de pressionar as autoridades locais para liberarem a sua licença. Em entrevista com *Tinyanga* de Alto Changane, constatei que a denúncia a autoridades superiores funcionava como uma forma de frear abusos de poder de administradores locais com relação às populações. Atitudes como as de Wachecane e Sondo demonstram certo domínio dos códigos estabelecidos pelo colonizador por parte de alguns *Tinyanga*.

²¹⁴ AHM. FDSNI. Corpo da Polícia de Moçambique. Seção A/25. Feiticeiros e Curandeiros, cota 83. Chamanculo, 1947.

²¹⁵ CHIZIANE, Arrone Joaquim, depoimento. [ago. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Souza Santana (língua português). Xai-Xai. Arquivo mp3 (acervo pessoal).

²¹⁶ AHM. F. G. D. Gaza. Conselho Administrativo de Chibuto, 1968.

O fato de as autoridades coloniais concederem algumas licenças para os *Tinyanga* trabalharem é uma questão intrigante, por evidenciar a complexidade do processo de interdição imposto a esse coletivo durante o domínio colonial. Os *Tinyanga* não eram proibidos de atuarem, mas esta permissão era garantida apenas a uma minoria e com restrição de certas atividades, aos demais, desprovidos da referida licença, era imposta uma punição quando flagrados no exercício de suas atividades. Tal situação ocorreu a muitos *Tinyanga*, embora o assunto de não portarem licença somente tivesse sido registrada em algumas autuações. Um exemplo disso foi o caso do *Nyanga* Samuel Mabela Macamo, em agosto de 1957, cuja nota de prisão registrava que ele havia sido preso pela Polícia Internacional do Estado, com seus remédios e um livro, “por exercer o mister de curandeiro sem a devida autorização”²¹⁷.

O procedimento de confisco do dinheiro em poder do *Nyanga*, conforme rezava a lei consuetudinária também foi uma prática observada por autoridades administrativas em outros casos de prisões. Em nota do ano de 1949, o *Nyanga* Chaia Bande, natural da região central, Circunscrição de Mutarara, em Tete, foi preso e encaminhado como indesejável para trabalho em S. Tomé por prática de “curandeirismo e feitiçaria”, tendo-lhe sido apreendida a quantia de 3.945\$00 escudos (três mil, novecentos e quarenta e cinco escudos), decorrente do pagamento de consultas por seus clientes. Conforme o administrador Júlio Leite Pinheiro essa importância apreendida seria encaminhada para obras em benefício dos “indígenas”. O mesmo teria acontecido em 1960 ao *Nyanga* Arrueque Incunhia, natural da circunscrição de Quissanga em Cabo Delgado, norte do país, que teve apreendida a quantia de 4080\$00 (quatro mil e oitenta escudos) pagos por seus serviços de adivinhação, cuja importância foi encaminhada pelo então diretor dos serviços, Armando dos Santos Lemos para o governo do distrito, o qual se eximiu de qualquer responsabilidade sobre aquele dinheiro, aconselhando sua devolução²¹⁸.

²¹⁷ AHM. FDSNI. Corpo da Polícia de Moçambique. Seção A/25. Feiticeiros e Curandeiros, cota 83. Lourenço Marques, 1957.

²¹⁸ AHM. FDSNI. Corpo da Polícia de Moçambique. Seção A/25. Feiticeiros e Curandeiros, cota 83. Mutarara (Tete), 1949; AHM. FDSNI. Corpo da Polícia de Moçambique. Seção A/25. Feiticeiros e Curandeiros, cota 83, Quissanga (Cabo Delgado), 1960.

A exigência de flagrante do exercício sem licença para impor punição, de certo modo incentivou mais ainda o grupo de *Tinyanga* a trabalharem na clandestinidade, essa condição constituiu uma brecha daquela lei aproveitada pelos *Tinyanga* em benefício próprio. Esse teria sido o caso dos *Tinyanga* Quiene Chongo Antônio e Gomes Zitha, moradores de Guijá (Gaza) que, em 1954, teriam sido abordados e presos, ainda que temporariamente, em Lourenço Marques, por motivo de terem sido identificados como “curandeiros”. Ambos estavam devidamente munidos de suas cadernetas de identidade com anotações de que trabalhavam na agricultura e da autorização do administrador local que justificava o deslocamento deles para a cidade de Lourenço Marques, em função de necessidades pessoais, ou seja, eles estavam cumprindo a ordem de circulação para “indígenas” conforme exigência do governo²¹⁹.

No entanto, ainda assim, teriam sido presos por um guarda do Comissariado da Polícia daquela cidade que, além de conferir as referidas informações em suas cadernetas, averiguou seus pertences, identificando na mala de Quiene Chongo instrumentos característicos do trabalho de *Nyanga*: sete cabaças, dois frascos, uma azagaia, uma machadinha sem cabo, uma bola de sebo, um carrinho de linha branca, uma navalha, dois chifres de cabrito e um livro com anotações. Eles também teriam confessado durante a abordagem que eram “curandeiros”. Apesar dessas provas, por ordem do adjunto da *Repartição Central dos Negócios Indígenas*, F.T. Leite Pinheiro, a prisão de Quiene Chongo e Gomes Zitha foi suspensa porque, segundo Pinheiro, não bastava constatar que eles eram “curandeiros”, para impor prisões e castigos - era necessário que fossem flagrados no exercício dessas funções²²⁰.

Desse modo, considerou que a atitude mais conveniente era alertar o administrador de Guijá para mantê-los sob vigilância, embora isto não tivesse sido possível, porque os citados *Tinyanga* não mais retornaram a seu lugar de origem. O administrador local apenas pôde ratificar que ambos eram “curandeiros”.

Apesar da exigência do flagrante para impor pena, não deixou de ter havido casos em que punições foram estabelecidas a supostos “feiticeiros” com base em denúncias ou

²¹⁹ AHM. FDSNI. Corpo da Polícia de Moçambique. Seção A/25. Feiticeiros e Curandeiros, cota 83. 1954.

²²⁰ AHM. FDSNI. Corpo da Polícia de Moçambique. Seção A/25. Feiticeiros e Curandeiros, cota 83. 1954.

outros indícios. Um exemplo seria o caso da denúncia de “prática de feitiçaria indígena” feita a uma mulher africana habitante de Xinavane (Gaza/L. Marques) de nome Otasse ou Cotasse por outra mulher europeia de nome Ana Salbany Simões Duarte, segundo queixa apresentada na Secretaria de Negócios Indígenas ao diretor José Simões da Silva. O motivo era que seu filho vivia perdido de amores por causa de Otasse e, por causa dela, havia abandonado as aulas no Liceu e a casa dos pais, devendo o diretor averiguar o caso e desterrá-la²²¹.

Embora o inquérito, que incluiu somente duas testemunhas – o diretor de Investigação Criminal, Francisco A. de Varge Maldonado e o diretor da Agricultura, Raul Augusto da Silva – não tivesse mostrado provas para a acusação, o administrador decidiu para Otasse uma pena de desterro por três anos para Quelimane, circunscrição do distrito de Zambézia localizado na região central, justificando a decisão por motivo de vadiagem e prostituição.

A atitude do administrador Silva demonstra o seu empenho na defesa da superioridade e segurança da população branca colona; contudo, vale aqui chamar atenção para a atitude da denunciante em caracterizar o motivo da acusação como “prática de feitiçaria”, ainda que não tivesse certeza do ocorrido. Sua iniciativa poderia estar amparada na convicção de que uma denúncia deste nível surtiria efeito irremediável na tomada de providências por parte das autoridades ou na sua crença de seu filho, de fato, ter sido vítima de “feitiço”. Mulheres africanas podiam ser acusadas de usar recursos sobrenaturais, como os chamados “filtros amorosos” para despertar o amor de algum homem para si ou tornar o seu marido mais condescendente às suas vontades ou interesses, o que equivalia à prática de “feitiçaria”.

Quando estive em Gaza tomei conhecimento da expressão “engarrafar”, palavra utilizada para designar casos em que uma pessoa se sente presa à outra por sentimento de paixão despertado por “feitiço”. Nas discussões da Semana da Medicina Tradicional em 2012, uma das *Tinyanga* defendeu a manutenção desta atividade como parte integrante do trabalho de *Nyanga*, em termos do regulamento da profissão; segundo ela, este era um

²²¹ AHM. FDSNI. Cx 1634, Lourenço Marques, 1928. O território de Gaza neste período esteve incorporado ao distrito de L. Marques e Xinavane era uma área antes pertencente ao distrito de Gaza.

serviço procurado não apenas por mulheres, mas também por homens e o saldo positivo dessa atividade era o fato de as pessoas passarem a se gostar.

As normas para a regulação da prática do grupo de *Tinyanga* indicadas na sintética compilação do Direito Consuetudinário no início dos anos 1940, citada anteriormente, foram ampliadas no texto do *Código Penal Indígena*, em especial, no item intitulado de “crimes típicos”, que abrangia certas atividades relacionadas “à magia e à medicina gentílica”. Com vistas à aquisição de um conhecimento mais apurado sobre a moral, o direito e religiosidade dos africanos indígenas, necessários à elaboração de um código penal e civil para os indígenas, o Governo Bittencourt, em 1941, decretou a realização de uma Missão Etnográfica em todo o território da colônia, cujo antropólogo responsável foi o Joaquim Gonçalves Cota²²².

A primeira versão do Código apresentada ao Tribunal da Relação em 1944 foi sujeita a revisões, ocorrendo a sua aprovação definitiva em 1946, quando também foi apresentada a versão definitiva do Estatuto do Direito Privado dos Indígenas que acabou não sendo aprovado pela Igreja Católica. Além dessa documentação legal, resultou da missão etnográfica os livros *Mitologia e Direito Consuetudinário*, publicado em 1944 e outro sobre *Religião e Magia*, lançado em 1947²²³.

O Código Penal, acima referido, impunha rigorosa restrição aos processos de iniciação e/ou às atividades do *Nyanga* médium. Conforme texto do artigo 87:

Aqueles que valendo-se de crenças e superstições populares sobre a ressurreição dos mortos e transmigração das almas, se apresentarem a família do indivíduo morto, como sendo este ressuscitado ou encarnador de seu espírito a fim de gozar os direitos se vivo fosse serão punidos. As pessoas que atuam como coadjuvantes neste crime também serão punidas²²⁴.

Na região central (Tete, Zambézia, Manica e Sofala), segundo a crença, chefes ou *Tinyanga* que possuíam o espírito do rei leão, *Mambo Myphondolo*, tinham o poder de

²²²AHM. FDSNI. Cx 1650. Lourenço Marques, 1946-1947.

²²³NEGRÃO, José Guilherme. *Sistemas Costumeiros da Terra*. In: SANTOS, Boaventura de Souza e TRINDADE, João Carlos (org). **Conflito e Transformação Social: Uma paisagem das Justiças em Moçambique**. Porto: Ed. Afrontamento, 2003, p.229-255.

²²⁴AHM. FDSNI. Cx 1645. Código Penal dos Indígenas da Colônia de Moçambique. Op.cit., Capt. V- *Da usurpação de direitos por supostos ressuscitados*. p. 125-128.

ressuscitar, conforme relatos da cultura *Nyungwe* colhidos por Pe. Manoel dos Anjos Martins (1962-2012), a manifestação daquele espírito dava-se através de um *Nyanga* médium, geralmente homem, iniciado especificamente para intermediar a relação daquele espírito com a família do morto e demais moradores da comunidade, trabalhando na cura de doenças, na realização de rituais para uma farta colheita, inclusive na providência de chuvas e, ainda, atuava como conselheiro na resolução de problemas. Nas cerimônias esse médium costumava trajar-se a maneira antiga da cultura dos povos de origem *Shona*, da qual os *Vandau* fazem parte, usavam um pano de cor branca e um “abanador de rabo de cavalo ou de boi”²²⁵.

Na região sul, segundo a crença no fenômeno do *mphukua*, espíritos também manifestam suas exigências materiais: um cônjuge, homem ou mulher, uma *Ndomba*, casa, ou gado. Conforme V. Mulago, a morte não altera a condição social das pessoas, continuando elas a ter necessidade daquilo que possuíam quando em vida. A observação do artigo 87 do Código Penal comprometia profundamente a existência social do *Nyanga* médium, também conhecido pelo nome de *Nyamusoro*²²⁶.

O uso ou a proibição de “filtros amorosos” não é mencionado nos artigos do Código Penal, ao contrário da venda ou administração de substâncias, abortivas, entorpecentes e tóxicas. As substâncias abortivas ou entorpecentes não necessariamente eram administradas ou vendidas pelos *Tinyanga*. No caso dessas últimas, em geral abrangia o uso de bebidas, rapé ou *mourime* e *cerume (cannabis sativa)*.

A preparação e a venda de bebidas africanas, alcunhadas de “bebidas cafreais” pelas autoridades coloniais, por exemplo, aparece nas fontes escritas como uma atividade comercial exclusiva de mulheres comuns, geralmente produzidas por processo de cozimento ou fermentação de frutas como *canhon*, maçala, caju ou cana-de-açúcar e milho. Além do consumo individual, seu uso também se aplicava e se aplica a cerimônias religiosas em memória dos ancestrais familiares ou dos *Svikwembu*, espíritos. Em geral, as primeiras eram dirigidas por chefes de família, povoação ou regedoria, mas auxiliados pelo *Nyanga* e a bebida mais comumente utilizada naquele momento era a *uputso*, feita do

²²⁵ ANJOS. Manoel dos. Cuma Cathu Natisunge IV. **Usos e Costumes dos Nyungwes**. Gole Ra Cikondweso Missionários Combonianos, 1962-2012.

²²⁶ LANGA, A. O., 1992., p 25.

milho. A proibição do consumo de bebidas africanas foi uma prática do governo colonial bem anterior ao Código Penal, remontando ao início da organização administrativa no sul, cuja interdição foi acompanhada da tentativa de substituição do seu uso pelo vinho colonial.

Foi em decorrência da fabricação e venda de “bebidas cafreais” que a viúva Machasse Chavene, em setembro de 1958, foi presa e condenada pelo *Julgado Municipal do Concelho do Bilene*, em Macia. A denúncia partiu de um aspirante administrativo, Guilherme Fernando Neves Nogueira, que, em serviço nas terras de Magoane, chefiada pelo régulo Solano, encontrou três alambiques, os quais, segundo informações adquiridas no local, pertenciam a Machasse, motivo que ocasionou a sua prisão e o confisco de seus instrumentos de trabalho. Machasse confessou nunca ter sido presa ou condenada e que vendia bebidas de caju e maçala há muito tempo para os seus vizinhos, sendo este o trabalho do qual ela tirava o seu sustento. Mas, ainda assim, e sem inquérito de testemunhas, a não ser o relato do aspirante administrativo, Machasse foi condenada a seis meses de trabalho correcional por transgredir o “diploma legislativo do Art. 236 de 23 de agosto de 1930”²²⁷:

É proibido em todo território da colônia a venda aos indígenas de bebidas alcoólicas fermentadas ou destiladas, tanto fabricadas na Colônia como importadas e ainda, as bebidas cafreais, à exceção dos vinhos comuns nacionais não superior a 13 graus²²⁸

Após a independência, a proibição se estendeu a todos os tipos de bebidas e até os dias atuais, as “bebidas cafreais” continuam sendo vendidas pelo público feminino e fabricadas de modo artesanal, conforme mostra a foto abaixo:

²²⁷ AHM. F.G.Gaza. Administração do Conselho de Bilene. Cx 219, Macia, 1958.

²²⁸ AHM.F.G.G. Cx 228, Lourenço Marques, 1946.

FIGURA 5- Produção Artesanal de Bebida de Cana-de-açúcar em Chizianine, 2012.



Foto feita por Jacimara Souza Santana, 2012.

Outra substância considerada entorpecente, cujo uso foi extremamente rejeitado por autoridades coloniais, foi o chamado *rapé milagroso*, *fóle milagroso* ou *mourrime*. A venda e o uso desse produto mostraram-se predominantes na Circunscrição de Bilene entre os anos de 1916-1917, de modo que, as autoridades administrativas se empenharam em vetar sua circulação prendendo e deportando os responsáveis por sua distribuição: chefes africanos, pessoas comuns e *Nyanga*, assim como apreendendo a renda gerada de seu comércio. Por este motivo, Chaly Olesa, a quem foi atribuído a qualidade de doutor, *Mourrime* e *Shingoma*, função similar ao papel de *Nyanga*, foi preso e deportado por dois anos para o distrito de Moçambique, norte do país, em 1917²²⁹.

Em inquérito, Olesa afirmou que havia migrado de Catembe, circunscrição de Lourenço Marques, para Gaza, primeiro trabalhando como caixeiro e em seguida dedicando-se à distribuição do rapé, cujos efeitos confirmados no inquérito por testemunhas

²²⁹ AHM.FDSNI. Cx 83, Circunscrição do Bilene, 1917.

eram: evitar que as pessoas morressem de “feitiço”, deter ou castigar as pessoas consideradas “feiticeiras”, proteger contra todos os males, dar saúde e disposição para produzir, fazer chover e poder para fugir de prisões. Já as autoridades coloniais, diretamente envolvidas na coibição do seu uso, não reconheciam o rapé como um antifeitiço, mas ao contrário disso, como ato de feitiçaria, além de considerar a movimentação em torno de seu uso e comércio como um potencial promotor de revoltas, por isto o proibiam.

No entanto, a proibição não eliminou o uso do rapé, apenas o tornou clandestino e, só ocasionalmente, administradores poderiam tomar conhecimento, a exemplo de situações como a que ocorreu em 1929, com Ocunhana Malubele. Também na circunscrição do Bilene, por não encontrar o rapé que procurava, Malubele teria agredido três mulheres da povoação de Mexiquissana, a Tobasse Chopo, a Teiasse Chopo e a Chiquira Mulungo, sendo também gravemente ferido pela mãe de uma delas, a Mauanzana Chirinzana, quando tentava detê-lo no momento do conflito²³⁰.

Um ocorrido de tal dimensão não passava despercebido da administração colonial, mas desta vez, o participante do caso foi o comerciante Antônio Pedro Lourenço que, a pedido de pai de Ocunhana, Madonduzeia Malubele teria levado agressor e vítimas ao administrador que tratou de encaminhar ao hospital aqueles que necessitavam de cuidados. Durante o inquérito, o uso do rapé não chegou a ser questionado, sobretudo porque as testemunhas foram unânimes em afirmar que Ocunhana era um desequilibrado mental, sendo atribuído a sua ação a uma crise de loucura.

Nenhuma das mulheres agredidas por Ocunhana se identificou como *Nyanga*, mas parece que algumas delas exerciam essa profissão. Os instrumentos utilizados por Ocunhana Malubele para agredir as vítimas correspondem a alguns daqueles de uso comum da pessoa *Nyanga*, a *azagaia*, (lança de cabo longo) e a *moca*, uma espécie de bastão. Ambos os instrumentos também eram comumente utilizados para caça de animais.

Outro sinal menos expressivo que o exemplo anterior é que Tobasse Chopo, também presente no momento do conflito, afirmou no inquérito que pertencia a outra povoação denominada de *Shikuembo*, que significa espíritos. Parece que Ocunhana

²³⁰ AHM. FDSNI. Cx 1632. Circunscrição de Bilene, 1929.

Malubele não teria procurado aquelas mulheres aleatoriamente, assim como algumas bebidas, o rapé também tinha uso de caráter religioso e ambos são elementos integrantes de muitas cerimônias em homenagem aos espíritos dos antepassados ou do “trabalho dos *Tinyanga*”²³¹.

A prática do aborto provavelmente fazia parte de um “fórum íntimo das mulheres” que podia envolver aquelas mais velhas da família e a venda ou administração de abortivos não parece ter sido uma ação restrita ao *Nyanga*. Algumas evidências apontam para a confirmação do caráter secreto desta prática, como: a concepção de família alargada que era muito divulgada no pensamento social e depois, conforme constatou José Fialho Feliciano, o fato de que o aborto era culturalmente rejeitado entre os Thonga da região sul, uma vez que este ato, segundo a crença, provocava períodos de seca, por isto a evocação da memória das crianças que não chegaram a nascer fazia parte dos rituais de evocação das chuvas²³².

José Gonçalves Cotta da Silva sugeriu que a procura de abortivos era uma necessidade mais das mulheres europeias do que africanas, alegando maior receptividade das primeiras à reprodução. Entretanto, vale considerar que as concepções relacionadas ao aborto, conforme comentado acima, podiam concorrer para uma escamoteação da realidade que se passava entre as mulheres africanas. A ideia de ter muitos filhos, até os dias atuais, é muito reverenciada não só na região sul do país. Contudo, Fernanda Machungo, em artigo publicado em 2004, afirmou que o aborto constituía um problema que não podia ser negligenciado, sobretudo, quando realizado de modo inseguro, sendo uma das maiores causas de mortalidade materna em Moçambique, assim como acontece em outros países²³³.

Quanto ao uso de substâncias tóxicas, o *mondzo*, também conhecido por *wanga* ou *muave* é citado em diferentes artigos do Código Penal. Trata-se de uma bebida utilizada pelo *Nyanga* com finalidade de produzir a prova em casos de acusação de feitiçaria. Conforme já mencionamos no capítulo anterior, os termos feitiçaria e feiticeiro, na visão portuguesa, tinham um sentido diverso, englobando diversas práticas e especialidades de

²³¹ LANGA, A. O., 1992..p31.

²³² FELICIANO, 1998, p. 325-333.

²³³ AHM.FDNSI. Cx 1645. Código Penal dos Indígenas da Colônia de Moçambique. Projeto Definitivo. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1946; MACHUNGO, Fernanda. O Aborto Inseguro em Maputo. *Outras Vozes*, nº 7, maio de 2004., p11-13.

Tinyanga. No Código Penal, Cota sugeriu noções mais distintas de definição desses termos, conforme sugeriu o *Nyanga* não equivalia necessariamente a um feiticeiro, ao invés disso, suas funções sociais eram contraditórias. Enquanto aquele primeiro era legitimado socialmente e atuava na promoção da cura e bem-estar do indivíduo, esse último, por suas ações agrediam, sendo vistos como antissociais²³⁴.

No sul, em diferentes línguas (*Xichangana*, *Xitshwa*, *Cindau*, *Cizulu*, *Xironga* e *Xichope*) o ato de feitiçaria é conhecido pelo termo *wuloyi* e a pessoa feiticeira por *noyi*, no singular e no plural *valoyi*. Os significados destes últimos termos são distintos daqueles em português (feitiçaria e bruxaria) e também abrigam variadas formas de entendimento e manifestação²³⁵.

Entre os povos de origem *Changana* e *Chope*, Adriano Langa propôs que *wuloyi* é compreendido como parte integrante da essência do indivíduo reconhecido como *noyi* e que, segundo a crença, é transmitida pela via materna, ainda que se considere a possibilidade de sua aquisição por compra, não perde sua característica de qualidade do ser. Aos *valoyi* é atribuída a responsabilidade de causar prejuízos às pessoas e objetos, de comê-los no sentido metafórico; no caso de pessoas, por exemplo, acredita-se que *valoy* as matam e comem sua carne humana e, embora o corpo aparentemente se mostre íntegro, sua essência é roubada, passando o seu espírito a servir como um escravo do indivíduo *noyi* que são reconhecidos pelo nome de *xingono* e podem ser enviados a outras pessoas para lhes causar doenças, mortes, desavença na família e demais situações de sofrimentos em geral²³⁶.

Em Gaza, durante o período em que dediquei a entrevistas, ouvi diferentes pessoas associarem *wuloyi* a certos comportamentos de cobras, macacos, ratos e corujas por crer-se que os *valoyi* podem manifestar-se através de animais ou recursos naturais, como: fogo, pedra, raios, entre outras coisas. Comentou o antropólogo Moisés Nhatumbo, natural de uma povoação de nome similar ao seu sobrenome, e situada em Gaza, que a coruja se

²³⁴AHM. FDNSI. Cx 1645. Código Penal dos Indígenas da Colônia de Moçambique. Projeto Definitivo. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1946.

²³⁵AHM. FDNSI. Cx 1645. Código Penal dos Indígenas da Colônia de Moçambique. Projeto Definitivo. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1946; MACHUNGO, Fernanda. O Aborto Inseguro em Maputo. *Outras Vozes*, nº 7, maio de 2004., pp11-13.

²³⁶ LANGA, A. O., 1992.p. 62-67.

tornou um animal extinto naquele local devido àquela associação. A ideia de relacionar a presença do *noyi* a uma espécie de labareda de fogo também se estende a outras regiões do país, como a central²³⁷.

Mas *wuloyi* não somente era visto como fonte geradora de malefícios. Conforme constatou Peter Geschiere e Harry West, restringir-se a essa compreensão é empobrecer a dimensão múltipla e ambígua de suas manifestações. Tio Anastácio e o antropólogo Nhatumbo, ambos de Gaza, comentaram em entrevista que *wuloyi* também era usado como forma de enriquecer e ter acesso a lugares de poder, ainda que, geralmente, esse sucesso fosse acompanhado de graves consequências como a emergência de doenças seguida de mortes de variados membros da família. Provavelmente por esta razão é que as acusações de *wuloyi* são direcionadas predominantemente a membros da família²³⁸.

A relação entre “feitiçaria”, parentesco e mudanças modernas também foi algo para o que Geschiere chamou atenção em sua pesquisa sobre o assunto entre os povos de Camarões. Há notícias também de que os *valoyi* se caracterizam por uma personalidade dinâmica, tratando-se de pessoas inteligentes, pessoas respeitadas. *Wuloy*, desta maneira, mostra-se como uma força perigosa e poderosa diante da qual as pessoas demonstraram ter duas atitudes: apropriar-se ou proteger-se. Ambos os processos podem ser intermediados pelo *Nyanga*.

Wuloyi ainda pode ser orientada no sentido de fornecer outros benefícios as pessoas, como as de curar doenças. A intervenção do *Nyanga* através do diagnóstico inclui a identificação dos sofrimentos que atingem as pessoas, os quais podem ser causados por um *xicuembo xingono*, espírito enviado por *noyi*; por manifestação de um *xicuembo mphukua*, espírito de uma pessoa morta que “ressuscitou” para se vingar ou ainda, para manifestar algum desejo dos ancestrais familiares. Estas situações podem resultar em diferentes

²³⁷ NHATHUMBO, Moisés (antropólogo), depoimento. Entrevistador(a): Jacimara Souza Santana (língua português), Xai-Xai, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal); TINYANGA. Tinyanga (grupo de) – Xai-Xai, jul. 201; Paulina Chiziane em seu livro “O sétimo Juramento” mostra a saga de uma família, cujo pai de família em busca de maior acesso a cargos de poder em sua empresa põe a perder todos os membros de sua família atingindo também vizinhos, a manifestação do *noyi* apresentada pela autora nesta obra é justamente a imagem de uma cobra e uma ardente labareda de fogo.

²³⁸ GESCHIERE, Peter. **The Modernity of Witchcraft. Polics and the occult in postcolonial Africa**. E.U.A: University of Virginia, 1997; WEST, 2009.

tratamentos, como a realização de algumas cerimônias em memória dos ancestrais, tratamentos de reversão do *woloyi* ou iniciação de um novo *Nyanga*, ou ainda, simplesmente na aplicação de cuidados com ervas da doença apresentada. É como bem disse o tio Anastácio, *wuloy* é parte integrante do fazer dos *Tinyanga*, pois para neutralizar ou prevenir seu efeito, tais profissionais também se valem dessa energia e conhecimento. Uma das *Tinyanga* de Chibuto durante a entrevista ao comentar sobre o seu processo de iniciação na carreira de *Nyanga* deu mostras dessa ambiguidade:

Morreu meu bisavô e deu aquele trabalho que ele estava a fazer. Por ciúme matava as pessoas ou fazia com que elas fossem para outro sítio e estava morrendo muitas pessoas e quando ia ao curandeiro indicavam que era a vovó que mandava matar as pessoas, ela recebeu o espírito do bisavô. Daí foi ao curandeiro e o espírito pediu uma filha e a vovó me deu e quando eu chegava na escola ficava tremendo, não podia concentrar para aprender nada. Eu recebi isto e estava dentro da barriga da mãe sem saber o que estava sendo dado, mas a criança que saiu da barriga da mãe e os pais procura o nome da criança, vê que tem que fazer o trabalho dos avós e o trabalho dos avós era com este espírito que não era muito bom.

Esta criança que nasceu tinha que ficar na casa do curandeiro. Se sair o sol tinha que tomar banho com água fria (na madrugada) no curandeiro já com tratamento de curandeiro. Depois toca *Tingoma* (tambores) para o espírito sair e o coração bate forte e eles já não estão a ouvir mais nada e então o espírito através da miúda diz ao pai, o curandeiro o que o bisavô quer e a partir deste momento a miúda já é considerada uma *Nyanga* (...) O curandeiro fez o trabalho então saiu o espírito do bisavô e pergunta o que o bisavô fazia antigamente e por que está a sair na neta²³⁹.

É desta ambiguidade que provavelmente pode ter originado o termo “curandeiro-feiticeiro”, de modo a indicar que não somente trata doenças com ervas, ou seja, é ervanário, mas também malefícios gerados por *woloyi*, o que se poderia ainda entender como ações de antifeitiçaria ou contrafeitiçaria. Tal definição é bem distinta da designação portuguesa do termo “feiticeiro”. Conforme entrevista com *Tinyanga*, em Xai Xai, têm-se:

²³⁹Entrevista com um grupo de *Tinyanga* de Chibuto. Por Jacimara Souza Santana. Língua Changaná e Português. Tradução de Vânia Daniel Macuácua, estudante da Universidade Eduardo Mondlane, entre 8-9 de outubro de 2012.

Para ser feiticeiro é preciso ter dom. É quando se ouve que você come galinha porque não me dá? Existe aquele ódio. É como a Igreja Universal que faz aquela magia para comer dinheiro (...) é feitiço! É uma maneira que a pessoa faz para sobreviver. Um feiticeiro também é respeitado porque quando pede qualquer coisa logo lhe dão porque se não der vai morrer.²⁴⁰

Para tornar mais compreensível a fala desta *Nyanga* lembremos a ideia de *mau olhado* tão comum na cultura brasileira-baiana, segundo a qual se acredita que existem pessoas que têm a habilidade de esvaziar a capacidade vital dos objetos e indivíduos através de uma energia interna integrante de sua personalidade que, convencionalmente, é considerada como negativa, movida pela inveja ou ambição e despertada pelo que vêem e desejam. Tais pessoas são reconhecidas como aquelas que têm olho gordo, podendo ser apelidadas de zoião e identificadas quando, de modo frequente, seguida a sua presença ou admiração por algo ou alguém ocorrem doenças ou destruição do objeto desejado ou admirado. Em Moçambique, o *noyi* é reconhecido por suas ações, mas a sua identidade pode ser confirmada por um *Nyanga* através de meios diversos: consulta do *tinhlolo* (sessão de adivinhação com ossos, sementes, búzios etc), cerimônia de *kufemba*, ritual para fazer sair o espírito a fim de consultar qual o seu desejo ou ainda, o uso do *mondzo*.

A prática de *wuloyi*, conforme o costume africano, era considerada crime, podendo o suposto *noyi* ser condenado à morte. José G. Cota, no relatório de pesquisa do ano de 1946, comentou ter entrevistado uma mulher de nome Mizazane, moradora nas terras de Capezulo/Lourenço Marques, acusada de ser uma *noyi* por motivo de haver ocorrido mortes seguidas em sua família – a de seu marido, de seu filho e, posteriormente, de seu cunhado. Ademais, antes da morte desse último, Mizazane tinha se recusado a tornar-se sua segunda esposa, contrariando o costume, que confere ao irmão mais velho do marido morto, o direito de esposar a viúva com filhos e se apropriar dos bens do casal, a recusa das mulheres a isto abre um precedente em potencial para que elas sejam acusadas de matarem seus maridos por *wuloyi*. Assim aconteceu com Mizazane, acusada por membros da

²⁴⁰TINYANGA. Tinyanga (grupo de) – Chibuto, out. 2012. A Igreja Universal está presente tanto na cidade de Maputo como em Gaza, segundo entrevista com *Tinyanga* de Xai Xai e Chibuto, a matriz originária de seus núcleos é brasileira. Assim como no Brasil e especialmente na Bahia, a política de expansão eclesial da Igreja Universal é seguida pela prática da “intolerância religiosa”, desqualificando, sobretudo as instituições e experiências religiosas reconhecidas como “tradicionais”, embora copie destas, muitos ritos.

família, autoridades e vizinhos, suspeita confirmada pelo *Nyanga* na consulta ao *tinhlolo*, por isto, estava condenada a viver numa espécie de ostracismo²⁴¹.

Para Cota, a imposição penal portuguesa, até aquele momento, teria frenado o emprego de pena de morte estabelecida antes, pelo costume ao suposto *noyi*; contudo, este seguia sendo visto como um inimigo público, o que poderia conduzir a vítima a cometer o suicídio, quando não era assassinado por iniciativa das pessoas que se sentiam ofendidas.

A prática de nomear o indivíduo feiticeiro por adivinhação e a sua comprovação através do *mondzo* foi expressamente proibida no *Código Penal*. O *Nyanga* pego em tal inflação era sujeito a admoestações, multa, proibição da sua licença para exercício de suas funções e tratamento psiquiátrico, sobretudo no caso de serem médiuns, além de prisão ou penas de outras modalidades, quando os casos implicavam na agressão ou morte do indivíduo acusado de ser *noyi*. As punições não se limitavam ao *Nyanga*, mas se estendiam a seus clientes. Apesar da proibição legal, casos relacionados com *wuloyi* foram predominantes nos autos de processos crimes identificados na documentação escrita.

2.2 A Força do Costume: julgamentos nos tribunais privativos dos “indígenas”.

De acordo com a lei imposta pelo governo colonial, os *Tinyanga* eram proibidos de atuar sem licença, mas, ainda que autorizados, não lhes era permitido exercer qualquer tipo de atividade, como a prática de nomear ou agir contra os *valoyi*. Entretanto, o fato de tornar ilegal não impediu que africanos continuassem a crer na possibilidade de sua influência em situações da vida cotidiana, mas que eram consideradas anormais, como por exemplo, a emergência de doença ou morte repentina de uma pessoa com pouca idade; situações de tensão ou conflito; acumulação de riqueza de alguém, enquanto seus vizinhos passavam fome ou tinham menos posse e situações de sofrimento de um modo em geral²⁴².

Conforme relatou D. Maria Nhatumbo, em entrevista, na ocasião de uma morte repentina, geralmente as pessoas buscavam beber *wanga* para averiguar o culpado de

²⁴¹ AHM. FDSNI. Cx 1640, Lourenço Marques, 1946.

²⁴² AHM. FDNSI. Cx 1645. Código Penal dos Indígenas da Colônia de Moçambique. Projeto Definitivo. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1946.

mortes na povoação. Na ocasião, *wanga* somente era fabricado por *Nyanga* especialista em Manguene, na Circunscrição de Zavala (Inhambane) e para lá seguiam membros da família acusada e vitimada. O recurso de prova por *wanga* também era utilizado em caso de suspeita de ação de *noyi* na emergência de doenças. Segundo a crença, o suposto *noyi* podia ser qualquer parente ou um habitante da povoação da vítima que podia agir enviando um *xicuembu xigono*, “espírito escravo” ou por si próprio à noite quando transmigrava de seu próprio corpo para o local de ataque, às vezes, tomando forma de um animal ou outro elemento da natureza²⁴³.

A intervenção dos antepassados na vida dos vivos fazia parte da visão cosmológica dos povos da região sul assim como em outras partes da colônia. Conforme aquela visão de mundo, os antepassados eram vistos como os responsáveis por prover um estado de equilíbrio para seus descendentes e isto incluía o acesso à produção e reprodução farta, saúde, chuvas na medida necessária, emprego, respeito por seus vizinhos e familiares, proteção contra *wuloyi* e etc, podendo a emergência de situações contrárias ser interpretada como uma ameaça de perda da proteção daqueles, uma vez que, segundo a crença, os antepassados podiam faltar com a sua assistência em caso de seus descendentes descumprirem obrigações estabelecidas pelo costume, como deixar de render-lhes homenagens, de consultá-los em caso de decisões da vida familiar ou individual, assim como não lhes comunicar ocorridos importantes ou até evitar escutar seus conselhos²⁴⁴.

É neste sentido que o interesse em manter uma relação promissora com os antepassados ganhava importância fundamental na vida dos vivos, ainda que se tornassem convertidos ao cristianismo. Infortúnios não somente poderiam ser um resultado de desagravo dos ancestrais ou de espírito *mpfukua* que exigiam ser ouvidos, mas também da manipulação de energia oculta por terceiros, um *noyi*. O discernimento dos motivos do infortúnio era obtido mediante consulta com um *Nyanga*. Era comum a realização de rituais em homenagem aos ancestrais como forma de restabelecer a condição de bem-estar, culto

²⁴³ NHAMTUMBO, Maria e D. Elcineta, 2012.

²⁴⁴ LANGA, A. O. 1992, p.121-125, 269-282.

permitido no Código Penal, reconhecidos como práticas religiosas por seu caráter social e coletivo ao contrário dos tratamentos relacionados com a crença na feitiçaria²⁴⁵.

Os autos e processos-crime consultados mostraram que as pessoas procuravam *Tinyanga* para conhecer a causa da doença ou morte que tinha atingido algum familiar, assim como para orientar no tratamento de enfermidades; proteger de males em caso de descumprimento de normas sociais costumeiras; provar a suposição de identidade *noyi* atribuída a alguém e resolver conflitos familiares.

Mauiana Cuna e Uamacauche Cumbene, por exemplo, teriam procurado o *Nyanga* Cantine Mabunga, conhecido como “doutor do *mondzo*”, para tirar a limpo uma acusação de *wuloyi*. Os clientes eram moradores da mesma povoação, Chibutica que fazia parte das terras chefiada pelo régulo Muzui Chiconela e estava localizada na circunscrição do Bilene. O *Nyanga* Mabunga, por sua vez, morava distante daquela povoação, em outra regedoria chefiada pelo régulo Languene, na Vila Nova de Gaza, em Xai Xai²⁴⁶.

O conflito entre os vizinhos teve raízes no fato de Uamacauche Cumbene ter se recusado a acompanhar o policial Mauiana Cuna a uma consulta com o *Nyanga*. Segundo aquele primeiro, a intenção era verificar a razão do seu patrão, o Induna Muchungo, apresentar-se frequentemente doente, mas a negação de Cumbene constituiu evidência suficiente para o policial Cuna acusá-lo de ter providenciado *wuloyi* para causar a doença. Cumbene tinha ocupado o cargo de *Induna* antes de Muchungo e por ele teria sido substituído a mando do régulo. Além disso, um ano antes, ele tinha aceite semelhante convite do policial Cuna, tinha ido a um “curandeiro” de Xai Xai conhecido pelo nome de Tuto e a pedido do mesmo *induna*, também por motivo de doença. Por que resolvera negar o pedido naquele momento?

Supunha Cuna que Cumbene, não satisfeito por perder o cargo de *induna*, procurava agredir por forças ocultas ao *induna* Muchungo. Cuna tinha uma amizade antiga com aquele *induna*, antes mesmo de ele assumir este cargo, revelou no inquérito que o servia desde os tempos do rei *Ngungunyane*, a ponto de apostar uma de suas filhas a Cumbene se ficasse provado que ele não era *noyi*.

²⁴⁵ AHM. FDSNI. Cx 1645. Código Penal dos Indígenas da Colônia de Moçambique. Projeto Definitivo. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1946.

²⁴⁶ AHM. FDSNI. Cx 1751, Circunscrição de Bilene, 1927.

Cumbene, apesar de ter sido destituído do cargo de *induna*, conservava certa autoridade na população. Ao menos cinco pessoas entre seu filho, esposa, o próprio Mauiana Cuna, juntamente com sua irmã e sobrinha, além, do irmão mais velho do *induna* Muchungo se referiram em inquérito a uma coroa que Cumbene usava em sua cabeça. Seu uso indica que Cumbene fazia parte do grupo dos mais velhos em sua povoação, um *madoda*.

O uso da coroa de cera escura na cabeça era um costume Zulu adotado pelos povos Tsonga e indicava que o homem teria chegado a uma fase madura de sua vida, podendo por isto ser escolhido pelo régulo para atuar em relações diplomáticas de sua regedoria. *Ngungunyane* usava uma coroa dessas. Mas em função das mudanças introduzidas com a colonização, como o valor para a idade ativa para o trabalho e os tipos de atividade que homens passaram a exercer, como, carregar cargas na cabeça, esse costume foi sendo abandonado, mas Cumbene fazia parte daquela parcela de pessoas que ainda optavam prezar por este costume²⁴⁷.

Apesar de Cumbene se negar a dar atenção, no primeiro momento, à acusação de *wuloyi* feita por Cuna, a piora do estado de saúde do *induna* naquele momento atuou com uma forte pressão para que ele aceitasse procurar o doutor do *mondzo*, com fins de provar sua inocência e evitar, dessa forma, ficar com a fama de *noyi* no caso de o *induna* vir a morrer. Por isto, solicitou autorização ao *induna* e este ao régulo para tal e também prometeu a Cuna uma vaca, caso a acusação não fosse confirmada.

Embora não se considerasse um *noyi* e quisesse provar isto, Cumbene ao ingerir o *mondzo* na casa do *Nyanga* Cantine Mabunga em Xai Xai apresentou sintomas de culpado e isto reverteu significativamente o seu status de *madoda* e ex-chefe na povoação.

Ao retornar da casa do *Nyanga* com o seu filho Cavilana Cumbene, o mesmo que lhe havia providenciado o dinheiro para a consulta por ser mineiro e ter chegado recentemente do Transvaal, bem como o seu acusador, o Cuna que se fez acompanhar por Dabone Cumaio e Mafeiafute Pica, vizinhos de ambos, a mando do *induna* Muchungo, foi muito mal recebido em sua povoação por um grupo de mulheres e alguns homens, entre os quais estavam os filhos e esposas de Cuna. Estes lhe tiraram a coroa de cera, lhe bateram e

²⁴⁷JUNOD, 1996, p. 129-134.

coberam a vaca que havia prometido antes da prova do *mondzo*. Quando eles chegaram à povoação, o *induna* Muchungo já havia morrido e três dias depois morreu o Cumbene, que, antes disso, demonstrou sinais de ter sido atingido por uma profunda depressão. Segundo seu filho e uma de suas esposas, Uabasua Canza, durante três dias antes de morrer, Cumbene não falava, comia, dormia ou defecava e o seu peito roncava todo o tempo.

O impacto da atribuição da identidade de *noyi* a Cumbene foi totalmente contrária ao do garoto *Zuni* descrito em Levi Straus. Não produziu um sentido de empoderamento, mas de desmoralização. A acusação de *noyi* parece ter causado a Cumbene constrangimento e serviu de motivo de rechaço no grupo social do qual fazia parte. Mas, em geral, segundo a crença, os *valoy* agem de forma inconsciente, sendo a identidade de *noyi* mais atribuída do que assumida pelo acusado²⁴⁸.

Como tivessem ocorrido duas mortes na regedoria, o régulo Muzui, enquanto cumpridor dos deveres de chefe conforme determinado pelo Governo colonial a partir da R.A.U. (*Reforma Administrativa Ultramarina*) era obrigado a comunicar o caso ao administrador local em Bilene, cargo exercido na época por João Veigas Soares Júnior. Foram presos para ser submetidos a julgamento, o policial Mauiana Cuna e o *Nyanga* Cantine Mabunga, lá de Xai Xai.

Ao participar o caso na administração, o régulo Muzui não deixou de ressaltar que havia autorizado a consulta ao doutor do *mondzo*, somente por insistência dos envolvidos na querela. Ao que parece, houve um esforço de sua parte em demonstrar que quis se ver livre daquele “incômodo”, mas como se tratava de práticas arraigadas no costume que, embora ele, enquanto chefe fosse consciente de que não deveria dar atenção, era difícil, às vezes, fazer com que os habitantes de sua regedoria deixassem de fazê-lo.

Em inquérito, Mauiana Cuna reforçou esse argumento, atribuindo por completo o descumprimento da lei que proibia o uso do *mondzo* a si e ao Cumbene. Buscou inocentar tanto o régulo quanto o *induna*, ao ratificar que a permissão dos chefes teria sido um

²⁴⁸LEVI-STRAUSS, **Claude**. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 193-213. 1ª Ed. 1942; EVANS-PRITCHARD, **Bruxaria, Oráculo e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Edt. Zahar, 2005, p 82-89; WEST, 2009, p. 109-113; AHM.FDSNI. Cx 1640. Relatório de pesquisa de Joaquim Gonçalves Cota, Sul do Save, 1945-1949.

resultado da insistência dos envolvidos no caso, embora, também tivesse revelado que um ano antes do ocorrido, o próprio *induna* tinha solicitado que ele e Cumbene fossem averiguar a causa de sua doença, mas negou que ele tivesse aprovado o uso do *mondzo*, vindo a liberar posteriormente mesmo sem consultar o régulo. Segundo Cuna, o régulo inclusive havia lhe advertido que “já sabia o resultado que aquilo dava” e acrescentou que ele, Cuna, tinha conhecimento daquela proibição. Declaração que foi confirmada pelo irmão mais velho do falecido *induna*, Cuimane Matose.

Isto reforça a ideia já defendida por alguns de que os régulos e demais chefes não atuavam como simples marionetes do poder colonial local e que um chefe africano poderia tomar atitudes independentes de seu superior, podendo ser que nem tudo fosse comunicado até mesmo entre chefes africanos de uma povoação e aquele responsável pela regedoria. As autoridades e aqueles diretamente envolvidos no conflito e até mesmo, o irmão mais velho do *induna* sabiam do interdito legal, mas ainda assim, haviam procurado um *Nyanga* para ter acesso a esse tipo de serviço.

Com esta atitude, eles demonstravam que o fato de tornar esta prática ilegal não suprimiu a crença que *wuloyi* e *valoyi* existiam; Ao contrário, dava-lhes mais liberdade para agirem, sendo muito difícil e quase impossível cumprir aquela lei do Governo português, até mesmo por autoridades africanas. A povoação, e muito menos os chefes, não podiam permanecer reféns da ação dos supostos *valoyi* porque os “brancos” não acreditavam nisso e nem sabiam lidar com essas coisas, porque os africanos conheciam e tratavam tal questão à maneira da lei estabelecida pelo costume, ainda que o Governo Colonial a rejeitasse.

O *Nyanga* Cantine Mabunga foi identificado nos autos pelo escrivão Constantino Pereira de Lima como “curandeiro de medicamentos” e de *mondzo*. Isto indicava que a produção de prova da acusação de *wuloyi* era uma de suas especialidades, mas aqui se omitiu o dado de que ele também era adivinho, algo revelado por Cuna em inquérito anterior ao seu. Mabunga demonstrou que utilizou procedimentos normais do tratamento para o caso apresentado; administrou aos dois envolvidos na querela de acusação de feitiçaria, o *mondzo*. Cumbene apresentou-se *turvo*, apesar de não ter vomitado nem mesmo depois de ter ingerido outra medicação para este efeito, mas isto não tinha ocorrido com o Cuna, que também tinha tomado semelhante quantidade do *mondzo*. A reação de tontura e

agito ou mesmo de vômito era justamente a prova de que a pessoa era *noyi* e tinha culpa na acusação.

Seguiu afirmando o *Nyanga* que seus clientes pernoitaram em sua casa e no dia seguinte lhes ofereceu uma *mezinha* para fortalecer o corpo e que Cumbene teria saído de sua casa caminhando. Somente depois soube da notícia de sua morte, por isso, estava disposto a devolver o dinheiro que foi pago por seus clientes, uma libra, dois shillings, seis pence, ouro e uma galinha.

Para o juiz e administrador, João Veigas Soares Júnior a declaração do *Nyanga* Mabunda era uma confissão de que ele atuava sem licença. Esta observação do administrador também revela sua falta de controle dos *Tinyanga* que trabalhavam com autorização ou atuavam de modo clandestino e essa não parece ter sido uma dificuldade restrita àquele administrador. O fato é que o juiz condenou o *Nyanga* Mabunga a dez anos de exílio no distrito de Moçambique e o Mauiana Cuna por cinco anos por considerar que Mabunda não tinha licença. O comércio de substâncias tóxicas, inebriante ou veneno estava proibido e dois dos envolvidos na solicitação do serviço sabiam disto, assim como estava proibida a prática de adivinhação e de “bruxaria”, embora não pudesse ser provado se a morte de Cumbene teria resultado da ingestão do *mondzo*.

A pesada pena imposta ao *Nyanga*, de Xai Xai e de outras localidades, parece ter atuado como um alerta para as próximas experiências de busca de serviços de *Tinyanga* considerados ilegais, pois, ainda que flagradas, notam-se tentativas dos envolvidos em escamotear suas intenções diante do juiz. Por outro lado, é notável o esforço dos administradores no exercício daquela função de enquadrar na classificação legal europeia, diferentes situações ocorridas entre os *Tinyanga* e seus clientes, quando resultavam em doença ou morte daqueles, como o ato de envenenamento que era atribuído à ingestão de ordálios, venenos ou qualquer outra medicação ministrada por *Nyanga*. Um interesse central dos juízes portugueses era autuar o que convencionaram chamar de prática de “feitiçaria” e “bruxaria”.

Um caso de tentativa de julgamento por envenenamento, envolvendo exclusivamente africanos reconhecidos como “indígenas”, é o da *Nyanga* Somouche Sitei, julgado em 1949, também na Circunscrição do Bilene. Sitei era moradora da povoação

Mapaucua, situada no Concelho de Gaza (Xai Xai), mas, por motivos não declarados nos autos, teria se deslocado, em companhia de sua filha, para aquela circunscrição. Tinha ido, especificamente, à povoação de Matambo, quando foi requisitada por Shilau Muchaioi a prestar seus serviços de *Nyanga*. Ele também não era morador daquela povoação, mas de outra, pertencente ao mesmo território conhecido pelo nome de Olombe e chefiado pelo régulo Chenguelete Matabel, mas situada na mesma Circunscrição, a do Bilene²⁴⁹.

Embora Sitoi não fosse moradora daquelas terras de Olombe foi facilmente identificada como *Nyanga* por Muchaioi. Conforme ele próprio revelou em inquérito tal reconhecimento foi possível por ela usar alguns adereços indicativos daquela profissão, além de ser conhecida de alguns moradores do local, como o Matambo Malate, seu amigo, com quem pôde confirmar tal desconfiança.

Apesar de existir naquela Circunscrição um hospital regional situado em Macia, centro urbano onde também se localizava a administração local portuguesa, Muchaioi não hesitou em solicitar a *Nyanga* Sitoi que prestasse seus serviços de cura às suas cinco esposas residentes na povoação de Chibuto, onde ele também habitava, as quais se chamavam: Tombasse Pondo, Uamavunga Chete, Motassana Chichavele, Quissana Quibe e Injuasse Mavaiei. No entanto, tal procedimento tão rotineiro para Sitoi enquanto *Nyanga* resultou na morte das cinco mulheres já citadas além de afetar a saúde daquele marido polígamo, motivo que levou a *Nyanga* a ser denunciada, presa e conduzida ao *Tribunal Privativo dos Indígenas* do Bilene em Macia pelo régulo Chinguelete Matabel, que, ao apresentar o ocorrido ao administrador, não deixou de declarar o seu total desconhecimento sobre a atuação daquela “curandeira” nas terras que ele chefiava, em Olombe.

Podia até ser que não soubesse de fato, mas há indícios de que a *Nyanga* Sitoi era conhecida na povoação de Matambo, então, ao menos, deveria ser do conhecimento do chefe daquela povoação, Solano, mas isto não foi explicitado nos autos, aliás, ele nem foi chamado a depor.

As diferentes versões apresentadas em inquérito a respeito do serviço solicitado a *Nyanga* evidenciam que Muchaioi teria dificuldades em resolver o problema de sua família no hospital de Macia. A *Nyanga* Sitoi respondendo a inquérito afirmou que Muchaioi havia

²⁴⁹ AHM.F. G. D. Gaza. Cx 295, Conselho Administrativo do Bilene, 1946.

lhe pedido para curar suas cinco mulheres de doença venérea, mas ao mesmo tempo, ressaltou que Muchaioi a tinha procurado por outro motivo, o de solucionar malefícios de *wuloyi*. Conforme tradução feita pelo intérprete Fernando Pott redigida pelo escrivão, Carlos Alberto Ney Fontes Ferreira (geralmente esse cargo era ocupado por um português), Sitoi, além de “curandeira, também praticava malefícios de feitiçaria”.

Provavelmente, Sitoi era uma *Nyanga* que tinha conhecimentos ervanários para o tratamento de doenças diversas, mas também tratava casos de doença relacionados com *wuloyi*; ao contrário de ser ela uma *noyi*, talvez fosse uma *Nyamusoro*. Conforme versão apresentada por Muchaioi ao administrador e juiz José Afonso Ribeiro, ainda no hospital de Macia, onde teria sido internado depois do ocorrido, Sitoi foi chamada para adivinhar a causa da doença de uma de suas esposas, a Injuasse Mavaiei, ao que respondeu Sitoi tratar-se de perseguição do *Shicuembu*, o espírito de uma pessoa que foi assassinada pelo sogro dele, e para afastá-lo da sua povoação bastava realizar uma cerimônia com uma galinha e um pano branco.

A arte da adivinhação é uma das habilidades dos *Tinyanga* portadores de espírito *Nguni* e em geral, os *Tinyanga* que possuem essa especialidade diagnosticam o problema e podem indicar o tipo de tratamento a ser realizado, mas quem realiza o tratamento é outro *Nyanga*. Mas como a própria Sitoi se identificou em inquérito, ela também tinha a habilidade de cuidar casos de *wuloy*, o que era uma atribuição dos *Tinyanga* que tinham espíritos *Vandau*, se bem que esta atividade também pudesse ser realizada por um *Nyagarume* sob orientação de espíritos *Tinguluve*²⁵⁰.

É certo que Soumouche era portadora de espíritos *Vanguni*. Uma evidência mais direta disto está no seu apelido, Sitoi; Depois, Muchaioi já teria afirmado que ela era uma adivinha. O tipo de oferta apresentada para o *Shicuembu* nos leva a pensar que pode ter se tratado de um espírito *xigono* e não *mphukua*. Muchaioi não revelou o tipo de doença que tinha a sua mulher, mas declarou ter sofrido de doença venérea há muito tempo atrás, porém, já curado naquela ocasião. No entanto, segundo a *Nyanga*, tal doença ainda poderia

²⁵⁰ LANGA, A. O., 1992, p. 34-39.

lhe causar impotência, necessitando para a sua prevenção, o uso de uma “beberagem de raízes” que ela prepararia e assim foi feito com a permissão de Muchaioi²⁵¹.

A doença venérea, que na versão de Sitoi, atingia toda a família pode ter sido relacionada à emergência daquele *Shicuembu*, mas este foi um dado omitido, ou melhor, filtrado na escrita dos autos pelo funcionário da administração. A iniciativa de Muchaioi em afirmar que a doença venérea de que ele foi vítima era uma coisa do passado e de omitir que suas mulheres padecessem do mesmo mal, evidenciam a tentativa em desfazer qualquer tipo de associação nesse sentido. No inquérito, as testemunhas Magaiza Ubisse e Umanasse Matabel, ambos habitantes das terras de Olombe, mas de povoações distintas daquela de Muchaioi declararam que haviam ouvido dizer que Sitoi teria sido requisitada por aquele para ministrar remédio cafreal para lavagem de estômago e potência sexual.

O remédio preparado por Sitoi foi ministrado a todas as mulheres e ao próprio Muchaioi. Após a ingestão do medicamento as mulheres teriam apresentado sintomas de vômitos e diarreia frequente seguido de morte. Muchaioi também afirmou ter sentido mal-estar. Conforme exame de corpo delito realizado pelo Dr. Cláudio Ferreira, delegado de saúde local, as vítimas, inclusive Muchaioi haviam ingerido uma substância tóxica.

Na visão do Juiz Antônio Afonso Ribeiro, Sitoi teria envenenado seus clientes, cometendo a *Nyanga* um crime de homicídio, involuntário por ter ela própria confessado não ter tido a intenção de matar seus clientes, mas de curá-los; entretanto, a sentença do juiz acabou sendo atenuada, quando contemporizada com o Direito Consuetudinário. Conforme assessores, a lei segundo o costume apenas condenava Sitoi à pena de pagamento de uma indenização ao marido polígamo como forma de restituir o *lobolo* pago por este a família das esposas falecidas. Depois, não se poderia provar a intenção de matar. Até mesmo a única testemunha envolvida no caso que parecia conhecer a *Nynaga* tinha se recusado a comparecer ao tribunal, fugindo para o Transvaal quando convocado.

Também, por parte do juiz, não houve nenhuma mobilização para investigar informações de Sitoi em sua povoação de morada, no Concelho de Gaza. Não estaria isso relacionado à possível dificuldade que administradores enfrentavam nos processos de

²⁵¹ *Ibid.*, p. 39-46.

investigação, envolvendo *Nyanga*, a convivência acordada entre as pessoas da população e membros deste grupo?

Não tinha sido possível identificar com exatidão o motivo pelo qual a *Nyanga* Sitoi tinha sido solicitada. Mesmo confrontando réu e vítima, ambos ratificaram suas declarações anteriores. Ademais, o remédio teria sido aplicado com o consentimento das vítimas e Sitoi não tinha registros de crimes anteriores ou prisões. Tudo isso levou o juiz a ponderar o caso, concluindo ter se tratado de um caso de superdosagem de medicamento; no entanto, considerou que Sitoi não permaneceria impune porque isto poderia gerar precedentes no “meio indígena”, o que o levou a condená-la a dois anos de trabalhos públicos na Circunscrição de Vilanculos, em Inhambane.

É intrigante que a divergência de relato entre Muchaioi e Sitoi tivesse se mantido até o fim do julgamento. A possibilidade de Muchaioi tentar esconder durante o inquérito que havia solicitado a *Nyanga* para tratar doença relacionada com *wuloy* parece ter envolvido outros aspectos. Retomando o relato do marido polígamo, era ele quem tinha sofrido de doença venérea e há tempos, também sua esposa Ijuasse Mavaieie estava doente e segundo a *Nyanga* tinha constatado através do *tinhlolo* que isso resultava da perseguição de um *Shicuembu*, mas por que a persegue? Não seria um exagero pensar que Muchaioi desconfiasse que Injuasse Mavaieie fosse a responsável por trazer doença a todas as outras mulheres, inclusive a ele, que, daquela forma, estava condenado a se tornar um impotente sexual casado com cinco mulheres?

Pode ser que Injuasse Mavaieie tivesse sido vítima de um casamento forçado, arranjado por seu pai, uma situação muito comum entre as mulheres em diferentes circunscrições do distrito de Gaza. No primeiro auto acima citado, por exemplo, o Mauiana Cuna, que também era polígamo, não hesitou em oferecer uma de suas filhas como prêmio da sua aposta com o Cumbene. Provavelmente, tal promessa teria sido feita sem levar em consideração a opinião da filha.

Casos como esse podiam resultar no que ocorrera na circunscrição dos Machopes, em Manjacaze, no ano de 1947, com Magueguene Quibe, uma mulher de pouca idade, que foi levada à força para outra povoação pelo policial Josefa Mioche, Manjacaze, onde ele habitava. Por receio de sua fuga, Mioche manteve Quibe vigiada por sua mãe e esposa, a

Tofasse Zandamela, vindo Quibe a adoecer e falecer após cinco dias de sua chegada, motivo pelo qual o caso ficou conhecido do administrador local, Arlindo Dias Graça que procedeu ao julgamento do ocorrido²⁵².

O policial Mioche não gozava de boa fama na comunidade e era desconhecido dos vizinhos o fato acima citado. Em inquérito, testemunhas revelaram que ele era conhecido como “zaragueteiro”, brigão, vezeiro em maltratar mulheres quando em serviço, apesar de não se provar que ele tivesse assassinado a vítima ou provocado o seu adoecimento. Talvez por isto, Mioche não tivesse contado com nenhuma indulgência por parte dos assessores e vogais que, ao argumentarem como se resolveria aquele caso, segundo o direito costumeiro, ressaltaram que se Mioche tivesse direito sobre a mulher deveria dirigir-se à sua família para exigir o seu direito. Com isso, abriam a possibilidade de ele ter pago *lobolo* por ela, mas ainda assim, agindo daquela forma resultando em doença e morte da mulher, sua pena seria devolver outra pessoa de sua família à família da falecida ou pagar com pena de morte.

A situação do policial agravou-se ainda mais, por ele ter se recusado a revelar o nome do *Nyanga* que afirmou ter procurado para cuidar da mulher, quando notou que estava doente. Houve tentativas do administrador em localizar o possível *Nyanga* consultado por desconfiar de sua possível participação na morte da mulher, mas as buscas resultaram inócuas. A única *Nyanga* conduzida à administração para depor foi a Nhancunavane Macuacua que alegou conhecer o policial, porém não teria sido convocada por ele para cuidar de Quibe. Dessa maneira, o policial Mioche foi condenado por motivo de cárcere privado à pena máxima de 25 anos de trabalho público na Província de Manica e Sofala, embora ele não chegasse a cumprir nem dois anos desta longa pena por motivo de seu falecimento, no local para onde teria sido deportado.

O *lobolo* não deixava de ser uma instituição costumeira muito exigente para as mulheres. Ela reforçava o domínio masculino na sociedade e em geral, resultava de acordos entre homens, muitas vezes membros masculinos de sua família, pai ou irmão, que atuavam como intermediadores, podendo ser loboladas ainda crianças a homens que já possuíam outras esposas, vindo a conhecê-los no dia da consumação do casamento, ainda que fosse

²⁵² AHM. FDSNI. Cx 1667, Manjacaze, Distrito de Gaza, 1949.

contra a vontade das pretendidas noivas. Na circunscrição do Bilene, em contraposição a tal costume, algumas mulheres buscaram reagir a esta imposição reivindicando proteção junto às missões católicas, ou mesmo, fugindo da casa do marido após a consumação do casamento. As correspondências trocadas entre o Pe. Celso Pinto de França, superior da Missão S. Pedro de Chissano localizada naquela circunscrição e o administrador local, Alberto Augusto Teixeira Rebelo, com fins de esclarecer as constantes querelas de *lobolo*, envolvendo a referida missão, servem para compreender mais de perto como se davam estas investidas²⁵³.

Conforme explicação apresentada por Padre França, algumas mulheres por iniciativa própria, solicitavam apoio daquela missão para não se casarem com rapazes a quem tinham sido prometidas em *lobolo* atuais ou antigos, alegando não gostarem dos rapazes e por eles se negarem a tornarem-se católicos. A maioria da população naquela circunscrição era de protestantes e a missão tinha estabelecido como norma que os filhos de famílias batizadas somente se casariam com rapazes também católicos. Para garantir tal acordo, inclusive, a missão guardava o valor do *lobolo* até a ocasião do casamento quando os rapazes, em geral retornados de Lourenço Marques ou Transvaal, apresentavam a certidão de batismo ou seguiam batizando-se naquela missão. Caso desistissem de ser cristãos, a devolução do *lobolo* mantinha-se assegurada, pois, se tivesse sido repassado à família em adiantado, todo ele teria sido gasto, o que teria levado a prometida noiva a se casar contra a sua vontade.

Essa iniciativa proselitista da missão católica era utilizada por algumas mulheres para se livrarem da imposição de laços matrimoniais acordado por seus familiares, interferindo na escolha de seus noivos. Segundo o Pe. França ocorria que algumas mulheres evitavam confirmar sua recusa diante de membros da sua família, demonstrando-se dispostas a casarem-se, mas na missão repudiavam aquela proposta e pediam a intervenção dos padres no problema. Esta omissão das mulheres, na opinião do Pe. França decorria do medo que tinham de ser castigadas.

²⁵³ Arquivo do Distrito de Bilene. Documentação avulsa e não seriada. Cartas Confidenciais do Rev. Pe. Celso Pinto de França. Missão S. Pedro de Chissano. Circunscrição do Bilene, 1954.

Sara Muvuvo Mcuambe, habitante de Chilembene reunindo cinco mulheres, entre as quais a rainha Ninasse Mutetho, além do induna Ngomane Chivite e o professor Anselmo Pombal declarou na missão que se recusava a casar com Jonas Zacarias de Songuane, habitante de Guijá-Gaza. Mas, diante da família, em reunião sendo convocada a sua presença e a do Pe. França, quem tomou a palavra foi o seu irmão, cujo diálogo se mostrou bastante conflituoso, resultando numa queixa à administração contra o padre por haver retido 3.500\$00 escudos que seriam pagos pelo *lobolo* de Sara Mcuambe, embora tenha dito o missionário, que somente guardara 700\$00 escudos, pois o restante do pagamento seria feito em gado.

Também Delfina Muzaname se recusava a casar com Joaquim Cupa Ndalane, para quem ela teria sido prometida em *lobolo* pelo falecido pai e, por este motivo, o rapaz vivia a atormentá-la, assim como a sua família.

O mesmo acontecia a Olinda Melina que solicitou ao Pe. França que não registrasse o seu casamento, revelando seu plano de fugir após a cerimônia. Histórias como estas, segundo o Pe. França acontecia com muitas outras mulheres. Entretanto, estas investidas nem sempre logravam sucesso. As mulheres estavam sujeitas à vontade de sua família, sobretudo de seus membros masculinos.

Era comum acontecer que homens já casados tomasse outra mulher por esposa. Os dois processos crimes até então vistos evidenciam a prática da poligamia em diferentes povoações das circunscrições do Bilene e de Vila de João Belo, Xai Xai. Ser homem casado com mais de uma mulher era um sinal de prestígio e riqueza. As mulheres trabalhavam na agricultura de subsistência e poderiam gerar filhos ou filhas, algo muito valorizado naquela sociedade e, no caso de gerarem filhas o ganho era maior ainda por causa do *lobolo*.

O *Nyanga* Cantine Mabunga, quando inquirido, fez questão de ressaltar que tinha duas esposas loboladas por ele e o preço pago por cada uma delas, apesar de não possuir gado, o que constituía outra grande expressão de prosperidade e prestígio para os homens em Gaza. Por sinal, o gado era muito cobiçado por funcionários europeus da veterinária, os quais atuavam como exímios controladores de sua criação e venda com justificativas de sanidade, podendo ocorrer que cabeças de gado fossem confiscadas por iniciativa pessoal

de um ou outro colono. A poligamia vigora até os dias atuais em Gaza, provavelmente em proporções menores que em tempos passados; em Bilene, pude notar *Tinyanga* com duas e até cinco esposas²⁵⁴.

Injuasse Mavaiei pode ter sido vítima de um desses arranjos. Ao menos, no inquérito, nada indica que ela tivesse cometido adultério, pois se assim o fosse, seu marido Muchaioi talvez tivesse tomado outras providências. Casos de adultério poderiam resultar em mortes. Assim teria acontecido ao africano Cotso Cossa, tio de Uangamana Changuana, ambos habitantes em Magude que, em 1940 teria sido morto pelo mineiro Muzunguia, por esse acreditar que Cossa tinha mantido relações sexuais com a sua esposa durante o período em que esteve ausente da povoação. Muzunguia na época tinha recém-retornado de uma jornada de quatorze meses no Transvaal quando notou que a sua mulher estava grávida²⁵⁵.

Esse *milando*, conflito, no primeiro momento teria sido levado a um *Nyanga*, com vistas a identificar a verdade, mas conforme o sucinto inquérito feito às testemunhas envolvidas no caso, a desconfiança do mineiro Muzunguia não tinha sido confirmada, mas, apesar disso, ele matou o tio de sua esposa no retorno da consulta, sendo por isto condenado a 25 anos de trabalhos públicos. A pena foi reduzida para 20 anos devido ao fato de ele confessar o crime e não ter antecedentes criminais, mas destes cumpriu somente seis, por motivo de falecimento. Não é de se descartar a possibilidade de as testemunhas inquiridas terem procurado resguardar o *Nyanga* do problema ocorrido após a consulta.

Também com base numa suposta acusação de adultério cometido durante a ausência do marido no Transvaal, o mineiro Muvei, habitante da circunscrição do Bilene, acabou assassinando sua esposa. Mas neste caso, o *Nyanga* foi massivamente responsabilizado pelas testemunhas como instigador do crime²⁵⁶.

O *Nyanga* consultado por Muvei chamava-se Donga Machava, um especialista na arte de adivinhação, morador da circunscrição de Manhiça e residente sazonal na circunscrição do Bilene em Macia, por consequência do seu trabalho de *Nyanga*. Em

²⁵⁴ LANGA, A. V., 2011, p. 49-51; BOSERUP, Ester. The economics of poligamy. In: Grinker, Roy Richard; STEINER, Chistopher (Eds). **Perspectives en Africa: a reader in culture, history and representations**. Oxford: Blackwell, 1996, pp 506-517.

²⁵⁵ AHM. FDSNI. Cx 1659. Magude, 1940.

²⁵⁶ AHM. F.G.Distrito de Gaza. Cx 4, Circunscrição do Bilene-Macia, 1938.

inquérito realizado pelo administrador José Mendes Felizardo, no ano de 1938, aquele *Nyanga* argumentou que a razão do mineiro Muvei em procurá-lo era consultar a advinha para prevenir possíveis males à sua saúde e de sua esposa, uma vez que haviam mantido relações sexuais antes de realizar as cerimônias necessária por ocasião do falecimento de um filho.

Em resposta, o *Nyanga* Machava teria alertado ao Muvei da presença de um *Malumbi*. Conforme sua explicação tratava-se de uma pessoa estranha a terra e cuja presença e ação por ser contrária aos bons costumes traziam desgraça (*nzaka*), devendo Muvei se dirigir a outro *Nyanga* que pudesse ministrar a medicação adequada para proteger-se dos possíveis males gerados pelo *Malumbi*. O *Nyanga* Machava negou ter feito qualquer comentário sobre o comportamento da mulher de Muvei durante sua estadia no Transvaal. Contudo, as cinco testemunhas, todas vizinhas de Muvei afirmaram que o *Nyanga* teria atribuído mau comportamento à sua esposa durante a ausência do mineiro do lar, o que teria resultado na morte do filho de ambos, seguido do crime²⁵⁷.

Uma das testemunhas inquiridas de nome Songa Muchanga, por exemplo, assegurou que a prática de adultério por esposas de mineiros nunca tinha acontecido nas terras, tratando-se de uma acusação falsa feita pelo *Nyanga*. O depoimento das demais testemunhas também demonstrou que o *Nyanga* não gozava de boa fama em Macia, pois o acusavam de impostor e “feiticeiro”, responsável por várias discordâncias ocorridas entre as pessoas, de ser alguém “prejudicial à política indígena” e um “indesejável nas terras”, por isto, deveria ser desterrado.

Com base nessas inferências é que o administrador José Mendes Felizardo considerou o *Nyanga* Muchanga como participante do crime de homicídio voluntário cometido por Muvei, além de perturbar a tranquilidade pública e das famílias, assim como ameaçar a boa condução da política indígena, uma vez que enquanto *Nyanga* exercia grande influência entre as pessoas através de sua arte de “feitiçaria” e adivinhação. Por tudo isto, o *Nyanga* Muchanga foi condenado à pena de dois anos de desterro na circunscrição de Vilanculos, em Inhambane.

²⁵⁷ Bento Siteo em seu dicionário Changana-Português, indicou para o termo *Malumbi*-estragálo de antílope usado na adivinhação e que indica contendas.

Esse caso, assim como os outros supracitados, mostra como o controle da vida sexual das mulheres solteiras ou casadas e, sobretudo com mineiros, era uma realidade muito comum dentre a população feminina em Gaza naquele período. Tal controle era cuidadosamente exercido pelo grupo masculino, extrapolando a intervenção do marido. A tarefa de vigilância parecia ser exercida pelos pais, vizinhos, chefes, *madodas* e pelo próprio *Nyanga* quando consultado. A sexualidade feminina estava relacionada à saúde da família, ao sucesso da produção e da reprodução, à religiosidade e à política. Na visão de Feliciano, trata-se de uma concepção muito em voga nas sociedades agrícolas da região sul e isto se devia à ideia de família alargada com geração de muitos filhos, atuando uma série de normas e proibições no estabelecimento do seu controle²⁵⁸.

A preocupação de Muvei com estas prescrições costumeiras é flagrante dada a importância que ele conferiu à necessidade de se prevenir das consequências da quebra de uma dessas normas. Por ocasião da perda de um filho, ele acreditava que não deveria copular com a sua esposa antes da realização de cerimônia. Feliciano oferece uma lista desses costumes vigentes nas zonas rurais, alguns deles também válidos para o contexto urbano de Maputo segundo pesquisa feita por Ana Loforte, dentre os quais, interessa chamar atenção para as seguintes normas: a mulher que se relaciona sexualmente com outro homem além de seu marido tornam as cópulas com este último estéreis ou condena à morte os filhos do casal, inclusive por aborto. A ameaça de esterilidade masculina ou contaminação por tuberculose também é vigente quando a relação sexual é feita com mulheres que cometeram aborto, exceto se antes sujeitarem-se a cerimônias de purificação²⁵⁹.

A mulher *Nyanga* não estava fora deste contexto de relações sociais de gênero marcado pelo domínio masculino, mas a sua condição de sacerdote lhe conferia um diferencial em relação às demais mulheres. Enquanto *Nyanga*, elas também gozavam de respeito e poder por meio do serviço de cura que prestavam aos vizinhos e parentes, especialmente por sua capacidade de se comunicar com os ancestrais e *svikuembu*,

²⁵⁸FELICIANO, 1998, p. 377-378.

²⁵⁹Ibid; LOFORTE, 2000,p. 201-221.

exercendo influência sobre a vida das pessoas que a consultavam, além de contribuir na reconstrução de suas identidades perdidas com a quebra de normas.

Como afirmou Langa, um indivíduo tornado *Nyanga* constituía-se numa pessoa eleita a quem era atribuído respeito, ainda que por medo. Devido a essa condição, tais pessoas eram reservadas da possibilidade de serem castigadas ou ofendidas, por isto equivaler a despertar reações do *Shicuembu* do qual ela era templo. Entretanto, considerando a questão da assimilação e do tipo de relação e serviços que a pessoa *Nyanga* desempenhasse junto a seus clientes, este tácito acordo de reverência poderia ser facilmente rompido²⁶⁰.

Provavelmente a relação que a *Nyanga* Mubicase Lumbela tecia com seus vizinhos da circunscrição do Bilene atuou como um motivo relevante para livrá-la de cumprir qualquer pena, por ocasião da morte de um dos seus clientes. Em agosto de 1939, o régulo Zacanze, acompanhado do chefe de terras Guiguimane, comunicou ao administrador João Pereira Júnior a morte de um dos habitantes de suas terras, o Jocuene Chichava²⁶¹.

Segundo informaram, o motivo que levou Chichava a procurar a *Nyanga* Lumbela em outra povoação pertencente ao mesmo regulado foi a busca de cura para uma dor de estômago que o incomodava e em consequência da “beberagem” a ele ministrada, veio a óbito; contudo, ao contrário da atitude de outros régulos, Zacanze não omitiu que Lumbela trabalhava como *Nyanga* em suas terras, talvez, por tratar-se de serviço autorizado, não sendo esse fato, mas sim o da morte de um dos seus clientes, a origem da sua prisão, cujo motivo alegado foi o de envenenamento e, por consequência disso, a abertura de um processo crime.

Em inquérito, a *Nyanga* confirmou que prestava trabalhos de cura a seus vizinhos e parentes, obtendo ótimos resultados no uso de determinadas folhas para efeito purgativo, causando-lhe surpresa a notícia de morte de seu cliente Jocuene Chichava, pois, em última visita que lhe fizera, havia lhe ministrado outra medicação e alimentos, devido à sua queixa de continuidade das dores. Após o procedimento, o seu cliente lhe informara gozar melhoras.

²⁶⁰ LANGA, A. O., 1992, p 45.

²⁶¹ AHM. F.G. do Distrito de Gaza, Cx 293. Conselho Administrativo do Bilene, 1938.

As testemunhas, num total de sete, todas habitantes das terras chefiadas por Guiguimane, contradisseram em depoimento o fato de Lumbela ser uma *Nyanga* conhecida, havendo quem afirmasse ter tido Lumbela a intenção de matar o seu cliente por meio de envenenamento. A acusação ficou radicalmente fragilizada através dos depoimentos prestados pelos irmãos do falecido; ambos alegaram ser Lumbela uma *Nyanga* conhecida há muito tempo na região e bastante afamada por seus serviços, sendo a sua intenção exclusivamente de cura quando procurou tratar Jocuene Chichava.

É curiosa a atitude dos irmãos do falecido no inquérito, em especial, João Chichava, que foi quem havia tido a iniciativa de queixar-se da morte do irmão aos chefes de sua regedoria. Suas revelações praticamente anulavam a queixa antes apresentada, inocentavam a *Nyanga* Lumbela e negavam também a sua intenção em matar e muito menos por envenenamento e, além disso, ratificava a legitimidade profissional de Lumbela na área do regulado.

Não é de se desconsiderar a possibilidade de ter havido manipulação de informações por terceiros antes do depoimento prestado por aqueles ao administrador. O argumento apresentado por Alfredo Macachote Mundumbe, em carta do ano de 1949, enviada ao Governador Geral de Moçambique, por exemplo, evidencia problemas dessa natureza²⁶².

Em sua carta, Mudumbe identificou-se como *induna* nas terras da circunscrição de Zavala, em Inhambane e solicitava a intervenção do Governador para o seu caso: encontrava-se preso há seis meses, segundo ele, injustamente, por ser acusado pelo régulo Simão Matanato, seu superior, de aceitar suborno e autorizar seus vizinhos Paidanhame e Batata a castigarem uma das mulheres da povoação de nome Hinavote, por acreditarem ser ela uma *noyi*. Ambos teriam espancado e cegado a suposta *noyi* e a conduzido para outro regulado, mas um dos moradores daquele local a trouxe de volta a sua terra de origem.

Conforme argumento apresentado pelo *induna*, os envolvidos na querela teriam ofertado 3.000\$00 escudos a ele e ao régulo para que o ato fosse perdoado e resolvido entre eles mesmos; ele se mostrou discordante da proposta, mas o régulo não teve opinião semelhante. Mudumbe seguiu afirmando que devido à divergência na resposta do acordo proposto, o régulo, além de receber o dinheiro tratou de reverter a situação, afirmando ter

²⁶² AHM. F.G.D.Inhambane. Cx S21. Conselho Administrativo de Zavala, 1949.

sido o *induna* o único receptor do suborno, por isto, ele, o *induna* Mudumbe, se encontrava preso junto com aqueles envolvidos no *milando*. Ademais, acrescentou que aquela querela do régulo era antiga, pois este não “andava de boa maré” com ele por impedi-lo de sair da lei, “fazer e desfazer como lhe aprouvesse”.

Apesar de sua iniciativa ter recebido o apreço do Governo, que procurou informações junto ao administrador local da circunscrição sobre o caso, não logrou nenhum êxito, pois, segundo aquele, teria sido provado, com o andamento das investigações ainda em curso naquele período que o *induna* havia recebido um porco no valor de 200\$00 escudos e um casaco de fazenda, para ocultar o ocorrido da administração.

A proposta de Paidanhame e Batata estavam, sim, fora da lei colonial conforme alegou o *induna* Macachote, mas levando em conta a lei costumeira, tratava-se de uma atitude legal e legítima. O administrador da circunscrição dos Machopes em seu relatório do ano de 1956 queixava-se desse costume dos africanos, de se dirigirem ao régulo para resolver *milandos*, mesmo que tivessem de caminhar bastante e pagar caro por isto, apesar de o pagamento a régulos para resolver conflitos ser algo proibido. Divergências entre chefes e demais africanos relacionadas com essa resolução administrativa colonial e combinações anteriores aos inquéritos não deve ter sido uma singularidade do ocorrido de 1949, em Zavala. Não é de admirar que, na quase totalidade dos autos e processos-crime identificados, a primeira pessoa procurada para relatar o problema, fosse o régulo²⁶³.

No caso da *Nyanga* Lumbela, o depoimento feito pelos irmãos do falecido pode ter resultado de um prévio acordo e, provavelmente, influenciou de modo significativo o parecer do juiz sobre o caso. Também concorreu em favor da *Nyanga* o parecer fornecido pelo *Laboratório de Análise Química Bromatológica e Toxicológica* em Lourenço Marques, para onde foi enviado parte do estômago da vítima, ao invés de uma mostra da folha utilizada pela *Nyanga* para a cura de Jocuane Chichava.

De acordo com a análise daquela instituição, a vítima não demonstrava sinais de inflamação ou vestígios de veneno, porém, nenhum comentário foi possível apresentar sobre a folha utilizada pela *Nyanga* para confeccionar o remédio, uma vez que não teria sido enviada conforme registro lançado na guia; ao menos, foi alegado que lá não chegou.

²⁶³ AHM.F.G.Distrito de Gaza. Conselho Administrativo dos Machopes, 1956.

Diante de todas essas constatações o juiz Lucílio Maria Pinto da Fonseca ficou impossibilitado de julgar e penalizar a *Nyanga* Lumbela pelo crime de homicídio involuntário por envenenamento.

Semelhante sorte não teve a viúva Tiasse Mabunda, identificada como doméstica e natural da Circunscrição de Guijá, acusada em 1950 pelo *Tribunal Privativo* daquele local a 22 anos de trabalhos públicos por envenenamento. Também o *Nyanga* Namhiquia ou Chuze, natural de Morrumbala, em Tete, pelo mesmo motivo foi condenado a 28 anos de trabalhos públicos²⁶⁴.

Da mesma forma que o fazer do *Nyanga* poderia ser legitimado por seus clientes, também poderia não sê-lo. É o que se pode notar no caso do *Nyanga* Dunga Muchanga anteriormente citado. Nem sempre os *Tinyanga* contavam com a conivência de seus clientes ou habitantes da povoação onde atuavam. A deslegitimação sofrida pelo *Nyanga* Muchanga em Macia, conforme depoimentos apresentados em inquérito relacionavam-se com os efeitos de seus serviços prestados à comunidade e reconhecidos por testemunhas em inquérito como não benéficos. Isto parece conceder ao termo “feiticeiro” atribuído ao *Nyanga* Muchanga uma conotação distinta daquela atribuída a *Nyanga* Sitoi em auto também anteriormente analisado. No caso daquele primeiro, o termo “feiticeiro” conota a ideia de *noyi* diferentemente para o segundo, cujo significado parecia mais voltado para a ideia de desfazer “feitiço”, ou seja, reverter as ações enviadas por um ou uma *noyi*, conforme já comentado, o ser *Nyanga* era marcado por este poder ambivalente (*NyangalNoyi*).

Conforme constatou o administrador José Branquinho Melo, em relatório de 1967, os *Tinyanga* cumpriam um importante papel nas povoações. Através de sua assistência garantiam a ordem e a segurança das populações e eram os maiores responsáveis pela condução da vida das pessoas, atuando como intermediários entre elas e os antepassados e socorrendo-as nas horas de sofrimento, protegendo-as das agressões dos “feiticeiros” e

²⁶⁴ AHM.FDNSI. Cxs 1687. Circunscrição de Guijá, 1950; AHM. FDNSI. Cx 1692. Tete, 1948.

acompanhando-as em todos os momentos da vida desde o nascimento à morte, por isto, eram respeitados até mesmo por africanos instruídos²⁶⁵.

Nas entrevistas em Gaza, os *Tinyanga* tenderam a justificar sua existência social em função das necessidades das comunidades. Segundo alguns, o seu papel era ajudar nos conflitos familiares, curar as pessoas de doenças fossem físicas ou morais, como: tuberculose, asma, dores de cabeça, esterilidade em mulheres ou o problema de falta de coragem para encontrar emprego. Também tratavam doenças ou resolviam problemas causados por espíritos. Como disse o *Nyanga* Armando Simango, *a pessoa fica preocupada porque não sabe como consegue alguma coisa, então vão ao curandeiro, e então o Nyanga tenta à sua maneira, se deu certo deu se não deu não foi a vez da sorte*. Mas há notícias de que, a depender do seu caráter ou da sua ambição, *Tinyanga* podem fazer uso do seu poder de modo nocivo, sendo esta uma prática mais comum entre aqueles que desejam ganhar muito dinheiro e poder com seus serviços prestados. Tais atitudes são vistas como não convencionais da função de *Nyanga*²⁶⁶.

Um *Nyanga* poderia ser acusado de *noyi* não somente por suas ações serem reconhecidas como danosas aos clientes, mas também por acumulação de riqueza. Uma carta escrita por Raúl Bernardo Manuel em 1967 dá evidências disto. Na época, ainda Bernardo Manuel assumia fortemente o status de um assimilado, cuja identidade não só se refletia na ocultação de seu apelido, sobrenome africano, Honwana, mas também em alguns aspectos identitários descritos em sua carta, segundo ele, era descrente de “bruxaria” porque se considerava “evoluído”, formado desde terna idade com uma educação cristã²⁶⁷.

Entretanto, apesar de não acreditar, tratava desse assunto, porque as pessoas envolvidas não estavam na sua condição e era difícil convencê-las a ter uma visão diferente. É compreensível essa forma de apresentação do Sr. Raúl Honwana, pois, dirigia a sua carta ao Governo Interino do Distrito de Lourenço Marques, Henrique Carmo Júnior. Ele mesmo, em escrito posterior de suas memórias revelou ser a condição de assimilado um

²⁶⁵ AHM.S.E.aIIIp 6nº21. BRANQUINHO, José Alberto de Melo. Prospecção das Forças Tradicionais. Manica e Sofala, 1966, p.64-71.

²⁶⁶ TINYANGA. *Tinyanga-Bilne-Macia*, 2012.

²⁶⁷ AHM. FG.Distrito de Lourenço Marques, Conselho Administrativo de Marracuene, 1967.

meio para se alcançar melhora de vida no contexto de uma sociedade colonial, onde africano “indígena” era inferiorizado.

Vale ressaltar que a condição de assimilado nem sempre implicou rompimento radical com os costumes. Ao contrário, proporcionou a muitos africanos circularem entre os dois mundos criados pelo colono, o “tradicional” e o “moderno”. É como um professor de uma escola rudimentar e católico professo, que achou necessário tomar um remédio confeccionado por um *Nyanga* sul-africano para curar-lhe a timidez que sempre sentia quando devia falar com europeus, ou um cipaio também católico e monogâmico, que acreditava ter sido salvo de morrer fulminado por um raio, devido ao poder de uma medicação contra *wuloyi* que ele teria adquirido de um *Nyanga* de Gaza²⁶⁸.

Raúl Manuel Honwana, em sua carta, apresentou um pedido de intervenção do citado governo do distrito para um caso de acusação de “curandeiro” e “feiticeiro” feito a seu primo, Júlio Honwana, ocorrido no Concelho de Marracuene, local de onde Raúl Manuel se disse natural, assim como toda a sua família.

O régulo das terras onde seu primo morava, de nome Magaia já o tinha intimado a sair das terras, inclusive também por escrito. Muitos moradores o acusavam, mas segundo Júlio Honwana, eles eram influenciadas por seu genro, Zixaxa Massinga que, por questões familiares, pretendia exercer vingança através dessa acusação, queixando-se ao administrador do Concelho que Júlio Honwana possuía uma palhota com medicamentos cafreais através dos quais fazia feitiço para matar as pessoas, sendo ele também culpado de todas as calamidades que atingiam a região, como a falta de chuvas. Não negava Raúl Honwana que seu primo fosse *Nyanga* e que, por meio dessa profissão, buscasse beneficiar-se, mas tal prática era comum a muitos outros africanos, que não eram castigados até que se provasse culpa, em caso de morte de alguém. Isto acontecia até mesmo na cidade de Lourenço Marques.

Além do mais, os acusadores do seu primo não apresentavam nenhuma prova de que ele fosse feiticeiro e este possuía considerável riqueza: *machambas* de 8 hectares de

²⁶⁸RITA-FERREIRA, 1960, p. 86-88; COLOANE, João e MAHECHE, Albino: depoimento. [jun, 2012] Entrevistador (a) :Jacimara Souza Santana (Língua portuguesa).Arquivo mp3. Maputo, .2012. (acervo pessoal).

terra, 35 gados bovino, 12 ovinos, 9 caprinos, 1 suíno, 54 cajueiros plantados, 15 mangueiras, 11 limoeiros, 1 laranjeira, todas estas árvores em plena produção, 8 palhoças, agregado familiar de 40 indivíduos, 3 mulheres, 3 filhos adultos, 2 noras, filhos menores e netos.

Ademais, acrescentou Raúl que Júlio Honwana estava disposto a atender às solicitações do Governo de retirar o bilhete de cidadania portuguesa para requerer a concessão de suas terras, mas isto não poderia acontecer caso fosse expulso de suas terras. Apesar de a legislação de indigenato já não ter mais validade, o Governo Geral do Distrito, em resposta, ressaltou a necessidade de o administrador do Conselho admoestar os líderes dessa atitude com severo castigo. Não se sabe ao certo como o régulo Magaia, familiares envolvidos e demais habitantes das terras responderam a essa ameaça do governo.

Raúl Honwana não explicou os motivos da acusação de *wuloyi* feita a seu primo, mas fez questão de arrolar toda a riqueza que aquele possuía. Se de um lado isto pode ter sido utilizado por ele para impressionar as autoridades coloniais, do outro parece demonstrar sua desconfiança da falta de aceite dos familiares e demais pessoas da povoação do acúmulo de riqueza de seu primo, atuando, neste caso, a acusação de *wuloyi* como um modo de controle das desigualdades sociais na povoação, conforme sugeriu Geschiere na análise das variadas formas de representação da “feitiçaria” entre os Maka nos Camarões. A força oculta servia para explicar como alguém se tornava tão rico e tão poderoso em relação aos demais²⁶⁹.

Uma questão visível nos processos e que não deixa de ser intrigante é o fato de a maioria das acusações de feitiçaria ser dirigidas ao público feminino. Feliciano mostrou que tal tendência estaria relacionado ao poder atribuído às esposas enquanto pertencentes a uma linhagem estrangeira à do marido antes e depois do casamento, mas relacionadas e pacificadas pelos laços de aliança matrimonial, do qual as mulheres atuam como mediadoras fundamentais. Conforme constatou Feliciano, as esposas se tornavam o fundamento do poder espiritual do coletivo através do lobolo, por isto, reconhecidas também como perigosas. Dessa forma mulheres tinham a possibilidade de beneficiar, mas também de agredir: prover chuvas, filhos, saúde e produção no seio familiar do marido,

²⁶⁹GESCHIERE, 199, p.1-96.

mas também podiam causar seca, esterilidade, mortes, doenças e outros males. Possivelmente, as razões do cuidadoso controle exercido sobre o público feminino encontre nestes termos sua justificativa²⁷⁰.

As mulheres como portadoras deste poder de intermediação entre os espíritos estrangeiros e familiares ocupavam de modo predominante a função de *Nyanga*, mas também de *noyi*. É como afirmou Feliciano, as mulheres são vistas como portadoras de um poder ambíguo, podendo agredir ou proteger.

Desta maneira, proponho que as acusações de *wuloyi* impostas ao público feminino podiam atuar como uma forma de controle do seu comportamento social e de os homens exercerem o seu domínio. Levando em conta as situações expostas nos processos já descritos, esta feminização das acusações de *wuloyi* parecia tender mais para a manutenção da ordem social costumeira em relação ao lugar social permitido às mulheres do que favorecer a afirmação de modos modernos de existência social empregados pelo feminino e para o feminino. Quero afirmar com isto, que a insubordinação feminina a certas normas do costume podiam potencializar as chances de mulheres serem acusadas de *valoyi*. É preciso recordar que a evasão masculina do cotidiano social na região sul favorecia o crescimento das mulheres em áreas antes exclusiva ao domínio masculino, além das mudanças nas formas de comportamento e maneiras de pensar de algumas delas em decorrência do contato com a cultura colonial portuguesa e indiana.

A documentação consultada mostrou como as iniciativas de algumas mulheres contrárias a normas costumeiras foram mal recebidas por membros masculinos africanos, muito embora fossem frequentemente defendidas por homens europeus. Neste sentido, a colonização ofereceu certa proteção para mulheres africanas, apoiando suas tentativas de insubordinação ao costume, quando consideravam que o respeito a certas normas e valores costumeiros as prejudicavam. Foi comum que homens africanos fossem punidos por administradores por agredir ou matar mulheres. Não foi esse o caso de Josefa Mioche, condenado por impor cárcere privado à mulher Maguegene Quibe, cuja situação não parecia ser estranha a mulheres loboladas ou dadas como pagamento por seus familiares, ou

²⁷⁰ FELICIANO, 1998,p.442-447.

até mesmo dos africanos Paidanhane e Batata, assim como tantos outros que foram condenados por agredirem e escorraçarem uma mulher de sua povoação acusada de *noyi*²⁷¹.

Outra diferença de tratamento nos casos de acusação de *wuloyi* identificados na documentação refere-se aos castigos aplicados aos acusados. Foi possível notar, entre os casos consultados, que as poucas acusações para homens não resultaram em violência física seguida de morte, ao contrário do que acontecia com as mulheres. Uma exceção a isto seriam aqueles casos que resultavam em suicídio, como aconteceu com o misterioso caso de Pelembe que apareceu enforcado frente a sua casa, cujo motivo da morte por suicídio não foi esclarecido. No entanto, a prática de *wuloyi*, conforme o costume, era crime²⁷².

Mudhayi, a mulher que foi acusada por dois *Tinyanga* de ter feito adoecer e morrer o filho de Bele por *wuloyi*, ambos habitantes da povoação de Gonarezhou no atual Zimbábue, foi agredida e expulsa de sua povoação e o mesmo risco correu a viúva Mingazana também acusada de ser *noyi* devido à morte de seus filhos, marido e parentes, conforme relatou o antropólogo Joaquim Gonçalves Cotta, sendo de admirar a declaração de Chivite, uma das testemunhas envolvidas no inquérito de Alto Limpopo, de que ninguém da sua povoação teria acreditado na acusação de *wuloyi* feita a ela pelo *Nyanga* Mapaletele. Ao que parece, essa foi uma tentativa de poupar, ainda que forçosamente, membros masculinos de sua povoação de uma possível condenação imposta pelo administrador local. Talvez este comportamento resultasse de pressão exercida por seus parentes e/ou vizinhos.

O grito abafado da violência sofrida por mulheres mais velhas, em decorrência de acusações de *wuloyi* constitui um problema social grave em Moçambique até os dias atuais, em diferentes regiões. Carlos Serra, ao realizar entrevistas com vítimas acusadas de feitiçaria, em 2009, nas províncias de Inhambane e Zambézia constatou que, em geral, nos casos de acusações a homens, o motivo apresentado é o da aquisição de riqueza e benefício ao contrário dos casos envolvendo mulheres, que são justificados por aspectos negativos,

²⁷¹ RANGER, 1984, p. 219-269.

²⁷² AHM. F.G.do Distrito de Gaza. Administração do Conselho de Bilene, Cx 219, 1958.

como o interesse em causar morte, doença, esterilidade, falta de chuvas e até falta de sorte²⁷³.

O costume foi um espaço favorável ao desencadeamento de contestações políticas cotidianas ao domínio colonial. A continuidade da observação de normas costumeiras pelos povos africanos, ainda que tornadas ilegais pelo Governo Português, atuou como uma forma de fragilizar a legitimidade daquele poder europeu. Também não seria exagero propor que a recusa do abandono de certos costumes contribuiu ao longo do tempo para torná-los aceitáveis ou tolerados, como propagava o governo colonial. Os *Tinyanga* cumpriam um papel importante neste processo de contestação, uma vez que proporcionavam a reprodução e a readaptação da ordem social ancestral, através de sua assistência, reconstruindo identidades perdidas de seus clientes, assim como a sua própria, a de *Nyanga*. Considero que essa íntima relação entre *Tinyanga* e costume atuou de modo preponderante para a negação da existência de seu grupo social por parte das autoridades portuguesas.

Para Chavanduka, no caso do Zimbábue, a razão fundamental do governo britânico tentar suprimir o exercício do *Ngoma* durante o domínio colonial era de ordem econômica. Para ele, o interesse das autoridades coloniais era tornar as populações africanas dependentes da medicina ocidental com fins de beneficiar as colônias europeias e suas companhias de farmácia²⁷⁴.

Na opinião de alguns *Tinyanga* entrevistados em Gaza, a negação do exercício de suas práticas durante o domínio colonial se deveu a motivos mais diversos: *religioso* porque os colonizadores somente reconheciam a Igreja Católica; *racial*, com base na ideia que eles tinham dos negros africanos como selvagens; *científico* porque o seu conhecimento tinha por base crenças que foram consideradas como primitivas, supersticiosas e “feitiçeras”, por isto, incapazes de curar. Cuidar da saúde das pessoas era uma tarefa exclusiva “dos hospitais” e ainda teria motivos *políticos*, levando em consideração que se tratava de líderes e pessoas “de visão” que podiam exercer influencia sobre os demais.

²⁷³SERRA, C., 2009; PASSADOR, Luis Henrique. “As mulheres são más”: pessoa, gênero e doença no sul de Moçambique in: **Cadernos Pagu** nº 35. Campinas Dec. 2010, p. 177-209. Disponível em www.scielo.com.br. Acessado em 17/09/2013.

²⁷⁴CHAVUNDUKA, G., LAST, M., 1986, p. 29-49.

Outro fator apresentado foi de ordem *econômica*, uma vez que o saber e fazer dos *Tinyana* gerava renda. Apesar de tais fatores terem sido apresentados aqui de forma seccionada, eles estão intimamente entrelaçados²⁷⁵.

O argumento de Chavanduka também pode ser considerado para o caso de Moçambique, mas parece que este fator econômico teve dimensões mais amplas do que a emergência e o fortalecimento da medicina ocidental. Já demonstramos que a interdição ao exercício dos *Tinyanga* no sul funcionou como uma estratégia das autoridades para aumentar o fornecimento de mão de obra forçada. Mas, além disso, creio ser necessário considerar que o êxito do domínio colonial e do seu projeto econômico dependia da “colaboração” dos povos africanos, a qual se tentou assegurar, em certa medida, através da imposição legal e policial, mas também da sedução, a exemplo da proposta de assimilação cultural e conversão à fé cristã. Muito embora no caso da região sul o protagonismo protestante na evangelização tenha sido motivo de uma conturbada interação com missionários católicos e destes com missionários africanos protestantes, investindo os católicos portugueses numa evangelização fortemente proselitista e autoritária.

Apesar de o governo colonial ter abolido o abandono do culto aos ancestrais, ambas as facções religiosas continuaram pregando contra o uso do auxílio de *Tinyanga*. A existência social desse grupo estava estreitamente vinculada às culturas locais, reforçava seus valores e normas de organização social, moral e religiosa, vistos pelos missionários como um entrave ao trabalho de evangelização, da tarefa de civilizar e nacionalizar as populações africanas. Na visão dos primeiros missionários como Frei Luís, por exemplo, “a feitiçaria era o mais forte

²⁷⁵ TINYANGA. *Tinyanga* – Alto Changane, jul. 2012. TINYANGA. *Tinyanga-Chibuto*, jul.2012; TINYANGA. *Tinyanga-Bilene Macia*, jul 2012;TINYANGA. *Tinyanga -Vila de Macia*, jul 2012; TINYANGA. *Tinyanga-Xai Xai*, Jul 2012; TINYANGA.*Tinyanga - Kamaxaquene-Maputo*, dez. 2012.

obstáculo que os povos atrasados poderiam opor a uma obra superior da colonização”. Tal pensamento se manteve nas gerações missionárias seguintes e, na opinião de Luís Domingos Polanah (1961), ela era a mais poderosa atividade existente “nas sociedades primitivas” porque constituía o âmago do seu poder político e religioso, de cujo poder sobrenatural os africanos buscavam orientação, sentido e autoridade. *Tinyanga* ofereciam tratamentos para os efeitos desestabilizadores causados pela dominação colonial²⁷⁶.

2.3 A Tradição Oral do Império de Gaza e a Identidade *Nyanga*: formas rituais de contestação política.

Algo que chamou muito a minha atenção nas entrevistas realizadas com os *Tinyanga* e demais pessoas na província de Gaza foi a frequência com que recorreram à tradição oral sobre o Império de Gaza no governo do rei *Ngungunyane*, rei *Nguni*, também conhecido pelos portugueses como o leão de Gaza, sucessor real daquele Império estabelecido em 1821 por seu avô Sochangane (Manikuse) e seu pai Muzila, em decorrência dos movimentos migratórios oriundos da África do Sul (*Mfecane*), cujo território se estendia do sul do Save a parte do Zimbábue e Transval (África do Sul). Os entrevistados evidenciaram, através de seus relatos, uma profunda relação da identidade *Nyanga* com a tradição oral daquele Império. Tive esta mesma impressão na entrevista com um grupo de *Tinyanga* do bairro de Maxaquene, em Maputo. Suas narrativas sobre *Ngungunyane* e o Império de Gaza pareciam estar carregados de certo orgulho²⁷⁷.

No distrito de Chibuto, o *Nyanga* Armando Madala foi enfático em afirmar que os *Tinyanga* passaram a ser perseguidos pelo Governo Colonial por causa do apoio que prestaram ao rei *Ngungunyane* na guerra contra o estabelecimento do domínio português na região sul, embate que teve sua maior expressão nos confrontos de 1895-1897 e que ficou

²⁷⁶ LUIS, Frei. Feitiços e Feitiçeiros in: O Mundo Português. **Revista de Actividades do Império**. Ano XIII-II Série, nº1., p17; AHM Biblioteca cota 1359j. POLANACH, 1956, p. 57.

²⁷⁷ RITA-FERREIRA, 1982, p. 185-205; LIESEGANG, Gerhard. **Vassalagem ou Tratado de Amizade? História do Tratado de Vassalagem de *Ngungunyane* nas Relações Externas de Gaza**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1986; SANTOS, Gabriela Aparecida dos. Reino de Gaza: **o desafio português na ocupação de Moçambique**. (1821-1897). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em história Social da faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da universidade de São Paulo, 2007., pp 129-185; TINYANGA. *Tinyanga-Chibuto*, Xai Xai, Bilene-Macia, Vila de Macia, Alto Changane, jul.2012.

conhecido como *Luta de Resistência Nacional*. Diante da minha falta de entendimento de sua proposição, Madala seguiu explicando:

Mataram o *Ngungunyane* e o sucessor foi Maguiguane. Depois Maguiguane tinha relação com os “curandeiros” mataram-o e notaram que somente os sucessores podiam ser os “curandeiros” porque eles percebiam o que estava ali em redor. Então para evitar eles perseguiram os “curandeiros” para não tomarem aquela posse para não serem líderes de certas instituições que haviam [...] “curandeiros” tinham a capacidade de orientar o *Ngungunyane* [e Maguiguane] relevante a seus trabalhos. Com isto, eles se aperceberam e queriam que os “curandeiros” andassem muito longe das tropas de *Ngungunyane* porque podiam ajudar em seus trabalhos e nós estarmos mais fortes que eles [...] Por isto, a cada 2 de fevereiro todos os “curandeiros” de todos os distritos tem o direito de vir a casa de *Ngungunyane* para beber um copo de canhon [...] Os “curandeiros” se sentiram desgraçados pelo colono, ele morreu, o *Ngungunyane* mas teve sucessor que foi o Eduardo Mondlane. Não eram queridos [*Tinyanga*] não entravam e nem tinham o direito de entrar na casa de *Ngungunyane* porque só por sua vinda [chegada], apesar de ter morrido [*Ngungunyane*], só pela presença deles achavam que estava ali *Ngungunyane* porque todos os instrumentos que o *Ngungunyane* tinha eles também tinham²⁷⁸.

Ao sul de Moçambique, o estabelecimento do domínio português foi marcado por um embate renhido. Desde o governo de Muzila (1861-1884), os portugueses avaliavam como frustradas as suas investidas para instauração de um efetivo domínio na região sul e com o rei *Ngungunyane* a situação não tinha sido diferente. Conforme desabafo do missionário Daniel da Cruz, membro da Associação Missionária Portuguesa, “Ngungunhane não deixava de nos incomodar seriamente, sendo uma ameaça constante aos nossos interesses e soberania, e um obstáculo permanente a toda tentativa de penetração e exploração regulares”. A esta situação somava-se a ameaça de avanço do domínio britânico na região, tendo sido desencadeadas batalhas portuguesas contra o Império de Gaza em 1895, mesmo ano em que se deu a prisão de *Ngungunyane* em Chaimiti e o seu exílio para uma cadeia na cidade de Açores em Portugal²⁷⁹.

Após a prisão de *Ngungunyane* os portugueses foram surpreendidos por mais uma onda de revoltas em Gaza, desta vez liderada por *Maguiguane Khossa*, um dos maiores

²⁷⁸ MADALA, Armando: depoimento. [jul,2012]. Entrevistador (a) Jacimara Santana (Língua portuguesa).Chibuto, 2012. Arquivo mp3. (acervo pessoal).

²⁷⁹ CRUZ, 1910, p. 14; FERREIRA-RITA, 1982., p. 185-205; LIESEGANG, 1986 ; SANTOS, G. 2007,p. 129-185.

gerais daquele reino africano. Novos combates teriam ocorrido em Guijá (Phalule), em Chibuto (Mukhotwene), Magude (Mapulanguene) e Maputo, chegando ao fim somente em 1897. Conforme desabafou Joaquim Mouzinho de Albuquerque um ano depois²⁸⁰:

Não contava com a revolta de Gaza. É muito difícil, se não impossível, a qualquer europeu mesmo quando vive entre os indígenas durante muitos anos, fazer a mínima ideia das suas disposições que, parecendo por vezes sinceramente pacíficas, não passam de disfarce com que encobrem preparativos de revolta. A revolta de Gaza em 1897 foi para mim uma surpresa porque realmente julgava que o período mais perigoso houvesse sido aquele em que estava em pleno vigor a revolta dos Matabelles (grifo meu- plural de Ndebeles- povos da África do Sul)²⁸¹.

O Império de Gaza foi descrito por diferentes autores como um Estado fortemente militarizado. O seu exército era constituído por jovens de diferentes grupos de povos submetidos à conquista *Nguni*; em sua maior parte, aqueles de origem Tsonga, que passaram a ser denominados de *Mabuindlhela* (aqueles que abrem caminho) e, posteriormente, autoidentificados com o nome, *Machangana*. Luis Covane sugeriu que este último termo se relacionava com o nome do primeiro rei a quem esses povos foram subordinados, Sochangana²⁸².

A força militar desse império era formado por uma pluralidade de regimentos, os quais eram constantemente renovados e treinados para a realização de razias nas povoações que ainda não se encontravam sob o domínio *Nguni* ou para guerras de proporções maiores, como foi a de 1895-1897 contra os portugueses. Cada regimento se destacava por suas formas de vestir, suas danças e cantos guerreiros, que eram utilizados como parte das cerimônias destinadas à preparação moral e religiosa dos soldados, de modo a instigar-lhes autoconfiança em sua capacidade guerreira e a certeza da vitória. Também fazia parte dessa preparação a aplicação do que Junod chamou de remédio da guerra que era providenciado e ministrado pelo rei e por alguns *Tinyanga* por ele escolhido²⁸³.

²⁸⁰ Programa das Celebrações do Centenário da Morte de Maguiguana Khossa. Matola, set,1996. Governo da Província de Maputo. p 2.

²⁸¹ ALBUQUERQUE, Mouzinho Joaquim. Moçambique 1896-1898. Lisboa: Manoel Gomes, editor. Livro de suas Majestades e Altezas, 1899, p 87.

²⁸² COVANE, 2001,p.74.

²⁸³ HONWANA, 2002,p. 56; FELICIANO, 1998,p.45; RITA-FERREIRA,1974, p. 201-214.

No Império de Gaza, a maior cerimônia de preparação militar ocorria na época da fruta *ukanye* (canhon) que coincidia com a fase da colheita agrícola, ocasião em que se realizava um ciclo de festividades conhecido pelo nome de *Nkossi N'Quaio* (Festa do Rei). Segundo Rita Ferreira, essa festa tinha um caráter nacional e reunia o grande número de regimentos dispersos no vasto território do Império, assim como demais súditos, para reconhecer e celebrar o poder do rei e renovar sua lealdade ao império, sendo permitido aos presentes, nesse dia, manifestarem suas insatisfações contra o rei, duvidar de sua coragem e até desprestigiar o seu poder, o que parece tratar-se de uma cerimônia pública de purificação e reintegração social²⁸⁴.

Possivelmente este teria sido um dos rituais analisados por Max Glukman, o que ele chamou de rituais de rebelião, compreendendo-os mais como um espaço de acomodação de conflitos e tensões do que de mudanças. Isto reflete a influência teórica do período, que apesar de relacionar os rituais com a cultura e as relações sociais, não os reconhecia como um meio de transformação da ordem política ou social, havendo também quem não os considerava como políticos²⁸⁵.

Para além dessa grande festa, o poder do rei era aclamado e confirmado, cotidianamente, por seus guerreiros e demais súditos, através da saudação *bayete*, conforme Junod uma palavra de origem Thonga, utilizada para glorificar o poder de um chefe. O *N'Quaio* também era momento de o *Nkosi* com a ajuda de alguns *Tinyanga* ministrarem o remédio da guerra a seu exército e a si próprio e dirigir outras cerimônias ligadas ao ciclo produtivo e à saúde pública²⁸⁶.

Em Gazaland, *Tinyanga* desempenhavam funções importantes. Havia aqueles que atuavam como conselheiros do *Nkosi*, na cura de doenças, na resolução de conflitos, investigação em casos de roubos, na providência de chuvas, no preparo de remédios para providenciar força e poder ao rei e seus guerreiros que, por sua vez, apresentavam outras demandas por também serem caçadores e pastores. Segundo Rita-Ferreira, o *Nkosi* por seu

²⁸⁴ RITA-FERREIRA. *Ibid.*, p. 47-54; 193-199.

²⁸⁵ GLUCKMAN, Max. *Rituais de rebelião no Sudoeste da África*. Trad. de Ítalo Moriconi Junior. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1974; JUNOD, 1996. Tomo I, p.335.

²⁸⁶ RITA-FERREIRA, 1974, p. 47-54; 193-199; JUNOD, 1996, p.335.

caráter sagrado centralizava em si os rituais agrários e militares, tendo o direito de consultar os melhores *Tinyanga* para ter acesso aos medicamentos mais eficientes²⁸⁷.

É possível que houvesse *Tinyanga* menos favoráveis à dominação *Nguni* e mais receptivos aos portugueses; recordemos que existiam alguns povos submetidos ao poder dos *Vanguni* involuntariamente, como os de origem *Vandau*, *Machope* e parece que também os *Macuácuá* residentes em Inhambane. Alfredo Pimenta, em sua publicação sobre os eventos de 1895, comentou que um *Nyanga* teria encorajado Mousinho de Albuquerque a executar a prisão ou morte de *Ngungunyane*, lhe assegurando ser essa a única forma de garantir o sossego e o estabelecimento do domínio português na região sul. Pimenta afirmou isso, com base nos relatórios de Sanches de Miranda, um dos militares envolvidos nas campanhas contra o Império de Gaza. Porque ambos teriam achado importante evidenciar a adesão de um *Nyanga* à causa portuguesa?²⁸⁸

No período durante os combates contra os portugueses nos finais do século XIX, houve grande mobilização religiosa e militar no Império de Gaza, o que parece ter dinamizado a intervenção de muitos *Tinyanga* neste sentido. O missionário Georges Liengme, em seu relatório, informou ter acompanhado a cerimônia de preparação dos guerreiros no ano de 1894, em Manjacaze, para a qual *Ngungunyane* teria convidado um *Ngoma* do Transval para trabalhar junto a um *Nyanga* da região do Baixo Limpopo, no preparo e na aplicação do remédio da guerra. Segundo informação colhida por Junod, fez-se muito uso daquele remédio entre os anos de 1894-1895 e não é de se estranhar que esses rituais se multiplicassem no período das batalhas sob o comando de Maguiguane²⁸⁹.

Nos relatórios da prisão de *Ngungunyane* e Maguiguane, Mousinho de Albuquerque não deixou de fazer destaque ao recurso religioso daqueles líderes militares do Império de Gaza durante a guerra movida contra os portugueses. Quando *Ngungunyane* foi preso em Chaimiti, por exemplo, ele estava prestes a realizar uma cerimônia, na visão de Mousinho, “para arranjar feitiço que impedisse de descobrir onde elle estava”. Também no relatório da

²⁸⁷ RITA-FERREIRA, Ibid.,p193-199.

²⁸⁸ SOVERAL, Antônio Maria do. Relatório Arte de Curar entre os Indígenas da Circunscrição do Chai Chai. 1909. p 5. AHM.Ct D500R; PIMENTA, Alfredo. Chaimiti nº 26. Lisboa: Coleção pelo Império, 1936, p17.

²⁸⁹ RITA-FERREIRA, 1974, p. 205-206; JUNOD, 1996,p. 410.

prisão de Maguiguane, Mousinho registrou que em Chaimiti, uma *Inkossi Kazi*, esposa do rei, por nome Taneaia estava realizando “feitiços sobre a sepultura do Manicusse para que os companheiros d’este [viesses] ajudar os revoltosos contra nós” [os portugueses]²⁹⁰.

Com a derrota do Império de Gaza, o governo colonial tratou de dismantelar os grupos sociais que exerciam autoridade e influencia na administração daquele Estado africano, como, o grupo de *Tinyanga*, submetidos, a partir de então, a um processo galopante de desprestígio público de sua autoridade. Os grupos de guerreiros que formavam o exército do Império de Gaza também não ficaram isentos. Autoridades portuguesas promoveram um massivo desarmamento das populações do sul, inclusive armas de fogo, cujo número havia se multiplicado no período dos combates. Muitos daqueles que faziam parte do exército daquele Império preferiram fugir para África do Sul²⁹¹.

O Governo colonial também tentou debelar a memória de oposição deixada por aquele Império em favor da legitimação do seu poder na região através da reinvenção das festividades do *Nkosi N’quaio* (Festa do Rei). Com a ajuda de chefes africanos, anualmente, o governo colonial passou a realizar uma grande festa na mesma data em que era celebrado o *Nkossi N’quaio*, garantindo ampla participação popular, farta comida e muitos espetáculos de danças acompanhadas de cantos guerreiros, havendo entre os apresentadores membros dos antigos regimentos do Império de Gaza. Entretanto essa festa era em memória dos soldados portugueses mortos nas batalhas contra o Império de Gaza e no mesmo local onde alguns guerreiros da batalha de Marracuene haviam tombado em 2 de fevereiro de 1897. A essa festa promovida pelo Governo deu-se o nome de *Gwaza Muthini*²⁹².

Gwaza Muthini, segundo explicação de Simeão Lopes, era o nome de uma dança de origem Zulu que marcava a preparação e o fim de uma batalha, conferindo aos guerreiros moral e, principalmente, um espírito de invencibilidade, sendo introduzida no sul de Moçambique por povos *Vanguni*. Não foi possível identificar, exatamente, a partir de quando esta festa passou a ser realizada, mas desde finais do XIX que Mouzinho de

²⁹⁰ ALBUQUERQUE, Mouzinho Joaquim. A Prisão de Gungunhana. Relatório apresentado ao Conselheiro Correia e Lança. Lourenço Marques: Tipografia Nacional de Sampaio e Carvalho, 1896, p. 17;

_____. Relatório da Campanha contra Maguiguana nos Territórios de Gaza, em 1897. Lourenço Marques: Minerva Central, p 403; JUNOD, op.cit.,p. 402.

²⁹¹ FELICIANO, 1998.

²⁹² SIMÃO, Abílio Santos. *Gwaza Muthini*. Maputo: Embondeiro, n°15, 2000.

Albuquerque já havia reivindicado, em seu relatório, a necessidade de se criar uma forma de reconhecimento dos soldados portugueses mortos na “gloriosa” batalha contra o temível Imperador *Ngungunyane*. Luis Covane sugeriu a data de 1896²⁹³.

Na celebração do *Gwaza Muthini*, o governo não incorporou rituais de reintegração social ou de preparação militar e nem mesmo a participação de *Tinyanga*, mas manteve a saudação real conhecida pelo termo *bayete* com a qual os portugueses eram cumprimentados em coro naquela cerimônia. Conforme Junod, desde o governo de *Ngungunyane* alguns chefes já usavam tal saudação para as autoridades coloniais e missionárias e, embora o rei de Gaza se mostrasse insatisfeito com este procedimento, seu uso continuou sendo feito, não somente no momento dos festejos em Marracuene, mas em toda reunião entre autoridades coloniais e africanas²⁹⁴.

Essa estratégia colonial parece ter assumido um caráter ambíguo, ao mesmo tempo em que visava humilhar a memória de poder do Império de Gaza, reforçava-a. Leonel José Maria Jeque, em entrevista do ano de 1999, quando aquela festa voltou a ser comemorada pelo governo após a independência, informou que um dia antes das comemorações do Governo colonial, os régulos costumavam realizar à noite uma cerimônia e segundo Hermínia Manuense, diretora do Arquivo do Patrimônio Cultural nos anos 1990, tratava-se de uma cerimônia privada em memória dos guerreiros do Império de Gaza ali tombados, uma “missa africana”. Também não deixa de ser curioso o próprio nome atribuído aquela festa criada pelo Governo, *Gwaza Muthini*, cujo sentido retoma a ideia de poder militar atribuído aquele Império²⁹⁵.

A íntima relação entre posse por espíritos e contestação política ao domínio colonial se mostrou como uma ameaça flagrante desde o início do estabelecimento dos portugueses na região sul. Desde 1894, um exército de guerreiros espirituais vinha demarcando sua existência social na vida dos vivos através do processo conhecido pelo nome de *mphukua*. Segundo relatório de um missionário da Zululândia (África do Sul) escrito na época em que começaram a ocorrer as primeiras experiências de transe, africanos atingidos associaram tal

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ JUNOD, 1996, p. 335.

²⁹⁵ SIMÃO, 2000.

fenômeno às manifestações de espíritos de *Nyanga* e *Ngoma* de origem *Nguni* e *Vandau*. Este evento, segundo Junod, mobilizou muitos *Tinyanga* na busca da cura da doença de *Shikuembu* de origem *Vandau* e *Vanguni* que poderia resultar na iniciação do doente na carreira de *Nyanga* ²⁹⁶.

Em circular confidencial do ano de 1914 um funcionário da imigração demonstrou-se bastante incomodado com comentários feitos entre os trabalhadores das minas de África do Sul sobre o aparecimento de “profetas invisíveis” nas povoações do interior em zonas rurais, pregando às populações africanas o fim do pagamento dos impostos e do trabalho forçado, assim como o retorno “para as terras de Manicusse”. Por constatar a veracidade dos fatos com alguns trabalhadores e de que as populações escutavam esses espíritos, buscando inclusive, a intermediação de *Tinyanga* para lidar com o fato, e, também por temer a ameaça política que isto poderia constituir-se em meio a uma iminente guerra mundial, solicitou aquele funcionário ao administrador de Bilene que mantivesse extrema vigilância sobre as populações daquela Circunscrição ²⁹⁷.

O espírito de contestação ao domínio português na Circunscrição de Bilene foi um assunto amplamente mencionado no relatório do administrador G. Pereira de Lima no ano de 1939. Apesar de seus 25 anos de trabalho na colônia, sendo 8 como administrador no norte, confessou após 6 meses de trabalho em Bilene que ao contrário da sua experiência na região norte, enfrentou naquela Circunscrição indiferença, má vontade e desavenças. Em sua opinião, este comportamento resultava da pretensa prerrogativa de independência e poder autônomo de seus habitantes. A maioria dos régulos não colaborava, apesar dos castigos e admoestações a eles aplicados, por consequência era difícil fazer com que as populações cumprissem as leis coloniais; os trabalhadores investiam em constantes fugas coletivas por conhecerem a dificuldade de serem presos, uma vez que, não havia alimentação suficiente para os detentos, apesar de seu governo combater severamente a vadiagem e a preguiça. Entretanto, também confessou Lima que já se sentia cansado de

²⁹⁶ PARLIE, J., 2003., p. 105-132; JUNOD, 1996, p. 420-424.

²⁹⁷ Arquivo do Distrito de Bilene. Documentação não seriada. Circular Confidencial. 24 de agosto de 1914.

impor constantes castigos além de este recurso servir de motivo para o desprestígio da figura de administrador²⁹⁸.

No relatório de 1955, a situação não se mostrou muito diferente. Segundo o administrador, dos 32 regedores, apenas seis atendiam as expectativas do governo português, trabalhando como auxiliares do poder administrativo local, e os demais se cumpriam alguma tarefa era a custo de vigilância e castigos. Esta situação se refletia também na continuidade da falta de controle da emigração de trabalhadores que se deslocavam para outros territórios quando e como queriam, nem mesmo, o acesso das fichas daqueles idos para África do Sul legalmente não sanava o problema porque o tempo era exíguo para consultá-las e depois o recenseamento das populações do Bilene não era confiável²⁹⁹.

A posse por espírito, no caso supracitado, parece emergir em um contexto sincrético de religiosidades africanas e cristãs e se impõe como uma forma de empoderamento do médium e demais crentes, um meio de conscientizar sobre a situação de exploração com fins de promover transformação social. As mensagens dos espíritos falavam de relações de poder em disputa contra um domínio estrangeiro europeu que conseguiu se estabelecer ao sul a partir da destruição do antigo Império de Manicusse, cujo poder alguns dos seus súditos por força dos espíritos ameaçavam restabelecer. O trabalho forçado e o pagamento de impostos eram sofrimentos que os espíritos prometiam ter um fim.

Diferentes pesquisas como as de Van R. Dijk já mostraram que os rituais estão intimamente relacionados com práticas da vida social, política, econômica, pessoal e ecológica dos indivíduos, de modo que suas ações e poder de cura se constituem como ações políticas, não cabendo, desta forma, serem vistos como espaços de aflição, nos quais, doenças são transformadas em cura, como inicialmente propôs John Janzen, mas sim de fruição como ele próprio se retratou em trabalho posterior³⁰⁰.

Tais contribuições acentuaram que, para além das interpretações da posse de espírito como uma doença ou um meio dos grupos sociais manifestarem suas frustrações, impor seus

²⁹⁸ Arquivo do Distrito de Bilene. Documentação não seriada. Circunscrição do Bilene em Macia, 1939.

²⁹⁹ Arquivo do Distrito de Bilene. Documentação não seriada. Circunscrição do Bilene em Macia, 1939 1955.

³⁰⁰ DIJK, R., SPIERENBURG, M., 2000; JANZEN, John, 1992.

interesses ou ainda funcionarem como espaço de produção de símbolos ou de cura, o sujeito da posse em interação com os espíritos e os outros membros, assim como os ritos de sua iniciação e demais ações relacionadas à sua profissão, são carregadas de um sentido político. São espaços onde as relações de poder presentes na sociedade se manifestam e são resignificadas.

Parafraseando Alcinda Manuel Honwana, a posse de espíritos compreende um entendimento mais amplo de bem-estar humano e social. Permite reconstruir identidades múltiplas e fluidas que são agenciadas por médiuns e seus espíritos com profunda influência no cotidiano destes primeiros. O benefício da iniciação *Nyanga* não se encerra no alcance da cura dos iniciados, mas é através desta cerimônia que nascem *Tinyanga* para servir a comunidade em seus sofrimentos³⁰¹.

Em entrevista, a *Nyanga* Irene Filipe Machanga de Maxaquene-Maputo sugeriu que os *Tinyanga* deram continuidade à obra de *Ngungunyane* e seus antecessores reais por meio dos espíritos dos antigos guerreiros. Afirmou ela:

Gungunyane quando quis iniciar a guerra, o Muzila, o pai, primeiro consultou para saber como podia iniciar a guerra contra os brancos. Então a medicina tradicional estava a orientar a primeira guerra da resistência iniciada com Muzila e *Gungunyane* e eles estavam a trabalhar com médicos tradicionais. E nós trabalhamos aqui com o espírito Mazulo (plural da palavra zulu) da raça de *Gungunyane*. Estes guerreiros que morreram no tempo da guerra ficaram aqui e juntaram-se com Mandau (Ndaus), aqueles que morreram no tempo da guerra de *Gungunyane*, os espíritos todos estão até hoje a trabalhar é onde tem a ligação entre a medicina tradicional e o *Gungunyane*. É por isto que após a morte de *Gungunyane* nem mesmo os régulos, os chefes das terras não faziam nem uma missa tradicional (cerimônia aos antepassados) porque não se fazia nenhuma missa sem tocar o primeiro rei da guerra da resistência. Ele até hoje é reconhecido aqui em Moçambique³⁰².

Tais palavras da *Nyanga* Irene Machanga em Maputo confirmavam as do *Nyanga* Armando Madala de Chibuto e algumas discussões encontradas na literatura, até então consultada sobre o Império de Gaza. As entrevistas em Gaza e Maputo me despertaram para uma série de expressões identitárias da estética *Nyanga* que evidenciavam um

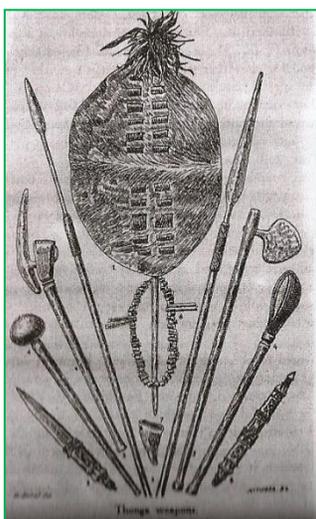
³⁰¹ HONWANA, A. M., 2002.

³⁰² TINYANGA. *Tinyanga* - Kamaxaquene-Maputo, 2012.

constante processo de reconstrução daquela identidade guerreira do Império de Gaza e alguns dos seus aspectos culturais que os colonizadores tanto se esforçaram em debelar no passado, talvez por isto afirmasse o Armando Madala, um *Nyanga* podia ser facilmente associado à figura de *Ngungunyane* por autoridades portuguesas.

Isso aguçou a minha atenção para identificar as maneiras pelos quais tais sinais identitários entre os *Tinyanga* pudessem se apresentar; por isso, na casa do *Nyanga* Vovô Muyanga em Maputo, fiquei muito envolvida na observação dos adereços que uma *Nyanga* trazia no corpo. Além de missangas, seu tronco estava transpassado por uma espécie de colar de tiras de madeira, semelhante ao desenho de uma das armas utilizadas pelos guerreiros de que Junod tinha referido em um dos seus livros.

FIGURA 6-Armas dos Thonga descritas por H. Junod

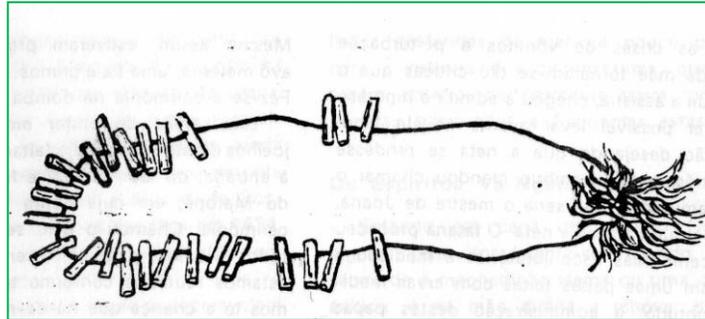


Fonte: JUNOD, H. *Life of a South African Tribe*. London, 1927, II. Apud. HARRIES, Patrick. *Junod e as Sociedades Africanas: Impacto dos Missionários Suíços na África Austral*. Maputo: Paulinas, 2007.

Luis Polanah, em artigo intitulado *Possessão Sagrada em Moçambique* ao apresentar os diferentes instrumentos e vestimentas utilizados por médiuns (*Nyamusoro*) também se referiu a essa espécie de colar com o nome de *Mpacatxu*.

FIGURA 7- *Mpacatxu*

Mpacatxu-colar feito de pauzinhos amarrados transversalmente ao cordão com virtudes curativas e protetoras.



Fonte: POLANAH, Luis. *Possessão Sagrada em Moçambique. Medicina Tradicional. Textos Compilados. Vol 3, p 332-339.*

Durante os festejos do dia Africano da Medicina Tradicional em Gaza (2012) lá estava o *Nyanga* Matavel de Macia, com um bonito chapéu artesanal confeccionado com uma carcaça de tartaruga, não hesitando ele em afirmar para mim que os espíritos em vida usavam semelhante adereço. Também o *Nyanga* Josefa Ngundula Chongo usava um chapéu com a imagem de um Leopardo, acompanhado de uma capa com desenho similar ao da pele desse animal. Os guerreiros também eram caçadores, sendo a sua vestimenta confeccionada com peles, penas e outros elementos de origem animal³⁰³.

³⁰³ Conversa com o *Nyanga* Antônio Matavel. Por Jacimara Souza Santana. Dia Africano de Medicina Tradicional, em Gaza.

FIGURA 8- *Nyanga* Antônio Matavel e *Nyanga* Josefa Ngundula Chongo na Festa do Dia Africano da Medicina Tradicional, Dez 2012.



Fonte: foto tirada em Gaza por Jacimara Souza Santana, 2012.

Mas para além de um recurso meramente estético, o uso de imagens dos animais parece ter relação com o tipo de espírito do qual o *Nyanga* médium é templo. Dentre os relatos sobre a cultura *Nyungwe*- situada em Tete, região central de Moçambique- que foram recolhidos pelo missionário comboniano Manuel dos Anjos Martins, o Leão, assim como a cobra jiboia, o leopardo e o macaco entre outros animais são associados a espíritos que podem habitar em uma pessoa atuando como o seu protetor, *mambo*. Ao contrário de animais como o crocodilo e a hiena que, naquela cultura, são vistos como representações de espíritos nocivos, predadores, relacionados com “feitiçaria” ou *Wuloyi* como é conhecido em algumas partes do sul de Moçambique³⁰⁴.

No mesmo dia Africano da Medicina Tradicional, também chamou a minha atenção, a dança do grupo de *Tinyanga* de Marracuene, com sua pisada forte e alternada no ritmo de um canto que entoavam, o qual eu identifiquei posteriormente, tratar-se de um canto de

³⁰⁴MARTINS, Manuel dos Anjos. *Cuma Cathu Natisunge Iv. Usos e Costumes dos Nyungwes*. Maputo: Missionários Combonianos, 2012.

guerra também relembra a preparação militar de guerreiros do Império de Gaza descritos a exemplo por Rita Ferreira. De fato, a forma como os guerreiros daquele Império se trajavam e algumas das armas que carregavam se mostravam muito presentes no vestuário de alguns *Tinyanga*, quando em transe.

FIGURA 9-*Nyanga* com seus instrumentos de trabalho

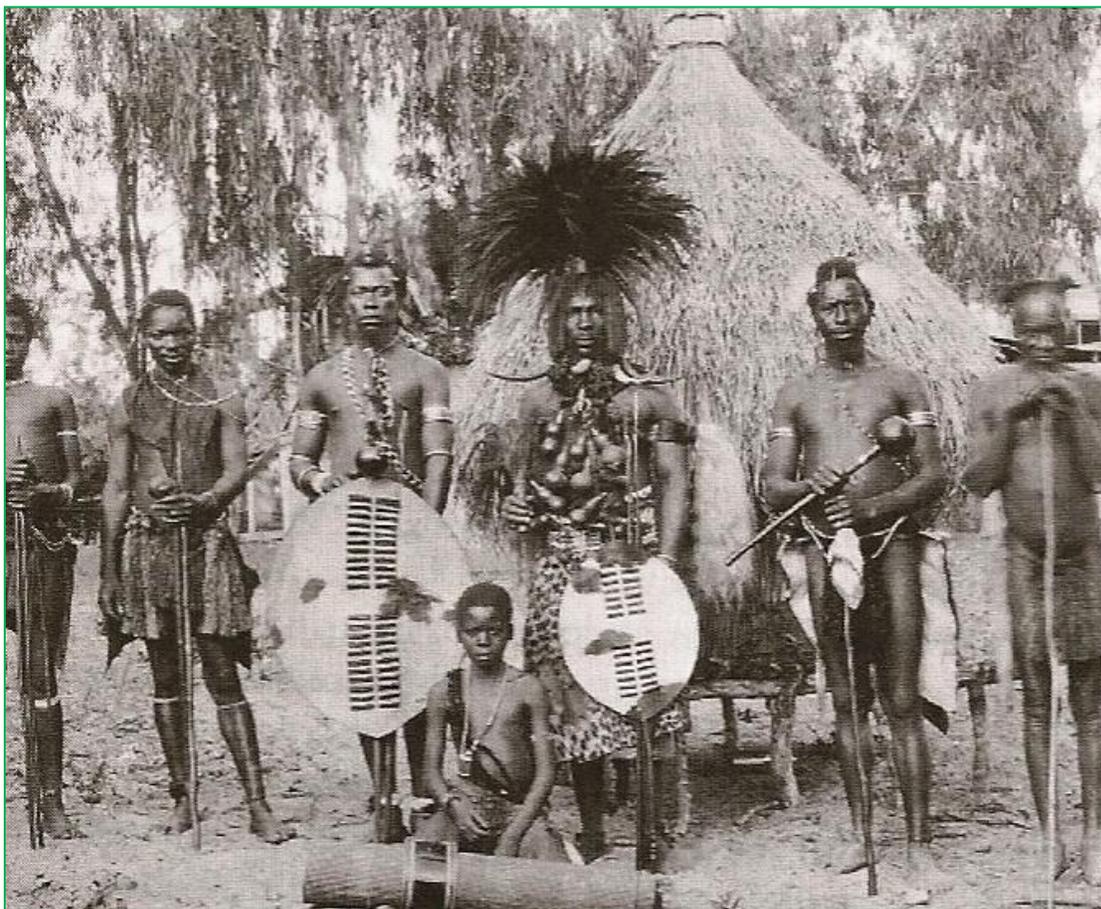


Fonte Revista Tempo, 1980.

Na foto acima feita em 1980, as indumentárias e instrumentos que o *Nyanga* exibiu para demonstrar com que trabalhava, não parecem muito diferentes da forma como os guerreiros de Gaza se trajavam. Esse *Nyanga* carrega na mão instrumentos de espíritos *Vanguni*, como a azagaia de lança, o chapéu de penas, amuletos com cabaça, saio de pele de animal e etc, e também instrumentos de espíritos *Vandau*, a exemplo da machadinha de meia lua que carrega na mão esquerda.

Essa estética é também muito próxima da forma como o adivinho Hokoza e seus assistentes de Catembe (Lourenço Marques) aparecem na foto tirada por Henri Alexandre Junod, em 1912³⁰⁵.

FIGURA 10- O adivinho Hokosa e seus assistentes.



Fonte: Foto de Henri Alexandre Junod, 1912.
In: HARRIES, Patrick. Junod e as Sociedades Africanas, op.cit., p 256.

A indumentária e as armas utilizadas por esses guerreiros foram descritas em Junod e Rita-Ferreira: eles usavam um chapéu confeccionado com penas de aves, missangas, amuletos; saiotos, confeccionados com peles ou caudas de pequenos animais, feixes de

³⁰⁵ HARRIES, P., 2000., p.256.

cauda de boi nos músculos dos braços e a barriga das pernas e nas mãos empunhavam, em geral, uma azagaia e um escudo oval feito de pele bovina³⁰⁶.

Apesar de na primeira foto constarem *Tingoma*, tambores, Rita-Ferreira afirmou que o seu uso durante os treinos militares não era permitido, assim como as azagaias costumavam ser substituídas por outro instrumento com vistas a evitar ferimentos, assim, utilizavam as mocas, uma espécie de bastão similar a que mulheres *Tinyanga* seguraram na mão, enquanto dançavam nos festejos do dia Africano da Medicina Tradicional em Gaza (2012) conforme figura abaixo, similar instrumento também pode ser vista na mão dos *Tinyanga* nas fotos anteriores:

FIGURA 11- *Tinyanga* de Gaza na Festa do dia Africano da Medicina Tradicional, 2012.



Foto feita por Jacimara Santana. 31 ago,2012.

Conforme disse a *Nyanga* Irene Muchanga, a medicina tradicional trabalha com os instrumentos utilizados na guerra de resistência nacional. Os guerreiros do Império de Gaza continuaram presentes; Ao contrário de se perderem, sua geração geminou ainda mais ao

³⁰⁶ JUNOD, 1996, p 399-402; RITA- FERREIRA,1974., p. 201-214.

retornarem em espírito depois da morte, por motivo de vingança, por ter sido morto em combate ou por interesse de se perpetuarem, ocasião em que exigiam geralmente uma mulher que lhe era lobolada, passando a ser a esposa deste espírito³⁰⁷.

As cores das capulanas (tecidos) usadas pelos *Tinyanga* distinguem as variedades dos espíritos que nele habitam, por exemplo, as de cor preta e vermelha em geral estão associadas aos *Vanguni*, enquanto as capulanas brancas com o desenho de um sol ou com motivo floral, conforme esta que as mulheres, à esquerda na foto anterior, utilizam, são associadas aos espíritos de origem *Vandau*. Além disto, há outras capulanas que mostram a variedade de animais que compõem uma parte dos elementos com a qual trabalha a medicina tradicional para a cura e defesa, como galinha do mato (conhecida no Brasil por galinha de Angola), cobras, crocodilos e outros mais.

Na foto abaixo, vemos uma capulana com a figura de um leão, conforme Junod, o significado do termo Ndraw (Ndau) é leão, e esta figura é muito associada à religiosidade própria destes povos habitantes da região de Manica. *Tinyanga* em transe por espíritos *Vandau* também fazem uso do chapéu de sisal pintado em vermelho em substituição aos cabelos enrolados com *Tsumani* conforme já mencionamos³⁰⁸.

³⁰⁷TINYANGA. *Tinyanga*- Kamaxaquene-Maputo, 2012.

³⁰⁸MUTHEMBA, Sansão. Usos e Costumes do Sul de Moçambique. *Jornal O Cooperador*. Artigo 4 jan.1971.

FIGURA 12- *Tinyanga* de Chaimiti em transe, Zimpeto/Maputo.



Fonte Revista Tempo. Foto de Alberto Muianga, 1989.

Outro sinal identitário que notei entre os *Tinyanga* e relacionado aos costumes do antigo Império de Gaza foi a proibição de comer peixe. Em Xai Xai, fui advertida por uma *Nyanga* sobre esse interdito alimentar quando combinávamos o que poderíamos usar para o lanche no dia do encontro da entrevista, uma vez que havia pessoas que vinham de longe. Esses encontros, em geral, terminavam com cantos e danças, uma verdadeira festa e, como baiana, compreendia que não existia festa sem comida.

Rita-Ferreira afirmou que o não comer peixe era um costume praticado entre os *Vanguni*, uma prática também adotada entre os *Tsonga*. Além disso, sugeriu que tal interdição pudesse ser restrita aos guerreiros como forma de impedi-los combater sob as águas ou no mar. Recordo ter escutado do *Nyanga* Simango de Bilene que os espíritos mais fortes eram aqueles que vinham das águas, os *Tizunzu*, mas segundo Sansão Muthemba,

essa qualidade de espírito tanto podia ser de origem *Vandau*, os mesmos que rejeitaram o domínio *Nguni*, como *Vanguni*³⁰⁹.

O uso de orelhas furadas tanto por *Tinyanga* feminino quanto masculino também foi outro sinal aludido aos costumes do Império de Gaza. Creio que este costume já está em extinção, pois somente encontrei dois *Tinyanga* e de Chibuto com um rasgão na orelha e ambos chamaram a minha atenção ao associarem isso aos costumes da antiga Gaza. Um deles foi o *Nyanga* Felisberto Gazimo Siteo, um dos poucos que soube precisar a data do seu nascimento, 1935 que, em resposta ao meu questionamento acerca das razões que o levavam a fazer tal associação, disse: “a tradição continuou”. O Sr. Joaquim Arone Chiziane também me chamou a atenção para este costume quando me mostrava uma foto antiga de seus parentes já falecidos.

Junod afirmou que o costume de realizar um rasgão na orelha com uma faca foi um costume dos *Vanguni*, muito comum entre os Tsonga devido a sua maior identificação com a cultura *Vanguni*. Antes dos *Vanguni*, era usado um pequeno furo e era uma pratica restrita às mulheres. Sansão Muthemba, assim como a *Nyanga* titia Eva de Chibuto, afirmou que se tratava de um costume imposto por *Vanguni* como um modo de assimilar os Tsonga à cultura de seus povos, e que parece ter se estendido depois àqueles que se tornavam *Nyanga* com transe.

José Augusto de Melo Branquinho afirmou em seu relatório de 1967 que, segundo a tradição oral em Búzi (Distrito de Sofala e Manica), o rasgão nas orelhas para homens era uma lei e não era permitido trabalhar nas minas em África do Sul sem esse distintivo. No posto administrativo de Alto Changane, notei que na maioria das fichas dos homens contratados para o trabalho nas minas até o ano de 1967, constava entre as características registradas dos trabalhadores, o sinal das orelhas furadas³¹⁰.

Além do furar orelhas, houve também a adoção da língua *Nguni*, assim como *Vandau*. Por isto, muitos *Tinyanga* costumam ter intérpretes para traduzir o que seus espíritos desejam comunicar a seus clientes, os *Nhawti*. Também o uso do rapé, uma

³⁰⁹ RITA- FERREIRA, 1974.,p. 223-227; MUTHEMBA, S. Artigo 4, dez. 1971, p.53-56.

³¹⁰ JUNOD, 1996, p. 105; MUTHEMBA, S. Art. 4, 1971.; AHM. S. E.a.III, p. 6 nº 21. BRANQUINHO, José Augusto de Melo. Prospecção das Forças Tradicionais (Manica-Sofala), 1966, p.6.

espécie de pó feito de folhas, das danças e cantos que *Tinyanga* em transe fazem uso, segundo Muthemba, refletem aspectos da cultura em voga na época em que a pessoa tornada espírito era viva. Assim como os espíritos *Vandau* cantavam e dançavam à moda de Musorize, os *Vanguni* o faziam à moda dos hábitos culturais da Zululândia³¹¹.

Estas expressões identitárias notáveis na estética *Nyanga*, incluindo suas formas de vestir, em especial quando em transe, o respeito a algumas interdições alimentares, suas danças, cantos, línguas, instrumentos de trabalho entre outras coisas, evidenciam um constante processo de reconstrução daquela identidade guerreira do Império de Gaza e alguns dos seus aspectos culturais que os colonizadores tanto se esforçaram em debelar, talvez por isto afirmasse o Armando Madala, um *Nyanga* podia ser facilmente associado à figura de *Ngungunyane* por autoridades portuguesas. Num contexto de repulsa da existência social dos *Tinyanga* e do passado insubordinado do Império de Gaza, este movimento de reconstrução de identidades negadas pode ter funcionado como uma forma de contestação política à ordem colonial.

Aqui cabe retomar a reflexão de Boubacar Barry sobre os diferentes usos que podem ser dado ao discurso da tradição oral, levando em consideração, interesses e necessidades do momento. Também concordamos com o argumento de John Jazen quando ele tenta traçar características comuns da instituição *Ngoma* por ele investigada em diferentes partes da África Bantu. Segundo Janzen, a instituição *Ngoma* atua como mecanismo de consolidação da autoridade nos interstícios da sociedade onde sofrimentos existem e o caos prevalece, podendo vir a substituir as funções de um Estado centralizado em caso de seu desmoronamento. Penso que a sustentação de um referencial indentitário com o Império de Gaza por parte dos *Tinyanga* ao mesmo tempo em que mantinha o legado daquela presença estatal, justificava e legitimava a existência social de membros daquele grupo religioso³¹².

No final dos anos 1930, o Governo Salazar não perdeu a oportunidade de integrar o *Gwaza Muthini* às comemorações do centenário da nação e do Império Português. Este evento comemorativo estava sendo preparado pelo governo desde 1938 com a finalidade de

³¹¹ MUTHEMBA, S., 1971, op.cit, p53-56.

³¹² BARRY, 2000., p. 5-33; JANZEN, John., 1992., p 79.

propagar obras do Estado Novo, a história e a etnografia dos povos das colônias. Entre as providências tomadas para possibilitar tal intento, a de maior envergadura fora a realização nos anos 40 de uma Exposição do Mundo Português que exibiu dentre as diferentes representações das colônias, a dos guerreiros do antigo Império de Gaza, provavelmente exaltando a figura dos heroicos combatentes portugueses no passado³¹³.

Em função da visita do ministro Oscar Carmona (1939) em Moçambique e preparação das comemorações do centenário em Portugal, o Governo dessa Colônia tratou de organizar uma “expedição militar” demonstrativa das “lutas clássicas” dos povos do sul de Moçambique. Para isso, mobilizou todos os homens entre 20-40 anos de idade, habitantes de Lourenço Marques, Inhambane e Gaza para uma marcha até Magul (Marracuene), mesmo local onde ocorreram, em 1897, os últimos combates entre os seguidores de *Ngungunyane* e os portugueses³¹⁴.

Aurélio Valente Langa, em suas memórias, registrou as impressões de seu pai a respeito daquela marcha forçada. Seu pai, tendo sido um dos integrantes daquela marcha, afirmou que os homens se deslocaram de suas povoações a pé e caminharam durante uma semana até Marracuene, havendo quem morresse de fome e sede no caminho ou fosse atacado por crocodilos, cobras e hipopótamos ao chegarem ao local indicado, uma vez que, movidos pela sede se atiraram ao rio ali existente. Este ocorrido, segundo o pai de Langa, causou grande insatisfação e rancor das famílias contra os portugueses, as quais buscando uma explicação para todo aquele sacrifício sugeriram que as autoridades estivessem interessadas em ver como aqueles povos tinham sido derrotados, na guerra de *Ngungunyane*.

Para Langa, aquela parada militar equivalia ao antigo *N'Quaio*. Em 1956, ele próprio participou nos treinos para uma marcha que seria realizada em Magude durante a inauguração da ponte do rio Incomati e lá foram mais uma vez, vários homens acompanhados de seus apitos, chifres de pala-pala, azagaias, escudos de pele, mocas, arcs e flechas, animados por canções e danças guerreiras³¹⁵.

³¹³ THOMAZ, 2002.,p .193-256.

³¹⁴ LANGA, A. V., 2011.,p. 56-59; ALBUQUERQUE, Mousinho Joaquim. Relatório da Campanha contra Maguiguana nos Territórios de Gaza, em 1897. Lourenço Marques: Minerva Central.,p11.

³¹⁵ LANGA, A.V.,2011,p.56-59.

Tais festividades, tanto em Portugal quanto em Moçambique era uma evidente oportunidade de disseminação cultural do novo império enquanto uma nação pluricontinental e promissora, tanto para a sociedade portuguesa quanto para a africana, mas, em especial para as populações descendentes do antigo Império de Gaza, a quem Portugal por meio festivo cobrava a devida vassalagem e lealdade. Talvez o Aurélio Langa tivesse razão, tais festividades poderiam funcionar como uma reinvenção salazarista do *Nkosi N'Quaio*.

Após a independência de Moçambique, o *Gwaza Muthini* deixou de ser comemorado por um tempo, sendo retomado em 1999, por incentivo dos governos das províncias de Maputo e Gaza. O sentido dessas comemorações, mais uma vez foi ressignificado. Se, antes, durante o Império de Gaza, era uma festa conhecida pelo nome *Nkosi N'Quaio*, cuja comemoração visava o reconhecimento do poder e lealdade do rei *Ngungunyane*, e no período colonial, com o nome de *Gwaza Muthini*, o sentido dos seus festejos foram redirecionados para a homenagem dos soldados portugueses mortos em batalha contra o Império de Gaza com fins de culturalmente reafirmar o domínio português, em 1999, era a vez de homenagear o invisível herói nacional *Maguiguane Khossa*, que também morreu em defesa daquele Império africano.

Nesse último caso, o nome de *Gwaza Muthini* continuou sendo preservado apesar de ser mudado o sentido de seus festejos. Também a cerimônia aos antepassados, o *Ku-phahla*, que no período colonial era um ato privado, restrito aos Régulos e demais Chefes africanos, tornou-se uma cerimônia pública, como era no antigo Império de Gaza. Tal ato religioso passou a ser dirigido por mais velhos da linhagem Mazvaya, um dos mais antigos chefes das terras de Marracuene, também morto em um dos combates contra os portugueses. Neste rito, eram oferecidos aos mortos galinhas, cabritos entre outros animais, rapé e sumo de canhon. Uma das tarefas dos responsáveis por dirigir o rito do *Ku-phahla* era consultar os mortos para saber como a cerimônia deveria ser feita e este procedimento, em geral, incluía a participação de um *Nyanga*. A linhagem dos Mazvaya era oriunda dos povos *Vanguni*³¹⁶.

³¹⁶ Programa das Celebrações do Centenário da Morte de Maguiguana Khossa. Matola, set,1996. Governo da Província de Maputo., p. 1-6; SIMAO, 2000.

FIGURA 13- Julieta Massiguitana da Linhagem Mazvaya Dirigindo o Ritual do Ku-Phahla na Cerimônia do Gwaza Muthini em 1996.



Fonte: SIMÃO, Abílio Santos. *Gwaza Muthini*. Maputo: Embondeiro, nº15, 2000., p. 19.

A homenagem a Maguiguane Khossa, também era sintomática das divergências em torno da figura do Ngungunyane. A este rei também foram atribuídas qualidades negativas como as de tirano e sanguinário conforme ilustrado no romance *Ualalapi* de Ungulani Ba Ka Khosa, não possuindo a mesma aceitação entre as diferentes populações do sul de Moçambique no passado, constrangimento que parece reincidir no contexto da criação e afirmação de uma identidade nacional moçambicana.

Ngungunyane ocupou lugar no panteão dos heróis nacionais da história de Moçambique. Não é nosso interesse discutir se o domínio Nguni foi menos ou mais nocivo que o dos portugueses, mais vale ressaltar que esse movimento de contestação em Gazaland atuou como uma forte referência na ocasião das lutas por independência de Moçambique e

a tradição oral sobre o Império de Gaza é guardada com zelo e transmitida de geração a geração.

FIGURA 14- Homem Vestido com Trajes de Guerreiro no Aniversário dos 25 Anos da Frelimo em Zimpeto-Maputo.



Foto de Jacimara Souza Santana, 2012.

A guisa de exemplo tem-se o relato do Sr. Diniz Mbendezane, chefe do Posto Administrativo de Bilene, homem enérgico e exigente e nativo de Manjacaze que entre outras coisas afirmou: *Ngungunyane profetizou que as pessoas seriam escravizadas, porém também profetizou que o rei sairia de Manjacaze, e após 25 anos, nasceu a 3 quilômetros daquele lugar onde ele residia, o Eduardo Chivambo Mondlane, considerado o arquiteto da Frente de Libertação de Moçambique.* É também como disse D. Maria, funcionária do mesmo posto em Bilene³¹⁷:

³¹⁷MBENDEZANE, Diniz e MATE, Maria:depoimento[jul,2011]. Entrevistador (a): Jacimara Souza Santana. (Língua Portuguesa). Bilene-Macia (Gaza), 2011. Arquivo mp3. (Acervo pessoal).

Aqui em Gaza, o que temos muito forte na memória são os movimentos de guerra de resistência nacional ocorrido entre *Ngungunyane* e o governo português. O *Ngungunyane* e o seu exército utilizavam medicamentos tradicionais para por nas lanças, daqueles que a um pequeno arranhão já produzia a morte. Outra iniciativa era cercar todo o terreno com medicamentos que impediam, segundo a crença, a entrada de inimigos, ainda que este lugar não tivesse fortalezas³¹⁸.

O exposto até então nos leva a concluir que a ideia de singular benevolência dos portugueses com os costumes e instituições africanos, tão aclamada entre autoridades portuguesas e, em parte, reproduzida na literatura, merece ser repensada. Ao que parece, a coibição das práticas de tratamento *Nyanga* dos sofrimentos e conflitos relacionados com acusações de *Wuloyi*, sobretudo em sua condição de médium e/ou adivinho inscritas no *The Witchcraft Act* observado nas colônias britânicas, também teve validade nas colônias portuguesas, ao menos em termos legais. Muito embora a lei não impedisse que tais práticas continuassem a ser exercidas pelos africanos, desde quando eram necessidades impostas pelo costume³¹⁹.

Depois, o interesse do governo português em adotar uma política inclusiva de certas normas consuetudinárias das sociedades africanas visou mais acomodar conflitos e evocar o aceite do domínio lusitano do que preparar indivíduos africanos para uma “gradual” inserção na sociedade “civilizada” dos portugueses. A suposta igualdade de tratamento e de direitos mostrou-se limitada até mesmo para indivíduos africanos que assumiam a condição de assimilados. É certo que, a condição de assimilado possibilitava a uma pequena parcela da população africana, ter acesso as melhores oportunidades de emprego e outros benefícios, mas mesmo entre os assimilados tal acesso também era marcado por desigualdades³²⁰.

³¹⁸ TINYANGA. *Tinyanga- Bilne-Macia*, 2012.

³¹⁹ ARPAC. MACEDO, Adelino José. *Direito Consuetudinário Indígena*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1943.,p15-31; AHM. Ct PP52. CUNHA, J. M. da Silva. *Organização do direito criminal aos Indígenas*. In: *Revista do Gabinete de Estudos Ultramarinos*, nº 9-10, Jan-Jun, 1953; AHM. Ct PP52. MOREIRA, Adriano. *Administração da Justiça aos Indígenas*. In: *Revista do Gabinete de Estudos Ultramarinos de Lisboa da Mocidade Portuguesa*. Lisboa, Jan-Jun de 1953, nº 5 e 6. Ano II; MOREIRA, Adriano. *A estrita Legalidade nas Colônias*. In: *Revista da Escola Superior Colonial*. Vol I. Lisboa: Imprensa Portuguesa, (1948-1949); FREYRE, 1940; FRY, 2005, p. 44-93; WEST, 2009, p. 165-166.

³²⁰ MOREIRA, 1953; LANGA, A. V., 2011, p. 76-84; HONWANA, 2011; SILVA, T. 1986.

No caso dos *Tinyanga*, apesar das interdições a que foram sujeitos, tal espírito coletivo recrudesciu, eles mantiveram na clandestinidade suas escolas de formação e seguiram reinventando suas tradições de geração a geração, demarcando no cotidiano das pessoas a determinação de sua própria existência enquanto figuras indispensáveis ao funcionamento da sociedade.

Capítulo III – “Médico de preto é *Nyamusoro*”: *Tinyanga* e serviços de saúde ocidental

Padre Daniel da Cruz, ao escrever sobre a sua experiência missionária “em terras de Gaza” no início do século XX (1910), destacou, dentre outras coisas, que havia uma considerável rejeição à assistência de saúde ocidental por parte dos povos africanos deste território, sendo comum justificarem: “remédio de branco é bom para branco, mas a gente é preto, o médico de preto é *Yan-souro*”. O autor seguiu afirmando que era esta figura social a quem as populações africanas costumavam chamar de *dotôro* e recorrer para solucionar todas as dificuldades da vida³²¹.

No período supracitado, a oferta de assistência de saúde do tipo ocidental à população africana na região sul de Moçambique era prestada mais por missionários, sobretudo da Igreja Presbiteriana (Missão Suíça). O contínuo abandono do tratamento médico nestas últimas missões por pacientes africanos em razão da procura por *Nyanga* foi, inclusive, o motivo que levou o missionário Henri-Alexandre Junod a se interessar em escrever um capítulo específico sobre estes atores sociais e sua arte médica em seu segundo volume do livro *Usos e Costumes dos Bantu*, publicado no ano de 1927. Já comentamos, no primeiro capítulo, sobre o que escreveu este missionário acerca dos *Tinyanga* e das impressões do médico-missionário Georges Liengme, que serviu na corte do Império de Gaza na época do governo de *Ngungunyane* em fins do século XIX. Vale recordar que o próprio Liengme afirmou que seus serviços médicos somente eram procurados quando o tratamento feito com *Nyanga* não surtia o efeito desejado³²².

Até as duas primeiras décadas do século XX, a organização da assistência ocidental de saúde por parte do Estado colonial estava mais voltada para a garantia do sucesso das campanhas militares de conquista, ocupação e domínio efetivo da região sul. A partir desta etapa, esta assistência tendeu a se tornar cada vez mais estruturada e o seu

³²¹ CRUZ, Pe. D., , 1910.

³²² JUNOD, H. A., 1996, p. 387-503.

processo de organização foi marcado por uma conflitante convivência com a visão e maneiras que as populações africanas já utilizavam para cuidar da sua saúde³²³.

A emergência e a afirmação de um saber médico ocidental durante o período colonial foram acompanhadas por uma forte rejeição aos saberes endógenos de cura ministrados por *Tinyanga*. Médicos e demais autoridades europeias (missionários, governo, administradores) desqualificaram estes conhecimentos, considerando-os saberes primitivos e supersticiosos, por isto, incapazes de proporcionar saúde às pessoas. Pelo contrário, asseguravam que poderiam levá-las a óbito com seus procedimentos considerados inadequados.

Neste discurso propagado por europeus acerca dos saberes africanos de saúde, a antiga ideia dos hospitais como lugar de morte passou a ser transferida para a palhota do *Nyanga*, cuja imagem reconhecida de *dotôro* por seu público usuário passou a ser associada à de feiticeiro e de charlatão. As pessoas deveriam cuidar da saúde nos hospitais e postos sanitários e as mulheres não deveriam realizar seus partos em casa. Este discurso também não deixou de ser reproduzido por algum africano assimilado.

Com o estabelecimento do domínio português, seu governo impôs que a oferta de serviços de saúde à população africana fosse uma atribuição exclusiva do Estado colonial. Um breve escrutínio dos relatórios de saúde produzidos nas primeiras décadas da colonização oferece alguns antecedentes desta compreensão. No relatório do ano de 1908, o delegado de saúde de Inhambane convencido de que o despovoamento de certas áreas tinha como motivo a incidência entre as populações africanas de certas doenças como a lepra, o alcoolismo e a “síphyilis”, bem como o fator da emigração, sugeriu:

[...] Assim como foram creadas nada menos que doze circunscipções administrativas, acho que não seria demais crearem-se, desde já 3 ou 4 circunscipções sanitárias que permitam uma regular assistencia à população, á hora actual ameaçada por tantos perigos. E tudo isso é preciso se não quisermos deixar morrer esta galinha que põe ovos de ouro [...]³²⁴,

³²³ GULUBE, Lucas Langue. Aspectos do Sistema de Organização da rede sanitária colonial na região sul do Save, 1960-1974: problemas e perspectivas. Dissertação de Licenciatura. Universidade Eduardo Mondlane, 1997.

³²⁴ AHM.F.R.S. Cx 169. Relatório do delegado de Saúde de Inhambane, 1908.

Dez anos mais tarde, em 1918, o Conselho do Governo português retomou a questão da assistência de saúde à população africana ao planejar a reorganização da saúde pública em suas colônias. Em relatório da Repartição de Saúde sobre tal assunto lê-se:

[...]Trata-se nesta nova reorganização, de estender practica e eficazmente a todo o território da colônia, a assistência médico sanitária ao indígena. A todos os governos, de há uns tempos para cá se vinha impondo a obrigação de resolver este importante problema, como assunto da mais actualidade e de mais urgente necessidade [...].

[...] Está provado pela experiência, que o europeu não pode impunemente entregar-se ao trabalho de cultivar a terra, devendo por isso de recorrer a seu auxiliar, o indígena sem o trabalho do qual toda a nossa obra de colonização corre o risco certo de perder-se [...].

[...][Sem ele nem S.Tomé e Príncipe teria chegado a grande florescência e riqueza que hoje disfrutam, nem a Província de Moçambique poderá caminhar na senda que precisa trilhar para atingir a sua inteira prosperidade[...]³²⁵.

O dever de ofertar serviços de saúde à população africana era justificado por autoridades coloniais portuguesas mais por uma exigência econômica do que sanitária. Precisamente devido à extrema necessidade de garantir mão de obra para a produção colonial – conforme alertou o Chefe dos Serviços de Saúde, Francisco Ferreira dos Santos, em 1923 – estas populações eram o futuro das colônias, por isto, tornava-se premente cuidar de seu crescimento e conservação. Ademais, tratava-se também de uma exigência internacional³²⁶.

As missões de estudo da doença do sono ou tripanosomíase na região norte, por exemplo, resultaram de uma reivindicação das colônias europeias vizinhas. Por acreditar que Moçambique era o lugar mais provável da origem e difusão daquela epidemia, foi exigido que médicos portugueses cuidassem do problema. Tal cobrança foi renovada pela Conferência das Sociedades das Nações, realizada em Paris no ano de 1928, o que levou o governo português a renovar investimentos de pesquisa sobre a doença. Além disso, Portugal também se sentia obrigado a defender-se das críticas contra o regime de

³²⁵ AHM. FR.S.Cx 45. Relatório da Repartição de Saúde da Província de Moçambique.

³²⁶ AHM.F.G.G. Cx 383. Assistência Médica aos Indígenas e Processos Práticos de sua Hospitalização. Memórias do 1º Congresso de Medicina Tropical. Loanda. Julho de 1923.

exploração da sua administração colonial, apregoado como escravo no cenário europeu. Como afirmou o chefe dos serviços de saúde em seu relatório³²⁷:

[...] Com a criação das missões demonstrou-se também que neste caso, como em tantos outros, em que se trate de melhorar a situação social do indígena, Moçambique ao contrário dos detractores dos nossos processos colonizadores, não andou atrasada, antes se antecipou não só aos países vizinhos como até a própria Secção de Higiene da Sociedade das Nações, cujas sugestões quando aqui recebidas, já estavam em vigor na colônia, aprovadas pelo Diploma legislativo nº 127³²⁸ [...]

Também não se pode desconsiderar o fator cultural já mencionado no capítulo II. Autoridades coloniais e de modo especial, missionários católicos, reivindicavam que *Tinyanga* deixassem de realizar a tarefa de assistência de saúde e/ou religiosa porque sua ação impedia e/ou dificultava que costumes portugueses, incluindo a religião cristã, fossem aceitos entre as populações africanas. Outro fator a considerar é a necessidade que autoridades coloniais manifestavam de afirmarem a legitimidade do saber português de cura em terras africanas.

Apesar de o Estado colonial reconhecer como seu dever a prestação de serviços de saúde às populações africanas, parece que a disponibilidade desta assistência se arrastou ao longo do período colonial como um problema carente de solução. A publicação das bases para um programa de assistência ao indígena já tinha sido publicada desde 1917, portaria nº 332, e alterada em 1919 e sua proposta, de um modo em geral, incluía³²⁹:

a) a ampliação de postos sanitários, enfermarias e hospitais, bem como o número de médicos e enfermeiros tanto europeus como africanos por distrito, cujas instalações e atendimento deveriam seguir modelos diferenciados por raça e classe, sendo distribuídos em 1ª e 2ª classe. Naquela altura, o internamento de

³²⁷ AHU.M.U.DGSA. Relatórios das Repartições Províncias dos Serviços de Saúde. Cx 4, Moçambique. Relatório do Chefe dos Serviços de Saúde, 1931.

³²⁸ *Ibid.*

³²⁹ AHM.F.R.S.Cx 45, Relatório da Repartição dos Serviços de Saúde da Província de Moçambique, 1918-1923; AHM. F.R.S. Cx 169. Assistência Médica aos Indígenas. Relatório de 1918.

africanos em hospitais centrais somente deveria ocorrer em casos extremamente urgentes³³⁰;

b) a criação de subdelegacias de saúde por distrito. Os subdelegados de saúde eram eleitos dentre a classe médica também distribuída em 1ª e 2ª classe.

Até 1923, o plano de assistência em saúde havia definido, para os subdelegados de saúde, missão prioritária de desenvolver estudos sobre as razões do “atrofiamento da raça” africana, com atenção, em especial, às doenças adquiridas em territórios estrangeiros em decorrência da emigração e aquelas contraídas no próprio habitat. Também deveriam obter conhecimentos etnográficos das populações africanas, sobretudo, as formas usuais de sua habitação, alimentação e higiene, bem como acompanhar o número de óbitos, nascimentos e emigrações. A tarefa do estudo e levantamento estatístico das nosologias mais prevalentes e das condições de morbi-mortalidade continuou sendo uma função desempenhada por esta categoria em anos posteriores. Outra tarefa desempenhada pelos médicos subdelegados era prestar assistência as populações africanas³³¹.

A arquitetura das instalações sanitárias para africanos seguia o modelo de suas habitações. Os Postos Sanitários caracterizavam-se por construções de palhotas, casas de caniço em forma circular, cobertas com capim e que possuíam um único vão. Com o passar dos anos, em alguns lugares, tal estrutura passou a ser de cimento com telhado de zinco. Apesar do declarado interesse de prover serviços de qualidade diferenciada daquela ofertada ao europeu com base em princípios de discriminação racial e de classe, houve quem justificasse tal opção por razões econômicas e culturais. O Chefe dos Serviços de Saúde de Moçambique, Francisco Ferreira dos Santos, em seu relatório do ano de 1927, alegou que, além do baixo custo para o Estado, aquele tipo de construção, por ser muito próximo do modelo de moradia da maioria africana, contribuía para arrefecer a resistência daquele povo contra os serviços ocidentais de saúde e incentivar alguns a se dirigirem às enfermarias ou hospitais dos distritos ou central em Lourenço Marques em casos mais

³³⁰ AHM.F.G.G. Cx 383. Assistência Médica aos Indígenas e Processos Práticos de sua Hospitalização. Memórias do 1º Congresso de Medicina Tropical. Loanda. Julho de 1923; AHM.F.R.S. Cx 169. Relatório do delegado de Saúde, 1918.

³³¹ AHM.F.G.G. Cx 383. Assistência Médica aos Indígenas e Processos Práticos de sua Hospitalização. Memórias do 1º Congresso de Medicina Tropical Loanda Julho de 1923.

graves. O curioso é que ele próprio considerava o modelo das casas dos povos africanos do sul extremamente anti-higiênica³³².

Parece que a pretendida ampliação dos postos sanitários e enfermarias não passou de um plano escrito. Até finais dos anos 1920, em alguns relatórios, nota-se como justificativa das más condições de higiene e instalações dos postos sanitários e hospitais reservados aos pacientes africanos o déficit financeiro por parte do governo. Contudo, desde 1924 já se arrecadava impostos em prol destes serviços. O relatório de inspeção do ano de 1928, por exemplo, apresentou informação diferenciada. Registra-se, neste documento, que o problema do estado de abandono dos estabelecimentos de assistência indígena não se devia à falta de verba, pois esta existia, tendo sido recolhida dos africanos entre os anos de 1926-1928. No entanto, ela não tinha sido aplicada na construção e reforma das instalações sanitárias. Fatores como a crise econômica mundial (1929-1932) e a eclosão de uma II grande Guerra Mundial podem ter ajudado a agravar as dificuldades³³³.

Na fase do Estado Novo, o governo de Antônio Salazar ensaiou algumas mudanças nesta situação de marasmo do projeto de assistência à população africana. Segundo registro do Boletim Sanitário, a partir do ano de 1932, seu governo passou a destinar uma verba para a Assistência Indígena em todas as regiões da colônia de Moçambique. Naquele ano, só a delegação de saúde de Gaza recebeu o valor de 23.800\$00 (vinte e três mil e oitocentos escudos), montante do qual foi gasta uma soma significativa na construção e reparação das instalações indígenas do hospital de Vila de João Belo, sede do Conselho de Gaza, da enfermaria regional e postos sanitários deste distrito. Outra soma de menor valor que a anterior foi aplicada na conclusão da obra de uma Garfaria (leprosário) em Chibuto. Também se investiu na compra de móveis e materiais de trabalho para enfermarias regionais e postos sanitários³³⁴.

³³² AHM.F.G.G. Cx 383. Assistência Médica aos Indígenas e Processos Práticos de sua Hospitalização. Memórias do 1º Congresso de Medicina Tropical Loanda Julho de 1923; AHM.F.R.S. Cx 169. Relatório do delegado de Saúde, 1918.

³³³ AHM.F.G.G. Cx 383. Assistência Médica aos Indígenas e Processos Práticos de sua Hospitalização. Memórias do 1º Congresso de Medicina Tropical Loanda Julho de 1923. AHM.F.R.S. Cx 35, Relatório de Inspeção. Assistência de Saúde Indígena, 1928; AHM. F.R.S. Cx 169. Assistência Médica aos Indígenas. Relatório de 1918; AHM.F.R.S. Cx 20, Distrito de Gaza, 1922; GULUBE, L. L., 1997.

³³⁴ AHU.M.U.DGSA. Relatórios das Repartições Províncias dos Serviços de Saúde. Cx 4, Moçambique. Boletim Sanitário do ano de 1932.

Aos 21 de fevereiro de 1945, o governo colonial propôs uma nova reorganização dos serviços de saúde através da aprovação do decreto 34.417, cujo objetivo era o de “amparar, defender e aumentar a população indígena, melhorando o seu estado sanitário e o nível de vida das populações africanas, bem como promover uma melhor adaptação dos colonos as regiões tropicais”. Tal providência, para além de outras razões, demonstra que o Estado colonial, até então, enfrentava grandes dificuldades no cumprimento do seu dever de prestar assistência de saúde às populações africanas³³⁵.

Neste capítulo, analiso como a política de assistência em saúde para as populações africanas foi configurada em termos de acesso, disponibilidade de serviços e cuidados prioritários a partir das reformas introduzidas na saúde pelo governo do Estado Novo. Em anos anteriores, a rejeição a assistência de saúde do tipo ocidental por parte da população era uma queixa frequente nas fontes escritas e a partir desta fase, como as populações teriam reagido à oferta de assistência colonial?

Também já foi constatado, nos primeiros capítulos, que as populações continuaram consultando-se com *Nyanga*, não somente para resolver conflitos familiares e demais problemas da vida, mas também para cuidar da saúde, embora médicos e demais autoridades europeias desaprovassem tal prática. Isto não teria conduzido, por vezes, a conjugação das formas de tratamento da medicina ocidental com a africana? E o grupo de *Tinyanga*, como teria reagido à imposição dos serviços de saúde ocidentais em detrimento de sua assistência? Que influências podem ter ocorrido entre estes distintos saberes? Estas são algumas das questões que pretendo explorar neste capítulo.

Suponho que a relação entre os saberes de cura ocidental e africano, no período colonial, foi marcadamente ambígua. Embora oficialmente o Estado colonial rivalizasse seus saberes de cura ocidentais com os africanos, este desenvolveu, às ocultas, experiências complementares. As populações, por sua vez, em resposta à deficiência e imposição de certos serviços ocidentais e crença no tratamento feito por *Nyanga*, fez uso plural das formas de cuidar da saúde, conjugando saberes ocidentais e africanos de cura. Clientes

³³⁵SOARES, Tertuliano. Resultados da Política de Saúde Pública em Moçambique. Moçambique. Curso de extensão Universitária. (1964-1965). Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina. Lisboa, 1964-1965.

continuaram recorrendo a *Tinyanga* para resolver casos que não eram solucionados por médicos europeus e vice-versa.

Tinyanga também pluralizaram sua prática, adquirindo novos conhecimentos de cura não somente junto a outros membros deste coletivo, mas também por incorporação ressignificada de certas práticas do universo médico ocidental. Penso que a assistência de saúde ocidental pretendida pelo governo português para a população africana não passou de uma falácia. Não visou, de fato, atender as necessidades demandadas por este coletivo, atuando mais como um recurso discursivo para responder às pressões internacionais, além do interesse de proteger a saúde da população colona.

3.1 Um Olhar Colonial da Saúde das Populações Africanas

Na fase do Estado Novo, o governo manteve as prioridades estabelecidas no início dos anos 1920 para o modelo de assistência em saúde direcionado às populações africanas. Assim como na área jurídica, tratou-se de uma assistência privativa para este coletivo, cuja diretriz incluía a realização de estudos sobre o seu perfil nosológico e a aplicação de medidas preventivas, reconhecidas na época como higiênicas e profiláticas, além do incentivo a hospitalização para tratamento.

Outro modelo de assistência similar àquele desenvolvido na Inglaterra do século XIX, descrito por Michael de Foucault, cuja função, parafraseando o autor, consistia em controlar a vacinação, obrigando a população a se vacinar e organizar o registro das epidemias e doenças capazes de se tornarem epidêmicas, obrigando as pessoas a declararem as doenças reconhecidas como perigosas e identificar os lugares insalubres, destruindo eventualmente seus focos³³⁶.

O governo colonial em Moçambique considerou o levantamento das doenças mais comuns dentre as populações africanas de fundamental importância para a organização de um plano de combate à prevalência de endemias. A realização de inquéritos e exames laboratoriais foram algumas das formas utilizadas para a investigação

³³⁶ FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

sobre o assunto. Nos relatórios, as doenças frequentemente indicadas entre africanos foram a tuberculose, a lepra, a sífilis (introduzida em Moçambique a partir da fixação europeia no interior) e demais afecções cutâneas, como micoses. Também houve grande incidência de doenças de ordem parasitária, sobretudo a ancilostomíase e a esquistossomose, também conhecida pelo termo bilharziose, além do paludismo (malária), varíola e do alcoolismo³³⁷.

A tuberculose e as doenças venéreas, como a sífilis, foram detectadas de modo mais frequente entre os trabalhadores das minas em África do Sul, sendo consideradas como um dos fatores de maior morbi-mortalidade nesta categoria. Em 1923, o Chefe dos Serviços de Saúde constatou que, nos hospitais de África do Sul, a tuberculose alcançou uma porcentagem de 16,3% de mortalidade geral dos indígenas emigrados e de aproximadamente 27,3% nos hospitais da Província. Este índice ainda se mostrou elevado nas décadas seguintes. Em 1964, ao menos na cidade de Lourenço Marques, segundo Rita-Ferreira, dos exames de autopsia realizados em 2.044 africanos, a tuberculose mostrou-se como a maior causa de óbito do total de examinados: 429 mortes o que correspondia a 20,8%³³⁸.

Até 1931, os relatórios das autoridades médicas acusaram como causa etiológica da tuberculose o alcoolismo e fatores climáticos, ao invés do tipo de trabalho executado nas minas e suas más condições. A relação daquela doença com o trabalho nas minas somente apareceu nos relatórios de algumas autoridades coloniais quando este tipo de trabalho passou a ser considerado não lucrativo, sendo de interesse das autoridades incentivar a fixação do homem africano na colônia, dedicando-se a larga produção agrícola das culturas de algodão, arroz e trigo (no caso da região sul). Em função desta nova estratégia econômica colonial, o inspetor Antônio Policarpo dos Santos tratou de

³³⁷ Ibid; AHM.F.G.G. Cx 383. Assistência Médica aos Indígenas e Processos Práticos de sua Hospitalização. Op.cit., 1923; AHU.M.U.DGSA. Relatórios das Repartições Provinciais dos Serviços de Saúde. Cx 4, Moçambique . Boletins Sanitários, 1934-1937.

³³⁸ AHU.M.U.DGSA. Relatórios das Repartições Províncias dos Serviços de Saúde. Cx 4, Moçambique. Relatório do Chefe dos Serviços de Saúde, 1931; RITA-FERREIRA, Antônio. Os Africanos de Lourenço Marques. Memória do Instituto de Investigação Científica de Moçambique, n. 9, série C, p. 422-441, 1967-1968.

advertir às autoridades africanas da Circunscrição dos Muchope, durante uma *banja* no ano de 1957, conforme traduzido por seu intérprete³³⁹:

[...] Falou-lhes do desgosto que o Governo sentia por ver que os indígenas emigravam para os territórios vizinhos. Tal como o pai que chega a casa e não encontra o seu filho, assim o governo se entristece ao ver que seus filhos abandonam a casa, a família, o gado e a terra para irem trabalhar para territórios estrangeiros. Fez-lhes ver que quando regressam dos trabalhos das minas traz algum dinheiro, mas que só isso não compensava a ruína da saúde e das doenças que ali contraem [...] O Exmo. Sr. inspetor contou-lhes um caso a que lhe assistira em Vila de João Belo (Gaza), com um indígena regressado das minas do Rand e que falecera naquela Vila, ao ser aberto foi verificado que os seus pulmões, que normalmente são vermelhos, se encontravam pretos do carvão que continha³⁴⁰ [...]

Devido à justificativa de causar tuberculose, até então, a campanha contra o consumo de bebidas em especial africanas logrou reforço e esta foi uma das medidas que ocupou importância significativa na política de saúde criada pelo Estado colonial para indivíduos africanos. No controle do agravo e disseminação da tuberculose e da sífilis, ainda se avista outro tipo de regulação do comportamento: o combate à prostituição, além da vigilância das condições de saúde do trabalhador no início ou fim do seu contrato, sobretudo entre os mineiros. Homens, quando regressados de uma temporada de serviço em África do Sul ou candidatos a emigrarem, eram sujeitos a uma “inspeção sanitária”. O mesmo procedimento foi seguido entre aqueles que fizessem parte das tropas do Estado ou que assumissem as demais funções públicas ou ainda fossem empregados em empresas de particulares em Lourenço Marques ou em outros distritos.

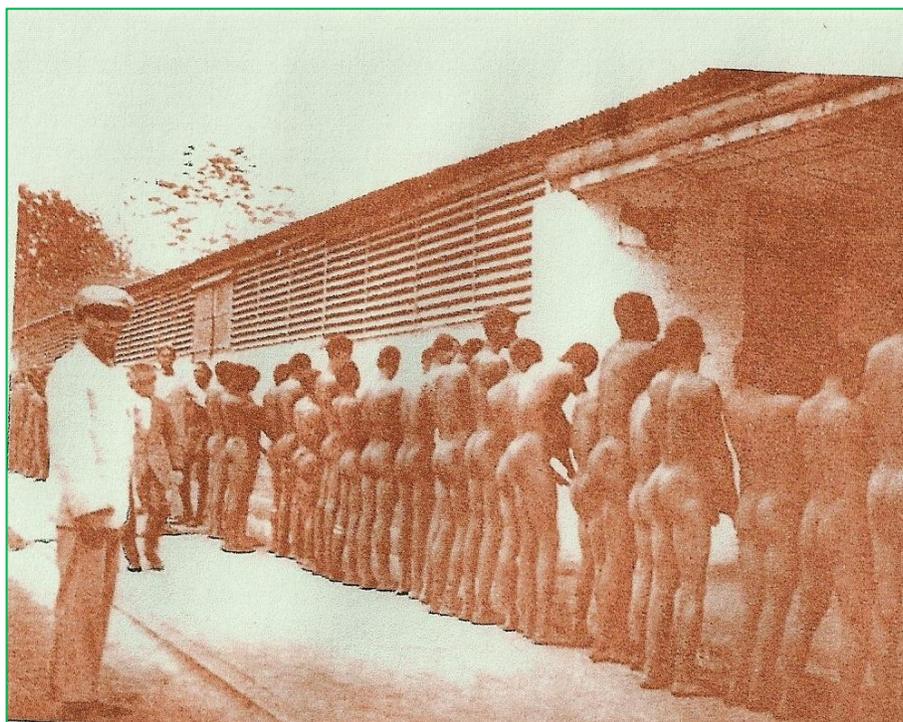
Não se tem conhecimento detalhado acerca do modo como eram realizados estes exames, mas Aurélio Langa, ao rememorar sua trajetória de vida, ofereceu algumas informações a respeito. Segundo ele, na sua juventude em Manjacaze (Gaza) por volta do início dos anos 1950, a maior parte dos exames médicos destinados ao recrutamento de homens para o trabalho nas minas do Rand era realizado pela empresa W.N.L.A, o qual se

³³⁹ AHU.M.U.DGSA. Relatórios das Repartições Províncias dos Serviços de Saúde. Cx 4, Moçambique. Relatório do Chefe dos Serviços de Saúde, 1931; AHU.MU.ISAU. Cota A2.49001/3500210, Circunscrição dos Muchopes, 1941-1957.

³⁴⁰ AHU.M.U.DGSA. Relatórios das Repartições Províncias dos Serviços de Saúde. Cx 4, Moçambique. Relatório do Chefe dos Serviços de Saúde, 1931.

restringia à verificação do peso e observação do corpo despido dos candidatos. O peso não podia ser inferior a cinquenta e cinco quilos³⁴¹.

FIGURA 15 – “Inspeção Médica de Candidatos ao Trabalho nas Minas de África do Sul”.



Fonte: Foto e legenda extraídas do álbum nº IV de Santos Rufino, 1929. In: LANGE, Aurélio. Memórias de um Combatente da causa

O delegado de saúde de Inharrime (Inhambane), Saul Campos Mário Jorge, em relatório do ano de 1949, informou que a tuberculose, uma vez identificada nas inspeções de saúde, inviabilizava de modo permanente a possibilidade de o candidato tornar-se um trabalhador das minas. Segundo este médico, tal doença era incurável, não sendo o caso de outras enfermidades identificadas na ocasião como hérnia, hidrocelo e doenças venéreas que, por serem tratáveis, permitiam apenas uma suspensão temporária. Isto muito embora pessoas contaminadas por tuberculose, quando identificadas, fossem submetidas a tratamento nos hospitais. Ao menos na cidade de Beira, entre os anos 1955-

³⁴¹ LANGE, A. V., 2011., p. 59-60; AHU.M.U.DGSA. Relatório do Chefe dos Serviços de Saúde, 1931, op.cit.

1957, pacientes com tuberculose eram medicados com ácido nicotínico e estreptomicina, assim informou o delegado de saúde Carlos Fernandes Pimentel em seu relatório. Outra medida utilizada pelo governo contra a proliferação desta doença foi o uso obrigatório da vacina BCG, mas somente a partir de 1968³⁴².

Possivelmente, a atribuição de incurável, feita pelo médico Saul Jorge, era justificada mais pelo abandono do tratamento por parte dos doentes, uma vez que a tuberculose era uma das doenças que muitas pessoas africanas preferiam tratar na palhota do *Nyanga* ao invés de se dirigir aos hospitais. Retomaremos a este assunto mais adiante.

As tentativas de prevenir e erradicar o paludismo (malária) atraiu singular atenção das Brigadas Sanitárias, órgão público composto pelo delegado de saúde distrital e polícia sanitária. A principal tarefa desse setor era identificar lugares, alimentação e práticas consideradas insalubres para garantir o cumprimento de medidas reconhecidas de higiene, condição considerada necessária para a manutenção do estado de saúde pública. Os Boletins Sanitários publicados entre os anos 1933-1937 indicam que esta tarefa era realizada nos espaços urbanos distritais, embora a maior ênfase de seus relatórios tenha sido direcionada à cidade de L. Marques. Neles, não raramente as populações africanas citadinas aparecem em condição irregular.

Em seus relatórios, funcionários do governo registraram reclamações contra a falta de limpeza em lugares habitados por populações africanas, incluindo suas casas (palhotas) e o terreno em seu entorno, havendo quem ainda reclamasse da falta de higiene nos mercados onde africanos comercializavam os seus produtos. Insatisfações desta ordem foram manifestadas pelo delegado de saúde João Baptista Bizarro de Assunção em seu relatório. Após visitar o mercado da cidade de Lourenço Marques no ano de 1934, registrou:

Vêm-se muitíssimos vendedores indígenas com vários gêneros alimentícios e outros artigos expostos à venda e disseminados no pavimento dos mercados onde existe escarraria e outras imundices. Este estado de coisas é que ninguém quer ver

³⁴² AHU.MU.DGSA.Delegacias de Saúde da Colônia de Moçambique, Cx 148. Relatório da Delegacia de Saúde de Inharrime. Delegado Saul Campos Mário Jorge, 1949; AHU.MU.DGSA.Delegacias de Saúde da Colônia de Moçambique, Cx 147. Relatório da Delegacia de Saúde de Manica –Sofala. Delegado Carlos Fernando de Pimentel, 1958; RITA_FERREIRA, Antônio. Os Africanos de Lourenço Marques, op.cit.,pp 442-441.

e é por isso que o referido pessoal liga pouco ou quase nenhuma importância à higiene e limpeza. Isto passa-se em pleno coração da cidade³⁴³.

O mesmo delegado de saúde manifestou-se indignado ao constatar, na mesma visita, as condições do terreno do 10º Batalhão na referida cidade, que servia de habitação das esposas e filhos de soldados africanos. Na avaliação escrita daquele médico na época,

[...] A condição do terreno da 10ª Companhia é lastimável e vergonhosa [...] Chega a ser inacreditável que o cheiro nauseabundo proveniente do dito terreno, compurscado de dejetos humanos e de cinco animais asníos, de detritos de várias imundices não consiga incomodar a pituitária dos respectivos comandantes e oficiais e seus familiares que ali habitavam [...]

Este tipo de opinião não se alterava quando se falava dos subúrbios. No Boletim do ano de 1936, o delegado de saúde Valadas Preto mostrou-se descrente da possibilidade de erradicação do paludismo na cidade de Lourenço Marques e, quanto aos motivos, confessou:

[...] Todas as quartas-feiras os agentes visitam diversas áreas dos subúrbios mandando enterrar lixo e várias imundices, pesquisando larvas de mosquitos em vários recipientes, despejando águas estagnadas, tendo instruções para explicar aos indígenas os motivos porque o fazem, é sempre muito grande a quantidade de larvas de mosquitos que, nos subúrbios, se encontram em qualquer porção de água estagnada, junto das habitações dos indígenas³⁴⁴ [...]

É notável nos registros supracitados a flagrante tendência das autoridades médicas em classificarem as populações africanas residentes em Lourenço Marques como anti-higiênicas. Apesar do trabalho de vigilância sanitária exercida por funcionários do Estado colonial e das orientações de higiene dada às populações, as condições marcantes de insalubridade predominavam naquele meio. A situação descrita para os espaços urbanos de outros distritos não parece ter sido diferente. Pensar que esta associação não estivesse isenta da visão preconceituosa em relação a estes povos e seus costumes não constitui nenhum exagero.

³⁴³ AHU.M.U.DGSA. Relatórios das Repartições Provinciais dos Serviços de Saúde. Cx 4, Moçambique . Boletim Sanitário do ano de 1934, Lourenço Marques.

³⁴⁴ AHU.M.U.DGSA. Relatórios das Repartições Provinciais dos Serviços de Saúde. Cx 4, Moçambique . Boletim Sanitário do ano de 1936, Lourenço Marques.

Na opinião do médico João Baptista Bizarro de Assunção, africanos não se importavam com a higiene dos espaços onde moravam ou trabalhavam. Pensamento similar teve o administrador Antônio Rita-Ferreira ao sugerir que havia uma falta de aceite das recomendações básicas de higiene pela maioria dos indivíduos africanos e isto refletia o seu estado de ignorância a respeito da visão científica de como determinadas doenças eram transmitidas e a sobrevivência de suas interpretações culturais das causas das doenças mesmo entre aqueles que habitavam em áreas urbanas, o que os fazia recorrer aos cuidados de seus *Tinyanga* e *Bangoma* para tratarem da saúde, sobretudo em casos de doenças graves e/ou de tratamento prolongado³⁴⁵.

Também se pode pensar como o supracitado médico que esta situação tivesse como agravante a insuficiência de funcionários no cumprimento da tarefa de vigilância na recolha de lixo, dejetos, aterro de charcos e etc. Neste caso, é possível que a área mais habitada por colonos tivesse prioridade. Entretanto, a teimosa condição insalubre entre as famílias africanas moradoras nos espaços urbanos ainda pode indicar outras evidências:

- a) a tentativa das autoridades coloniais de impor controle à presença africana nas cidades;
- b) a condição social e de saúde das populações africanas eram mais vulnerabilizadas em relação a outros indivíduos (portugueses, indianos, alguns africanos assimilados e etc.);
- c) indivíduos africanos resistiam a obedecer às normas higiênicas impostas pelo governo colonial.

A constante relação entre pessoas africanas e anti-higienismo, ressaltada nos relatos da Brigada Sanitária, parecia mesmo colaborar na tentativa das autoridades administrativas de impor controle à presença dos trabalhadores africanos e suas famílias nos espaços urbanos. Nas cidades, habitava majoritariamente a população europeia, sendo a presença africana justificada mais por funções de prestação de serviços àquele coletivo, havendo uma ou outra exceção no caso de africanos assimilados de elevada condição social e da população indiana. Para o subdelegado João Baptista Bizarro de Assunção, os

³⁴⁵ AHU.MU.DGSA. Relatórios das Repartições Provinciais dos Serviços de Saúde. Cx 4, Moçambique . Boletim Sanitário do ano de 1934, Lourenço Marques; RITA-FERREIRA, A. 1967/1968, p. 442-441.

subúrbios não faziam parte da cidade. Eram justamente estes lugares que, de um modo geral, eram habitados por população africana, muitos oriundos das zonas rurais.

Aurélio Langa é um exemplo de migrante que saiu da zona rural de Manjacaze (Gaza) para a cidade de Lourenço Marques por motivo de trabalho. Sua experiência de convívio naquela cidade a partir de 1959 lhe fez ver o quanto a vida do africano negro, em especial o não assimilado, chamado de indígena, era cuidadosamente discriminada em termos de espaços, direitos e acesso em relação aos colonos brancos e africanos assimilados, sendo esta separação garantida por força policial e imposição de normas sociais como, por exemplo, a exigência de distintas formas de habitação e o consumo de alimentos. Nos subúrbios, área considerada externa à cidade, enquanto africanos indígenas deveriam morar em casas feitas de caniço e capim, aqueles assimilados, assim como as famílias de indianos residentes nestes espaços, moravam em casa de madeira e zinco. O tipo de habitação determinado para o africano indígena facilitava inclusive a sua relocação forçada em caso do governo manifestar interesse pela área. Somente aos assimilados era permitida a compra de determinados alimentos europeus nas cidades³⁴⁶.

Esta iniciativa do Estado colonial de agregar indivíduos africanos em áreas específicas, chamadas de bairros, subúrbios ou aldeamentos e os relocar, constitui uma grande expressão da tentativa de controle da presença africana nos espaços citadinos. Prática seguida em centros urbanos de outros distritos além de Lourenço Marques. As autoridades do governo da Vila de Gaza, por exemplo, quando propôs a criação de um aldeamento para africanos, em 1936, alegou ser esta uma medida de higiene pública. Semelhante opinião se faz notar na sugestão dada pelo médico Carlos Fernando de Pimentel, delegado de saúde de Manica e Sofala em seu relatório de 1958:

[...] A construção de bairros indígenas é uma necessidade urgente, para que eles abandonem as palhotas em que vivem e que não tem o mínimo de condições higiênicas e deste modo ficarem agrupados em bairros onde tenham as condições higiênicas necessárias e onde a assistência lhe possa ser prestada em melhores condições³⁴⁷ [...]

³⁴⁶LANGA, A. V., 2011, p. 67-92.

³⁴⁷AHU. MU. DGSA. Delegacia dos Serviços de Moçambique, Cx 147. Relatório de Saúde da Cidade de Beira, 1958.

No caso da cidade de Beira naquele ano, segundo informou o subdelegado de saúde, havia europeus que viviam em habitações próprias dos indígenas, em palhotas circulares. Isto se devia, na sua avaliação, ao alto custo das construções e à falta de terrenos na cidade. Na medida em que a convivência entre africanos e europeus se tornou muito estreita em termo de espaço, a tendência era tentar separá-los através de uma reorganização do plano urbanístico das cidades, por consequência, isto impunha o deslocamento das habitações dos indígenas³⁴⁸.

Nas zonas rurais, espaços onde viviam a maior parte da população africana que compunha a mão-de-obra das cidades e das minas, não houve a necessidade de criar espaços específicos. Contudo, permanecia entre as autoridades do governo a preocupação com a ameaça de epidemias que pudesse emergir naquele meio. Chefes africanos tinham o dever de comunicar as autoridades administrativas locais o surgimento de doenças, quantas pessoas iam a óbito, nasciam ou migravam nas povoações das quais eram responsáveis, além de informar sobre eventuais crimes, conflitos ou presença de estranhos, especialmente a partir da primeira metade dos anos 1950, quando os eventos nacionalistas já se faziam ecoar no continente africano. Funcionários do governo também orientavam chefes africanos a incentivar os habitantes de sua povoação a cumprirem as orientações higiênicas, seguir os modos ocidentais de estar no mundo e a procurar os serviços médicos ofertados pelo governo colonial em detrimento do tratamento com o *Nyanga*.

Os inspetores, alguns deles médicos e delegados de saúde, constantemente estavam chamando a atenção das autoridades africanas neste sentido. O Inspetor Francisco de Melo e Costa, em sua visita de inspeção ao distrito de Gaza no ano de 1941, destacou a seguinte orientação quanto à assistência de saúde:

Mostrar aos indígenas que o Governo manda prestar gratuitamente assistência médica, não devendo ter relutância em recorrerem aos médicos e enfermeiros do Estado, abandonando os curandeiros e feiticeiros, nunca esquecendo que o médico cura e nada recebe, e o curandeiro não cura, mas nunca deixa de receber; as mulheres devem recomendar seguir os conselhos das parteiras oficiais, recorrendo aos seus conhecimentos³⁴⁹.

³⁴⁸ AHU. MU. DGSA. Delegacia dos Serviços de Moçambique, Cx 147. Relatório de Saúde da Cidade de Beira, 1958.

³⁴⁹ AHM. FISANI.Cx 21, Gaza, 1941.

Administradores, missionários e médicos acreditavam que a otimização dos serviços de saúde, adicionado à difusão da religião cristã e o contato com a cultura “civilizada” dos portugueses, poderia pôr fim à existência dos *Tinyanga*. A ideia do desenvolvimento dos serviços de saúde ocidental como modo gradual e persuasivo de reprimir o exercício dos *Tinyanga* é destacada por alguns administradores em resposta ao questionário de 1947, que indagava acerca da atuação e presença dos “curandeiros” nos distritos³⁵⁰.

Assim como o governo procurou formar africanos para atuarem como enfermeiros ou, conforme os nominavam, “práticos de enfermagem”, também incluiu no quadro auxiliar de saúde do Estado mulheres africanas para trabalharem no acompanhamento de gestantes e do parto, as chamadas parteiras visitadoras. Estas mulheres já faziam este serviço antes, contudo, autoridades médicas portuguesas, tentando impor controle a sua prática de saúde, por considerá-la primitiva, impôs que somente aquelas oficializadas pelo Estado colonial realizassem partos, devendo todas as mulheres africanas gestantes se dirigirem às maternidades coloniais. Entretanto, na prática, este controle mostrou-se mais como um desejo do que uma realidade. Em 1942, o número total de maternidades em toda colônia era de 42, subindo para 177 em 1961³⁵¹.

O médico Antônio Policarpo de Souza Santos, em sua visita de inspeção no ano de 1957 no distrito de Gaza, orientou as autoridades africanas entre outras coisas a incentivarem as populações habitantes de suas povoações a:

[...] Construir casas mais seguras e mais confortáveis, introduzindo-lhe cadeiras e mesas, habituando os indígenas a comer nestas com colheres e garfos, inculcindo-lhes hábitos de higiene [...] Ensinar os indígenas a vestirem-se decentemente, mandar os filhos à escola devidamente lavados, limpos³⁵² [...]

O discurso higienista colonial em defesa da saúde pública, mesmo em zonas rurais, não somente procurou normalizar o corpo dos indivíduos africanos, mas também seu comportamento social. Costumes como comer com as mãos, morar em palhotas de caniço e

³⁵⁰ AHM. F. Governo do Distrito de Beira. Cx 621. 1961-1965; AHM.FDSNI, Cx 148, Lourenço Marques. 1947; AHM.FDSNI, Cx 148, Circunscrição de Buzi/Manica-Sofala, 1947.

³⁵¹ SOARES, T., 1964-1965

³⁵² AHU.MU.ISAU.Cota A2.49.001/35.00210. Relatório de Inspeção à Extinta Circunscrição dos Muchopes, 1941-1957.

capim ou sentar no chão deveriam ser abandonados por indicar grau de atraso do estado pessoal de civilização e condições desfavoráveis à saúde pessoal e pública. Orientações ocidentais de saúde também veicularam ideias de assimilação à cultura europeia, ajudando a preparar o indivíduo africano das zonas rurais para o seu contato com os europeus nos espaços urbanos, em locais de trabalho, escola, serviços de saúde, missões, ou sedes administrativas.

Além disso, tal exigência de mudança de comportamento também impunha às populações africanas novas necessidades de consumo. Era preciso comprar objetos como roupas, mobília, talheres e sapatos. Em geral, africanos viviam descalços e as mulheres das zonas rurais se vestiam com uma capulana. Esta, anteriormente, era usada como saia, deixando os seios à vista. Os homens também costumavam deixar o tronco exposto, procedimento muito censurado por autoridades coloniais, não somente pelo viés da moral cristã, mas também sanitário. Para o chefe dos serviços de saúde, Francisco Ferreira dos Santos, o uso mínimo de roupas por africanos favorecia o desenvolvimento de doenças pneumáticas e gripes devido a constante exposição do corpo descoberto a quedas bruscas de temperatura. De uma forma ou de outra, não se pode negar que o fomento do consumo destes objetos entre as populações africanas impulsionava, ao menos em potencial, o comércio indiano ou europeu local³⁵³.

Com o avanço da exploração do domínio colonial, na fase do Estado Novo, as condições de vida e saúde da maioria africana se agravaram gradativamente, sobretudo nas zonas rurais. Isto repercutia em sua dieta alimentar, habitação, tempo de vida, qualidade da água para consumo, etc. Tal situação raramente era reconhecida nos registros de autoridades médicas ou administrativas coloniais, com exceção do médico Francisco dos Santos, que propôs que o imposto sobre palhota agravou as más condições de higiene entre as famílias africanas. Em sua opinião, a cobrança de tal imposto conduziu homens polígamos a reduzir o número de palhotas construídas em seu terreno, agregando, em uma habitação, várias esposas e serviços domésticos. Muito mais comuns nas fontes escritas

³⁵³ AHM.F.G.G. Cx 383. Assistência Médica aos Indígenas e Processos Práticos de sua Hospitalização. Op.cit., 1923.

colônias é a justificativa da predominância do estado de ignorância, superstição e apego às tradições culturais devido ao estado não civilizado das populações³⁵⁴.

Conforme já comentado no primeiro capítulo, a ampliação da produção de culturas de exportação (arroz, trigo e algodão), em alguns lugares, fez-se em prejuízo de muitas famílias africanas. Elas eram obrigadas a uma carga excessiva de trabalho sem as condições necessárias que esta produção exigia, trazendo como consequência o aumento da evasão masculina para o trabalho nas minas da África do Sul (ou outras colônias), e a entrada ampliada das mulheres no trabalho da produção colonial, mesmo aquelas gestantes ou com crianças de colo. A contratação feminina era uma prática muito comum das empresas concessionárias, muito embora os inspetores denunciasses através de seus relatórios que o excesso de trabalho naquele período comprometia a saúde das mulheres gestantes e de suas crianças³⁵⁵.

Outra consequência advinda da exploração colonial foi a queda da qualidade da alimentação das famílias africanas de certas povoações. A prioridade ao plantio de produtos de exportação (trigo, algodão e arroz), imposta pelo governo colonial através das empresas concessionárias, se dava em prejuízo do plantio de alimentos de subsistência, por vezes não somente restrito, mas proibido, sendo cada vez mais recorrente a prática da compra de alimentos em cantinas a preços desproporcionais ao ganho da venda do produto do trabalho agrícola.

As denúncias apresentadas por alguns régulos nas *banjas* de inspeção do distrito de Gaza entre os anos de 1954-1957 oferecem uma noção mais detalhada das dificuldades neste sentido.

Na Circunscrição dos Muchopes, o régulo Coolela, corajosamente, reclamou do preço de compra e venda das sacas de arroz por agricultores. Estes plantavam o produto e eram obrigados a vender ao preço de 1.25\$ escudo com casca, enquanto compravam 1 quilo ao preço de \$ 6,00 escudos para a sua alimentação. Por lei, o governo garantia o direito dos agricultores ficarem com 20% de sua produção para alimentar-se. Tal determinação não era respeitada, sendo muitos coagidos a entregarem toda produção, sobretudo em tempos de

³⁵⁴ AHM.FGG. Cx 383. Assistência Médica aos Indígenas e Processos Práticos de sua Hospitalização. Op.cit., 1923.

³⁵⁵ AHU.MU.ISAU. Cota A2.49001/3500210, Circunscrição dos Muchopes, 1941-1957.

seca. Também não eram raros os casos de arbitrariedades cometidas por funcionários das concessionárias, como, por exemplo, o arrombamento de casas dos agricultores para confiscar o arroz ali guardado³⁵⁶.

Esta situação de desvantagem também se repetia no comércio da carne de gado. Na *banja* de inspeção do Conselho de Gaza do ano de 1954, o chefe de Chicumbane reclamou do preço de compra e venda do gado naquele lugar, por se dar em prejuízo dos africanos. Segundo ele, os criadores de gado do local vendiam o quilo da carne de gado ao matadouro por 5\$00 escudos, no entanto, toda população tinha de comprar a 11\$00 o quilo³⁵⁷.

Ademais, acrescentou o régulo Coolela que, desde 1943/1944, as empresas de fomento do plantio de arroz e algodão tinham suspenso a distribuição dos instrumentos de trabalho e de sementes como feijão, cebola e batata que serviam para intercalar a plantação das culturas de exportação, apesar de exigirem ressarcimento posteriormente. No Conselho de Gaza, a campanha de fomento de arroz, do ano de 1954-55, tinha distribuído sementes de milho após a distribuição das de arroz, mas o comércio deste produto também era alvo de exploração pelos “monhés”, pessoas originárias da Índia, Paquistão entre outros lugares desse continente que, em Moçambique, mormente se tornaram comerciantes, dono de cantinas³⁵⁸, etc..

Se nas zonas rurais a alimentação tornava-se escassa para as famílias africanas, nas cidades esta situação não se diferenciava muito. Segundo informações de Rita-Ferreira, em Lourenço Marques, até a primeira metade dos anos 1960, muitos produtos que faziam parte da dieta africana já não eram consumidos por falta ou baixa de sua produção, sendo predominante o uso de raízes e milho, bem como produtos de origem europeia, alguns dos quais, por muito tempo, somente colonos e assimilados tinham direito de consumir³⁵⁹.

Além das desvantagens listadas pelo régulo Coolela, em Gaza também houve quem se pronunciasse a respeito das doenças contraídas pelos agricultores. Segundo o régulo Manhique, o trabalho de plantio da cultura do arroz era exaustivo e causava doenças

³⁵⁶ AHU.MU.ISAU. Cota A2.49001/3500210, Circunscrição dos Muchopes, 1941-1957.

³⁵⁷ AHU.MU.ISAU. Cota A2.050.02/01400079, Conselho de Gaza, 1954.

³⁵⁸ AHU.MU.ISAU. Cota A2.050.02/01400079, Conselho de Gaza, 1954.

³⁵⁹ AHM. RITA-FERREIRA, A., 1967-1968, p. 442-441.

como reumatismo, pois as pessoas envolvidas neste trabalho passavam muito tempo com as pernas dentro da água. Parece que a irrigação daquela produção de larga escala na circunscrição dos Muchopes era uma tarefa destes agricultores. Pelo que afirmou o régulo Coolela, a maior parte do tempo era empregado na abertura de valas para passagem de água³⁶⁰.

Outro agravante das condições de vida e de saúde das populações africanas naquele distrito era a constante concessão de terrenos em favor dos europeus que, por vezes, obrigavam, de forma violenta, muitas famílias africanas a se deslocarem para outras áreas em condições menos favoráveis do que aquelas em que viviam antes ou passavam a condição de desterrados. Famílias africanas sem terras também se tornaram reféns das campanhas de concessão de terrenos do governo, muitas delas ocorridas por ocasião da campanha de colonização do Vale do Limpopo a partir de 1951, foram removidas para esta área. Segundo Luis Covane, esta campanha fez afluir para este espaço muitos portugueses pobres vindos diretamente de Portugal, uma parcela de colonos que já morava em Moçambique e em menor quantidade, algumas famílias africanas, cuja maioria era composta por mulheres e crianças, destinadas a trabalhar em terrenos que lhes seriam concedidos em Inhamissa, Siaia e Inhacutse³⁶¹.

Apesar de o Vale do Limpopo ser constituído majoritariamente por famílias africanas, para o médico delegado de saúde, Francisco Pereira Fernandes, elas constituíam o grupo social de maior risco à saúde pública da recente povoação naquela região. A constatação de doença parasitária em alguns habitantes africanos de Inhamissa, atendidos no hospital da sede, atuou como um dado suficiente para aquele médico impor a necessidade de aplicar ações sanitárias específicas para aquele coletivo.

O médico Francisco Pereira Fernandes propunha um acompanhamento trimestral exclusivo de exames laboratoriais (fezes e urinas) a todos os habitantes africanos, bem como a realização de inspeções sanitárias e medicalizar. Desse modo, também sugeriu a aplicação de vacinas e de sulfureto de cobre na água do rio para prevenir a ação transmissora do hospedeiro da bilharziose, o caracol. Parece que tais procedimentos não

³⁶⁰ AHU.MU.ISAU. Cota A2.49001/3500210, Circunscrição dos Muchopes, 1941-1957.

³⁶¹ AHU.MU.ISAU. Cota A2.050.02/01400079, Conselho de Gaza, 1954; COVANE, L. A., 2001, p. 217-223.

foram restritos aos doentes. Afirmou aquele médico que, dentre as 1.500 famílias africanas já residentes naquela região, no período de um ano (1954), haviam sido realizadas 2.000 análises de fezes e urinas e administradas 900 injeções endovenosas a cada visita trimestral na área³⁶².

A realização frequente de exames laboratoriais era uma orientação do chefe dos serviços de saúde desde o ano de 1931. O interesse era o de possibilitar o desenvolvimento de investigações bacteriológicas e parasitárias, ajudando no reconhecimento do índice de maior prevalência de doenças parasitárias dentre as populações africanas por distrito. Ao mesmo tempo, isto colaborava na especialização da classe médica colonial em doenças tropicais. No distrito de Manica e Sofala, da série de exames laboratoriais para identificação de contaminação por parasitas realizados entre os anos de 1956-1958, pode-se constatar³⁶³

Tabela 3 – Resultado de Exames Laboratoriais (1956-1958).

Ano	Africanos	Europeus	Mixtos	Asiáticos
1955	834 examinados 116 resultado +	—	—	—
1956	678 examinados 62 resultado +	—	19 examinados 1 resultado +	—
1957	505 examinados 84 resultado +	26 examinados 0 resultado +	25 examinados 0 resultado +	13 examinados 0 resultado +

Fonte: AHU.DGSA.Delegacia dos Serviços de Saúde de Moçambique, Cx 47.Relatório da Delegacia de Manica e Sofala por Carlos Fernando Pimentel, 1958.

Os dados da tabela acima mostram uma proporção desigual da mostra de grupos populacionais inclusos nas análises laboratoriais, sendo que a prioridade do público examinado, mais uma vez, recaiu para indivíduos africanos. Vale ressaltar que a denominação de africano incluía os indígenas e assimilados, sendo reconhecidos por “mixtos”, indivíduos cuja filiação era de pais africanos e europeus ou indianos. Depois do público africano, a taxa mais elevada entre os grupos examinados foi a de mixtos. Semelhante disposição se faz notar nas estatísticas de vacinação. Nos dados publicados dos

³⁶² AHU.MU.ISAU. Cota A2.050.02/01400079, Conselho de Gaza, 1954.

³⁶³ AHU.M.U.DGSA. Relatórios das Repartições Províncias dos Serviços de Saúde. Cx 4, Moçambique. Relatório do Chefe dos Serviços de Saúde, 1931

Boletins Sanitários, entre os anos de 1933-1937, da vacina antivaríola, notamos a seguinte distribuição em toda colônia³⁶⁴:

Tabela 4 – Quantidade de pessoas imunizadas para Varíola, 1933-1937.

Ano	Total de Vacinados	Africanos	Mixtos	Europeus	Indo-portugueses	Indo-britânicos
1933(1ºtrimestre)	63.310	61.195	286	104	5	-
(2ºtrimestre)	88.602	88.465	14	22	9	-
(3ºtrimestre)	147.310	146.716	360	236	27	-
(4ºtrimestre)	83.499	82.772	499	218	7	3
1934(1ºtrimestre)	-	-	-	-	3	35
(2ºtrimestre)	85.817	85.557	207	15	-	-
(3ºtrimestre)	145.795	145.116	460	169	34	12
(4ºtrimestre)	112.823	122.092	624	96	2	1
1935(1ºtrimestre)	46.554	26.422	161	28	-	-
(2ºtrimestre)	52.233	53.514	243	58	13	7
(3ºtrimestre)	65.986	49.334	374	69	24	2
(4ºtrimestre)	75.117	90.570	135	72	18	2
1936(1ºtrimestre)	26.111	26.442	161	28	-	-
(2ºtrimestre)	53.514	53.514	243	58	13	7
(3ºtrimestre)	49.805	49.334	376	69	24	2
(4ºtrimestre)	90.801	90.574	135	72	18	2
1937(1ºtrimestre)	24.862	24.123	514	190	32	3
(2ºtrimestre)	78.363	77.819	389	104	29	18

Fonte: AHU.M.U.DGSA. Relatórios das Repartições Provinciais dos Serviços de Saúde. Moçambique, Cx 4, 1934-1937

As campanhas de vacinas foram outra medida considerada de higiene pública que ocupou grande destaque na política de saúde colonial para as populações africanas. Na estatística de distribuição da vacina antivaríola, o número de indivíduos africanos mostrou-se bastante elevado entre os vacinados em relação ao de europeus, mixtos e demais grupos sociais.

³⁶⁴ AHU.M.U.DGSA. Relatórios das Repartições Provinciais dos Serviços de Saúde. Cx 4, Moçambique . Boletins Sanitários, 1934-1937.

Conforme indicam os dados da tabela acima, nos primeiros anos da década de 1930, do total de vacinados, 98% correspondiam ao grupo de africanos, havendo casos em que seu total ainda se mostrasse superior ao número de vacinados lançados. Este é o caso do quarto trimestres de 1935, cujo registro mostrou que do total de 77.117, tendo sido vacinados 90.570 africanos. Consta ainda, nas fontes escritas, que a distribuição da vacina antivariola tenha se dado desde 1903. Todavia, a modalidade de aplicação trimestral e em volume considerável aparece com maior frequência a partir dos anos 1930. Em função do aumento do uso em pouco tempo, é provável que tenha sido fundado um Parque Vacinológico no distrito de Lourenço Marques, onde a vacina passou a ser fabricada. Sua aplicação era obrigatória e em massa.

O principal responsável por sua distribuição dentre as populações era o enfermeiro africano, o “prático de enfermagem”. Profissional de saúde que se encontrava disperso nos postos sanitários dos mais diferentes locais dos distritos, ele era o responsável por repassar para o enfermeiro europeu o número total dos vacinados para lançamento nos dados oficiais do Estado³⁶⁵.

Esclarecer o caminho de recolha daqueles dados serve à necessidade de relativizar o número exato que resultava de tal procedimento, pois alguns enfermeiros africanos podiam não cumprir todas as ordens de seus superiores e manter uma relação diferenciada com a população daquela tecida por certos médicos europeus. Por exemplo, em 1963, as ações de discriminação racial manifestadas pelo delegado de saúde, Dr. Carlos Nascimento, no atendimento à população africana no hospital da Vila de João Belo (Gaza) levou os enfermeiros – Sebastião Cuna, ajudante de laboratório do Hospital Luis Mucave, e Abiatar Sansão Muthemba, filho de Sansão Machumbane Muthemba, um destacado escritor anti-colonialista do Jornal *O Brado Africano* – a solicitarem a intervenção do diretor do Centro Associativo dos Negros da Colônia de Moçambique, Dr. Domingos Antônio Mascarenhas Arouca. Este era um africano assimilado, formado em advocacia e que exercia a função de vogal do Tribunal Administrativo, cargo do qual resolveu exonerar-se devido à impunidade do Dr. Carlos Nascimento mediante os fatos. Em sua carta enviada ao governador geral na época lê-se:

³⁶⁵ AHM.FRS. Cx 169. Relatório sobre Assistência Indígena de 1917.

Senhor Governador Geral meu Exmo. Amigo:

Na seqüência do nosso diálogo da terça-feira, junto envio a V^a Exa. O requerimento no qual solicito a minha exoneração das funções de vogal efectivo do Venerado Tribunal Administrativo de Moçambique. É opinião incontroversa mesmo entre os próprios europeus que o Dr. Nascimento, actual delegado de saúde de João Belo, é inimigo declarado dos autóctones. Tudo quanto ele diz e executa leva sempre a marca inexorável de um racismo provocador e é injúria grave para com a dignidade de minha raça. Eu próprio presenciei estupefato a alguns factos bem reveladores. Assim e pelo menos, enquanto aquele médico continuar na delegação de Saúde de Gaza, cuja população já se encontra fartíssima das suas actuações, eu entendo que por refletirem certo conteúdo político, me fazem sentir cúmplice dos actos daquele clínico que inexploravelmente, beneficia de uma impunidade que não pode deixar de me impressionar vivamente a todos quantos dela tem conhecimento [...] A maneira triste que certamente V. Exa notou em mim quarta-feira passada reflete apenas a minha luta interna mais recente, deixar ou não Moçambique [...]³⁶⁶

A condição de assimilado do Dr. Domingos Arouca e dos enfermeiros não os impedia de reconhecer e/ou se opor a práticas racistas do regime colonial português. O aceite de assimilação à cultura portuguesa por africanos, por vezes, foi usado como uma estratégia de mobilidade social, não deixando de existir, é obvio, quem acreditasse na suposta ideia de integração social propagada pelo regime colonial português. Este parece ter sido o caso do militar africano assimilado, André Estevão Macie, até o momento em que sofreu discriminação racial. Macie foi impedido de cursar a língua inglesa pelo Instituto Britânico, situado em Gaza, por razão de sua pele ser negra. Este fato que o fez tomar consciência dos limites da política antirracista e de assimilação apregoada pelo governo português. Conforme argumentou em sua carta ao governo geral³⁶⁷:

Nasci preto, filho de pais pretos e quis viver como um branco, este foi o meu mal. Quis deixar os usos e costumes dos pretos meus progenitores, quis cumprir com o que todos os dias sai das bocas de muitos pretos iguais a mim dizendo em voz firme e sem medo aqui é Portugal e não há distinções de raças nem cores [...] Este foi o meu mal querer viver como um branco porque há certas pessoas bastante cultas que vê na assimilação dos nativos um erro crasso [...] O mal é sendo negro querer viver como branco³⁶⁸.

A discriminação racial reclamada por Macie foi praticada por funcionário inglês, mas em terras de colonização portuguesa. Tal governo, em resposta, resolveu

³⁶⁶ ANTT. FSCCIM. Documento nº 1064. Atitudes subversivas suspeitas ou susceptíveis de subversividade no Distrito de Gaza. Boletim de Informação, 19 de novembro de 1963.

³⁶⁷ HONWANA, R. B., 2010.

³⁶⁸ ANTT. FSCCI. Atitudes individuais subversivas suspeitas ou susceptíveis de subversividade no distrito de Gaza, nº 1064, 1961.

compensar tamanho constrangimento com uma promoção profissional, não tardando que Macie apresentasse novos pedidos em favor da melhora de sua condição social. Em resposta às seguidas reivindicações de Macie, o governo colonial passou a se negar a atendê-las, mostrando que a concessão de oportunidade a pessoas como ele tinha um limite, pois a mobilidade social de um assimilado não deveria ameaçar, ou superar, a condição de membros da população branca. Ademais, um assimilado desiludido punha em risco todo o esforço salazarista de difusão entre as populações africanas da possibilidade de gozar dos benefícios de uma suposta cidadania luso-nacionalista. É curioso que o governo português, em seu território colonial, não tenha buscado repelir a instituição britânica por sua atitude.

A pretensa imagem de não-racistas e de benevolentes com as culturas africanas de suas colônias, propagada pelo governo português como um traço distinto do regime de segregação racial adotado pelo governo britânico, contradizia-se flagrantemente. O critério racial era usado como um fator definidor, até mesmo da sua política de assimilação. A referência ao termo “raça negra” para definir indígena de assimilado foi algo questionado pelo jurídico Adriano Moreira, o qual sugeriu tratar-se de um grande equívoco, uma vez que existiam colônias portuguesas nas quais a população indígena não era negra, sendo mais apropriada a substituição do termo raça por outro mais abrangente. Ademais, conforme ocorreu com o militar Macie, a condição de assimilado não eximia o indivíduo de sofrer ações e efeitos da discriminação racial³⁶⁹.

No decorrer do período colonial, os enfermeiros africanos muitas vezes foram os únicos profissionais de saúde com os quais as populações puderam contar além dos *Tinyanga*, especialmente em lugares mais distantes do interior. Isto podia lhes proporcionar mais autonomia, facilitando-lhes descumprir certas atividades ou exercer outras que não lhes eram atribuídas. Parece que o reconhecimento da falta de uma assistência de saúde local mais estruturada contribuía para que autoridades coloniais se mostrassem coniventes

³⁶⁹SOUTO, 2003; AHM. Ct PP53. MOREIRA, A., 1948-1949; PENVENNE, Jeanne. **African Workers and colonial racism: Mozambican strategies and struggles in Lourenço Marques (1877-1962)**. Portsmouth: Heinemann, 1995. Os eventos ocorridos com os enfermeiros em Gaza, envolvendo o Dr. Domingos Arouca e o militar Macie reforçam o convite a um repensar da ideia de benevolência atribuída à colonização portuguesa como uma singularidade em relação à colonização britânica, assim como das finalidades e impactos do projeto de assimilação lusitano empregado em África.

com esta situação dos enfermeiros africanos, assim como o era para a ação de *Tinyanga* em certas zonas³⁷⁰.

Vovó Marta, por exemplo, ao rememorar o trabalho de seu marido Miguel Guebuza como enfermeiro, informou que a partir de 1936, quando ele ingressou nesta carreira, foi enviado de Gaza, onde morava, para trabalhar na assistência de saúde das populações da região norte, em Murrupula (Nampula), onde até então não existia posto de saúde. Afirmou ela que Guebuza resolvia todas as complicações de saúde que apareciam, inclusive casos de cirurgia e, sendo o único funcionário de saúde do Estado colonial existente na área, assumia o papel de médico, enfermeiro e servente ao mesmo tempo. Tal compromisso na prestação de serviços rendeu a Guebuza muito prestígio por parte da população. Este também era o caso de outros enfermeiros africanos³⁷¹.

Samora Machel, antes de tornar-se presidente da Frelimo e de Moçambique, também exerceu a função de enfermeiro, atuando durante três anos na Ilha de Inhaca e povoação de Machangulo. Conforme depoimentos recolhidos, Machel atuava sozinho fazendo o papel de enfermeiro e médico na assistência de saúde das populações daquelas comunidades. Como a tarefa era grande, ele próprio teria treinado ajudantes para atender a demanda, sendo notório em seu discurso sobre a atuação dos serviços de saúde quando presidente a ênfase na humanização dos profissionais para o atendimento³⁷².

Em entrevista, Albino Maheche e João Coloane, este primeiro, colega de curso de enfermagem de Machel, afirmaram que enfermeiros africanos, além de vacinarem contra a varíola, cuidavam de ferimentos e curavam algumas doenças que *Tinyanga* desconheciam a forma de tratar, como a escabios. Este fator, creem, contribuiu para uma maior receptividade dos serviços de saúde dentre as populações. Ademais, tratava-se de *dotôros* africanos que se empenhavam no cuidado de seu semelhante, obtendo por vezes resultados positivos apesar das más condições de trabalho. Alguns membros desta categoria desempenharam importante papel no processo da luta nacionalista³⁷³.

³⁷⁰ AHM.F.R.S. Cx 169. Relatório sobre Assistência Indígena de 1917.

³⁷¹ MAGAIA, Lina. **Recordações da Vovó Marta**. Maputo: J.V, 2010.

³⁷² MONTEIRO, Ana Piedade; MAÚNGUE, Hélio Bento; PACHELEQUE, Calisto; MUACANHIA, Tomás. **Samora Machel na Ilha de Inhaca (1955-1959)**. Maputo: Imprensa Universitária, 2012.

³⁷³ COLOANE, João; MAHECHE, Albino. João Coloane e Albino Maheche – enfermeiros: depoimento [jun. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Souza Santana (língua portuguesa), Maputo, 2012, Arquivo mp3 (acervo

O fato de os enfermeiros africanos estarem mais próximos das populações e saírem do seu meio, contudo, não os tornavam condescendentes ao exercício de *Tinyanga*. Fazia parte da sua formação básica em enfermagem a orientação de hostilizá-los e desencorajar as pessoas a procurarem sua assistência, algo que era cumprido ao menos publicamente, pois alguns eram até filhos ou netos de *Nyanga*³⁷⁴.

Este era o caso de Albino Maheche e João Coloane, que afirmaram em entrevista que apesar de serem proibidos de pregarem contra a medicina ocidental ou a favor dos tratamentos com *Nyanga*, carregavam em seus corpos as marcas da cotidiana intervenção deste último, uma realidade disfarçada pelo uso de roupas e do segredo. Segundo eles, recorriam aos *Tinyanga* por diferentes motivos, como, por exemplo, para consultar advinhas e participar de rituais de proteção. Não chega a ser estranho pensar que alguns enfermeiros africanos considerassem conselhos e intervenções de *Tinyanga* no desenvolvimento de seu trabalho junto à população³⁷⁵.

Apesar da possibilidade de alguns enfermeiros maquiarem os dados estatísticos das campanhas trimestrais de vacinas, a necessidade de lançar um volume crescente de africanos entre os vacinados parece sinalizar uma preferência das autoridades coloniais por este público para o desenvolvimento das campanhas de medicalização antivariola. Este mesmo perfil aparece nas estatísticas do atendimento hospitalar. No Boletim Sanitário do ano de 1937, nota-se quanto ao registro de entrada dos doentes no hospital da Vila de João Belo, Conselho de Gaza, o seguinte levantamento:

Tabela5 – Entrada de doentes no hospital do Conselho de Gaza (1937)

Classificação	Homens	Mulheres	Total
Africanos	634	298	934
Europeus	22	9	31
Mixtos	24	9	33
Indo-portugues	3	0	3
Indo-britânicos	9	2	11

AHU.MU.DGSA. Relatório das Repartições Provinciais de Saúde, Cx 4, 1909-1939. Boletim Sanitário, 1937.

peçoal); CRUZ, Tereza. A Rede Clandestina da Frelimo em Lourenço Marques. Maputo: Trabalho de Conclusão do Curso de História. Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras, 1986.

³⁷⁴ AHM. RITA-FERREIRA, A., 1967-1968, p. 442-441.

³⁷⁵ COLOANE; MAHECHE, jun. 2012.

Conforme indica a tabela do Boletim Sanitário daquele ano, em Gaza, pessoas africanas eram as que mais frequentavam os hospitais, sendo os do sexo masculino predominantes no atendimento hospitalar em relação ao feminino. Desde 1931 que o Chefe dos Serviços de Saúde da Colônia já alertava para esta situação, atribuindo à a frequência de africanos nos hospitais em todo o Moçambique o índice de 70 a 80%. Ao menos nos relatórios de saúde dos anos 1932-1934, encontra-se o seguinte levantamento geral para a colônia:

Tabela 6 – Total de entrada e óbitos nos hospitais da Colônia (1931-1932)

Ano	Africanos		Europeus	
	Entrada	Óbito	Entrada	Óbito
1932	9.757	624	2.633	97
1934	10.145	674	2.159	105
Total	19.902	1.298	4.792	202

Fonte AHU. MU.DGSA.Relatórios das Repartições Provinciais dos Serviços de Saúde, Cx 4, 1932-1934.

Se compararmos estes dados acima com as informações lançadas no ano de 1937, veremos que, de fato, as estatísticas tenderam a reafirmar aquela ideia de que o número de doentes africanos tratados em hospitais coloniais era sempre mais elevado do que o número de europeus. Conforme registro no relatório dos serviços de saúde do referido ano para a colônia de Moçambique:

Tabela 7 – Total de frequência nos hospitais da Colônia por gênero e grupo social (1937)

1937	Homens	Mulheres
Europeus	1.122	649
Africanos	8.511	5.857
Mixtos	392	569

Fonte AHU. MU. DGSA. Relatórios das Repartições Provinciais dos Serviços de Saúde. Cx 4, 1932-1939

A situação das populações africanas como as maiores usuárias dos serviços de saúde ocidental, constatada na estatística local do Conselho de Gaza no mesmo ano, também se refletiu no levantamento em termos de colônia. Apesar de os dados, ao longo de um tempo, enfatizarem essa discrepância numérica de africanos, o que parece insinuar a ideia de que africanos recorriam mais aos hospitais do que os próprios europeus. Se ainda

fizermos uma comparação aproximada daqueles dados com o total populacional dos primeiros, veremos que esta procura se mostrou bastante reduzida. Numa perspectiva local, tomando como referência o recenseamento de africanos indígenas no Conselho de Gaza nos anos de 1930 e 1940, nota-se que a entrada dos 900 africanos nos hospitais se configuraria aproximadamente em torno de 1,5 % e 1,2 % do total populacional (no recenseamento de 1930, a população neste local era de 58.576, subindo para 74.036 no ano de 1940).

No caso do atendimento em postos sanitários do Estado colonial, bem como das missões estrangeiras e portuguesas, a frequência anual de africanos sobe de modo considerável no ano de 1937. O relatório do Boletim Sanitário deste ano mostrou que, em média, eram atendidos anualmente 17.618 africanos nestes serviços, sendo-lhes ministrados 128.662 procedimentos (curativos, injeções, consultas, etc.). Estes valores, quando comparado ao total populacional daquele Conselho, no ano de 1930, corresponderia a 30%, e em 1940, a 23.7%. Contudo, quando relacionamos estes dados do Boletim Sanitário com as informações fornecidas nos relatórios de inspetores, veremos uma baixa significativa da porcentagem de frequência dos africanos nos centros de saúde locais. O inspetor Policarpo dos Santos, por exemplo, informou que o movimento no posto sanitário de Chidenguele, situado na Circunscrição dos Muchopes em 1956, foi de 6.175 africanos. A população total daquele ano, sem subtrair o número dos emigrados para o Rand foi de 107.900, ou seja, apenas 0,057% frequentaram este posto de saúde naquele ano³⁷⁶.

Em relação ao alto índice do ano de 1937, é preciso considerar aqui uma diferença: muitas missões religiosas e alguns postos sanitários trabalhavam com uma assistência móvel, o que facilitava o deslocamento dos funcionários de saúde às povoações africanas. Provavelmente, nas ocasiões de visitas de médicos ou enfermeiros europeus os tratamentos eram ministrados a grupos inteiros ao mesmo tempo. Outro detalhe é que o trabalho cotidiano nos postos sanitários era feito pelo enfermeiro africano, sendo também este quem intermediava a relação entre médicos, enfermeiros europeus e a população

³⁷⁶ AHU.MU.ISAU. Cota A2.49001/3500210, Circunscrição dos Muchopes, 1941-1957. Em 1937, prestavam assistência de saúde em Gaza as seguintes missões católicas e estrangeiras: Missão de Nossa Senhora de Lourdes de Chongoene, Missão de Chicumbane, Missão de Maciene, Missão de Maússe, Missão Tavane, Missão Nossa Senhora Benedito de Muchopes, além dos Postos Sanitários de Guijá, de Chongoene, de Alto Changane, fechado neste ano o de Machacualane por falta de funcionários.

africana. Também não se deve esquecer que, naquela ocasião, o governo português já tentava defender-se das acusações contra o seu regime de exploração colonial, apregoado como escravo. O registro de elevados índices de assistência não teria sido mais uma estratégia do governo colonial para mostrar-se cumpridor de suas obrigações?

Em relação à baixa significativa verificada na Circunscrição dos Muchopes, é preciso atentar para o fato de que o fluxo de doentes nos principais centros urbanos era totalmente desigual em relação aos localizados no interior. O Conselho de Gaza era uma das sedes principais do distrito de Gaza, e depois existe o dado de que o governo manifestou dificuldades em manter o funcionamento das instalações sanitárias com o passar do tempo³⁷⁷.

O número de missões religiosas, sobretudo católicas, na assistência de saúde às populações africanas tendeu a ampliar-se na fase do governo salazarista. Tal ocorreu devido ao acordo do governo colonial, no ano de 1947, para que a Igreja Católica atuasse ampliando a rede de serviços, além da tarefa de educação já assumida. Por influência (ou não) de pressões internacionais, o governo colonial reconhecia ser exígua a distribuição territorial de postos sanitários. Contudo, parece que o fato de disponibilizar maiores possibilidades de serviços através das missões não foi suficiente para resolver o problema da assistência de saúde às populações africanas, apesar do número elevado de pacientes africanos e procedimentos apresentados nas estatísticas sanitárias coloniais³⁷⁸.

Para se ter uma noção de como funcionava a assistência missionária em nível local, podemos tomar o exemplo da Missão de N. Senhora da Saúde, fundada em 1952, em Alto Changane-Gaza. Lá se prestava assistência maternal e hospitalar à população deste lugar. Ao menos em seu relatório de atividades do ano de 1963, Frei João Avelino dos Santos informou que o trabalho dos professores-enfermeiros consistia mais em evitar que os doentes consultassem os “curandeiros” e procurassem o hospital, sendo baixa a

³⁷⁷ GULUBE, L. L., 1997.

³⁷⁸ O período no qual foi lançado o decreto 34.417 para reorganização da saúde em atenção às populações africanas coincide com a fase em que o governo resolveu elevar ao máximo a produção em suas colônias. Nesta ocasião, trabalhadores de ambos os sexos foram sujeitos à cargas excessivas de trabalho, péssima alimentação e más condições de vida, agravando sensivelmente o quadro de saúde das populações africanas em toda colônia. É também neste período que Portugal tentou defender-se das acusações contra seu regime de exploração colonial, apregoado como escravo.

frequência aos serviços de saúde da missão. Naquele ano, o Frei havia registrado um total de 241 doentes tratados nas instalações missionárias, sendo 154 homens e 87 mulheres, comparecendo para a realização de curativos um total de 1.665, sendo 886 homens e 779 mulheres. Em 1961, a população daquele lugar chegava ao total de 25.000 habitantes³⁷⁹.

As péssimas condições de funcionamento das instalações de saúde para o atendimento de africanos foi uma reclamação constante nos relatórios de inspetores e demais autoridades coloniais. As queixas vão desde o espaço físico à falta de transporte, insuficiência de postos sanitários, medicamentos e demais instrumentos de trabalho, bem como de funcionários, sobretudo europeus em diferentes partes da colônia. Com o avanço do movimento nacionalista no continente africano, tais funcionários tenderam a evadir-se para Portugal, quando não se negavam a trabalhar no “mato”, também por arrogar-se de boa formação. O inspetor Antônio Policarpo dos Santos listou uma série destas dificuldades em seu relatório dos anos 1942-1957, inclusive a queixa que recebeu de um dos Chefes africanos Circunscrição do Limpopo de que havia morrido, em 1955, 50 pessoas de sua povoação sem a menor assistência³⁸⁰.

Esta situação lastimável se agravou com o passar dos anos e também atingia outras regiões. O inspetor Tito Lívio M. Feijão queixou-se, em seu relatório do ano de 1967, das péssimas condições de funcionamento dos postos sanitários e maternidades de Chongoene (Gaza), não havendo camas suficientes para as grávidas e demais doentes: “o hospital regional dispunha de 135 camas, as maternidades de 60, e as missões religiosas de 67”. O capitão tenente Alberto Lopes Ribas em tom de desabafo afirmou que, nos Serviços de Saúde em Beira, região central, o material era raro, por isto, as faixas eram reutilizadas e a aplicação de injeções era limitada. Isto apesar de, conforme afirmava, o *indígena* mostrar-se favorável ao uso da medicação injetável por seu rápido efeito, bem como ao uso da

³⁷⁹ AHM. FGG. Cx 442, 1947; Arquivo dos Padres Cocujás-Chibuto (documentação não seriada), Relatórios de Missão de 1962 e 1963.

³⁸⁰ AHM. S.E.a.II P.9 n° 114 (a,b). Relatório I° vol. 1966; AHU.MU.ISAU. Cota A2.49001/3500210, Circunscrição dos Muchopes, 1941-1957. AHM.ISANI. Relatórios e Documentos referente a Inspeção da Circunscrição do Limpopo. Postos de Massagena, Saúte e Mavúe. Cx 4 Por Antônio Policarpo de Souza Santos, Guijá, 1957; AHM.ISANI. Relatório de Inspeção do Concelho de Bilene. Cx 21, por Leovigildo Lisboa Santos. Bilene, 1961.

atadura, que vinha sendo reutilizada (e que por se tornarem muito encardidas não era possível continuar a oferta deste procedimento)³⁸¹.

A exceção era ao atendimento feito por missões estrangeiras. Segundo o Governador Ricardo Pinto Carmo Ferreira, a saúde foi uma tarefa assumida mais por elas. Segundo Carmo, as missões suíças em Chicumbane e Maússe, assim como a missão americana do Tavane, ofereciam um bom atendimento às populações africanas do distrito, sendo seus serviços procurados frequentemente. No cumprimento desta tarefa, aquelas missões também empregavam enfermeiros e parteiras, africanos³⁸².

Conforme analisou Lucas Langue Gulube, o Estado colonial, até a última década, mostrou-se incapaz de prestar os serviços de saúde necessários, não somente devido à grande demanda de trabalho, mas também à insuficiência de material técnico e humano. A questão financeira foi destacada como o maior motivo desse insucesso. Entre os anos de 1961-1974, Gaza era o distrito que menos recebia do orçamento governamental reservado para a saúde. Nas zonas rurais, a distante localização (até mesmo dos postos sanitários) dificultava o acesso das famílias africanas aos serviços de saúde colonial. Segundo Gulube, os habitantes do interior podiam gastar até dois dias para chegar à sede da delegacia de saúde, de forma que pessoas em situações graves às vezes chegavam a morrer sem receber assistência. Ademais, acrescentou o autor, em geral, centros de saúde melhor equipados se localizavam nos centros urbanos e principais Vilas onde residia a maioria europeia³⁸³.

A relevância de homens africanos nas estatísticas dos serviços de saúde provavelmente estava relacionada com questões trabalhistas. Conforme já argumentamos, todos os africanos, no momento da contratação, deveriam ser examinados. Ademais, a assistência de saúde aos trabalhadores – já reconhecida no Código do Trabalho Indígena, publicado em 1929, mas ainda em vigor na fase do Estado Novo – determinava em seu art. 266 que as empresas com mais de 100 trabalhadores tinham a obrigação de fornecer a estes assistência de saúde. Tratando-se de um número inferior, tal assistência poderia ser ofertada

³⁸¹ AHM. ISANI. Relatório de Inspeção da Circunscrição de Chongoene, Cx 24. Por Tito Lívio M. Feijão, Chongoene-Gaza, 1967. AHM. F. Governo do Distrito de Beira. Cx 621. 1961-1965.

³⁸² AHM. S.E.a.II P.9 nº 114 (a,b). Relatório Iº vol. 1966.

³⁸³ GULUBE, L. L., 1997.

pelo Estado. Em tempos de cobrança internacional do cumprimento deste dever, Portugal vivia se esforçando para mostrar uma situação regular, sobretudo no ano de 1949.

É nesta ocasião que se nota, nos relatórios de inspeção de toda a colônia de Moçambique, uma preocupação singular com os serviços de saúde prestados a trabalhadores indígenas por empresas agrícolas, industriais ou comerciais. No que concerne ao Círculo do Sul do Save, foi dito em uníssono pelos inspetores que eles haviam notado ausência de má alimentação ou maus tratos entre os trabalhadores, bem como o emprego de trabalho forçado. A assistência de saúde era fornecida, na maioria das vezes, pelo Estado. Segundo eles, as empresas empregavam um número inferior àquele exigido pelo regulamento para fornecimento de uma assistência particular; exceção se fazia ao caso da *Incomati States Limitada*, companhia açucareira e da *Delegôa Plantations* que se destinava à cultura de citrinos, ambas situadas em Magude (Gaza), além de outras empresas identificadas na Circunscrição de Manhiça, algumas dessas em situação irregular, mas justificada pelo inspetor como um resultado da crise econômica³⁸⁴.

Ao sul do rio Save, eram os delegados de saúde quem prestavam assistência particular às empresas privadas, além de inspecioná-las. Eles também prestavam atendimento no hospital da sede e acompanhavam o atendimento em postos sanitários das missões religiosas ou enfermarias. A assistência particular proporcionava um aumento na sua renda mensal. Provavelmente, o grande número de atividades dificultava aos delegados de saúde cumprir todas as suas obrigações³⁸⁵.

Pode-se imaginar o quanto as inspeções sanitárias, realizadas no momento da contratação ou no decorrer do contrato, colaboravam para que homens africanos frequentassem serviços de saúde. Aurélio Langa, em suas memórias, afirmou que candidatos a emprego na cidade de Lourenço Marques tinham o dever de se dirigir à Junta Médica Santa Filomena para tirar um atestado médico, serviço que era descontado no

³⁸⁴ AHU.DGSA.M.U. Delegacia dos Serviços de Saúde de Moçambique, Cx 148. Relatório da Delegacia de Saúde de Gaza, por Dr. Domingos Pinto Coelho; Relatório da Delegacia de Saúde de Bilene, por Antônio Maria Ferreira; Relatório da Delegacia de Saúde de Chibuto, sem nome; Relatório da Delegacia de Saúde de Guijá, por Francisco Lopes da Silva; Relatório da Delegacia de Saúde de Magude, por Francisco F. Fernandes Júnior, 1949.

³⁸⁵ AHU.MU.DGSA.Inspecções Hospitalares Sanitárias, Cx 158. Relatório de Inspeção do Círculo de saúde do Sul do Save por Acácio Augusto Saraiva, 1949.

salário do trabalhador após a sua contratação, ainda que se tratasse de empresa pública. Nas zonas rurais, já é sabido que autoridades coloniais, quando não omitiam, prestavam serviço neste sentido em ocasião de acidentes, crimes ou adoecimento. Homens também poderiam ser conduzidos aos serviços de saúde do Estado por ocasião de acidentes de trabalho. Ao que parece, a busca dos serviços de saúde por homens africanos se caracterizou mais por força de uma imposição do que por iniciativa própria³⁸⁶.

No caso das mulheres, o número arrolado na tabela acima mostrou que muito poucas procuraram o hospital da sede do distrito de Gaza no ano de 1937. Em Boletim Sanitário do mesmo ano, entre as doenças tratadas no hospital da sede daquele distrito, registraram-se algumas que, inegavelmente diziam respeito a pacientes femininos e suas crianças: por motivo de gravidez, parto ou estado puerperal foram atendidas no hospital 81 pessoas, enquanto que foram atendidas 73 em razão do tratamento de doenças da primeira infância. A presença feminina nos hospitais parece ter se dado em geral por iniciativa de consultarem seus filhos ou por ocasião do estado de gestação³⁸⁷.

No relatório da delegacia de saúde de Inharrime (Inhambane) do ano de 1949, registrou o delegado de saúde, Saul Campos Mário Jorge, que nas maternidades do Estado naquele local não fora realizado nenhum parto, porque as gestantes manifestavam relutância em dar à luz em hospitais. Igual reclamação apresentou o delegado de saúde de Bárue, na vizinha região central do distrito de Manica e Sofala. Segundo o Dr. Mário José Pires, as mulheres grávidas se negavam a hospitalizarem-se para dar à luz, e as poucas que aí chegavam o fazia por força das rusgas, transportadas à força. Além disso, havia dificuldades de prestar assistência àquelas que moravam a mais de 200 km da sede³⁸⁸.

Parece, entretanto, que esta situação variava de local para local. O delegado de saúde de Zandamela (Gaza), talvez se poupando de tamanha exposição, afirmou, em seu relatório do mesmo ano, que as gestantes daquela Circunscrição frequentavam as maternidades e eram transportadas na ocasião das visitas dos enfermeiros aos povoados em

³⁸⁶ LAGA, A. V., 2011.

³⁸⁷ AHU.M.U.DGSA. Relatórios das Repartições Provinciais dos Serviços de Saúde, Moçambique, Cx 04, 1909-1939. Boletim Sanitário de 1937.

³⁸⁸ AHU.DGSA.M.U. Delegacia dos Serviços de Saúde de Moçambique, Cx 147. Relatório da Delegacia de Saúde de Inharrime por Saul Campos Mário Jorge; Relatório da Delegacia de Saúde de Manica e Sofala, por Mário José Pires, 1949.

companhia das parteiras africanas visitadoras, as quais atuavam nas quatro maternidades ali distribuídas (3 provisórias e 1 definitiva). Com este relato, o referido delegado deixou transparecer que aquela frequência se dava de modo voluntário, mas o fato de ele afirmar que as gestantes eram conduzidas ao hospital após visitas já desfaz a ideia de que aquelas mulheres procuravam os serviços por iniciativa própria. Provavelmente o trabalho das parteiras africanas exercia muita influência entre as mulheres³⁸⁹.

Por imposição ou não, o alto índice nas estatísticas sanitárias e demais registros, até então, mostram que uma parte da população africana utilizava com certa frequência serviços de saúde coloniais. Neles, povos africanos aparecem como os mais anti-higiênicos, doentes e/ou favoráveis ao desenvolvimento de endemias, e também como os que mais necessitavam de vacinas, de investigações, das ações da vigilância sanitária e do atendimento nos hospitais ou postos sanitários.

No entanto, esta maior relevância numérica para populações africanas não evitava a reincidência de certas doenças entre elas, ou que seus membros morressem, ou adoecessem menos. No levantamento da colônia, como razões de adoecimento e morte entre africanos e europeus dos mesmos relatórios, pode-se ainda encontrar:

Tabela 8 – Causas de adoecimento e morte entre europeus e africanos

Ano	DOENTES (D) MORTOS (M)	Gripe		Desintéria		Tuberculose		Menigite		Outras	
		D	M	D	M	D	M	D	M	D	M
1932-34	AFRICANOS	458	57	474	70	320	150	41	28	4.039	112
	EUROPEUS	101	0	86	0	109	22	02	0	209	3
	TOTAL	559	57	564	70	438	172	43	28	4.248	115

Fonte: AHU.MU.DGSA. Relatórios das Repartições Provinciais dos Serviços de Saúde, Cx 4, 1932-1934.

Nos dados dessa amostra, vemos que, por similares causas, o número de mortes por adoecimento se mostrou crescente entre os africanos, o que não se fez notar em relação aos europeus. De 1932 para 1934, nota-se que europeus não morriam por gripe, meningite ou

³⁸⁹ AHU.DGSA.M.U. Delegacia dos Serviços de Saúde de Moçambique, Cx 147. Relatório da Delegacia de Saúde de Zavala, por Francisco Castelo Rodrigues, 1949.

disenteria, mas, em relação aos africanos, há um aumento desproporcional. Por motivo de tuberculose muitos africanos iam a óbito. A diferença é também significativa em relação à maior causa de adoecimento conforme dados da tabela acima: enquanto o total de doentes entre os africanos por “outras doenças” chegavam a 4.039, entre os europeus, o total era de apenas 209. Muito embora se note certa diminuição na incidência de doença e morte por meningite entre os africanos, esta queda, comparada aos outros dados, perde a sua relevância.

Nas estatísticas e relatórios nota-se um direcionamento massivo e quase que exclusivo de procedimentos médicos para o público africano, assim como de investigações, o que parece projetar, para este grupo social, a imagem de grande ameaça à saúde pública na colônia, se não a única. Afinal, o que teria justificado tal predominância em diferentes procedimentos de saúde ao longo de um tempo?

Esta ideia não está muito distante daquela que médicos portugueses e brasileiros tiveram de africanos chegados ao Brasil na condição de escravos no século XIX. O Físico-Mor Manoel Vieira da Silva (1808), em resposta à indagação do Príncipe Regente D. João VI, sobre as causas das doenças que assolavam o país e de como tratá-las, a fim de reduzir a sua incidência ou até mesmo erradicá-las, sugeriu que era através dos africanos que entravam toda sorte de doenças no país, devendo se exercer massiva vigilância sanitária nos Portos. Esta forma de pensar foi confirmada ao longo dos anos por outros médicos, como o José Pereira do Barão do Lavradio Rego (1872) e Octávio Freitas (1935)³⁹⁰.

Sidiney Chalhoub – em sua análise dos conflitos entre o governo e a classe médica da cidade do Rio de Janeiro com os moradores dos cortiços, na fase imperial – torna visível mostras de reinvenção desta forma de pensar mesmo após a abolição. A população negra e ex-escrava, maioria pobre e habitante daqueles espaços após a abolição, foram reconhecidos como a maior fonte de epidemias e ameaça à saúde pública da cidade carioca, sendo definidos, por esta razão (entre outras), como “classes perigosas”, cuja natureza e experiência da escravidão fazia-os ostentar hábitos nocivos que precisavam ser mudados,

³⁹⁰ SILVA, Manuel Vieira. Reflexões sobre alguns dos meios propostos por mais conducentes para melhorar o clima da cidade do Rio de Janeiro. Impressão Régia, 1808; REGO, José Pereira Barão do Lavradio. 1816-1892. Nota sucinta sobre as condições gerais da salubridade do império feita em 1872; FREITAS, Octávio de. Doenças Africanas no Brasil. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

como, por exemplo, morar em cortiços, espaços que passaram a ser alvo de constante vigilância e destruição³⁹¹.

A reflexão apresentada por Chalhoub para explicar o motivo da destruição dos cortiços na cidade do Rio de Janeiro também serve para explicar as tentativas de reordenação do espaço urbano empregadas pelo governo português em Moçambique no século XX. Assim como ocorreu em terras brasileiras, o discurso médico higienista foi usado para impor controle social, regular as relações de trabalho e manter a ordem pública colonial³⁹².

Aurélio Langa, partindo de sua experiência de trabalhador indígena na cidade de Lourenço Marques a partir de 1959, opinou que as formas de discriminação imposta aos indígenas naquela cidade não se justificavam pelo fato de os africanos serem mais sujos, ignorantes ou desorganizados como os relatórios parecem mostrá-los, mas como uma estratégia das autoridades coloniais imporem domínio. Ao longo do período colonial, o governo tentou controlar a migração africana das zonas rurais para a cidade Lourenço Marques e outros centros urbanos da colônia, valendo-se de diferentes leis que exigiam, daqueles que se deslocassem, o porte de passes, bilhetes de identidade, cadernetas de trabalho onde constasse a devida autorização, o motivo e o prazo de seu trânsito³⁹³.

No caso das mulheres, além da autorização administrativa-colonial, também deveria constar a dos maridos ou outra figura masculina da família que por ela se responsabilizasse. Aqueles que não cumprissem os regulamentos corriam o risco de serem presos para realizar trabalho forçado. Esta situação durou até 1961, quando o estatuto de indígena veio a ser abolido³⁹⁴.

Outro fator a considerar é o valor econômico que certos procedimentos de saúde, incluindo a medicalização, podiam render aos cofres do Estado colonial. As vacinas antivaríola, por exemplo, eram vendidas pelo governo a empresas particulares. O Relatório dos Serviços de Saúde de 1937 mostra que os maiores rendimentos da venda destas vacinas

³⁹¹ CHALHOUB, Sidney. **Cidade Febril**. Cortiços e Epidemias na Corte Imperial. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

³⁹² Ibid.

³⁹³ LANGA, A. V., 2011; RITA-FERREIRA, A., 1967-1968, p. 153-163.

³⁹⁴ AHM. RITA-FERREIRA, A., 1967-1968, p. 153-163.

naquele ano foram da Companhia de Moçambique, situada na região central e da empresa Sena Sugar States Limited, localizada em Magude, região sul. Enquanto esta primeira empresa pagou 11.680\$00 escudos por 14.660 doses de vacinas, a segunda empresa pagou 8.941 escudos por 7.000 doses. A distribuição daquele medicamento para a colônia também tinha gastos, mas o que se nota é que, ao menos neste ano, o governo foi quem menos comprou. Para um total de 546.800 doses, pagou 5.589.60, além de gozar da taxa de isenção de 649\$844 escudos. Isto nos faz pensar que quanto mais africanos fossem vacinados, maior era o lucro obtido com a venda deste medicamento. Já comentamos que os exames de inspeção para admissão em empresas também eram pagos³⁹⁵.

Também não se pode desconsiderar que a realização massiva de procedimentos em pacientes africanos nos hospitais, enfermarias ou povoações, não deixava de ser uma oportunidade de a classe médica colonial se especializar na cura de doenças, nominadas de tropicais. O médico Rodrigues Sarmiento não demonstrou nenhum constrangimento em anunciar à sociedade portuguesa o benefício profissional que o continente africano oferecia à classe médica europeia, sua experiência de quinze anos de trabalho no norte lhe convencera de que a África era o lugar ideal para o desenvolvimento da carreira médica, conforme justificou em sua publicação do ano de 1950³⁹⁶:

[...] Um médico nas terras da Europa arrasta por vezes, a quase ingloriamente, o peso das dificuldades nascidas da complexidade da vida, da dureza da vida. Em África não. A sua acção em África ainda hoje abre os mais largos horizontes e vastidão em todos os sentidos. Geograficamente um médico é um grande senhor e é um senhor feudal no poder que tem de dispor sem peias de massas de indivíduos que lhe são postos às suas despóticas e carinhosas ordens para serem curados. Não lhe faltará também a grandeza, a enormidade das doenças que afligem e dizimam as populações, numa porcentagem alarmante: a ancilostomíase, a bilharziose, a lepra, a dracuniase, as hipnosos, as boubas, a tuberculose, a varíola, as meningites, etc, etc, sobretudo esse fantasma negro da malária. (...) Eu digo que todos podem ser gente em África. Mas dentre todos, há três categorias de indivíduos que são excepcionalmente favoritos: o missionário, o agrônomo e o medico [...]³⁹⁷.

³⁹⁵ AHU.MU.DGSA. Relatórios das Repartições Provinciais dos Serviços de Saúde. Província de Moçambique, Cx 04, 1909-1939.

³⁹⁶ RODRIGUES, M. M. Sarmiento. **Horizontes para um médico em África**. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1950.

³⁹⁷ Ibid.

Ao contrário do anonimato vivido na Europa, médicos em África passaram a gozar de status e apoio do governo para o desenvolvimento de suas carreiras profissionais. Baseado em sua experiência de trabalho na região norte da colônia, afirmou Sarmiento que o trabalho com a população africana favorecia a realização de procedimentos médicos e, possivelmente, possibilitava a testagem da eficácia de certos tratamentos, uma vez que, regularmente, médicos tinham grupos de pacientes à sua disposição, ainda que à força. Ele mesmo guardou em sua memória a lembrança da administração do tetracloreto de sódio, remédio que era ministrado em massa nas ocasiões de suas visitas às povoações de famílias africanas. Ele não ocultou a rejeição que tais famílias manifestavam ao seu uso, uma dificuldade que, segundo Sarmiento, superava-se com o emprego de algumas técnicas: oferecer o remédio ao mesmo tempo em que um auxiliar perguntava o nome do paciente, facilitando empurrar o produto “guela abaixo”.

Não é de se estranhar que grupos de africanos fossem coagidos a se reunirem para receber o tratamento médico ocidental em diferentes povoações. Já registamos neste texto o emprego de rusgas para forçar gestantes a realizarem seu parto nas maternidades do governo na cidade de Beira, bem como a total ausência de mulheres africanas gestantes em Inharrime para tal procedimento. Ambas experiências foram relatadas no ano de 1949. Também na província central, em Zambézia, a situação não parece ter sido diferente. O delegado Jaime Augusto Alves informou, em relatório do ano de 1958, que o trabalho dos médicos ocidentais nas povoações era acompanhado por um “cabo de terra”, um africano que tinha como responsabilidade conduzir pacientes faltosos aos postos sanitários ou nos atendimentos prestados nas povoações. O controle da frequência era possível devido ao recurso de chamada dos pacientes feita a cada visita. A existência de um funcionário africano para recrutamento dos pacientes faltosos e do recurso da lista de presença são sinais da dificuldade do aceite do modelo de assistência de saúde ocidental manifesta por membros ou grupos das populações africanas³⁹⁸.

Para Sarmiento, a prova mais compensadora do trabalho médico em terras africanas era constatar a conversão ou sujeição de indivíduos africanos aos tratamentos

³⁹⁸ AHU. MU.DGSA. Delegacia dos Serviços de Saúde de Moçambique, Cx 147. Relatório da Delegacia de Saúde de Mocuba, por Jaime Augusto Alves, 1958.

ocidentais. Para ele, o indivíduo africano deveria ser convencido da eficácia daquele modelo de tratamento, sendo a prova de tal reconhecimento o fato de as pessoas desta população passarem a frequentar os serviços de saúde colonial com maior intensidade. Esta realidade já se fazia notar naqueles espaços, antes desertos. Segundo Sarmiento, em muito contribuía para esta resistência a crença arraigada que africanos ostentavam sobre os tratamentos “supersticiosos” oferecidos pelo *Nyanga*. Contudo, apesar de cantar esta glória, Sarmiento reconheceu que a batalha contra os “curandeiros” ainda não estava vencida, assim como ainda era um desafio para o governo assegurar a expansão de postos sanitários fixos no interior ao invés de continuar fazendo uso da assistência móvel que, por uma série de fatores – como falta de transporte, de material ou de funcionários – acabava por não funcionar³⁹⁹.

Pode-se imaginar a infinidade de saberes que médicos dispersos pelo continente africano, como Sarmiento Rodrigues, podiam adquirir e/ou transferir de África para as academias europeias e Congressos de Medicina. Provavelmente, médicos granjeavam fama ao circularem resultados de suas investigações sobre o que ficou conhecido como “medicina tropical”, contribuindo para a afirmação da área médica portuguesa no cenário nacional ou internacional. O médico Manuel Máximo Prates, por exemplo, depois de trabalhar durante anos na direção do Laboratório de bacteriologia e parasitologia de Lourenço Marques, onde era realizada larga prática de exames, assumiu, em 1938, a cadeira de professor do Instituto de Medicina Tropical em Lisboa. Há notícia de que o médico Prates teria apresentado uma comunicação no Congresso Médico de 1923, com base em sua experiência na colônia de Moçambique⁴⁰⁰.

O registro do acompanhamento dos resultados da vacinação antivaríola do ano de 1937 serve como um exemplo de que o saber médico português em terras africanas era algo em formação, um ensaio. Em tal relatório nota-se que para o distrito de Gaza, do total

³⁹⁹ RODRIGUES, M. M. S., op. cit.

⁴⁰⁰ BARRADAS, Antônio. Aspectos Científicos do Congresso Médico de Lourenço Marques. Moçambique. Documentário Trimestral, Lourenço Marques, n. 16, out /dez., 1938.

de 37.420 vacinados, sendo 17.219 mulheres e 20.283 homens, registrou-se o seguinte resultado⁴⁰¹.

Tabela 9 - Acompanhamento dos Resultados de Imunização Antivaríola (1937)

C/ êxito	6.971
S/ êxito	1.185
Duvidoso	279
Desconhecido	29.067

Fonte: AHU.MU.DGSA.Boletim Sanitário de 1937, Cx 4.

Os dados da tabela supracitada mostram que a aplicação da vacina utilizada pelo governo colonial em 1937 ainda era submetida a uma espécie de testagem. A necessidade de acompanhamento de seus resultados indica que a sua eficácia ainda estava por ser comprovada. Ainda denunciam os dados que, até aquele ano, o Estado colonial não tinha o controle sobre a eficácia da vacina nos grupos medicados.

A vacinação antivaríola emergiu na Europa em fins do século XVIII. Entretanto, como bem historicizou Sidney Chalhoub, na sua origem, tal experiência foi precedida pela arte de cura popular que ele chamou de variolização, cujo princípio consistia na crença de que “certas doenças poderiam ser evitadas através da aplicação similar à moléstia que se queria prevenir”. Esta é uma concepção de saúde mundialmente adotada em meios populares e que passou a ser aceita e aprimorada por membros da classe médica e do governo europeu. É daí que africanos originários da África Ocidental e residentes na colônia inglesa americana, na condição de escravos em 1706, puderam explicar com desembaraço ao pastor Cotton Mather o modo e os efeitos daquele procedimento de inoculação realizado em suas terras, conforme argumentou um dos africanos inquiridos⁴⁰²:

[...] Era comum a prática de extrair [extrair] o líquido das postulas dos variolosos e colocar uma gota do material assim obtido em cortes feito na pele [...] As pessoas ficavam um tanto doentes, apareciam algumas poucas marcas de varíola, mas ninguém morria do achaque nem tinha varíola novamente⁴⁰³ [...]

⁴⁰¹ AHU.MU.DGSA. Relatórios das Repartições Provinciais dos Serviços de Saúde, Moçambique, Cx 04, 1909-1939. Boletim Sanitário de 1937.

⁴⁰² CHALHOUB, S., 1990.

⁴⁰³ Ibid, p 104.

O conhecimento dessa experiência africana, argumentou Chalhoub, veio corroborar os ensaios de semelhante prática desenvolvida por médicos de Constantinopla, sendo de fundamental importância para a generalização do uso daquele método na Inglaterra. Steve Fierman também mostrou que, na história da saúde pública do nordeste da Tanzânia, *Waghanga* e ou *Waganga* aliado a anciões e chefes locais trabalhavam na prevenção de muitas epidemias, como a de malária. Entre os procedimentos adotados, havia o costume de isolar as pessoas infectadas na floresta no mesmo local onde grupos de pessoas não infectadas realizavam seus ritos de iniciação. Segundo a crença, estas, então, passariam à condição de imunizados após contato com os doentes ali residentes. Nesse contexto social, ser iniciado equivalia a ser imune a doença da malária⁴⁰⁴.

Vale ainda ressaltar que, segundo Chalhoub, Portugal mostrou-se atrasado em relação aos demais países europeus na adoção do método de introduzir o agente da doença no organismo com a finalidade de prevenir a moléstia. Entretanto, ainda que de modo esporádico, manteve seu emprego entre os africanos traficados no decorrer do século XIX para a colônia brasileira. Desde então, apesar das várias dificuldades (como a curta validade do medicamento), investiram no acompanhamento das reações dos vacinados e revacinados. Contudo, em 1937, apesar destes antecedentes, parece que Portugal ainda investigava a eficácia desta técnica em África. Desta vez, contou com um público bastante amplo⁴⁰⁵.

É fato que o trabalho dos médicos europeus em terras africanas era acompanhado pelo interesse investigativo. A iniciativa de criar espaços de troca de experiências e descobertas médicas é uma mostra notória de que o trabalho técnico não estava desvinculado da produção do saber. Portugal se destacava como protagonista neste sentido. Ao convocar um primeiro Congresso de Medicina Tropical no ano de 1923, na cidade de Luanda-Angola, despertou interesses do governo e classe médica colonial britânica da África do Sul em relação a seus conhecimentos sobre “doenças tropicais”. Contudo, ainda assim, o avanço português conseguiu se atrasar em relação ao dos

⁴⁰⁴FEIERMAN, S., 1986, p. 205-217.

⁴⁰⁵CHALHOUB, op. cit., p 105 .

britânicos. Ao que parece, tal ocorreu devido ao fato do trabalho de médicos portugueses, a partir daquela data, passou a ter um caráter esporádico e individual.

Na colônia britânica da África do Sul, a realização de congressos anuais de medicina somente ganhou destaque a partir de 1928, quando nesta colônia foi fundada uma Associação de Médicos. Foi também iniciativa da categoria médica daquela colônia convidar Portugal para coadjuvar investigações para o “Progresso da Ciência”, bem como para sediar em Lourenço Marques um dos congressos anuais de medicina, desejo realizado no ano de 1938. Com este evento, o governo e a classe médica portuguesa inauguravam a colaboração metódica, contínua e permanente, como todo o trabalho científico tem de ser, da ciência médica portuguesa na investigação científica da África Austral. Um dos encaminhamentos deste Congresso foi a decisão de se criar um Centro de Estudos da Malária em Lourenço Marques, pois se tratava de um problema comum às colônias desta parte do continente africano⁴⁰⁶.

O interesse de investigação dos médicos portugueses em terras africanas não se limitou ao estudo das doenças típicas, mas também das maneiras endógenas de cura, em especial, aquelas relacionadas com a fitoterapia. Embora pareça tratar-se de uma iniciativa individual e esparsa ao longo do tempo, médicos portugueses se interessaram em pesquisar sobre as doenças que tratavam e de que forma estas doenças eram tratadas. Como resultado, produziram inventários de uma série de ervas com suas funções curadoras, apesar de em seus registros não deixarem de desqualificar a figura do *Nyanga* e seus saberes de curador ou de *dotôro*. Conforme argumentou o médico Júlio Afonso da Silva Tavares da Circunscrição de Magude-Gaza, em relatório do ano de 1909⁴⁰⁷:

[...] A par de muitos conhecimentos errôneos, filhos de sua superstição e ignorância, surpreendem-nos eles de vez em quando com algumas noções exactas sobre a contagiosidade de algumas afecções (variola, tuberculose, lepra, doenças venéreas), do mesmo modo que nos maravilham dados o desacerto e o desconhecimento absoluto das mais elementares noções etiológicas e patogênicas, com a idoneidade de certas medidas terapêuticas de que fazem uso (balneação em doenças febris, revulsivos nas dores reumatóides e etc) [...] É opinião minha que á parte meia dúzia de drogas são dignas de ser estudadas as

⁴⁰⁶ BARRADAS, A.. 1938.

⁴⁰⁷ TAVARES, Júlio Afonso da Silva. Relatório dos Serviços de Saúde da Circunscrição de Magude, 1909. Documento Trimestral, Lourenço Marques n. 53, 1948.

outras não tem valor algum [...] Lamento não ter aqui os meios necessários para poder ensaiar o valor terapêutico de algumas drogas, o que só pode ser feito em um hospital movimentado [...] ⁴⁰⁸

Parece que o contato com *Tinyanga* fez o médico Silva Tavares admitir que alguma coisa aqueles “outros” sabiam. Contudo, ainda assim, considerava-se que se tratava de um conhecimento a ser testado, provavelmente com os próprios africanos. Não teria sido esta a situação nos hospitais posteriormente?

Também o médico Antônio Maria do Soveral, no mesmo ano e distrito, na cidade de Xai Xai, descreveu uma listagem considerável de ervas e o modo como eram utilizadas. Estas informações foram fornecidas por *Tinyanga*, inclusive pelo *Nyanga* Caiâne, reconhecido na época entre a população do lugar como um dos mais afamados, o mesmo que tratou de chamar a atenção de Soveral para a dimensão religiosa que o uso das ervas e suas raízes podiam ter. Ele, por exemplo, utilizava algumas no ritual pós-morte com finalidade de proteger os membros da família do morto de uma possível agressão decorrente do evento *mphukua*, informação que o referido médico julgou sem importância, não hesitando em subestimá-la. Esta provocação levou o *Nyanga* Caiâne a manifestar seu pensamento acerca dos médicos europeus. Conforme resposta do *Nyanga* registrada por Soveral:

[..] E quando lhes dizíamos que nos parecia não ter as suas mezinhas grande utilidade, respondeu-nos logo com ares altivos:-que podíamos pensar o que quiséssemos, mas que ele estivera com Muzila, Manicusse e Gungunhana e que eles o respeitavam e aos seus feitiços; que bem sabia que os brancos não os temiam, mas que experimentássemos e observássemos se os pretos lhe tinham ou não o maior respeito; e com uma gargalhada, acrescentou que podia parecer pouco o que ele sabia ou fazia, porém que isso chegava para se governar e foi-se em paz, a exercer sua profissão, que talvez não deixe de ser rendosa ⁴⁰⁹ [..]

O curioso é que o médico Soveral resolveu considerar em sua lista a indicação dada pelo *Nyanga* Caiâne sobre o uso de raízes “para banho quando falece uma pessoa na povoação”. Talvez sua atitude possa ter sido influenciada menos pela segurança com que

⁴⁰⁸ TAVARES, Júlio Afonso da Silva. Relatório dos Serviços de Saúde da Circunscrição de Magude, 1909. Documento Trimestral, Lourenço Marques n. 53, 1948.

⁴⁰⁹ AHM. Ct D500R. SOVERAL, Antônio Maria do. A Arte de Curar entre os Indígenas da Circunscrição de Chai –Chai. Relatório, 1909.

aquele *Nyanga* demonstrou exercer sua prática, apoiado na antiguidade de seus saberes de cura e no respeito que tinha da população, como acontecia com outros *Tinynga*, e mais pelo desejo de mostrar que aquele conhecimento era limitado por incluir uma dimensão ritualística, sendo, por isto, necessária a investigação da eficácia de tais drogas em laboratórios. Assim desejou fazê-lo na época, contudo, foi impedido por falta de estrutura para este procedimento.

Parece que, ao longo do período colonial, a investigação portuguesa sobre as potencialidades fitoterápicas do saber de cura dos *Tinynga* permaneceu como foro íntimo de médicos, suas academias e associações lusitanas. Dos registros que se teve acesso sobre o assunto, ao menos até o ano de 1950, nota-se na argumentação de alguns administradores que se tratava de uma medida ainda a ser adotada pelo governo, inclusive como uma estratégia política para atrair a ação de *Tinynga* a favor dos interesses do Estado colonial. Segundo o inspetor superior dos Negócios Indígenas, Carlos Henrique J. da Silveira:

[...] É sabido que recursos medicamentosos são obtidos e, ainda hoje, alguns dos mais sensacionais pelo estudo da arte de curar dos povos primitivos e, quem possui como nós tão vastos domínios ultramarinos deve interessar-se por essa investigação [...]

O administrador da Circunscrição de Buzi, região central, também se mostrou crente no sucesso desta proposta. Embora não precisasse o lugar, afirmou este funcionário ter visto “algures a ideia do aproveitamento pelos médicos, dos serviços destes curandeiros indígenas. Cremos que seria de-facto interessante essa política de atracção de que poderíamos advir extraordinários benefícios”. Também admitia a necessidade de realizar uma “observação científica dos métodos e medicamentos da arte de curar dos indígenas, da influência e dos meios de atracção usado pelos curandeiros e feiticeiros”⁴¹⁰.

Nas entrevistas realizadas no distrito de Alto Changane, na atual província de Gaza, algumas pessoas afirmaram que um e outro médico, em segredo, trabalhavam com determinados *Tinynga*.

⁴¹⁰ AHM.FDSNI.Cx 148. Confidenciais. Buzi, 1947.

Um exemplo disto é o caso que se passou com a mãe do chefe de bairro Alberto Zacarias Tivane, o qual era *Nyanga* e se chamava Njoasse Balane, cuja família residia em Chibuto. Contou-nos Tivane que, por volta do ano de 1963, sua mãe foi procurada por uma mulher grávida, sofrendo de dores de parto, que havia fugido do hospital também situado em Chibuto, por desejar que uma “curandeira” resolvesse o problema de seu parto, pois o médico do hospital não conseguira fazê-lo. Temia morrer grávida. Segundo o chefe Tivane, sua mãe realizou alguns procedimentos que possibilitou à grávida entrar em trabalho de parto ainda às portas da palhota sagrada, momento em que ele, o Tivane, foi obrigado a sair daquele espaço, porque sua mãe considerara que aquele assunto não dizia respeito à crianças. Conforme explicação do Sr. Tivane acerca do que se passara com aquela mulher:

[...] Nós temos uma complicação em termos de espírito. Nós os indígenas, nós os africanos. Por exemplo, este rapaz (moça) pode conceber para dar parto, mas quando há conflitos das ideias em casa ou mesmo em companhia dos pais ou do marido. Introduz-se. Quer dizer ela é uma vítima de um espírito por outra pessoa só para lhe castigar. Então, uma das raparigas saídas de uma zona chamada (sic), mas quando chega no hospital tudo fica fechado e os médicos não conseguem ver se ela está perto para o parto ou muito para o parto⁴¹¹ [...]

O Sr. Tivane insinuava que aquela mulher grávida teria sido vítima de um “feitiço”, tendo sido enviado um *xicuembo xigono* para lhe fazer sofrer, tratando-se de coisas que os médicos não compreendiam e nem podiam intervir, ao contrário dos *dotôros* ou *dotôras* da terra. Ademais, acrescentou o Sr. Tivane, após tomar conhecimento do fato, a autoridade médica e administrativa intimou sua mãe a comparecer na administração a pedido do médico Manuel Pataca Dias, ocasião em que sua mãe recebeu uma licença para continuar atuando nestes casos em colaboração com aquele médico.

Como afirmou Sr. Tivane, isto foi uma grande surpresa. Ele próprio já tinha solicitado ao pastor africano da Assembleia de Deus, João Balan, que escrevesse uma carta para seu pai, que trabalhava nas minas em África do Sul, para comunicar sobre a prisão de sua mãe. Segundo ele, sua mãe também seguiu sendo consultada pelo serviço médico local numa ocasião de grande epidemia de tuberculose, sífilis e malária. Assim como ele, outros afirmaram que experiências deste tipo resultavam da iniciativa de médicos em particular,

⁴¹¹ TIVANE, Alberto Zacarias. Alberto Zacarias Tivane: depoimento [jul. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Soza Santana, Alto Changane-Chibuto, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal).

não sendo uma liberação do governo colonial de um modo geral. Este caso mostra que a relação entre médicos e *Tinyanga* não somente fora marcada por experiências rivais, mas também de complementariedade⁴¹².

É de se questionar se a origem do próprio nome “médico tradicional” e “medicina tradicional” não fora uma invenção das equipes médicas de pesquisa sobre os saberes de cura dos *Tinyanga* ainda no período colonial. O termo “tradicional” pode ter sido usado como uma forma de diferenciar este conhecimento, visto como um estado “primitivo” daquele tornado científico, da medicina ocidental. Algo que pudemos constatar até o momento é que o emprego desse termo é bem anterior ao reconhecimento oficial ocorrido no início dos anos 1990. Sansão Muthemba em seu artigo, publicado entre os anos 1970-1972, já mostrava equivalência entre os termos *Nyanga* e médico tradicional⁴¹³.

A exemplo da atitude assumida pela mulher gestante – que foge do hospital de Chibuto para realizar seu parto na palhota da *Nyanga* Njoasse Balane, e de alguns médicos europeus que optaram por trabalhar com *Tinyanga* ao invés de rejeitar os saberes destes – muitos africanos, ao longo do período colonial e também após a independência, permaneceram utilizando uma assistência plural de saúde. Tal ocorreu tanto pelo fato dos africanos julgarem não se tratar de doença curável por médicos europeus ou *Tinyanga*, quanto para superar a exígua e deficiente assistência que o Estado colonial lhes disponibilizava, seja nos centros urbanos ou nas zonas rurais, entre aqueles mais pobres ou de condição social mais elevada. Como afirmou o *Nyanga*, Aurélio Moraes, em entrevista no ano de 2010, atualmente já falecido, “todos vêm nos procurar até os ministros, basta acontecer alguma coisa no Gabinete, eles não vêm de dia, mas vêm de noite”⁴¹⁴.

⁴¹² TIVANE, A. Z. jul. 2012.

⁴¹³ MUTHEMBA, Sansão. Mbelele. Usos e Costumes do Sul de Moçambique. Jornal O Cooperador. Artigo 1 Outubro de 1970. **Medicina Tradicional em Moçambique: Textos Compilados**, Maputo, v. 1, p 27-28.

⁴¹⁴ GULUBE, L. L., 1997.

3.2 A maneira Nyanga de curar: “Eu não trato só da saúde, mas também das dificuldades de cada um”

No período colonial, houve entre as populações africanas quem fizesse uso plural das duas assistências em saúde, a africana e a ocidental. Se africanos continuaram a procurar *Tinyanga*, apesar das dificuldades criadas pelo Estado colonial para tal acesso, é porque a assistência prestada por membros deste grupo possuía um diferencial em relação à ocidental. Afinal, o que os atraía para a assistência com *Nyanga*? Em que este atendimento singularizava-se? Esta atitude pode ter se configurado como uma estratégia contra a exigência de abandono às consultas com *Tinyanga*, imposto pela classe médica e missionária europeia, mas também pode ser um equívoco restringir a frequência de africanos aos centros de saúde coloniais a um mero resultado da imposição portuguesa. O saber médico europeu, ao longo de um tempo, não teria alcançado no meio africano certo reconhecimento?

Para introduzir nosso diálogo sobre esse assunto, proponho retomar um dos episódios da vida de Raúl Bernardo Honwana, relatado em seu livro de memórias. Na época, Honwana era africano assimilado, habitante da cidade de Lourenço Marques e que fazia parte do quadro de funcionários do Estado colonial. Entre os anos de 1932-1934, depois de enfrentar constantes insucessos nas tentativas de solucionar os problemas de saúde que atingiam a si e a sua família com médicos ocidentais, resolveu, por força de pressões familiares, aceitar a proposta de buscar tratamento com um *Nyanga*. Isto apesar de não acreditar muito em “curandeiros”, conforme mostra alguns trechos de suas memórias que seguem abaixo:

Um belo dia veio visitar-nos a tia Matchimbe uma irmã de meu pai, que vivia em Marracuene (distrito de Gaza). Ao ver-nos assim doentes falou com o tio Hassan Tricamo dizendo-lhes que se os médicos tinham falhado era necessário recorrer à medicina tradicional, aos curandeiros. O tio Tricamo chamou-me e pôs-me ao corrente do problema. Eu recusei-me. Não queria ir morrer para o mato. Por outro lado eu confiava mais nos médicos da cidade. O tio Hassan Tricamo então me fez ver que não deveria contrariar a minha própria tia, que por ser irmã de meu pai, tinha autoridade sobre mim. Assim acedi em acompanhar a tia a Marracuene. Comigo seguiram a minha mulher e os meus dois filhos. No dia seguinte a nossa chegada, tivemos que viajar para Bobole onde vivia o curandeiro de minha tia [...]

Chegados à casa do curandeiro, ficamos lá todo o dia sentados. Eu não sentia fome ou cansaço, sentia-me apenas abandonado, negligenciado. O curandeiro não nos ligava nenhuma. Só ao fim da tarde, após despachar toda a gente, ele se chegou a nós. Além de curandeiro ele era também adivinho e chamava-se Nwa Mahlanguana [...]

Em primeiro lugar, deitou os ossos e esteve a “lê-los” durante um tempo. Depois me preparou uma infusão e além do suadouro eu tive de tomar alguns remédios. Pela primeira vez em muitos dias, eu tive fome. Deram-me de comer depois dormimos [...] Voltamos para a casa da tia Matchimbe a Marracuene e continuei o tratamento. Após um mês eu já estava muito melhor e regressamos a Lourenço Marques, acompanhados pela esposa do curandeiro [...] Nunca tive grande fé em curandeiros, mas não há dúvidas que o Nwa Mahlanguana sabia o que fazia, e lá tinha os seus poderes⁴¹⁵.

Assim como Raúl Honwana, provavelmente outros africanos do grupo dos assimilados, atribuíram ao saber médico europeu superioridade e confiança, ao contrário dos tratamentos ofertados por qualquer *Nyanga*, mais atuantes em zonas rurais naquela época. Assim como a sua tia Matchimbe, muitos africanos também continuaram a procurar tratamentos com *Tinyanga* quando a medicina ocidental não surtia o efeito desejado, também é provável que alguns somente utilizassem o tratamento com *Nyanga*, sobretudo, quem morava mais afastado dos centros urbanos, distantes do raio de ação dos delegados de saúde.

Na ocasião em que Raúl Honwana se encontrava enfermo, médicos europeus tinham apresentado um diagnóstico controverso. Sugeriram doenças como paludismo (malária), “angina de peito” e problema cardíaco mediante suas queixas de dores nas articulações e no peito, enfermidades cujo tratamento os médicos demonstraram, na época, ter um restrito conhecimento. Uma mostra disso esteve na solução dada ao caso: Raúl Honwana foi afastado por 90 dias do seu trabalho para ficar em Naamacha, por ser considerado um lugar de clima mais favorável à saúde.

Na visão da tia Matchimbe, o problema de saúde do seu sobrinho Honwana estava além dos sintomas físicos por ele apresentados, não sendo o suficiente para a sua cura, administração de remédios ou outros procedimentos da medicina ocidental. Numa perspectiva bantu africana, saúde se define como um estado de harmonia entre os seres humanos, o meio ambiente e os antepassados. Ocorrendo o desequilíbrio desta relação, há

⁴¹⁵ HONWANA, R. B., 2010.

emergência de doenças e infortúnios. Isto não significa dizer que todo tipo de doença ou morte seja interpretado como uma ação sobrenatural. O que se leva em conta, nesta interpretação, é a persistência do estado enfermo do paciente mediante cuidados médicos e sua emergência concomitante a outros fatores que venham atingir a si ou membros de sua família, como o adoecimento de algum parente e/ou acontecimentos graves ou desagradáveis, como o desemprego, a perda de moradia ou plantação por uma enchente, etc.. Esta foi justamente a situação que se mostrou na vida de Honwana no início dos anos 1930⁴¹⁶.

Como afirmou em entrevista o Dr. Leonardo Simão (o mesmo que trabalhou no Gabinete de Medicina Tradicional, logo após a independência, enquanto estudante do curso de medicina, e, anos mais tarde, chegou a ocupar o cargo de ministro da saúde de Moçambique), *o trabalho do Nyanga é marcado por uma dimensão cultural*, um fato que ele notou ser relevante durante o seu trabalho de investigação sobre as maneiras de curar dos *Tinyanga*, na fase em que esteve no governo, na condição de estudante, conforme sua explicação:

[...] A doença na medicina tradicional tem uma filosofia por detrás. Algumas doenças são o resultado de uma má relação ou provocados por antepassados ou por terceiros, é o que chamamos de feiticeiro. O feiticeiro é um espírito maligno que pode ser mobilizado para provocar dano a alguém, portanto, é o praticante de medicina tradicional que através de seus búzios vão determinar a origem da doença que o paciente tem. Ele pode dizer, o teu problema é um antepassado que está insatisfeito, porque você nunca mais prestou atenção para ele, às vezes, a pessoa tem o seu nome (do antepassado). Nós temos nomes tradicionais, os nossos nomes são nomes de um familiar nosso e, muitas vezes, é de um familiar que já morreu, portanto há uma ligação entre o vivo e o dono original do nome e então é preciso restabelecer esta relação entre o recipiente do nome e o dono do próprio nome.

Se aquele que tem o nome é negligente nesta relação, digo, se esta relação não é boa, o antepassado pode se manifestar por meio de doença. Por isto, quando se tem uma dor é preciso saber qual a origem e qual o tratamento da doença. O tratamento tem que incluir duas componentes: uma que refaça, reponha esta relação com o antepassado por um lado e outra que trate os sintomas que a pessoa tem. Portanto a pessoa pode seguir um ritual e também tomar qualquer coisa que lhe dê o alívio para tratar os sintomas de sua doença⁴¹⁷ [..].

⁴¹⁶HONWANA, A. M., 2002; FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. African Cosmology of the Bântu-Kôngo. Principles of Life e Living. Canada: Copyright, 2001, pp 1-43; LANGA, A. V., 2011; MENESES, P., 2005, p. 424-461.

⁴¹⁷ SIMÃO, L., 2012.

Segundo a crença, a emergência de doenças e infortúnios na vida de uma pessoa pode se dar em decorrência de diferentes fatores: algum descontentamento dos antepassados, a manipulação não intencional das condições ecológicas, o descumprimento de alguma norma social do costume ou um resultado de ações de *wuloy*, “feitiçaria” enviadas à pessoa por vingança ou inveja. Desta forma, os sintomas físicos são vistos apenas como um sinal de que algo não está bem na vida do indivíduo, devendo a causa ser identificada e resolvida. Por isso, antes de ministrar remédios, o *Nyanga Nwa Mahlanguana* consultou a advinha⁴¹⁸.

Trata-se de uma primeira fase do tratamento ministrado por um *Nyanga*, através da qual não somente se diagnostica a doença, mas também se inicia a cura, algo que rompe profundamente com a concepção ocidental cartesiana que separa corpo de mente. Parafraseando Alcinda Honwana, o ato da adivinha consiste em uma espécie de ritual através do qual o *Nyanga* busca a revelação e a análise lógica das causas das doenças e infortúnios através da consulta aos espíritos e dos questionamentos que fazem aos seus clientes e/ou sua família, que geralmente acompanha a pessoa enferma. Existe, neste processo, uma inter-relação entre o indivíduo e o grupo social, bem como entre os fatos do passado e do presente, a presença do mundo visível e invisível⁴¹⁹.

Para um melhor entendimento de como cada um daqueles fatores podiam gerar doenças e sofrimentos na vida do indivíduo, retomo o caso dos enfermeiros Albino Maheche e João Coloane. Antes de se ausentarem de suas povoações para trabalhar em terra estranha, longe dos membros de sua família vivos e mortos, eles costumavam recorrer às adivinhas, seguindo-se rituais de proteção, especificamente aquilo que os *Tinyanga* passaram a chamar de “vacina”. O procedimento consistia na aplicação de um líquido de aspecto oleoso originado da mistura de diversas ervas com gordura de cobra em pequenos cortes feito no corpo. Conforme explicaram os *Tinyanga* Maciene F. Zimba e Carolina J. Tamele, em entrevista com Maria Paula Meneses, “a vacina é feita contra os *valoyi*, contra ‘infecções’ de feiticeiros, contra remédios maus que podem ter sido enterrados nas

⁴¹⁸ HONWANA, A. M., 2002; LANGA, A. V., 2011.

⁴¹⁹ HONWANA, A. M., 2002; GRANJO, P., 2011, p. 65-93. Sobre a definição de “adivinhação” consultar também: SILVA, Sônia. **Vidas em Jogo**. Cestas de adivinhação e refugiados angolanos na Zâmbia. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2004.

proximidades da casa do paciente, contra maus sonhos, raios e balas e para atrair boa sorte”. Os tratamentos com finalidade de proteção ainda podem incluir outros tipos de procedimento, como o uso de amuletos, banhos de ervas, defumadores e etc ⁴²⁰.

Acredita-se que o ambiente pode estar poluído por forças ocultas, quer seja decorrente do espírito da pessoa que morreu no local de modo violento e/ou de súbito, cuja energia, por não incluir os devidos rituais de sepultamento, torna-se extremamente perigosa e pode atingir de modo nocivo os passantes no local. Já comentamos também, em capítulo anterior, sobre a crença no fenômeno *mphukua* que possibilita a pessoa ser possuída por espírito de outra já morta, manifestando-se no corpo receptor através de doenças e sofrimentos, o que pode possibilitar a pessoa tornar-se *Nyanga* (doença do chamamento), quando o diagnóstico do doente não indica que tal espírito possa ser enviado por um *noyi*. Segundo a crença, antepassados também podem se manifestar através de formas similares caso não tenham sido respeitados os rituais em sua homenagem (*timbamba*), ou caso tenha ocorrido alguma violação de normas sociais costumeiras por membros da família. Crê-se, ainda, que o ambiente pode contaminá-los por “germes” de doenças liberados dos corpos de outras pessoas que ali estiveram ⁴²¹.

A associação do termo vacina, bem como do seu sentido, a um secular procedimento do saber de cura *Nyanga* é um exemplo de como aquele saber, alcunhado por tradicional, estava sujeito a reinvenções a ponto de incorporar conhecimentos de outros sistemas de cura em suas práticas, não somente da biomedicina como de outros sistemas de culturas africanas ⁴²².

A compreensão do que seria uma vacina – ritualmente empregada como uma forma de proteção das pessoas contra certas doenças e agressões do meio social e ecológico, presente tanto no mundo visível quanto invisível – em muito se diferencia da

⁴²⁰ COLOANE, J.; MAHECHE, A., jun. 2012.

⁴²¹ HONWANA, A. M., 2002; MENESES, Maria Paula G. Maciene F. Zimba e Carolina J. Tamele. Médicos tradicionais, dirigentes da Associação de Médicos Tradicionais. Entrevistados por Maria Paula Meneses. In: SANTOS, Boaventura dos Santos (org). **As Vozes do Mundo**. Reinventar a Emancipação Social para novos manifestos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 404-462.

⁴²² O termo “vacina” associado a procedimentos de proteção pode ser identificado nas publicações de Sansão Muthemba no Jornal “O Cooperador” (1970-1972); LANGA, Aurélio. Aurélio Langa – Nyanga: depoimento [out. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Souza Santana, (língua portuguesa) Maputo, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal).

noção de variolização comentada por Sidney Chaloub ao se referir aos processos de criação da vacina e sua rejeição popular. A noção do agente dual que causa a doença e que também cura não estava ausente de outras formas de tratamento ministrado pelo *Nyanga*. Um exemplo disso é a conhecida prática de inoculação das pessoas picadas por cobra fazendo uso próprio veneno, prática amplamente adotada entre os *Tinyanga* de Moçambique⁴²³.

Pode-se imaginar a contradição que o uso das vacinas ministradas por serviços coloniais causavam quando sua aplicação, geralmente em aspecto seco. As vacinas causavam sinais da doença nas pessoas, uma vez que a introdução de líquidos tinha a função de proteger das doenças, azares, feitiços e etc.. Tratava-se de uma aplicação ritual que era ministrada apenas pelo *Nyanga*, e tal tipo de vacina ritual era parte integrante de sua iniciação, que podia ser precedida por uma doença, a doença do chamamento ao exercício da profissão.

Assim como ocorreu no Brasil imperial, houve casos de rejeição das vacinas ministradas pelo Estado colonial entre os africanos do sul de Moçambique, incentivados, às vezes por um ou outro *Nyanga*. No próximo tópico apresentamos alguns desses exemplos. Entretanto, eram forçados a receber aquela medicação e a utilizar outros serviços médicos, conforme já comentamos sobre o caso das mulheres africanas grávidas que eram obrigadas a dar à luz nas instalações do Estado colonial.

Acho pouco provável que essa rejeição fosse apoiada nas concepções de eleição ritual comentada por Chaloub para o contexto carioca do final do XIX e início do XX. O aparecimento de uma doença pode significar várias coisas, inclusive a vontade de um ancestral para que se dê o processo de iniciação *Nyanga* no indivíduo adoecido. Ao invés dela ser divinizada – como propuseram alguns autores para o caso da varíola, segundo a cosmologia yorubana ou mina – ela é um sintoma de que algo está por acontecer. A vacina ministrada por funcionários do governo, inclusive enfermeiros africanos, estavam destituídas de todo esse arquétipo⁴²⁴.

Uma pesquisa sobre as razões de abandono do tratamento da tuberculose em hospitais e centros de saúde em Maputo, no ano de 1983, mostrou uma crença fortemente

⁴²³ CHALHOUB, S. 1996.

⁴²⁴ CHALHOUB, 1996, p. 144-145. Este autor apresenta diferentes interpretações em seu livro sobre o assunto.

arraigada entre as pessoas entrevistadas segundo a qual a tuberculose era uma doença gerada mais pela falta do cumprimento de normas culturais de convivência ou de ação de *wuloy*. Estas normas, segundo as pessoas entrevistadas, seriam: manter relações sexuais com mulheres que tinham abortado ou se tornado viúva sem que tivesse passado por cerimônia de purificação; consumir alimento cozido por mulher menstruada; não ter realizado cerimônias fúnebres; manter relações sexuais com mulheres logo após o parto⁴²⁵.

Em geral, a tuberculose era uma doença vista como relacionada ao comportamento sexual das mulheres. Assim, via de regra, elas deveriam recorrer a rituais de purificação para recuperar sua condição saudável frequentemente. Numa sociedade onde os casais viviam separados por constantes e longos períodos devido à imigração para o trabalho nas minas do Rand, estas e outras regras podiam atuar como tentativas de impor controle à sexualidade feminina e também colaboravam na reprodução de um modelo de organização social baseado no costume⁴²⁶.

A primeira atitude da maioria das pessoas contaminadas pela tuberculose era consultar um *Nyanga*. Isto ocorria pelo fato de sustentarem a crença segundo a qual a citada doença era causada por fatores endógenos. Assim, submetiam-se a rituais de purificação, associando a estes tratamentos, por vezes, as medicações e procedimentos da medicina ocidental⁴²⁷.

Apesar de Raúl Honwana não comentar qual teria sido o diagnóstico do *Nyanga* Nwa Mahlanguana e inicialmente recusar-se a acreditar em *Tinyanga*, ele pareceu insinuar que seu caso também poderia ter sido efeito de *wuloy*. É interessante notar que somente na consulta com o *Nyanga* é que ele tornou conhecido um sintoma que tinha omitido na consulta com médicos europeus, o de alucinações, um problema não ignorado no tratamento ofertado pelo *Nyanga*, conforme recordou:

Voltamos para a casa da tia Matchimbe, a Marracuene e continuei o tratamento. Após um mês eu já estava muito melhor e regressamos a Lourenço Marques acompanhados pela esposa do curandeiro que me disse que ao chegar em casa eu

⁴²⁵FELICIANO, J. F. 1988; LOFORTE, A. M. 2000; COSTA, João Leopoldo. Tuberculose Pulmonar e alguns fatores culturais vinculados ao abandono do tratamento. Revista Medicina tradicional, 1983, p. 142-178.; HONWANA, A. M., 2002.

⁴²⁶LOFORTE, M. A. 2000.

veria coisas estranhas mas não teria medo. Assim, na primeira noite após a nossa chegada, tomei os meus remédios e fui deitar-me. Algo de estranho aconteceu. Era como que um sonho. Eu vi caras, algumas desconhecidas e outras não, a entrar furtivamente no meu quarto e a avançar para mim, querendo forçar-me a comer algo. Aí a minha reação era rir-me, sem medo, e as figuras fugiram. Entretanto já em 1931 voltei para Bela Vista numa noite de chuva, estava eu a dormi calmamente quando tive outra vez o mesmo tipo de alucinação e vi um cipaio fardado a entrar no meu quarto e a avançar para mim com os dentes arreganhados. Eu então na minha alucinação corri contra ele e insultei-o e ele fugiu. No dia seguinte perguntei na administração quem era o cipaio que estivera de guarda à noite e lá me indicaram o mesmo que eu vira durante a minha alucinação que tive. Dirigi-me então aquele cipaio e perguntei-lhe o que tinha ido fazer de noite ao meu quarto. Ele respondeu-me que apenas se fora abrigar da chuva na minha varanda, mas mostrou-se atrapalhado e comprometido⁴²⁸.

Esta narrativa de Honwana faz recordar as análises de Peter Geschiere a respeito dos discursos sobre feitiçaria nos Camarões. Conforme observou o autor citado, o acesso a bens materiais ou à conquista de uma posição social diferenciada da maioria – vista como equivalente à aquisição de riqueza – não somente atraía para seu proprietário(a) a acusação de ser um feiticeiro cujo poder de manipulação de forças ocultas lhe dava acesso a bens materiais e o tornava vítima de ataques de pessoas feiticeiras que, por inveja, podiam investir na sua destruição e de sua família ou de seus bens materiais. Honwana deixa subjacente em sua recordação que o *Nyanga*, além de tratar os seus sintomas físicos, também o tinha *blindado* contra o medo e as agressões de “fantasmas” manifestos em suas alucinações, alguns, segundo ele, conhecidos seus, ou colega de trabalho que ocupava uma posição inferior a sua, como era o caso daquele cipaio⁴²⁹.

Talvez Honwana insinuasse, com esta abordagem, que o seu histórico crônico de doença, assim como o de sua família, incluindo a morte de seu primo Juma em África do Sul após “vomitar sangue”, tivesse a interferência de forças sobrenaturais, cujos autores se manifestavam em suas alucinações. Possivelmente, na visão médica europeia, o sintoma de alucinação sofrido por Honwana seria interpretado como um estado de loucura. Sua atitude de omissão, ademais, estaria relacionada com a ideia muito divulgada entre os africanos de que médicos coloniais desconheciam tratamentos para doenças de espíritos ou de *wuloy*.

⁴²⁸ HONWANA, R. B., 2010.

⁴²⁹ GESCHIERE, P., 1997.

O *Nyanga* Nwa Mahlanguana iniciou o processo de cura com remédios e suadores (provavelmente à base de folhas, raízes, frutas, flores ou mesmo elementos de origem animal) somente após o diagnóstico através da adivinha. O processo durou mais de 30 dias, ocorrendo em sua palhota sagrada e também na casa de seus pacientes, como afirmou Honwana. A esposa do *Nyanga* permaneceu em sua casa por um tempo. Como era comum entre outros *Tinyanga*, o Nwa Mahlanguana agregava diferentes especialidades: a de *Nyagarume*, *Nyanga* e *Nyamusoro*, que lhe permitia realizar adivinha com objetos como pedras e ossos, administrar remédios com ervas e neutralizar as ações de *wuloy*.

Diferente resultado apresentou Honwana e sua família após tratamento realizado com aquele *Nyanga* em Gaza. Esta significativa melhora o fez reconhecer algum valor para o saber de cura africano, ao menos daquele *Nyanga* que alcançou bons resultados.

O tratamento ministrado pelo *Nyanga* denota concepções de saúde e doença distintas daquelas preconizadas por europeus. Não se limitava ao imediatismo de cuidar dos sintomas físicos apresentados por seu cliente. Além disso, abrangia uma visão mais holística de cuidado. Antes de iniciar o processo de cura que possibilitou aos seus clientes sentirem ânimo para dormir, comer e, sem temor, enfrentar as alucinações, o *Nyanga* procurou identificar e analisar o contexto social no qual seus clientes adoeceram, buscando investigar como andava a relação do doente com os seus antepassados, com o meio ambiente, seus familiares e vizinhos.

Por acreditar na inexistência de uma divisão entre corpo, mente e espírito, os africanos não abandonavam a interpretação endógena da origem das doenças. Por isso, privilegiavam o atendimento *Nyanga*, por vezes conjugando-o com o tratamento médico ocidental. Para garantir o acesso às consultas da medicina africana, seu público usuário – assim como membros do grupo *Tinyanga* – buscaram desenvolver diferentes estratégias, além do uso paralelo dos dois tipos de medicinas. Dentre as estratégias, destacam-se: a desqualificação dos serviços de saúde ocidentais por *Tinyanga* e a migração de membros desse grupo social e de seus clientes para ofertar serviços de cura ou serem atendidos. Nas páginas seguintes apresentamos alguns exemplos sobre o assunto e seus impactos.

3.2.1 A desqualificação dos serviços de saúde ocidental por *Tinyanga*

Se o saber de cura ministrado por *Tinyanga* era alvo de constante desqualificação por parte das autoridades coloniais, o saber médico ocidental também não passava imaculado das críticas e campanhas contrárias ao seu uso por estes primeiros. Por meio desta atitude, *Tinyanga* reivindicavam a exclusividade de sua secular função de cuidar da saúde pública e pessoal dos africanos. Nos boletins de informação dos órgãos do governo destinados ao registro de ocorridos cotidianos dentre as populações africanas em decorrência de suspeitas de ações “subversivas”, é possível encontrar alguns exemplos neste sentido.

O registro de situações cotidianas foi uma prática adotada pelo governo português a partir do final dos anos 1950, em decorrência da eclosão do movimento nacionalista nas colônias africanas e da ameaça de sua emergência em Moçambique. Para tentar impedir a proliferação destas ideias em Moçambique, o governo tomou várias iniciativas: a criação de uma Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), responsável por identificar, investigar, controlar e punir quaisquer manifestações de adesão à luta nacionalista; a criação dos Serviços de Centralização e Coordenação de Informações, (SCCI), cuja função consistiu no registro de atividades religiosas consideradas ilegais, movimentos “subversivos” ou fatos suspeitos “dentre a população nativa, nacional ou estrangeira”⁴³⁰.

A coleta de informações gerou um número considerável de correspondências e envolveram funcionários do governo, pessoas da população e missionários da Igreja Católica. Em entrevista, um *Nyanga* de Alto Changane, província de Gaza, comentou que as confissões se tornaram uma armadilha, pois, em caso de “suspeitas”, padres repassavam informações para a PIDE, conduzindo algumas pessoas a prisão antes mesmo de saírem da Igreja⁴³¹.

Havia fortes suspeitas por parte das autoridades coloniais que o grupo de *Tinyanga* manifestava apoio à causa nacionalista através do seu trabalho. Consideravam

⁴³⁰ Arquivo do Distrito de Bilene-Macia. Correspondência do administrador J. G. T. Pereira Vila, 3 de novembro de 1959.(documentação sem classificação).

⁴³¹ TINYANGA. *Tinyanga (grupo de) – Vila de Macia*, ago, 2012.

que membros daquele grupo eram pessoas de autoridade, cujos conselhos as populações costumavam escutar e que muitos gozavam de prestígio considerável, recebendo visitas de africanos estrangeiros. Isto, segundo o governo colonial, facilitava a circulação de informações, motivo pelo qual passou a dedicar cuidadosa vigilância a este grupo.

O boletim de julho de 1963 indicava que o *Nyanga* Malaia Munhai fora denunciado ao Corpo da Polícia de Segurança Pública da Província de Moçambique depois de conversar com alguns trabalhadores dos Caminhos de Ferro de Moçambique (CFM) sobre o tipo de assistência de saúde que eles deveriam privilegiar, conforme registro:

Hoje cerca de 12:30 nos CFM junto ao refeitório, o africano Malaia Munhai, curandeiro, encontrava-se a advertir os africanos, dizendo que ele é capaz de tratar das dificuldades que eles tenham. Dizia também que os europeus andam a enganar-nos porque dizem que para se ser doutor é preciso estudar, mas eu não estudei e sou doutor e o saber que eu tenho eles não podem adquirir, eu não trato só da saúde mas também das dificuldades de cada um, e os doutores europeus não sabem destes remédios⁴³².

O *Nyanga* Munhai, ao fazer propaganda de seus serviços junto aos trabalhadores africanos, não hesitou em mostrá-los como mais vantajosos em relação ao ocidental, enfatizando uma das singularidades do tratamento da cura africana: contemplar a dimensão social de seus pacientes, oferecendo-lhes uma assistência integral com a finalidade de proporcionar seu completo estado de bem-estar. Munhai também contradisse a ideia de eficácia e verdade atribuída exclusivamente ao conhecimento médico ocidental, ao afirmar que ele também era doutor e, como tal, era dotado de um saber de cura embora não tivesse estudado medicina nas escolas europeias.

De um modo geral, para se tornar *Nyanga*, uma pessoa deveria submeter-se a uma intensa formação baseada na tradição oral e na experiência durante alguns anos na casa do(a) seu(a) mestre, também conhecido(a) por *B'ava* (pai). Nesta ocasião, a pessoa seria iniciada na profissão, aprenderia a conviver com seus espíritos, a manipular suas vestes e instrumentos de trabalho (inclusive os que são destinados à realização da adivinha), conhece as ervas e os seus usos, entre outras coisas. Todo processo ocorre mediante a realização de diferentes cerimônias, tanto privadas quanto públicas. Nem todos *Tinyanga*

⁴³² ANTT. FSCCIM. Feiticismo e a Subversidade, nº 144. Boletim de Informação, 19 de maio de 1966.

entram em transe, contudo, é comum a afirmação de ser a sua prática orientada por espíritos familiares ou estrangeiros agregados a família⁴³³.

Outro *Nyanga* envolvido em campanha contra os serviços de saúde ocidental, segundo informantes anônimos do governo colonial, foi Zeferino Maguzulana Cossa. No boletim de informação de abril de 1970, registrou-se que esse *Nyanga* de 65 anos também era chefe da povoação Maguzulana, em Magude, e era reconhecido como um renomado “curandeiro”, havendo muita procura por suas consultas. Ele chegou a construir em seu terreno um “grande edifício de alvenaria, de bom acabamento e instalações próprias para receber europeus e outras pessoas civilizadas, uma espécie de casa de saúde, com 6 quartos numerados e com mobiliário”. Sua especialidade era fornecer *talismãs e amuletos*⁴³⁴.

Este *Nyanga* foi preso durante 20 dias na administração local por lhe ser atribuída a responsabilidade do insucesso da campanha de vacina BCG e por ser acusado de coletar dinheiro da população para apoiar o movimento “subversivo”, tendo recolhido um montante de 500\$00 escudos dos habitantes de sua área para este fim. Também havia notícias, logo após a sua saída da prisão, de que aquele *Nyanga* intencionava matar o administrador Júlio dos Santos Peixe por lhe ter dado ordens de prisão com uma *mistela* (“feitiço”) que seria providenciado por seu B’ava, *Nyanga Julai Matusse*, também conhecido por Nenguassune, a quem o *Nyanga* Cossa também havia solicitado ajuda na realização de rituais que lhe restabelecesse seu prestígio, muito abalado depois da prisão⁴³⁵.

O prosseguimento das investigações coloniais não negou o o boicote do *Nyanga* Cossa à campanha de vacinação. Contudo, em relação aos demais fatos, concluiu tratar-se de um boato gerado por seus aprendizes, insatisfeitos com seu mestre. Não se sabe se esta foi a forma encontrada por aquele grupo de formandos para desviar a atenção das autoridades coloniais da figura de seu mestre, *Nyanga* Cossa. O próprio *B’ava* deste *Nyanga*, o *Julai Matusse* ou Nenguassune, há tempos estava na mira da investigação

⁴³³ HONWANA, A. M., 2002; LANGA, A. O., 1992; MUTHEMBA, Sansão. Um Médico Tradicional do Sul de Moçambique com duas Especialidades: *Mungoma* e *Nyamusoro*.op.cit; TINYANGA. Tinyanga (grupo de): depoimentos [jul. 2011]. Entrevistador(a): Jacimara Souza Santana (língua Changana). Trad. da Língua *Changana* Adelina Vânia Daniel Macuácuca, 2011, Arquivo mp3 (acervo pessoal).

⁴³⁴ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e a Subversidade, nº 144. Boletim de Informação, Distrito de Gaza, João Belo, 16 de abril de 1970.

⁴³⁵ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e a Subversidade, nº 144. Boletim de Informação, Distrito de Gaza, João Belo, 16 de abril de 1970; FRY, P., 1976.

portuguesa pelo mesmo motivo: suspeita de envolvimento com atos de subversão contra o regime colonial⁴³⁶.

O *Nyanga Julai Matusse* ou *Nenguassune* também tinha fama de bom curador e habitava nas terras de Limpopo, em Gaza, mas era procurado constantemente por sul-africanos. Ademais, não tinha passado despercebido das autoridades coloniais seu manifesto apoio à política insurrecta do régulo Joshua Nkomo, um líder nacionalista da então Rodésia (Zimbábue), fundador do partido *People's Caretaker Council* (PCC) em 1962, o mesmo que antes tinha liderado o partido *Zimbabwe African People's Union* (ZAPU) e fora preso pelo governo britânico em 1965, após o banimento daquelas e outras organizações que pretendiam a independência do Zimbábue. Apesar de algumas autoridades portuguesas avaliarem o *Nyanga Matusse* como potencialmente favorável ao governo colonial – inclusive depois dele ter manifestado grande apoio à nova tentativa da campanha de vacina BCG, incentivando a população a se vacinar – sua ausência prolongada das terras (quase um ano desde a prisão de Joshua Nkomo), longe de suas *60 mulheres, cerca de 120 filhos e centenas de cabeças de gado*, ainda mantinha desperta suspeitas a seu respeito⁴³⁷.

O incentivo ao boicote dos serviços de saúde ocidental parece ter sido uma prática comum entre *Tinyanga*. Nos boletins de informação também se pode identificar a declaração da *Nyanga B'ava Catarine*, residente no bairro do Caniço em Lourenço Marques, de que a procura dos hospitais por africanos não passava de uma perda de tempo. O *Nyanga Manhaia Tivane*, morador nas terras do Conselho de Bilene, também foi denunciado por informantes do governo, sendo tal registro identificado nestes termos:

[...] Costuma fazer propaganda em desabono dos Serviços de saúde afirmando que os tratamentos feitos nos postos de socorros e hospitais não valiam de nada e que é mais uma maneira dos portugueses roubarem o dinheiro dos africanos.

⁴³⁶ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e a Subversidade, nº 144. Boletim de Informação, Distrito de Gaza, 24 de março de 1966; Boletim de Informação. Baixo Limpopo, 31 de janeiro de 1963; Boletim de Informação do Governo de Gaza, 12 de dezembro de 1962, p 109.

⁴³⁷ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e a Subversidade, nº 144. Boletim de Informação, Distrito de Gaza. João Belo, 16 de abril de 1970; Boletim de Informação do Distrito de Gaza, 24 de março de 1966.

Os africanos deviam decidir em conjunto não mais recorrerem aos tratamentos dos hospitais e deixarem-se apenas tratar pelos curandeiros que são os únicos que se interessam pela saúde e futuro dos africanos, pois são seus irmãos⁴³⁸.

Não se pode deixar de reconhecer que o fato de os *Tinayanga* desencorajarem a frequência de africanos aos serviços de saúde ocidental também estava relacionado à defesa de clientela visando garantir ganhos econômicos. Os serviços ministrados por *Tinyanga* eram pagos, assim como o era nas repartições do Estado colonial (quer seja através dos impostos ou no ato da prestação de serviços). Ademais, é provável que as mudanças econômicas introduzidas com o colonialismo tenham impactado os custos dos serviços de cura *Nyanga* ao longo do tempo. A condição financeira da pessoa *Nyanga* foi um dos aspectos que despertou a atenção de algumas autoridades coloniais quando estas passaram a exercer uma vigilância mais detalhada no cotidiano daquela figura social. O boletim do ano de 1966, por exemplo, informa que a *Nyanga* Delfina Fadugo Mungunhane, moradora da Circunscrição dos Muchopes, cobrava por consulta aos seus doentes, no ano de 1966, 50\$00 escudos, acrescido de 100\$00 escudos caso fossem curados⁴³⁹.

O *Nyanga* Macheluane Lucas Malule, morador da povoação de Olombe, situada na área do Baixo Limpopo, também escapou de ser preso pelo mesmo motivo: campanha de boicote dos serviços de saúde colonial. O *Nyanga* Malule teve a seu favor um antigo comerciante do local que afirmou para os informantes do governo desconhecer que ele andasse desencorajando africanos a frequentarem os serviços de saúde ocidental. Também pode contar com a sensatez do informante que afirmara em seu relatório ser quase impossível impedir que africanos deixassem de consultar *Tinyanga*, não somente pela antiguidade destes no trabalho de cura, mas também pela deficiente assistência em saúde que o Estado colonial dispensava naquela parte da colônia, conforme seu parecer:

[...] A Delegacia de Saúde em Vila Alferes Chamusca, fica a mais de 100 quilômetros daquela zona. Não existem postos sanitários, salvo os das Aldeias do Colonato, que só prestam assistência aos colonos e trabalhadores da Brigada

⁴³⁸ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e a Subversidade, nº 144. Boletim de Difusão de informação, Distrito de Gaza, 19 de maio de 1966.

⁴³⁹ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversidade nº 144. Carta ao Exmo. Comandante do Corpo da Polícia de Segurança Pública. Lourenço Marques, 5 de abril de 1967; ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversidade nº 144. Boletim de Informação. Lourenço Marques, 21 de março de 1966.

Técnica do Limpopo, com exceção dos primeiros socorros em caso de agressão ou acidente, e mesmo os postos que ficam mais próximos são os da Aldeia de Madragoa e Senhora da Graça, a cerca de 40 km. Neste Conselho a Delegacia de Saúde possui apenas um posto sanitário na Aldeia Pegões, que também fica a grande distância⁴⁴⁰ [...]

Segundo opinião deste informante, a distância dos postos sanitários coloniais e o costume atuavam como um incentivo para a população de Baixo Limpopo buscar a assistência dos *Tinyanga*. Contudo, parece que o fato da distância ou da inexistência de postos sanitários coloniais não era o principal motivo desta busca. Às vezes, era necessário percorrer longas distâncias para ter acesso a um tratamento de cura endógeno.

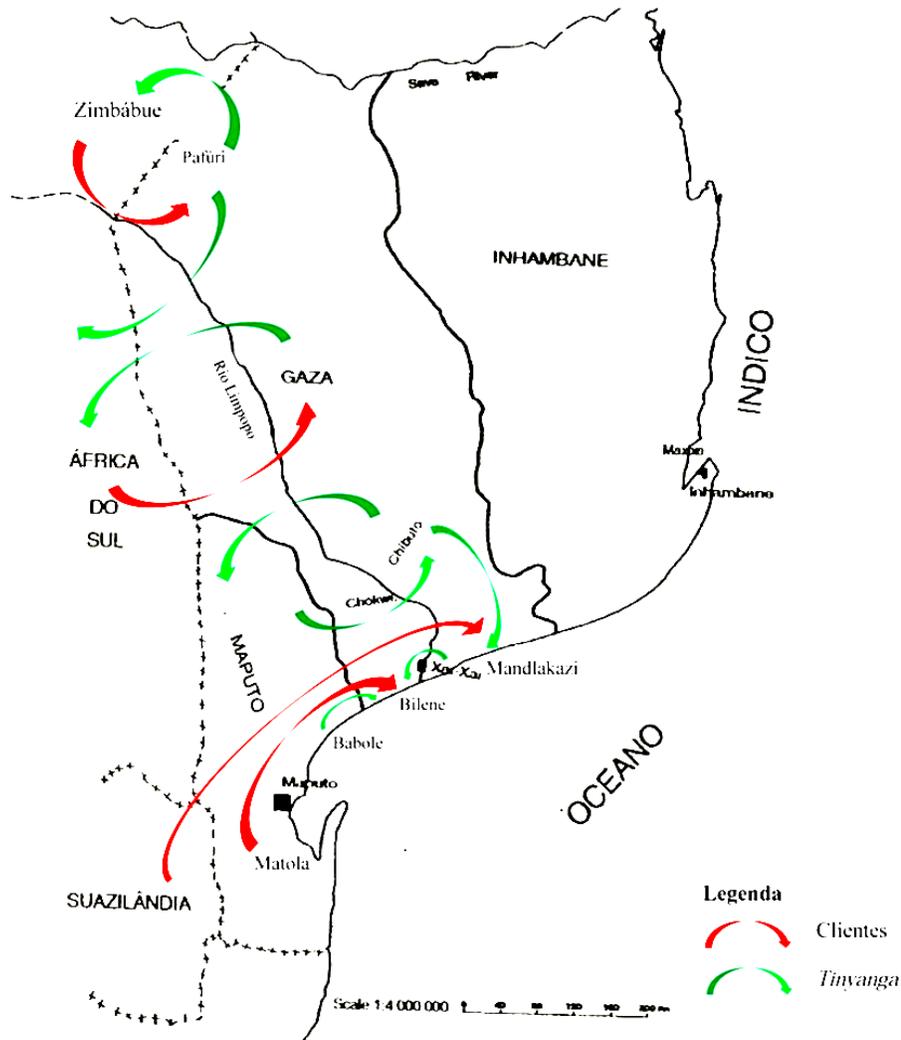
3.2.2 Migração Regional de *Tinyanga* e do seu público usuário: Moçambique, Zimbábue, Suazilândia e África do Sul.

Fontes do período colonial mostram não ter sido rara a migração de pessoas em busca de consulta com *Tinyanga*. Houve ocasião em que estes também migravam para exercer o seu ofício em lugares distantes da povoação de sua origem. O mapa abaixo configura alguns desses diferentes fluxos migratórios identificados em correspondências e processos judiciais.

⁴⁴⁰ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversidade nº 144. Relatório de Notícias. Baixo Limpopo, 2 de novembro de 1966.

Mapa 6 - Migração de *Tinyanga* e clientes entre Moçambique, Zimbábue, África do Sul e Suazilândia.

Fluxo Migratório de Clientes e *Tinyanga*



Como podemos observar nas rotas acima indicadas, havia uma movimentação de clientes em razão da procura de atendimento com *Nyanga* oriundos de Zimbábue, África do Sul e Suazilândia (territórios de colonização britânica) em direção ao sul de Moçambique, especificamente GAZA. Também afluíam para esse lugar clientes moradores de Lourenço Marques. As rotas de migração concernentes ao grupo de *Tinyanga* mostram deslocamentos entre GAZA e territórios de colônia britânica ou vice-versa, havendo também

quem se dirigisse para Lourenço Marques (Maputo) ou quem se restringisse a deslocamentos internos no próprio distrito de Gaza.

Embora os territórios de África do Sul, Zimbábue, Suazilândia e Moçambique se apresentem separados por fronteiras demarcadas em consequência do domínio colonial britânico e português, antes formavam um extenso e único Império. Este fora fundado por *Sochangane*, cujo centro de poder no governo de *Ngungunyane* passou a situar-se na parte sul de Gaza, em *Mandlakazi*, lugar para onde convergia a maior procura por *Nyanga*. Parece que este lugar continuou ostentando a fama de reunir bons *Tinyanga*, embora, no dizer de alguns, essa fama também tivesse sido atribuída a outros lugares (como a região dos povos de origem *Vandau*, em Manica e, atualmente, Manbone, situado no distrito de Govuro, em Inhambane)⁴⁴¹.

Nos boletins de informação do governo, é comum encontrar registros de um ou outro *Nyanga* habitante de Gaza que, por seu prestígio, atraía muitos clientes. No boletim de dezembro de 1968, consta que o *Nyanga* Matabule, por curar infertilidade tanto em mulheres quanto em homens, atendia clientes de longa distância que viajavam para consultarem-se com ele. Isto recorda o já mencionado *Nyanga* Cossa, que residia em Magude onde era consultado por seus vizinhos e migrantes da África do Sul⁴⁴².

Possivelmente, a fama de boa curadora foi o motivo que atraiu, no ano de 1966, à casa da *Nyanga* Chetereca Zandamela, residente no distrito de Gaza, uma comitiva dos filhos do rei de Suazilândia, Sobuza. Estes, insistentemente, a convidaram para assumir o cargo de *Nyanga* real em decorrência do falecimento do anterior, proposta que foi recusada ainda que eles se mostrassem dispostos a solicitar uma autorização ao governo colonial português. Anos mais tarde, em 1972, por ocasião do mesmo rei se encontrar doente, 58

⁴⁴¹CUMBI, Graça. Graça Cumbi - Nyanga: depoimento [jun. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Souza Santana, (língua portuguesa). Maputo, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal). A entrevistada é *Nyanga*, psicóloga e funcionária do Instituto de Medicina Tradicional do Ministério de Saúde de Moçambique.

⁴⁴²ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversidade nº 144. Boletim de informação. Distrito de Gaza. Conselho de Caniçado, 22 de dezembro de 1969; Boletim de informação. Conselho de Magude, 1968; AHM. Fundo da Direção dos Serviços dos Negócios Indígenas. Seção A/25. Feiticeiros e Curandeiros. v. 1, cota 83. 1951.

suazis retornaram a Gaza, em Baixo Limpopo, à procura de outra *Nyanga*. Havia suspeitas de que a doença resultava de ação de *wuloyi*, algo que foi confirmado na adivinha⁴⁴³.

O boletim de setembro de 1964 registrou a denúncia de que, através da fronteira de Goba, situada entre Suazilândia e Moçambique, ocorria um permanente “comércio clandestino de medicamentos” entre africanos moradores do território Suazi e a *Nyanga* de nome Escudos⁴⁴⁴.

Também em 1954, Joseph Mondlane solicitou autorização à Curadoria dos Indígenas Portugueses na África do Sul para tratar-se com o *Nyanga* Enoc Mahlulani de Xai Xai pelo período de cinco meses, mas seu pedido não foi aceito. Em virtude das tentativas de controle sobre a migração de africanos e sobre o movimento pro-nacionalista, aqueles que retornassem à colônia portuguesa sem o devido conhecimento das autoridades poderiam ser surpreendidos com interrogatórios policiais. Foi o que ocorreu aos sul-africanos, Mahotela Sanson Macheke, Shedzane Willian Baloy e Eliasse Macheke que se deslocaram sem autorização prévia ao Conselho de Caniçado (Gaza) para consultarem um *Nyanga* que lhes indicasse o suposto feiticeiro(a) provocador da doença da esposa de um deles⁴⁴⁵.

Um processo administrativo do ano de 1954 mostrou que *Tinyanga* de Pafúri, região de Alto Limpopo-Gaza, eram muito procurados por moradores de Zimbábue, não deixando de também migrarem para esta terra para iniciarem-se, trocar conhecimentos de cura ou exercer a sua função de *Nyanga*. Luis Mtupo Sibanda, por exemplo, depois de trabalhar um tempo no Corpo da Polícia de Moçambique (em Lourenço Marques), deslocou-se para Bulayaio-Zimbábue, onde foi iniciado como *Nyanga*, passando a exercer tal profissão em Niassalândia (Malawi) e depois em Beira (Moçambique). Segundo informações obtidas pelo subchefe da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), Eugênio José de Castro Spranger, até 1968, identificava-se mais de 150 *Tinyanga* residentes na fronteira de Moçambique com a Rodésia, local muito próximo do distrito de

⁴⁴³ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversidade n° 144. Boletim de informação, Lourenço Marques, 30 de dezembro de 1966; Boletim de informação, Conselho do Baixo Limpopo, 24 de abril de 1972.

⁴⁴⁴ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversidade n° 144. Boletim de informação, Lourenço Marques, 30 de dezembro de 1966. Serviços de Saúde e Higiene. Lourenço Marques, 9 de setembro de 1964.

⁴⁴⁵ AHM. FDNSI. Cx 83, 1954.

Chipinge, cujos habitantes tinham grande preferência em ser atendido por *Nyanga* da colônia portuguesa. Similar opinião movia pessoas de outras áreas daquela colônia⁴⁴⁶.

MAPA 7 - Fronteira Zimbábue e Moçambique



Fonte: Google. Mapa de Zimbábue, 01/07/2014

Tinyanga também costumavam migrar para o território da África do Sul para os mesmos fins, na condição de clandestinos, por ocasião de fuga ou de mineiros buscando conjugar esse trabalho com o de *Nyanga*. Foi o caso do *Nyanga* Noa Mate que, após anos de morada em África do Sul, retornou à colônia portuguesa para trabalhar como *Nyanga*, mas que acabou sendo preso por prática ilegal de medicina na circunscrição de Matola, distrito de Lourenço Marques no ano de 1959. Em entrevista, os ex-mineiros Antônio José Macuacua e Manoel Noa Macamo, ambos moradores de Alto Changane e recrutados para as minas por 18 meses, no ano de 1966, afirmaram que entre os trabalhadores havia aqueles que exerciam atividades de *Nyanga*. Era comum que, após o serviço, oferecerem consultas aos colegas, pois as dificuldades do trabalho eram muitas e, até aquela época, ainda se

⁴⁴⁶ AHM.FDNSI.Cx 83. Conselho Administrativo de Alto Limpopo, 1954; ANTT.SCCI.Feiticismo e Subversidade, nº 1444. Boletim de Informação de 7 de julho de 1965, Lourenço Marques.

contava com poucos hospitais, sendo interesse maior na consultas obter sorte para alcançar promoção no trabalho e ganhar mais dinheiro⁴⁴⁷.

Acrescentaram que o trabalho dos *Tinyanga* não sofria de qualquer impedimento por parte dos chefes e donos das minas. A população em África do Sul também procurava consultar-se com *Tinyanga* moçambicanos, os quais trabalhavam à vontade com medicamentos tradicionais e consultas, mas não viu trabalhar aquele de “sair espírito”, o *Nyamusoro*.

Pafúri fazia fronteira com a África do Sul e Zimbábue, sendo comum que seus habitantes se deslocassem entre estas colônias, independente da autorização de governos europeus, para fins diversos: trabalhar nas minas da África do Sul, vender mercadorias (como era o caso de algumas mulheres), visitarem suas famílias e também os *Tinyanga*.

Também não era raro que africanos, fugindo dos pesados impostos, sanções judiciais, perseguição política e demais sofrimentos experimentados na colônia do governo português se evadissem para o território da colônia britânica. Pafúri, como alegou Rita-Ferreira, era uma das fronteiras de grande fluxo migratório clandestino, por onde passavam africanos de Gaza, Inhambane e também do Zimbábue. Mesmo quando o controle português ou britânico se fazia mais enfático naquela área, zimbabuanos costumavam atravessar a fronteira em direção à África do Sul pelo simples fato de se identificar como portugueses. Pesquisas como as de Fernando Florêncio e Marta Patrício mostraram que as fronteiras estabelecidas por administrações coloniais não impediram a continuidade de relações sociais, econômica, política e religiosa entre africanos habitantes de Moçambique e Zimbábue. Não são raros os registros coloniais sobre o que se convencionou chamar de migração clandestina, um movimento sobre o qual o governo português não conseguiu impor controle. Assim, vê-se que a irreverência africana às fronteiras coloniais foi sempre um fato⁴⁴⁸.

⁴⁴⁷AHM. FDNSI. Cx 1326, Lourenço Marques 1959; MACAMO, Manoel Noa; MACUACUA, Antônio José; CHILENGUE, Júlia. Manoel Noa Macamo Antônio José Macuacua e Júlia Chilengue: depoimento [jul. 2012]. Entrevistador(a): Jacimara Souza Santana (língua Changana). Trad. da Língua Changana Filomena Mate, Alto Changane, Chibuto, 2012, Arquivo mp3 (acervo pessoal). Os entrevistados são, respectivamente, adjunto da Chefe do povoado, membro do gabinete da Chefe de povoação e Vogal do Chefe de povoação.

⁴⁴⁸RITA-FERREIRA, A., 1963, p. 104-106; FLORÊNCIO, Fernando. **Ao Encontro dos Mambos: autoridades tradicionais va Ndau e Estado em Moçambique**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005;

Tal fluxo migratório em busca da cura não passou despercebido das autoridades policiais e administrativas dos territórios coloniais britânico e português. Em 1951, o Cônsul da Rodésia do Sul e Niassalândia⁴⁴⁹, J. G. Baggote apresentou queixas ao Comissariado do Corpo da Polícia de Moçambique sobre a atuação dos *Tinyanga* do distrito de Pafúri no território colonial britânico da Rodésia do Sul, atual Zimbábue, conforme registrou em sua carta⁴⁵⁰:

A polícia da Rodésia do Sul experimenta sérias dificuldades sobre suicídios, como resultado do contato entre indígenas da Rodésia do Sul e doutores feiticeiros do território português que aqui disputam um rendoso negócio devido à legislação restrita, que vigora na África do Sul a respeito da supressão da feitiçaria. O meu governo está ansioso por saber se existe alguma legislação no território português que restrinja a atividade dos doutores feiticeiros. Se existe tal legislação, a Polícia da Rodésia do Sul considera que pode providenciar informações para o uso da Polícia Portuguesa Oriental para a supressão das atividades dos doutores feiticeiros. Se vocês estiverem interessados poderão prestar-nos informações e a Polícia da Rodésia do Sul poderá prestar assistência para vocês⁴⁵¹.

Em resposta à indagação do Cônsul da Rodésia do Sul sobre a lei de restrição às atividades dos *Tinyanga* em território de colônia portuguesa, o Corpo da Polícia da província de Moçambique respondeu:

Segundo as leis do meu país todo o indivíduo que empregar artifício fraudulento para persuadir a existência de poder supostos, ou para produzir a esperança de qualquer acidente, será rigorosamente punido, e havendo extorsão de dinheiro, é agravada a pena. Assim que a V. Exa. tenha conhecimento da existência de indígenas que se entreguem à prática de curandeiros, ou delitos semelhantes, muito agradecia mandar comunicar-me esse facto, a fim de se proceder de conformidade com a Lei⁴⁵².

A resolução de conflitos relacionados a acusações de *wuloyi* era uma das especialidades *Nyanga* expressamente proibida por lei nas colônias britânicas, onde desde 1889 já vigorava *The Witchcraft Supression Act*. Na colônia portuguesa de Moçambique,

PATRÍCIO, Marta. A Fronteira Moçambique-Zimbábue e os ndau: práticas e representações transfronteiriças no distrito moçambicano de Mossurize (de 1975- à actualidade).. **Cadernos de Estudos Africanos**, Lisboa, n. 27, p 79-102, 2014.

⁴⁴⁹Em 1953, o governo britânico criou a Federação da Rodésia e Niassalândia, que compreendia a Rodésia do Norte (atual Zâmbia), Rodésia do Sul (atual Zimbábue) e Niassalândia (Malawi).

⁴⁵⁰ AHM. FDSNI. Cx 83. Conselho Administrativo de Alto Limpopo, 1954.

⁴⁵¹ AHM. FDSNI, Cx 83. Conselho Administrativo de Alto Limpopo, 1951.

⁴⁵² AHM. FDSNI, Cx 83. Conselho Administrativo de Alto Limpopo, 1951.

este tipo de proibição legal somente veio a vigorar com a publicação do *Código Penal dos Indígenas*, em 1946. Nele, destaca-se o art. 92, que determina punição ao indígena que buscasse convencer outro de culpa por causar males como mortes e doenças, entre outras coisas, alegando uso de suposto dom sobrenatural. Conforme já abordamos no capítulo anterior, os membros do grupo de *Tinyanga* continuaram a realizar esse e outros serviços, ainda que na clandestinidade⁴⁵³.

De fato, a maior necessidade apresentada pelos clientes era a de diagnosticar a causa de morte ou doença de alguém, sendo frequente nos resultados a indicação de *wuloyi* que, por vezes, aparece nas fontes como uma suspeita prévia dos clientes. É o que se pode observar nos casos já citados no início dessa discussão e nos dois casos que se seguem de clientes zimbabuanos apresentados pelo Cônsul de Niassalândia e Rodésia do Sul no ano de 1954⁴⁵⁴.

O primeiro foi o caso de Chindura, um africano, trabalhador da África do Sul e habitante em Gonarezhou, área zimbabuana, localizada na linha de fronteira com Moçambique. Chindura havia adoecido e, por isto, havia consultado um *Nyanga* adivinho de sua povoação de nome Makandemi para diagnosticar a causa de sua doença. Seu parecer indicou tratar-se de *wuloyi* provocado por uma das mulheres de sua povoação de nome Mudhlay. Tal *Nyanga* acabou sendo preso e foi desterrado por 10 meses para longe de sua povoação em Nuanetsi-Masvingo. Entretanto, Chindura, que já se encontrava melhor, voltou a adoecer e em seguida foi a óbito, o que levou seu pai Bele a consultar outro *Nyanga*. Desta vez, buscou um que atuava distante da sua povoação, em Pafúri, *em cuja consulta o Nyanga* Mapaletele confirmou a acusação de *wuloyi*, feita pelo *Nyanga* anterior à mesma mulher, Mudhayi. Por isto, ela foi expulsa da povoação de Gonarezhou⁴⁵⁵.

O segundo dizia respeito à morte do filho de Yinguane, da povoação de Halata, também habitante em Gonarezhou. De modo similar ao primeiro caso, um *Nyanga* de Pafúri de nome Mapaleteli, da povoação do chefe Dumela, teria sido procurado para

⁴⁵³ AHM. FDNSI. Código Penal dos Indígenas da Colônia de Moçambique. Projecto Definitivo. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1946.

⁴⁵⁴ CHAVUNDUKA, G. L. Zinatha: The organization of traditional Medicine in Zimbabwe In: CHAVUNDUKA, G. L., LAST, M. (ed). The Professionalisation of African Medicine. Manchester: Manchester University Press. International African Seminar studies, 1986.

⁴⁵⁵ AHM. FDSNI. Cx 83. Conselho Administrativo de Alto Limpopo, 1954.

diagnosticar a causa da morte de seu filho. Ele revelou aos presentes que a criança falecera em consequência de *wuloyi*, enviada por uma das mulheres presentes na consulta. Esta mulher teria sofrido agressão por ter lhe sido imputada a qualidade de *noyi*⁴⁵⁶.

Apesar dos dois exemplos apresentados pelo Cônsul não apresentarem casos de suicídio como resultado de consulta feita a *Tinyanga*, essa possibilidade existia de fato. Quando as pessoas acusadas não eram castigadas pela comunidade, poderia fazê-lo com as suas próprias mãos. Por conta das proibições legais, casos como estes eram mantidos em segredo legais e poderia tornar os processos de investigação uma grande incógnita. Assim ocorreu na investigação do suicídio de Mucirene Pelembe, habitante da circunscrição do Bilene, em 1958. Seu processo foi arquivado pelo administrador Aníbal Ribas Lopes Praça por não identificar no inquérito de testemunhas qualquer explicação sobre causa da morte⁴⁵⁷.

As denúncias do Cônsul de Niassalândia e Rodésia do Sul sobre o trânsito migratório de zimbabuanos por procura de consulta com *Nyanga* de Moçambique, apresentadas ao Corpo da Polícia de Moçambique e governo português entre 1951-1954, resultaram em um processo investigativo do ocorrido *in loco*. O processo foi julgado pelo administrador de Pafúri, Américo Ferreira Ramos a pedido do Inspector Administrativo da Secretaria dos Negócios Indígenas, J. Franco Rodrigues, e inclui no inquérito de testemunhas: o régulo Chicualacuala e chefes Dumela, Gugumela e Petula, seguido do *Tinyanga* Maquigui, Inguane Mutlave e Mapeletele Machevane. Também prestaram depoimento seis testemunhas, entre as quais, três mulheres: Chivite, Gueleguele Chauque, Uahahane Chauque e os homens Mahongue Chauque, Jossai Chicualacuala Chauque e Licimate Machava⁴⁵⁸.

O regedor Chicualacuala não negou que os três *Tinyanga* exercessem sua profissão nas povoações que ele chefiava, ressaltando que o *Nyanga* Maquigui e Inguane atendiam a seus vizinhos, sendo este último também muito procurado por pessoas das terras da Rodésia do Sul. Ambos jogavam ossos (adivinhos) para aconselhar remédios, em geral, feito de frutos, sementes e raízes que eram cozidos em água e não faziam mal a ninguém,

⁴⁵⁶ AHM. FDSNI. Cx 83. Conselho Administrativo de Alto Limpopo, 1954.

⁴⁵⁷ AHM. FGDG. Autos e Processos Crimes. Administração do Conselho de Bilene, Cx 219.

⁴⁵⁸ AHM. FDSNI. Cx 83. Conselho Administrativo de Alto Limpopo, 1954.

também não se arrogavam nem eram conhecidos por “feiticeiros”, mas sim “curandeiros”, doutores. Contudo, desde 1950, o *Nyanga* Maquigue estava ausente da sua regedoria. Fugira para a África do Sul pelo fato de ter matado o irmão a zagaiada. Estando lá, passou a jogar ossos para adivinhar a causa da morte das pessoas. Entretanto, o *Nyanga* Mapaletele, distintamente dos outros, realizava adivinha para acusar pessoas de fazer mal e assim podiam confirmar as testemunhas acima arroladas. Entretanto, a respeito das acusações do Cônsul, alegou desconhecimento.

O depoimento dos demais chefes não diferiu daquele apresentado pelo regedor Chicualacuala, com exceção de Petula, chefe das terras onde morava Maquigui, que parece ter buscado se eximir de qualquer responsabilidade sobre o caso, afirmando desconhecimento da atuação de *Tinyanga* em suas terras. As testemunhas clientes do *Nyanga* Mapaletele apenas confirmaram que este atribuía acusação de *wuloyi* por meio da adivinha. Este foi o caso de Chivite, mulher que foi acusada por aquele *Nyanga* de fazer *wuloyi* para tornar a filha de sua vizinha doente. Segundo testemunho da acusada e da mãe da criança, Uahahane Chaúque, ninguém na povoação acreditou na acusação feita pelo *Nyanga*.

Essa última declaração pode ter sido uma forma de esconder do administrador o conhecimento das reais consequências daquela acusação, possivelmente devido à proibição da imputação de *wuloyi* a alguém. Também no caso de sanção imposta por este ato o indivíduo acusado de *noyi* passava a inocente, enquanto o *Nyanga* que imputou a acusação, assim como os envolvidos na imposição de castigos a pessoa acusada é que eram convocados a pagar pena.

Dos três *Tinyanga* convocados, responderam ao chamado de inquérito apenas o *Nyanga* Inguane e Mapaletele, uma vez que o Maquigui já se encontrava na África do Sul. Não negaram as declarações feitas sobre eles, afirmando que os vizinhos e pessoas da Rodésia do Sul os procuravam para diagnosticar e tratar doenças, que não costumavam cobrar nenhum dinheiro por consulta, mas que recebiam as ofertas de seus clientes. Ambos se intitularam doutores, até mesmo o Mapaletele, o *Nyanga* acusado pelo Cônsul e o régulo Chicualacuala de adivinhar a pessoa que poderia causar doenças.

Face às declarações colhidas, concluiu o administrador Américo Ferreira Ramos que os serviços prestados por *Tinyanga* residentes em Pafúri à população da regedoria Chicualacuala e moradores da Rodésia do Sul não se configuravam como danosa e que eles não se enquadravam nas acusações feitas pelo Cônsul. Entretanto, julgou conveniente impor o afastamento daquelas terras aos dois *Tinyanga* que ainda ali atuavam, “fixando residência” (desterro) ao norte da colônia, em Niassa. Como naquela circunscrição não havia “calabouços”, tal pena não chegou a ser cumprida, pois os dois *Tinyanga* – juntamente com o cipaio responsável de notificá-los da ordem de desterro – teriam fugido para o território de colônia britânica.

O caso dos *Tinyanga* de Alto Limpopo reforça algumas de nossas hipóteses nesta tese. O trabalho de *Tinyanga* podia ser considerado ilegal pelo governo português ou britânico, mas era um serviço legitimado por seus clientes e contava com a conivência de alguns chefes e assistentes administrativos, como foi o caso do cipaio que fugiu junto com os *Tinyanga* de Alto Limpopo. Os clientes eram capazes de percorrer quilômetros de distância e atravessar fronteiras à procura de um *Nyanga*. A atitude de alguns *Tinyanga* fugirem para outras colônias europeias também não deixou de atuar como uma tática ou alternativa, no sentido de assegurar o direito de exercer a profissão.

A migração foi um grande vetor de circulação da propaganda dos serviços e saberes de *Tinyanga* entre Moçambique, África do Sul, Suazilândia e Zimbábue. É desta forma que *Tinyanga* femininos de Moçambique que, mormente tinham uma circulação mais restrita que *Tinyanga* masculinos, podiam ser procuradas por clientes de longas distâncias. Em África do Sul, o comércio de serviços da medicina tradicional das distintas colônias também colaborava neste sentido. Segundo Rita-Ferreira, alguns *Tinyanga* ou *Izinyanga*, bem como *Isangoma* chegaram a fundar empresas, como, J. Shandu que atendia no P.U. Box 19, Mayville, em Durban, havendo também quem fizesse propaganda por meio de panfletos também impressos em língua portuguesa, inclusive com registros de agradecimento de antigos clientes. Entre os serviços ofertados nas propagandas, podia-se

ler: “para deixares de beber vinho, todos te gostarem, purificar o sangue, dar filhos” e etc⁴⁵⁹.

Esse caráter comercial do saber de cura *Nyanga*, reforçado pelo trânsito migratório entre as colônias portuguesas e britânicas, pode ter sido uma das causas que explicam o grande afluxo de *Tinyanga* femininos e masculinos das zonas rurais de Moçambique para a cidade de Lourenço Marques a partir do ano de 1966. Tal movimento despertou, na época, a atenção do Corpo da Polícia de Segurança Pública de Moçambique, a qual manifestou sua dificuldade em exercer controle sobre estes novos moradores, sobretudo porque eles buscavam habitar em locais de difícil acesso na cidade e mudavam-se constantemente, quando tinham conhecimento de que estavam sendo procurados por autoridades do Estado colonial. Foi mediante tal situação que o major da infantaria Antônio Elias de Carvalho sugeriu para as autoridades administrativas dos distritos, as seguintes medidas⁴⁶⁰:

[...] Dificultarem ou não autorizarem a saída das suas áreas de indivíduos, homens e mulheres, que exercessem actividade de curandeiro-feiticeiro; que para os curandeiros residentes no Conselho de Lourenço Marques e eventualmente em Beira fosse reservada uma área onde iriam obrigatoriamente residir e ali pudesse exercer abertamente suas actividades; que fossem obrigados a pagar um imposto, dado que cobram por vezes importância elevadas aos padecentes, e curandeiros há que utilizam automóveis de luxo e têm grandes propriedades, estes são os chamados grandes curandeiros que tem clientes europeus da melhor sociedade [...]⁴⁶¹

A sugestão de o Estado colonial cobrar imposto ao grupo de *Tinyanga* pelo exercício da profissão foi rejeitada por outras autoridades policiais sob justificativa dessa atitude implicar no reconhecimento da profissão. Na opinião do major Fernando Costa Freire, por exemplo, “a atitude da administração perante os elementos mágico-fetichista vem (vinha) sendo orientada no sentido de não lhe conceder valimento, tolerando-o na

⁴⁵⁹ RITA-FERREIRA, A., 1960.

⁴⁶⁰ RITA-FERREIRA, A., 1960.

⁴⁶¹ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversidade nº 144. Corpo da Polícia de Segurança Pública. Correspondência do Major da Infantaria, Antônio Elias Carvalho. Lourenço Marques, janeiro de 1967.

medida em que os meios de acção disponíveis e o estado da população não permitem (permitiam) a sua total repressão.”⁴⁶²

Possivelmente, a migração de *Tinyanga* em grande fluxo para os principais centros urbanos foi movida por interesses diversos, mas o ato de ocupar em massa o centro administrativo colonial onde a presença africana, ao longo do tempo, foi detida e/ou controlada pelos portugueses, demonstrou por si um sentido de irreverência ao domínio colonial.

Tal atitude coletiva de migração também podia estar relacionada a outro fator: a fuga da marcada vigilância policial que *Tinyanga* estavam sujeitos em decorrência do interesse do governo em combater o movimento nacionalista. Coincidentemente, aquela migração intensa tinha se dado pouco tempo depois da eclosão das lutas por independência no norte da colônia.

As fontes coloniais produzidas no tempo das lutas por independência são enfáticas em demonstrar suspeitas do envolvimento de *Tinyanga* com o movimento nacionalista. A análise dessas fontes não somente favorece o conhecimento dessa relação proposta por autoridades coloniais, o que ajuda a verificar a hipótese supracitada sobre a migração em massa de *Tinyanga* para a cidade de Lourenço Marques. De que maneira a dimensão holística do exercício *Nyanga* se fez presente nesse contexto, se na documentação colonial, produzida em outras ocasiões, o grupo *Tinyanga* aparece mais associado à cura de doenças ou à cultura? No período das lutas nacionalistas, seus membros emergem como uma ameaça política que punha em risco à continuidade do Estado colonial.

O trânsito migratório entre Moçambique, África do Sul, Zimbábue e outros territórios vizinhos também possibilitou a propagação de ideias nacionalistas, assim como a articulação do processo de luta por independência. Diferentes pesquisas já demonstraram que as migrações trouxeram importantes mudanças para a vida econômica, social e política de Moçambique. A trajetória histórica do grupo social de *Tinyanga* habitantes da região sul não ficou isenta de suas influências.

⁴⁶² ATT. FSCCIM. Moçambique. Feiticismo e a Subversidade. Nº 1444. Lourenço Marques, 5 de abril de 1967.

Já pontuamos que a migração proporcionou a circulação de serviços de cura e o desenvolvimento do seu caráter comercial. Insinuamos, inclusive, que isso influenciou na migração interna de *Tinyanga* para Lourenço Marques. Além disso, ainda constatamos nas fontes de pesquisa que a migração incentivou a fundação de associações profissionais e também deu lugar à emergência de organizações religiosas cristãs dedicadas à cura de doenças, atitudes que podem ser vistas como reações à imposição colonial do abandono à consulta de *Tinyanga*. Uma abordagem mais detalhada sobre esses outros aspectos e a relação entre o grupo de *Tinyanga* e nacionalismo constitui assunto de nosso próximo capítulo.⁴⁶³

⁴⁶³ COVANE, L. A., 2001.

Capítulo IV- O Retorno dos *Tinyanga* ao Cenário Público: trajetórias de luta por organização e reconhecimento.

Na literatura de um modo em geral, a emergência de associações de médicos-sacerdotes (*Tinyanga, Izangoma, Izinyanga, Dingaka, Waganga* e etc..) em África é apresentada como uma iniciativa dos governos após as independências. Conforme discussões sobre o assunto, essa atitude teria sido um resultado, sobretudo da pressão internacional exercida pela Organização Mundial de Saúde (OMS), em especial, a partir de 1978 após a Conferência de Alma-Ata, quando aquele órgão passou a incentivar os governos a ofertar uma política de saúde inclusiva dos saberes endógenos de cura dos seus países, não sendo desconsideradas na referida literatura, influências anteriores como o incentivo da Organização da União Africana (OUA), que desde 1968, alertava líderes africanos para o desenvolvimento do potencial de comércio e de indústria da biblioteca fitoterápica em poder dos médicos-sacerdotes locais e o ideal pan-africano de valorização daquilo que era reconhecido como africano enquanto parte integrante da luta por independência política e da formação das novas Nações⁴⁶⁴.

Em Gana, a associação nacional de médicos tradicionais foi fundada por iniciativa de Kwame Nkhumah três anos após a independência conquistada em 1957. Esse primeiro governo ganeense que atuou como uma figura de destaque no movimento pan-africano e nacionalista em África mostrou-se muito favorável à idéia de afirmação de uma identidade cultural africana na emergência das novas Nações como modo de distinguir as maneiras próprias dos povos africanos de fazer as coisas das formas européias até então impostas com a colonização. Sob assessoria de Mesah Depaah, um estudioso das práticas endógenas de tratamento da saúde mental em Gana, o Ministério da Saúde congregou herbalistas,

⁴⁶⁴CHAVUNDUKA, G.L, LAST, M.,1986; WAITE,Glória. Traditional Medicine and the Quest for National Identity in Zimbabwe. In: Zambézia: **Journal of Humanities of the University of Zimbabwe**, nº 27, 2000, p. 235-268; XABA, Thokozani. Prática Médica Marginalizada: a marginalização e transformação das medicinas indígenas na África do Sul in: SANTOS, Boaventura dos Santos (org). Semear Outras Soluções. **Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005., pp 377-422; MENESES, Maria Paula G. “Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar, sem nada”: para uma concepção emancipatória de saúde in: SANTOS, B. S. op.cit., 2005, p. 424-461.

médiuns e adivinhos numa mesma organização com finalidade de proteger e promover a medicina tradicional enquanto patrimônio cultural da Nação, ofertando-lhes treinamentos, inclusão dos seus serviços no atendimento clínico em interação com a biomedicina e o desenvolvimento de pesquisas, entretanto, tal associação foi extinta após a saída forçada de Nkrumah da presidência em decorrência do golpe militar ocorrido no ano de 1966⁴⁶⁵.

Novas iniciativas relacionadas ao grupo de médicos-sacerdotes em Gana somente tiveram lugar no ano de 1974. Mas naquele momento o trabalho teve como finalidade exclusiva, explorar o conhecimento fitoterápico das plantas medicinais utilizadas por médicos-sacerdotes locais. Essa proposta de pesquisa lançada pelo Ministério da Saúde foi bastante acolhida entre os herbalistas, sendo alguns desses empregues no desenvolvimento daquele trabalho, enquanto médiuns e adivinhos, por se mostrarem insatisfeitos com o modelo de política apresentado, rejeitaram-na, mantendo-se à margem do projeto⁴⁶⁶.

Em Zâmbia, o governo de Kenneth Kaunda movido por similar desejo de valorização das instituições culturais africanas, também se interessou pelo conhecimento de cura endógeno de seu país. Após três anos da conquistada independência, no ano de 1964, o Ministério da Saúde buscou desenvolver estudos sobre a medicina tradicional e realizou um primeiro levantamento do número de médicos-sacerdotes existente no território nacional, muito embora, o novo Estado mantivesse os instrumentos de regulação do exercício de certas atividades dos médicos-sacerdotes utilizados no período colonial, prosseguindo na exigência do cumprimento *The Witchcraft Act* que continuava a proibir práticas de adivinha e averiguação de acusações de feitiçaria, sendo a desobediência a essa lei paga com multas e prisões⁴⁶⁷.

Na análise de Patrick Twmasi e Michael Warren, com essa lei, o governo mais pretendia coibir o charlatanismo do que impedir que médicos-sacerdotes exercessem seus trabalhos. Entretanto, os autores revelaram ter sido do seu interesse na época, a distinção entre as atividades consideradas benéficas e negativas ao desenvolvimento, de modo a potencializar as primeiras e abolir as demais. A tendência era a de associar as atividades

⁴⁶⁵TWUMASI, Patrick A. e WARREN, Michael. The professionalization of indigenous medicine: a comparative study of Ghana and Zambia. In: CHAVUNDUKA, G.L, LAST, M.,1986., p. 117-135.

⁴⁶⁶ Ibid

⁴⁶⁷ Ibid.

relacionadas à feitiçaria e posse por espíritos como desfavoráveis ao progresso, por considerá-las supersticiosas, ao contrário das demais práticas de cura, especialmente as de cunho fitoterápico⁴⁶⁸.

Dez anos depois, em 1977, o Ministério da Saúde de Zâmbia oficializou, em conferência, o convite de inclusão dos médicos-sacerdotes no trabalho dos primeiros cuidados de saúde, e nessa mesma ocasião sugeriu-se a formação de um Conselho Nacional que congregasse médicos-sacerdotes de diferentes especialidades e regulasse suas práticas, o que deu origem a THPAZ (*Traditional Health Practitioners Association of Zambia*)⁴⁶⁹.

Em Tanzânia, uma associação de *Waganga* somente veio a ser criada dez anos após a independência do país, em 1971 no governo de Július Nyerere, a qual ficou sendo oficialmente conhecida por *National Union of Traditional Healers* (UWATA), entretanto, tal organização foi banida pelo mesmo governo três anos depois, em 1974. Segundo Steven Feirman, a relação daquele órgão com o Estado foi marcada por muitos conflitos de ordem ideológica e política e uma mostra disso está na justificativa dada pelo Ministro da Saúde a um grande grupo de *Waganga* femininos, quando o procuraram para falar da sua habilidade de produzir medicinas protetoras, conforme argumentou o Ministro na época, não havia compatibilidade entre superstição e socialismo. Parece que inexistia um consenso por parte dos funcionários do governo sobre a utilidade de apoiar *Waganga* ou das competências do Estado em relação aquele grupo social. No mesmo ano do banimento daquela associação, foi criada a *Traditional Medicine Research Unit*, uma equipe de pesquisadores constituída por farmacêuticos, botânicos, físicos e clínicos pela Universidade de *Dar-Es-Salam* para investigar o conhecimento terapêutico das ervas utilizadas por *Waganga* na cura de seus pacientes⁴⁷⁰.

No Zimbábue, a independência do país, conquistada em 1980, também alavancou a criação de uma associação nacional de médicos-sacerdotes. Essa iniciativa esteve relacionada a diferentes fatores: o reconhecimento do valor da cultura médica *Nganga* por

⁴⁶⁸ TWUMASI, P.1986, p. 117-135.

⁴⁶⁹ Ibid.

⁴⁷⁰ FEIRMAN, Steven. Popular Controle over the institutions of health: A historical study. In: CHAVUNDUKA, G.L, LAST, M.,1986,p. 205-217; SEMALI, I.A.J. Associations and Healers: attitudes towards collaboration in Tanzania. In: CHAVANDUKA, G.L, LAST, M., 1986, p. 87-97.

líderes nacionalistas; às articulações no Parlamento de lideranças intelectuais como G.L. Chavanduka, sociólogo ativo no processo da luta por independência e iniciado na formação de *Nganga*, embora não atuasse como tal; às expectativas e pressões do grupo *Nganga*, cujos membros guardavam uma trajetória histórica de participação em movimentos políticos contra a colonização britânica, sendo de significativa importância aquele que ficou conhecido pelo nome de *Chimurenga* tanto no período das lutas contra a conquista européia quanto no contexto das lutas por independência. Além disso, no tempo em que Zimbábue se tornou independente, a maioria dos países africanos buscava dar respostas às solicitações da Organização Mundial de Saúde de tornar a política de saúde de seus países inclusiva da medicina tradicional⁴⁷¹.

A *Zimbabwe National Traditional Healers Association (ZINATHA)* foi fundada em 1981, mas antes disso, muitas outras pequenas associações já tinham sido fundadas, atuando a ZINATHA como um pólo agregador de vários grupos em disputa por reconhecimento de autenticidade e legitimidade. Em 1981, já existiam 8 associações, sendo que a primeira Associação Africana de *Nganga* tinha sido fundada em 1957. Mesmo antes da conquista da independência, líderes *Nganga* de Zimbábue, como o T. G. Ntopa, já trabalhavam em prol de uma articulação regional de *Nganga* na África Austral, atraindo representações de Moçambique, Malawi e África do Sul entre outras. Em circular do ano de 1971 trocadas entre administradores da colônia portuguesa consta um extrato de notícia sobre o assunto, no qual se lê⁴⁷²:

[...] Cerca de 300 *Ngangas* da África Central e do Sul esqueceram-se que estava frio e entregaram-se a danças tribais, leram sinais e fizeram curas de doentes na presença de mais de 500 espectadores que afluíram ao estádio de Gwanzuru. Este era o Festival Anual dos Verdadeiros Ervanários *Ngangas* de África, popularmente conhecida como TANHA. A Associação tem também escritórios na Inglaterra e América, onde médicos qualificados usam ervas na cura dos doentes. Os *Nganga* (herbanários) que se intitulavam doctores apresentavam-se de saias, camisas e vestidos vermelhos berrantes, enquanto outros ostentavam as

⁴⁷¹CHAVUNDUKA, G. L. Zinatha: The organization of traditional Medicine in Zimbabwe In: CHAVUNDUKA, G.L, LAST, M., 1986; WAITE, G., 2010.

⁴⁷²WAITE, Ibid; Arquivo do Conselho de Bilene. Correspondências e Circulares do Serviço Social de Coordenação e Centralização de Informações. Jornal Rodesiano Parade de julho de 1971. (documentação não seriada).

tradicionais peles de animais-guarnecidos de contas, ossos, chifres, machadinhas e pulseiras [...].

[...] Foram eleitas quatro rainhas: uma de Moçambique (Dra. Maria Belo Amos), outra de Malawi, uma da Rodésia (Dra. Jéssica Chihaca), Miss Bulawayo Dra. Mancoise Ncube [...] Nesse evento houve a presença do Dr. Andrew Tracey da África do Sul, era amigo do presidente fundador da TANHA, Dr. T. G. Ntopa [...]⁴⁷³.

A condição privilegiada do grupo de *Nganga* especialista na cura por ervas em relação aos demais é denunciadora até mesmo na chamada do evento cultural, “Festival dos Verdadeiros Ervanários *Nganga* de África”, muito embora, o evento assim se intitulasse, o extrato de notícia dar a entender que o evento não se restringiu a esse tipo de especialidade. Parece que o título de ervanário mais se destinava a disfarçar a presença e a atuação de uma variedade de especialistas não aceitáveis do ponto de vista ocidental. Isto mostra que a preferência do Estado colonial por ervanários também foi uma marca na história da saúde no Zimbábue, provavelmente isso não estava dissociado do interesse econômico por parte das autoridades coloniais no potencial terapêutico das folhas, flores e raízes utilizadas por médicos-sacerdotes, em vista da possibilidade de ampliar o seu conhecimento farmacêutico e financeiro - uma prática que parece ter sido comum em outros territórios do continente africano em diferentes períodos: colonial e após a independência.

Outra questão interessante dessa iniciativa do festival ocorrido em Zimbábue é a retomada por parte dos “*Ngangas*” do método antigo de promoção de saúde pública, ministrar serviços diante de uma assembléia reunida. Uma prática apropriada por algumas Igrejas neo-pentecostais dedicadas à cura de doenças em momento posterior.

Em África do Sul, especificamente em Natal, uma primeira associação de *Izinyanga* foi fundada no ano de 1930 pelos africanos Solomon Mazibuko e Mafavuke Ngcobo. Natal foi um antigo protetorado britânico de onde partiram guerreiros do antigo rei Chaka liderados pelo militar Sochangane, o mesmo que estabeleceu domínio no sul de Moçambique e fundou o Império de Gaza por cerca de 1820. Para Natal também migraram

⁴⁷³ Arquivo do Conselho de Bilene. Correspondências e Circulares do Serviço Social de Coordenação e Centralização de Informações. Jornal Rodesiano Parade de julho de 1971. (documentação avulsa não seriada). Dr. Andrew Tracey- etnomusicólogo estudioso da música tradicional africana, cujo trabalho foi reconhecido como pioneiro na área (1920-1970).

muitos homens da região sul, a partir de 1860-1870, para o trabalho nas plantações de cana-de-açúcar, assim como tantos outros foram para o trabalho nas minas de diamante em Kimberly e para as construções de docas na Cidade do Cabo, em consequência dos acordos feitos entre colonos britânicos e os reis Muzila seguido de *Ngungunyane*. Atualmente Natal é conhecida como KwaZulu-Natal⁴⁷⁴

Mapa 8-Migrações de guerreiros e trabalhadores das minas entre Moçambique e África do Sul



Fonte: WWW.google.com.br. Consulta em 9/07/2014

Conforme argumentou Thokozani Xaba e Stevem Feierman, formar associações foi um modo de proteger os saberes e as maneiras de cura africanas das tentativas européias de deslegitimar, marginalizar e até destruir tais conhecimentos. Em KwaZulu-Natal, *Izinyanga* (herbalistas) tiveram permissão do governo britânico para trabalharem desde 1895 exclusivamente nos bairros negros (*bantustões*), mas tal permissão não se estendeu ao grupo de *Izangoma* (médiums e advinhos), cujas atividades se tornaram proibidas pelo *The*

⁴⁷⁴XABA, T. in: SANTOS, B. Semear, 2005.,p. 377-422; COVANE., 2001.

Witchcraft Act, o que levou esse último grupo de especialistas a trabalharem na clandestinidade⁴⁷⁵.

Até a criação de uma associação nacional reconhecida pelo governo, a *KwaZulu-Natal Traditional Healers Council* (KZNTHC) em 1998, *Izinyanga* e *Izangoma* desenvolveram várias estratégias de modo a garantir a continuidade de seu exercício, inclusive em áreas urbanas onde passaram a atuar, apesar das sanções legais européias com vistas ao seu controle e extinção. Além do recurso da clandestinidade, *Izinyanga* e *Izangoma* procuraram adequar seus métodos endógenos a práticas do sistema de cura europeu, chegando a intitular-se a si próprios de médicos e farmacêuticos, bem como buscaram agremiar várias especialidades em um mesmo indivíduo e alguns até se travestiram em líderes de igrejas cristãs africanas, o que Frants Staugard chamou de “Faith Healers” (curandeiros da fé) ao se referir ao caso dos *Dingaka* em Botswana. Ademais, Como sugeriu Thokozani Xaba, as contribuições prestadas por *Izinyanga* e *Izangoma* entre os anos de 1980-1994 às vítimas do *apartheid* atuaram de modo mais significativo em favor do reconhecimento nacional do que as acusações de que alguns de seus membros utilizavam partes do corpo humano na confecção de suas medicinas⁴⁷⁶.

A notícia do uso de partes do corpo humano na confecção de remédios por alguns médicos-sacerdotes residentes em África do Sul tinha seus antecedentes. No sul de Moçambique, especificamente em Magude-Gaza, no ano de 1945, o policial Maguerre Matche tinha sido condenado a 28 anos de trabalhos públicos pelo Tribunal Privativo daquela Circunscrição por ter morto uma jovem de 14 anos com fins de tirar gordura da região do seu abdômen para vender a curandeiros do Transvaal. Também há registros nas fontes escritas da ocorrência de raptos de crianças do distrito de Manica-Sofala no ano de 1970 para os mesmos fins, a retirada do coração e órgão sexual para a preparação de remédios, ação que foi atribuída, na época, a três habitantes da antiga Rodésia do Sul⁴⁷⁷.

⁴⁷⁵ XABA, Ibid.

⁴⁷⁶ XABA, T. in: SANTOS, B. Semear, 2005.,p. 377-422; STAUGARD, Frants. Traditional Health Care in Botswana In: CHAVUNDUKA, G.L, LAST, M., 1986, pp51-86.

⁴⁷⁷ AHM.F.S.N.I. Cx 1679, Magude, 1945; ANTT. FSCCI. Feiticismo e a Subversividade, nº 1444. Confidencial, Manica-Sofala, 12 de setembro de 1970.

Atualmente, fatos como esses têm ocupado a pauta de discussões entre *Tinyanga* e o Ministério da Saúde, cujo grupo social, alega tratar-se de membros que usam seus conhecimentos para se dedicarem a ações de *wuloyi* e menos a cura das pessoas, não se tratando de *Tinyanga*, mas sim de *noyi* (feiticeiros), ainda que tais pessoas se apresentem publicamente como membros pertencentes àquela primeira categoria. É algo que merece maiores estudos, inclusive devido à sobrevivência dessa prática até os dias atuais⁴⁷⁸.

A fundação da Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique (AMETRAMO) no ano de 1992, de modo algum, esteve isenta das influências dos processos históricos da organização de médicos-sacerdotes ocorridos nos países africanos fronteiriços a seu território. Os fluxos migratórios tiveram fundamental importância nesse processo, uma vez que, possibilitavam a entrada e a saída de pessoas, de saberes de cura e de notícias sobre o movimento de independência na África Austral e outras partes do continente, ou ainda, sobre as decisões da OMS.

Discordo da idéia de interpretar o reconhecimento oficial do grupo de médicos-sacerdotes exclusivamente como uma iniciativa dos líderes nacionalistas que assumiram o governo após a independência de seus países ou de organizações internacionais. Nem mesmo, sou favorável à interpretação da sobrevivência do grupo social de médicos-sacerdotes e da continuidade do seu exercício ao longo do período colonial como uma ação concessiva do Estado colonial.

No caso dos territórios de colônia portuguesa, há quem atribua o fato à atitude de tolerância dispensada pelo governo colonial ao exercício da função de *Nyanga*. O reconhecimento da total ou quase ausência de assistência pública colonial de saúde em Moçambique, sobretudo nos espaços rurais, ou a considerável influência que *Tinyanga* exerciam dentre as populações pode ter contribuído para que o Estado colonial afirmasse uma ambígua política (“tolerância”/perseguição) em relação ao grupo de *Tinyanga*, mas considero essa proposição insuficiente para explicar a continuidade da sua existência social

⁴⁷⁸ GASPAR, Felisbela. Felisbela Gaspar (coordenadora do Instituto de Medicina Tradicional no Ministério da Saúde de Moçambique): depoimento. [ago,2012].Entrevistador (a) Jacimara Souza Santana. (Língua Portuguesa). Arquivo mp3.. Maputo, 2012. (acervo pessoal).

e de seus recursos de cura em contextos sócio-político-econômicos e culturais, reconhecidos como modernos, que negavam o seu valor ao longo de um tempo ⁴⁷⁹.

Penso que, independente ou paralela a essas ações “de cima”, verticais ou “extraordinárias” existiram outras construídas cotidianamente de modo coletivo ou individual e que tais ações jogaram um papel fundamental no momento em que a atenção estrangeira e local convergiu para o reconhecimento daquele grupo social, inclusive no período colonial.

Uma análise da trajetória histórica desse grupo social que se restringisse a tais justificativas poderia conduzir à subestimação da capacidade de agência de seus membros na garantia da continuidade do controle dos seus próprios recursos de cura. Por isto, nesse capítulo intenciono apresentar algumas possíveis trajetórias percorridas por *Tinyanga* na região sul de Moçambique que possibilitaram a sobrevivência dos seus saberes e práticas de cura cultural, assim como, da sua categoria social, o que culminou no reconhecimento de seu grupo pelo Estado e no seu retorno ao cenário público.

4.1-Prenúncios da Emergência de uma Associação Nacional de *Tinyanga* ao Sul de Moçambique

Além do desenvolvimento do comércio de medicamentos e consultas de base cultural africana destinadas à cura, os fluxos migratórios entre Moçambique, Zimbábue, Suazilândia e África do Sul oportunizaram outras ações: estimularam as trocas de saberes de cura entre grupos de *Izinyanga*, *Izangoma*, *Dingaka* e *Tinyanga*, bem como o contato daqueles residentes em território de colônia portuguesa com associações profissionais fundadas por médicos-sacerdotes em territórios de colonização britânica. Isso não somente contribuiu para a ampliação de conhecimentos entre indivíduos africanos que se dedicavam ao ofício da cura sobre as formas de cuidado das doenças emergentes no período e/ou próprias de territórios e condições sociais específicas, mas também incentivou *Tinyanga* de

⁴⁷⁹WEST, 2009, p. 166; MENESES, Maria Paula G. ,2000.

Moçambique para o reconhecimento de pertença a um mesmo grupo social para além da identificação que já possuíam junto à comunidade de iniciados da qual já faziam parte.

A filiação de alguns *Tinyanga* de Moçambique a associações de médicos-sacerdotes fundadas em territórios de colônia britânica também foi um fato que os informantes do governo colonial português se interessaram em registrar. O boletim do ano de 1966 informou ter sido identificado quatro *Tinyanga* da colônia portuguesa como membros pertencentes a “associações de curandeiros” fundadas em África do Sul e no atual Zimbábue. Assim aconteceu ao *Nyanga* Jamisse Savanguane, residente do Conselho de Homoíne-Inhambane, identificado como sócio da *African Dingaka Association*, assim como de outros três, um deles, residente em Moussurize, distrito de Manica e Sofala, cujas identidades ou maiores detalhes o informante não considerou importante registrar naquele momento⁴⁸⁰.

A relação de alguns *Tinyanga* do sul de Moçambique e demais médicos-sacerdotes dos territórios vizinhos com a *African Dingaka Association* vinha de muito tempo antes do ano de 1966, quando algumas autoridades portuguesas tomaram conhecimento do fato. As migrações para o trabalho na África do Sul, especificamente, Natal, Transvaal (Pretória) e Kimberly, bem como Zimbábue, contribuíram significativamente para isso. Dentre a documentação e pertences apreendidos pelo Corpo da Polícia de Moçambique de Daniel Mkanda, um *Ngaka* natural de Niassalândia (atual Malawi) em Quelimane/Zambézia no ano de 1961, foram encontrados alguns medicamentos “cafreais”, uma autorização da Curadoria dos Indígenas Portugueses da Rodésia para o seu deslocamento de Salisbury a Niassalândia com o prazo de 15 dias e um certificado da *African Dingaka Association*, organização da qual Mkanda tornou-se sócio desde o ano de 1958⁴⁸¹.

⁴⁸⁰ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e a Subversividade, nº 1444. Boletim de Informação de 26 de dezembro de 1966.

⁴⁸¹ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e a Subversividade, nº 1444. Correspondência Confidencial do Capt. Daniel Rocheta ao Chefe da Repartição do Governo Geral, 22 de maio de 1961, Lourenço Marques.

FIGURA 16– Certificado do Ngaka Daniel Mkanda



Fonte: ANTT. FSCCI. Feiticismo e a Subversividade, nº 1444

O certificado do *Ngaka* Daniel Mkanda mostra que na altura do ano de 1958, a *African Dingaka Association* já possuía sedes em dois grandes centros urbanos da África do Sul, Bloemfontein, lugar próximo a Kimberly, e o bairro Lady Selborne em Pretória, locais onde se localizavam as minas. Também em Botswana, antigo protetorado britânico de Bechunaland, existia uma associação de nome similar desde 1920, a *Dingaka Tsa Setwana*. Já mencionamos em parágrafos supracitados que na atual KwaZulu-Natal uma primeira associação de *Izangoma* e *Izinyanga* tinha sido fundada em 1930⁴⁸².

Conforme Kirsten Rusther, entre os anos de 1937-1939 médicos-sacerdotes sul africanos fundaram, por iniciativa própria, associações profissionais em diferentes lugares da África do Sul. O interesse básico foi reivindicar reconhecimento profissional do governo europeu e garantir a existência social de sua categoria, embora seus apelos não fossem considerados no período, tais organizações foram ampliadas, sobretudo nos espaços

⁴⁸² ANTT. FSCCIM. Feiticismo e a Subversividade, nº 1444. Correspondência Confidencial do Capt. Daniel Rocheta ao Chefe da Repartição do Governo Geral, 22 de maio de 1961, Lourenço Marques; STAUGARD, F., 1986.

urbanos. Essas associações agremiaram um amplo número de membros de variadas especialidades, culturas e lugares, distribuindo-se em toda parte da África do Sul⁴⁸³:

QUADRO 3- Associações de Médicos-Sacerdotes na África do Sul

Lesotho	African Herb Specialists
Kimberly	Cape African Dingaka Association
Bloemfontein	African Dingaka Association
Pretória	African Dingaka Association, South African Native Bantu Dingaka Association
Orlando/ East Johannesburg	Isambane African Medical Research Institute's Association
Durban	Natal & Zululand Inyangas & Herbalists Association, Natal Native Medical Association
Johannesburg	African National Native Herbs Doctors of South Africa
Boksburg	African United Herbalist Board of Control – South Africa
Sophiatown	South African Bantu Dingaka Herbalists Midwives Sangoma Society)
Kroonstad	Free State Bantu Medicine & Herbalist Practise Association
Pinetown	African Inyangas' and Herbalists' Board of Control, U. of S.A
East London	Cape Province Herbalist Association

Fonte: RUTHER, Kirsten. *Meandering Paths. African Healers Professionalisation and popularisation in Processes of Transformation in South African, 1930-2004.* Habilitationsschrift zur Einreichuna bei der. Hannover: Philosophischen Fakultat der Universitat, 2006.

Como ressaltou Ruster, a idade de fundação dessas associações variou. A South African Bantu Dingaka Herbalists Parteiros Sangoma Society foi fundada nos anos 1930, assim como demonstra o seu próprio nome se tratava de uma organização que reunia Izinyanga, Isangoma e parteiras. De todas as outras, a Associação Dingaka foi a que mais se ramificou. Sedes dessa associação foram identificadas em Lady Selbourne, Pretória, Johannesburg, Bloemfontein, Kimberly, Basutoland (Witwatersrand) e Ladybrand (Estado Livre de Orange-Lesotho). Essa rede de associações distribuídas em África do Sul e as pistas indicadas nas fontes de que africanos moradores de outras colônias também se

⁴⁸³ RUTHER, Kirsten. **Meandering Paths. African Healers Professionalisation and popularisation in Processes of Transformation in South African, 1930-2004.** Habilitationsschrift zur Einreichuna bei der. Hannover: Philosophischen Fakultat der Universitat, 2006, p 65-123. In: <http://d-nb.info/1057895415/34>. Tese acessada em 23 de outubro.

tornavam seus associados confirmam a característica de trans-regionalidade atribuída a essas organizações por Ruster.

O símbolo escolhido pela Associação *Dingaka* exibido no certificado do *Ngaka Daniel Mkanda* reflete alguns aspectos da identidade dessa organização e de seus membros. Como podemos observar, o certificado de Mkanda exhibe a imagem de um animal que é conhecido entre os sul africanos como “porco da terra” ou *Isambane*. Trata-se do Orictéropo ou como é conhecido na língua inglesa, Aardvark. Em Angola, entre os povos do grupo *Nyaneka Humbi* esses animais também são chamados de *Ondjembo* ou *Djembo*. Esse animal possui um longo focinho que lembra um porco, orelhas grandes como as de um coelho e uma cauda similar a de um canguru. Ele pode ser encontrado em várias partes da África Subsaariana. Costuma fazer longas caminhadas à procura de alimentos e somente é visto pela noite quando sai à procura de alimentos (cupins e formigas), cavando buracos na terra como uma topeira. Os buracos que cava em geral servem de abrigos para outros animais, inclusive a hiena⁴⁸⁴.

FIGURA 17- “Porco da Terra”, *Isambane*, Orictéropo, Aardvark, *Ondjembo* (*Djembo*)



Fonte: <http://jornaldosbichos.blogspot.com.br>. Acessado em 23 de outubro de 2014.

⁴⁸⁴ <http://jornaldosbichos.blogspot.com.br>. Acessado em 23 de outubro de 2014; Em Giovanni Olivio define o Orictéropo também como pangolino, o animal que escava a terra.

Assim como esse animal, médicos-sacerdotes caminhavam longas distâncias para exercer a sua arte de cura e divulgar sua organização profissional. Em diferentes colônias da África Austral, membros desse grupo enfrentou sérias dificuldades com as autoridades do Estado colonial, precisando desenvolver estratégias de sobrevivência. A Dingaka de Johannesburg por exemplo, relacionou esse animal a essa incansável tarefa e isso aparece expreso no lema adotado por sua organização, “o *Isambane*, como nós, vive em raízes e não descansa sobre os louros”⁴⁸⁵.

Tinyanga de Moçambique poderiam facilmente identificar-se com o símbolo escolhido pela Dingaka. Médiuns sobretudo de origem *Vandau*, são conhecidos por sua arte de farejar “feiticeiros/as” e “sanear” o ambiente cosmológico assim como o *Isambane* faz sugando formigas e cupins por onde passa. Assim como o “porco do mato”, o trabalho do *Nyanga* no sul tornou-se exclusivamente noturno devido as perseguições imposta pelo governo.

A imagem do “porco da terra” foi identificada em certificados da Dingaka dos anos 1950, muito embora, em um certificado do ano de 1947 da The South African Native Bantu Dingaka aparece um leão. Parece que a intensão era transmitir a ideia de força, atribuída a esse animal, para aquela organização. O lema inscrito ao lado da imagem ajuda a chegar a essa conclusão; *And to go all over the world to cure health of the people. We cure various disease as published in the previous copies. Our Heal Office is at Pretória, P. O. Box 205. Church Square, 110*. Isso indica que o símbolo poderia variar conforme a realidade local e visão de seus membros fundadores da sua realidade social⁴⁸⁶.

Mas, a imagem do Orictéropo parece ter sido muito influente no universo *Nyanga* da região centro-sul do continente a ponto de ser transladada para a diáspora brasileira. Robert Slenes, ao analisar letras das canções de Jongo do século XX (C.1920-1993) entoadas por descendentes de africanos no sudeste brasileiro (S. Paulo) demonstrou proeminente correlação dessas canções com elementos culturais da visão de mundo *Kumba*,

⁴⁸⁵ RUTHER,K., 2006, p .65-123.

⁴⁸⁶ RUTHER,K., 2006, p .65-123.

própria do Kongo e lugares circunvizinhos, trazidos para o Brasil através de africanos oriundos daquela área traficados como escravos⁴⁸⁷.

De modo especial, Slenes fez destaque as alegorias atribuídas ao cantor mestre de Jongu e sua relação com a figura de animais próprios daquele universo cultural, como por exemplo, o *nkumbi*, espécie de rato gigante ou rato do mato, também associado ao tatu brasileiro por sua habilidade de cavar a terra. Na perspectiva Kumbi, a arte de cavar daquele animal aparece associada à figura de uma pessoa velha que conhece outros países e costumes, além de ser dotada de atributos sobrenaturais. Segundo Fernando Wilson Sabonete, angolano da etnia *Nyaneka Humbi*, na sua cultura esse animal é visto com atribuições sagradas devido ao fato de ele geralmente se encontrar próximo ao cemitério, segundo a crença, trata-se de um animal que se comunica com os ancestrais. Na língua de seu povo, *Djembo* tem o sentido de eternidade. Tais características atribuídas a esse animal em diferentes lugares da África e da diáspora brasileira, ao menos na região sudeste, são equivalentes a certas funções e trajetória de médicos-sacerdotes africanos e também afro-brasileiros. Slenes comentou que “Cumbas brasileiras de cerca de 1955 tiveram uma reputação idêntica a de médicos-sacerdotes de 1910”⁴⁸⁸.

Na África do Sul, as associações *Izinyanga*, *Isangoma* e parteiras foram reponsáveis pela emissão de certificados para seus membros, de modo a atestar a legitimidade do trabalho perante a categoria social e a população, muito mbora o Estado não reconhecesse tais documentos como legais. Segundo Ruther, também na África do Sul, o número de licenças emitidas pelo Estado para médicos-sacerdotes trabalharem foram diminuindo sensivelmente com o passar dos anos. No certificado do Ngaka Daniel Mkanda pode-se observar a inscrição, 6.774 e a ressalva, *This certificate is not issued within the Medical, Dental and Pharmacy Act 13 of 1928*⁴⁸⁹.

⁴⁸⁷ SLENES, Robert W. “I Come from Afar, I Come Digging”: Kongo and Near-Kongo Metaphors in Jongu Lyrics. In: MONTEIRO, Pedro Meira, STONE, Michael. **Cangoma Calling spirits and rhythms of Freedom in Brazilian Jongu slavery songs**. Darmouth, MA: University of Massachusetts, 2012., p. 65-76.

⁴⁸⁸ SLENES, Ibid; Fernando Wilson Sabonete é doutorando em antropologia social, de nacionalidade angolana, do grupo *Nyaneka Humbi*.

⁴⁸⁹ RUTHER, K., 2006, p. 65-123; ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversidade, nº 1444.

O trabalho dessas organizações consistiu na tentativa de regular a prática de seus membros, de modo a evitar conflitos e competição. Também procuraram adequar seus conhecimentos de cura a práticas ocidentais como estratégia para ganhar legitimidade por parte do Estado, assim como buscaram compartilhar conhecimentos de cura entre seus membros na tentativa de universalizar seus saberes. Tais organizações tiveram um desenvolvimento intenso nos espaços urbanos onde médicos-sacerdotes comercializavam seus produtos e ofertavam consultas à população. O trabalho em prol da profissionalização de sua categoria social também incluiu várias ações sociais destinadas ao crescimento econômico e educacional de seus membros, filhos e demais pessoas da sociedade⁴⁹⁰.

Informou Ruther que na ocasião em que o conselho da cidade de Joanesburgo removeu à força do centro da cidade várias comunidades negras porque queria criar espaços para programas de habitação da classe trabalhadora branca e desenvolvimento de negócios, 35 associações de médicos-sacerdotes propuseram criar atividades empresariais e assumir a responsabilidade em ensinar a sua juventude as competências de que necessitavam para se tornarem pessoas de negócios em potencial. Entretanto, essas propostas foram negligenciadas pelo governo⁴⁹¹.

Associações religiosas como a dos médicos-sacerdotes, bem como as demais ligadas a Igrejas Africanas independentes desempenharam um papel social e político. Muitas delas deram origem a movimentos nacionalistas. Em Moçambique, o conhecimento do fato de existir *Tinyanga* associados a organizações profissionais criadas em territórios de colônia britânica no ano de 1966 despertou insegurança entre algumas autoridades portuguesas, havendo quem sugerisse a necessidade de dedicar maior atenção por meio de investigações. Autoridades portuguesas temiam que essas associações tivessem uma finalidade mais política do que profissional, o receio era de que elas pudessem ser um meio disfarçado de levar a frente o iminente movimento nacionalista naquela colônia. De fato, a partir de finais dos anos 50, com a reconfiguração internacional da luta por independência na África e o impedimento de formar partidos políticos ou organizações para este fim em território

⁴⁹⁰ RUTHER, p 65-123.

⁴⁹¹ Ibid.

colonial português, as associações culturais, de trabalho e/ou religiosas, para além de prestarem assistência mútua, atuaram como espaços clandestinos de organização política⁴⁹².

Até o ano de 1966, muitos países fronteiriços a Moçambique já haviam conquistado a sua independência, a exemplo de Tanzânia, em 1961; Quênia em 1963, Zâmbia em 1964 e Botswana em 1966. Em África do Sul, o avanço de movimentos sociais contrários à colonização europeia no continente e ao *apartheid* fervilhavam desde o início dos anos 1960. Eventos ocorridos no Congo também demonstravam que o domínio colonial belga estava com os dias contados. Africanos de Moçambique tinham fundado organizações políticas, como a União Democrática de Moçambique na Rodésia do Sul (UDENAMU), a União Nacional de Moçambique Independente em Niassalândia (UNAMO) e a União Nacional de Moçambique em Tanzânia e Zanzibar (MANU), em 1957, a integração da luta por independência nas colônias portuguesas havia sido legitimada entre estudantes africanos residentes em Lisboa com a criação do Movimento Anticolonialista (MAC). Essas e outras iniciativas dentro e fora de Moçambique em prol da independência ofereceram condições para a formação da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) em 1962 e dois anos depois, para o início da luta em prol da liberdade nacional iniciada ao norte do país no ano de 1964⁴⁹³.

É nesse clima que a realização de reuniões entre grupos de *Tinyanga* em Moçambique passou a ganhar importância para as autoridades coloniais, pois o conhecimento desse fato favorecia um pretense controle do governo sobre o suposto envolvimento político de seus membros com o movimento nacionalista. Boletins do ano de 1963 registraram diferentes iniciativas de reuniões convocadas por *Tinyanga* residentes em Gaza e em Beira, como por exemplo, os encontros liderados pelo *Nyanga* Antônio Mazango, em um dos quais, segundo registro, se fizeram presentes “muitos africanos de Lourenço Marques” assim como nas reuniões convocadas pelo *Nyanga* Gabriel Mulhanga

⁴⁹² HEDGES, 1999, p. 238-249.

⁴⁹³ HEDGES, *Ibid*; COMITINI, Carlos. *Africa Arde. Lutas dos povos africanos pela liberdade*. Rio de Janeiro: Editora Codecri, 1980; DECRAENE, Philippe. *Pan-Africanismo*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

participavam membros da Igreja Africana Zione⁴⁹⁴. O *Nyanga* Mateus Tivane, residente em Vila de João Belo-Gaza, no ano de 1963, chegou a ser processado por realizar reuniões sem a autorização portuguesa; além disso, era acusado de ofertar “serviços de saúde clandestinos”⁴⁹⁵.

Fazia parte do costume que *Tinyanga* tivessem encontros com o seu *Nyanga B’ava* com quem haviam se iniciado na arte da cura e/ou outros membros pertencentes ao seu grupo de iniciação, mas também, como bem comentou um dos informantes do governo, poderia existir uma *associação ou combinação entre dois, três ou quatro indivíduos, residindo sempre muito afastados, geralmente em distritos diferentes, que permutavam entre si os doentes*, sendo a cobrança dos serviços do *Nyanga* estrangeiro sempre mais alto do que aqueles ofertados pelo *Nyanga* local⁴⁹⁶.

O boletim do ano de 1963 mostra como o conhecimento do *Nyanga* Fabião Mafiquizolo, residente na Circunscrição de Guijá, estava sujeito a uma constante transformação em decorrência dos contatos feitos com outros *Tinyanga*. Após passar três anos em território sul africano, onde tinha sido iniciado na função, Mafiquizolo seguiu aprimorando seus conhecimentos na produção de remédios em Chongoene-Gaza onde pôde adquirir raízes consideradas raras na terra de sua residência e para este lugar voltou para administrar tratamentos a moradores locais. Em momento posterior, também se deslocou para Villanculos em Inhambane por motivo de seu interesse de “avistar-se com outros curandeiros, a fim de com eles tentar arranjar novos remédios. Consta ainda ter estado em Lourenço Marques e em Bilene para consultar clientes, bem como na Vila de João Belo,

⁴⁹⁴ A Zioni foi fundada na cidade americana de Zion, em Illinois em 1896 com o nome de Igreja Católica Apostólica Zion por John Alexander Dowie. Essa Igreja chegou à África do Sul, especificamente Johannesburgo e Natal, em 1904 através de Daniel Bryant”, sendo disseminada para Moçambique, por meio de trabalhadores das minas. Ao que parece, especialmente por trabalhadores da etnia Machope, uma vez que Ivens Ferraz de Freitas indicou, em seu relatório, que seus líderes eram predominantemente oriundos das áreas de Zavala e Inharrime, e no ano de 1956, o profeta, orientador principal da religião era um chope da Província de Gaza, o Paracasa Guilaze Banze.

⁴⁹⁵ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e a Subversividade, nº 1444. Boletim de Informação, 18 de junho de 1963, Vila de João Belo- Distrito de Gaza; Boletim de Informação, 10 de Maio de 1963, Manica-Sofala.

⁴⁹⁶ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e a Subversividade, nº 1444. Boletim de Informação de 26 de dezembro de 1966.

Conselho de Gaza, onde mais uma vez, trocava conhecimentos de sua especialidade com outro *Nyanga*, o Fabião Nhiwane⁴⁹⁷”.

O registro dos caminhos percorridos pelo *Nyanga* Fabião Mafiquizolo no exercício de sua função somente foi possível devido à denúncia de que ambos *Tinyanga* em companhia do alfaiate Monteiro e do carpinteiro Albano teriam feito *críticas ao governo dizendo que queria o seu governo próprio*. Parece que o *Nyanga* Mafiquizolo atraiu maiores suspeitas de incitar a manifestação de tal contrariedade, possivelmente pelo fato de ele ter estado por três anos na vizinha África do Sul.

Nas fontes escritas, não são raros os registros de ações de *Tinyanga* contra opressões coloniais e em favor da libertação de Moçambique, mesmo porque, parece ter existido uma expectativa de que essa vitória significasse a sua própria libertação (do grupo *Nyanga*). Depois, os rituais de cura endógenos estavam intimamente enraizados no contexto social em que os clientes e o próprio indivíduo *Nyanga* viviam, sendo parte integrante do seu modo de cuidado, gerir as incertezas, medos, desespero e demais sofrimentos. É nesse sentido que concordamos com a idéia de que entre ritual de cura/religiosidade e política não há nenhuma contradição. Outros casos registrados pelos informantes de plantão do governo concedem uma mostra da dimensão do comprometimento e/ou interesse que alguns membros *Tinyanga* demonstravam pela causa da independência.

Em boletim do ano de 1961, informantes registraram a completa insatisfação do *Ngoma* sul-africano Zauane ou English em relação à permanência do governo colonial em África, por ocasião de sua visita as terras do Chefe Maguje no Caniçado em Guijá (Gaza), quando ele ministrava atendimento de saúde às populações ali residentes. Conforme pronunciamento de Zauane registrado no boletim de informação:

[...] Estes brancos são ordinários, não prestam, tratam mal os pretos, vocês não devem ter medo de falar, lá na minha terra tudo fala o que quer para os brancos; há outros brancos russos e americanos que vão chegar aqui brevemente e tirar o governo a estes; estes brancos são realmente ordinários, tratam os pretos como cães e não pagam bem os salários, mas fiquem descansados, porque eu venho vos dizer, por mandado de outros lá da minha terra, que não tenham medo de falar o que sentem no vosso coração. É preciso demonstrar que já não temos medo dos

⁴⁹⁷ ANTT. FSCCIM. N° 1444. Feiticismo e a Subversividade. Boletim de Informação da Zona de Gaza, 1963.

brancos; os russos e americanos vão chegar e nós os pretos nunca mais pagaremos impostos⁴⁹⁸ [...]

De fato, desde 1957 que os soviéticos começaram a manifestar apoio político, técnico, intelectual e financeiro à emergência de Estados africanos independentes. Os Estados Unidos da América também não teriam se furtado a ofertar a sua contribuição, ainda que interessado em conter o desencadeamento de uma onda de movimentos sociais contestatórios e comunistas ou até mesmo pan-africanistas da linha de Marcus Garvey e em determinado momento de W. E. Du Bois no continente africano. Afinal, não foi à toa que em julho de 1960, Du Bois teria aconselhado a Kwame Nkrhuman durante um jantar em Acra, a aceitar a assistência técnica dos soviéticos, ao invés da ajuda das organizações filantrópicas americanas⁴⁹⁹.

Como podemos notar, o *Ngoma Zaune* estava bem informado a respeito do que se passava no continente africano sobre o movimento por independência política e assim como outros médicos-sacerdotes, ele atuava na circulação de notícias da África Austral e outras regiões do continente para Moçambique. Isso contribuía para que camadas populares tivessem acesso à informação sobre as mudanças ocorridas entre os povos vizinhos em favor da liberdade, sobretudo no tempo em que o governo português também passou a proibir a escuta de rádios ou a leitura de jornais que não fossem produzidos na colônia⁵⁰⁰.

Esse também foi o caso do arauto *Nyanga Mungone Pelembe*, que segundo registro oficial do ano de 1966, contava com o reconhecimento do rei de Suazilândia Sobuza, em seu trabalho conjugado de *Nyanga* e de informante e, em conseqüência disso, deslocava-se constantemente entre Moçambique, Suazilândia e Rodésia do Sul, afirmando saber tudo o que se passava tanto naquela primeira província quanto nos territórios vizinhos⁵⁰¹.

Outro exemplo de *Nyanga* que unia seu papel de médico ao de articulador político foi o de Carlos Francisco, residente na Vila de João Belo em Gaza. Em abril de 1963

⁴⁹⁸ ANTT. FSCCIM. N° 1444. Feiticismo e a Subversividade. Boletim de Informação. Sector Caniçado. Abril de 1961.

⁴⁹⁹ DECRAENE, P., 1962.

⁵⁰⁰ MONTEIRO, Ana Piedade, MAÚNGUE, Calisto Pacheleque e MUACANHIA, Tomás. **Samora Machel na Ilha de Inhaca (1955-1959)**. Maputo: Imprensa Universitária, 2012; CHIZIANE, A: depoimento, 2012.

⁵⁰¹ ANTT. FSCCIM. N° 1444. Feiticismo e a Subversividade. Boletim de Informação. Lourenço Marques, 27 de junho de 1966.

enquanto dirigia uma cerimônia de iniciação no ofício de *Nyanga* da esposa do Chefe Nuassibane Chiluvane, o *Nyanga* Francisco se declarou favorável à causa da independência, conforme registro do administrador José Cândido P. Burgete:

[...] depois da ordenação ocupou o lugar de honra o curandeiro Carlos Francisco que aconselhou a nova adepta a associar-se no pedido do dinheiro para a reunião em curso, dizendo ainda que se opunha a estadia dos brancos em África esperando que a todo custo a bandeira africana seja (fosse) içada. Animou todos os crentes na magia a não vacilarem, pois tinha chegado a altura de formar um 2º *Tuala Siculuma Nhangya ya Madoda* (Associação dos homens curandeiros para o combate de doenças)⁵⁰² [...]

É interessante a tradução da convocatória em *Changana*, *Tuala Siculuma Nhangya ya Madoda* apresentada ao administrador José Cândido P. Burgete, provavelmente deve ter sido feita por um informante ou funcionário africano. A tradução daquela chamada para a língua portuguesa indicou o interesse em se organizar uma associação de *Tinyanga* para a cura de doentes, mas tal tradução, ou melhor, interpretação, ocultava o real sentido da fala do *Nyanga* Francisco, talvez fosse uma estratégia do próprio “intérprete” que por ter a obrigação de passar as informações para as autoridades colônias tentava desviar a importância para o fato. Segundo o lingüista moçambicano, José Jaime Mondlane, a expressão significaria 2ª reunião ou assembléia dos *Tinyanga* mais velhos. No dicionário de Bento Sitori somente foi possível confirmar o significado da expressão *Nhangya ya madoda*, ou seja, *Nhangya* mais velho. Foi muito comum encontrar nas fontes coloniais termos da língua *Changana* escritos de modo aportuguesado, esse pode ter sido o caso da expressão *Tuala Siculuma*⁵⁰³.

O *Nyanga* Francisco, assim como o Zauane, buscou convencer aos presentes em não vacilarem no apoio, empenho e esperança de conquistar a independência de Moçambique porque a força necessária para o enfrentamento daquela difícil tarefa estaria garantida por *Tinyanga* mais velhos e experientes que naquele momento estariam envolvidos em uma segunda grande mobilização. E quando teria sido a primeira? Recordemos que, por ocasião das guerras de conquista do Império de Gaza ao sul entre 1894-1897, semelhante

⁵⁰² ANTT. FSCCIM. N° 1444. Feiticismo e a Subversividade. Boletim de Informação do distrito de Gaza, 11 de março de 1963.

⁵⁰³ SITOI, B., 2011.

mobilização ocorreu entre líderes espirituais sob a liderança de *Ngungunyane* e *Maguiguane Kossa*. Experiência similar nota-se na história do Zimbábue e do Quênia na ocasião da conquista colonial, assim como no período das lutas por independência.

No Zimbábue, médicos-sacerdotes lideraram movimentos sociais de longa duração conhecidos como *Chimurenga*. Esse movimento envolveu povos de origem *Shona* e *Ndebele*, na sua primeira versão, entre os anos de 1896-1897, se estendendo por Matabelândia e Mashonalândia, território atualmente reconhecido como Zimbábue, cujas reivindicações exigiam o fim de catástrofes sociais e naturais advindos com a colonização: do trabalho forçado, dos castigos corporais, das pragas de gafanhotos, da peste que atingia o gado e a falta de chuvas. Num contexto caótico, onde a orientação das autoridades oficiais havia sido destituída, os *Svikuru* atuaram como elementos de ligação nos interstícios sociais, exercendo uma autoridade capaz de unir e mobilizar aqueles povos a desenvolver reações contra as opressões impostas pelos europeus⁵⁰⁴.

Na ocasião das lutas por independência no Zimbábue (1957-1980), líderes espirituais tomaram como referência aquele antigo movimento, propagando-o como a segunda versão do *Chimurenga*. A força ancestral do *Monhdoro*, espírito do leão, reivindicada por grandes médiuns nas batalhas contra a conquista europeia foi reavivada com o intento de conquistar a independência dos britânicos. Peter Fry em *Spirits of Protest* mostrou como médicos-sacerdotes, face ao caos causado pelas rivalidades entre os partidos nacionalistas e seu banimento pelo governo, conseguiram sedimentar uma cultura nacionalista de massa, agregando populações em torno do ideal de liberdade por meio de seus rituais, na qual, espíritos de heróis do passado associados a líderes nacionalistas do presente renovavam a esperança na conquista da liberdade. Em Chiota, área de pesquisa de campo do autor, esse movimento deu margem a um aumento da categoria de médicos-sacerdotes em detrimento dos líderes eclesias. Além disso, o valor ao que se concebia como

⁵⁰⁴RANGER, Terence. *Revolt in Southern Rhodesia 1896-1897. A study in African Resistance*. Great Britain: Northwestern University Press Evanston, 1967; CHANAIWA, David. Iniciativas e resistências africanas na África meridional. In: BOAHEN, A.Adam (coord). **História Geral da África. A África sob domínio Colonial (1880-1935)**. 2ed. São Paulo: Editora Ática, 199., pp 211-236.

“tradição” tornou-se um movimento de massa e em paralelo a rejeição de elementos da cultura europeia, como por exemplo, as Igrejas Cristãs⁵⁰⁵.

No Quênia, médicos-sacerdotes também estiveram envolvidos em um destacado movimento anti-colonialista que alcançou considerável repercussão na história daquele Estado. Alcunhado pelo governo britânico de Mau Mau, tal movimento assim ficou conhecido no mundo, cuja propaganda nos primeiros anos de 1950 e 1960 oscilou entre a imagem de um movimento atávico, irracional, tribal, selvagem, supersticioso, rural, violento e um movimento nacionalista de massa contrário ao domínio colonial e em favor da independência. Tal movimento tinha sido liderado por povos da etnia Kikuyu, os quais alternadamente, ao longo do período colonial, vinham manifestando suas insatisfações contra o domínio britânico. O fato de esse governo ter decretado em Quênia um estado de emergência durante quatro anos após os sangrentos confrontos ocorridos entre africanos e britânicos no ano de 1952 em Nairobo, além da prisão imposta ao líder nacionalista Jomo Kenyatta, acusado de liderar a Mau Mau, indicam o significativo impacto causado por aquele movimento⁵⁰⁶.

Para além do território colonial britânico do Quênia, as notícias e a ameaça do avanço do movimento Mau Mau ainda se fizeram ecoar, durante anos, em outras colônias da vizinha África Austral. Uma das razões fundamentais dessa expansão estava no fato daquele movimento ser comumente associado ao movimento nacionalista e por independência por parte de autoridades colônias. Em Zâmbia, as “sociedades secretas de curandeiros” e “seitas”, leiam-se igrejas africanas, identificadas durante uma investigação

⁵⁰⁵WAITE, G., 2000; ANTT. Feiticismo e Subversividade, nº 1444. Vários boletins do ano de 1963 registram a procura intensa dos africanos por moedas antigas conhecida pelo nome de libra, cujo emblema é de um leão. O valor de sua comercialização indicado nos registros era de caráter religioso. Essa procura coincide com os eventos em favor da independência ocorridos na antiga Rodésia; FRY, 1976.

⁵⁰⁶BERMAN, Bruce T. Nacionalismo, Etnicidade e Modernidade: O paradoxo da Mau Mau. In: **Canadian Journal of África Studies. Revue Canadienne des Études Africaines**, Vol 25, n 2 (1991), p. 181-206. <http://www.jstor.org/stable/485216>. Acessado em 21/09/2012; ESPAFIA, Rafael. Simba, o leão sanguinário: Revolta dos Mau Mau, cultura de massa e marketing político. In: **Revista de História Contemporânea, O Olho da História**. V 2, n 3. Salvador, Nov 1966; THROUP, D. W. **The Origins Mau Mau. African Affairs**, Vol 34, N 336 (Jul 1985), p 399-433. Published by: Oxford University Press. In: <http://www.jstor.org/stable/723073>.

solicitada pelo governo colonial no ano de 1956-1957 foram consideradas como um “núcleo de uma Mau Mau em potencial”⁵⁰⁷.

Em Moçambique, nas correspondências confidenciais trocadas entre o governo colonial português e os administradores dos distritos no início dos anos 1950, nota-se um grande temor de que a guerrilha Mau Mau atravessasse as fronteiras daquela província. Em carta anônima de um amigo inglês enviada ao governo português no ano de 1952 aquela possibilidade tinha sido confirmada. Também no ano de 1954, durante as festividades da missão católica de S. João Batista na Vila de João Belo, em Gaza, um dos chefes africanos participante dos festejos advertiu algumas autoridades portuguesas que ali se fizeram presentes da chegada do movimento “Mau Mau”, associando-o ao movimento nacionalista emergente naquela colônia, conforme registro em relatório feito pelo inspetor Antônio de Souza Santos ⁵⁰⁸:

Para conhecimento superior, tenho a honra de informar que no decorrer dum festas populares, levadas a favor da Missão de São João Batista, o chefe gentílico Pedro, há pouco falecido, e sua mulher, bastante embriagados abeiraram-se dos Engenheiros Dias da Silva e Távora, ambos da Junta dos Cereais e o Regente Agrícola Fernando Vieira, do Fundo do Algodão, e começaram a falar sobre os Mau-Maus e, segundo me disse o Regente Agrícola, indicaram os nomes dos principais cabecilhas que trabalharam dentro da Província, terminando por dizer-lhes que os portugueses dentro em breve passariam a trabalhar para os anturais de Moçambique, se quisessem continuar por estas terras, tanto mais que quando chegaram já os negros aqui estava [...]⁵⁰⁹

Alguns anos antes, em 1952, outra correspondência denunciava o estado de pânico que a possibilidade da chegada da Mau Mau nas fronteiras de Moçambique causara a uma pequena população européia residente na região central desse território, especificamente em Angónia, no distrito de Tete. Por se sentirem ameaçados de uma possível expansão do movimento até aquele lugar, alguns requisitaram ao governo local, meios de se protegerem,

⁵⁰⁷ ANTT. FSCCIM. Nº 1444. Feiticismo e a Subversividade. Gabinete dos Negócios Políticos. Política Internacional, 4 de abril de 1967.

⁵⁰⁸ AHM. FDSNI. Conselho de Chibuto, cx 649. Carta de Amadeu Trindade-Intendente do Distrito de Manica e Sofala, Umtali-16 de novembro de 1953.

⁵⁰⁹ AHU.ISAU. Relatório de Inspecção Ordinária à extinta circunscrição dos Muchopes, 1941-1957. Por Antônio Policarpo de Souza Santos, cx 4.

o qual preferiu encaminhar tal pedido ao governo geral para conhecer o seu parecer acerca do assunto, conforme trechos de sua correspondência:

Receosos de que a referida seita se infiltre do Niassalândia e a seguir no nosso território, manifesta a população européia da circunscrição, o desejo de possuir armas com que se possa defender-se, em caso de qualquer traiçoeiro ataque da parte dos indígenas fanáticos, sugerindo o administrador, a possibilidade de distribuição de armas e munições pelos europeus que delas careçam⁵¹⁰.

Conforme sugeriu o militar Lizete Neves, o movimento Mau Mau não somente estava vinculado ao movimento em prol da independência nas colônias vizinhas, mas também ao nascente movimento nacionalista em Moçambique. Baseado em declarações de seus informantes, o militar Neves, em sua correspondência enviada ao governo daquela província no ano de 1962 se mostrou convencido de que entre os líderes nacionalistas da FRELIMO havia quem fosse favorável a adoção dos métodos de guerrilha utilizada pelo referido movimento do Quênia e aliado a esse recurso se somava o apoio dos países comunistas em armamento, treino e ideologia. Ao transcrever parte de uma conversa que um dos seus informantes do norte teve com um amigo de Tanzânia naquele mesmo ano, tem-se:

Porque é que este ano tanta gente de tua terra vai ao Quênia comprar remédios indígenas? Vão comprar remédios para ter força para roubar? Em resposta disse o amigo. Não senhor, é para ter força para matar os brancos como fizeram os Kikuys no Quênia em 1952. Fala-se em Dar-Es-Salam do regresso dos Macondes portugueses para Moçambique e de como estes teriam intenções de ali praticar os actos dos Mau-Mau⁵¹¹.

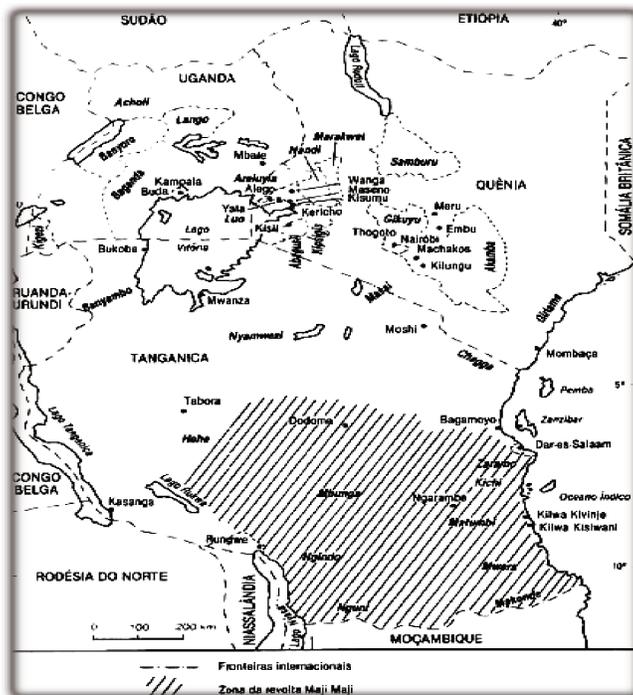
Alguns meses depois do registro dessa informação, consta em outro boletim que três residentes de Tanzânia teriam se deslocado para o sul de Moçambique, especificamente, para as terras de Chissunguele, Circunscrição de Guijá em Gaza, para tomar parte em um levante popular, cujo propósito era matar todos os brancos, inclusive mulheres e crianças. As fontes não permitiram certificar se aqueles africanos de Tanzânia eram da etnia

⁵¹⁰AHM. Distrito de Gaza. Conselho de Chibuto, cx 649. Carta do Intendente do Distrito de Tete, João Amadeu Trindade ao governo Geral, 7 de novembro de 1952.

⁵¹¹ANT T. FSCCIM. Feiticismo e Subversividade nº 1444. Boletim de Informação, Junho de 1962.

Maconde. Sua população habitava entre o sul de Tanzânia e o norte de Moçambique. No passado século XIX, povos *Macondes* tinham tomado parte na revolta *Maji Maji* contra a conquista alemã no Tanganica entre os anos de 1905-1907, conforme mostra o mapa abaixo⁵¹²:

Mapa 9-Área de abrangência e Povos envolvidos na Revolta Maji Maji



Fonte: História Geral da África Vol 7.

Aqueles povos também tiveram participação protagonista em insurgências anti-coloniais ocorridas ao norte de Moçambique antes mesmo de 1964 quando oficialmente a guerra de guerrilha comandada pela FRELIMO foi iniciada. Não foi por acaso que no início

⁵¹² ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversividade, nº 1053. Ocorrências, demonstrações e atitudes individuais, colectivas, pacíficas no distrito de Gaza. Guijá, 30 de novembro de 1962; MWANZI, Henry A. Iniciativas e resistência africanas na África oriental, 1880-1914. In: BOAHEN, 1999., p.167-189; ADAS, Michael. Prophets of Rebellion. **Millenarian Protest Movements against the European colonial Order**. E.U.A: The University Of North Carolina Press, 1979.

dos anos 1960, o governo português se interessou em desenvolver uma pesquisa específica sobre os *Macondes*, sua religiosidade, arte e vida social entre outras coisas⁵¹³.

O levante em Guijá, no ano de 1962, foi organizado pelos chefes africanos de Chissunguele e Dumbane em articulação com o *Nyanga* Antônio Matavel, os quais procuraram convencer e encorajar as populações daquele lugar a moverem uma guerra armada contra os europeus. Essa guerra deveria ser custeada pelos próprios agricultores da região, por isso os chefes também moviam uma campanha de arrecadação de fundos com a finalidade de comprar armas. Em contrapartida, chefes e *Nyanga* prometiam o acesso a remédios que lhes proporcionassem poder e proteção contra as balas dos portugueses, além do alcance do estado de independência e um salário de 300\$00 (trezentos escudos) *a cada homem logo que iniciasse a guerra contra os brancos*. Denúncias anônimas acabaram inviabilizando a realização de tal investida, sendo alguns dos líderes presos, inclusive o *Nyanga* Matavel⁵¹⁴.

Esse *Nyanga* era morador da Vila de João Belo, em Gaza, e teve participação importante na organização daquele levante. Consta nos registros que teria sido ele o intermediador no contato com os residentes de Tanzânia, atuando até mesmo como tradutor na comunicação entre eles e os de Gaza por falar a língua *Suaíli* e *Changana*. Consta nos relatórios e correspondências coloniais sobre o assunto que o *Nyanga* Matavel, desde 1961, exercia o papel de articulador político entre Chissunguele e Mapulanguene-Magude. Sua ação não parecia estar desconectada dos eventos da luta por independência em colônias vizinhas como Quênia ou Tanzânia, antecedendo por sua vez, a ação da guerra de guerrilha ao norte de Moçambique pela FRELIMO⁵¹⁵.

O administrador de Guijá, Adriano Vaz da Silva, em seu relatório do ano de 1960, já chamava a atenção do governo colonial para consecutivas insurgências ocorridas dentre as populações rurais daquela circunscrição desde 1958, embora na época não se conferisse

⁵¹³ DIAS, Jorge; DIAS, Margot. **Os Macondes de Moçambique**. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1970; DIAS, Jorge. O mundo sobrenatural dos Indígenas da África Portuguesa. In: **Revista Estudos do Ultramar**. Lisboa: Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, 1961.

⁵¹⁴ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversividade, nº 1053. Ocorrências, demonstrações e atitudes individuais, colectivas, pacíficas no distrito de Gaza. Guijá, 30 de novembro de 1962.

⁵¹⁵ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversividade, nº 1053. Ocorrências, demonstrações e atitudes individuais, colectivas, pacíficas no distrito de Gaza. Guijá, 30 de novembro de 1962.

a tais eventos a sua devida importância. A rememoração de tais eventos no ano de 1962, devido à iminência de um movimento mais radical, “matar todos os brancos”, segundo o administrador Adriano Silva, indicava uma nascente demonstração de nacionalismo e movimento de luta por independência na área do Baixo Limpopo⁵¹⁶.

Consta no relatório de 1958 daquele administrador, que ele teria sido procurado insistentemente por chefes africanos e agricultores interessados em discutir questões relacionadas às condições de trabalho. No capítulo anterior já apresentamos algumas linhas sobre a situação vivenciada por esses trabalhadores, maioria do sexo feminino. De início, o pedido foi apresentado pelos chefes Bique e Chomane, mas como o administrador resistisse a dar atenção, seguiu-se uma reapresentação do tal pedido pelos chefes na companhia de alguns agricultores, alguns deles responsáveis pela fundação de uma Associação Cooperativa dos Indígenas dos trabalhadores daquela área, conhecidos pelos nomes de João Machanza, Albinerre Guenha, Mapotuguese Mate e Dias Gomane⁵¹⁷.

Como isso não resultasse no atendimento da solicitação apresentada, os representantes da categoria, em acordo com os demais, haviam decidido outras táticas: a recusa do recebimento das sementes de algodão e da realização do trabalho; a busca da intermediação de um advogado, sendo recolhida uma contribuição financeira de todos os sócios para esse fim; a realização de uma marcha numerosa de agricultores à sede da Circunscrição para exigir uma reunião com o governo local. Foi justamente após essa última investida que o administrador havia decidido marcar a reunião, ainda que, exigisse a presença de todos os regedores da área⁵¹⁸.

As reivindicações dos agricultores consistiram em aumentar o preço do algodão; acabar com a intermediação de empresas concessionárias, exercendo esse papel, a própria associação, além da exigência de por fim ao recrutamento de mão-de-obra para o serviço em empresas distantes das povoações e dos castigos corporais. Na época, a contratação era feita para os Caminhos de Ferro e a Brigada Técnica de Fomento e Povoamento do Baixo

⁵¹⁶ ANTT.FSCCIM. Feiticismo e Subversividade, nº 1053. Relatório do Administrador da Circunscrição de Guijá, em Caniçado, 3 de março de 1960. Por Adriano Vaz da Silva.

⁵¹⁷ Ibid.

⁵¹⁸ ANTT.FSCCIM. Feiticismo e Subversividade, nº 1053. Relatório do Administrador da Circunscrição de Guijá, em Caniçado, 3 de março de 1960. Por Adriano Vaz da Silva.

Limpopo. Outra reclamação apresentada foi a vistoria dos sacos de algodão, no ato da compra por compradores, ao que o administrador se pronunciou da seguinte forma:⁵¹⁹

Devo esclarecer que tal prática vem sendo feita há alguns anos, pelo menos desde 1954, em virtude de na fábrica situada na aldeia de Guijá, terem se encontrado pedras dentro dos sacos, assim como frutos conhecidos pela designação gentílica e que pela sua designação se assemelha a um paio. Além disto, é freqüente aparecerem sacos com a metade de cima do algodão bem escolhido e do meio para baixo com algodão de segunda misturado com detritos vegetais e gomos não abertos, por vezes, até algodão molhado colocado no meio do saco, tem aparecido⁵²⁰.

Atitudes como essas eram motivos de constantes castigos. Foi o que acontecera ao agricultor Tilicate Ubisse, que por não cumprir o prazo da queima e coleta do algodão tinha sido castigado pelo próprio administrador. Como se pode notar, iniciativas de resistência individuais antecederam aquele movimento mais coletivo de 1962 e 1958, esse último orientado pelos líderes da Associação Cooperativa de Guijá, cuja maioria era membros de Igrejas africanas, inclusive, da Igreja Metodista Livre, os quais teriam adotado por lema *salvar Guijá*. Gabriel Mugabe, acusado de ser o principal responsável do movimento de 1958, segundo informações colhidas pelo administrador na época, costumava se deslocar até Lourenço Marques e não disfarçava, ao menos entre os africanos, o que pensava em relação aos portugueses e ao futuro de Guijá, a exemplo de uma de suas falas referidas em relatório:

Disse que o governo o que queria era manter os indígenas estúpidos, para fazer deles o que desejasse, mas que eles haviam de criar escolas para os educar ensinando-os na sua própria língua, acrescentando mais que isso é a altura para mostrarmos ao governo que negro também é gente e apontando para os lados de Chiplongo (África do Sul) onde vive um dos filhos de *Gungunyane* [...] acrescentou: temos além a nossa gente, que são os nossos antepassados e entre eles há os muitos instruídos para nos orientar e governar. Tem dito, por várias vezes, que está disposto a morrer para salvar Guijá ou dar o suor do seu sangue⁵²¹.

⁵¹⁹ ANTT.FSCCIM. Feiticismo e Subversividade, nº 1053. Relatório do Administrador da Circunscrição de Guijá, em Caniçado, 3 de março de 1960. Por Adriano Vaz da Silva.

⁵²⁰ ANTT.FSCCIM. Feiticismo e Subversividade, nº 1053. Relatório do Administrador da Circunscrição de Guijá, em Caniçado, 3 de março de 1960. Por Adriano Vaz da Silva.

⁵²¹ ANTT.FSCCIM. Feiticismo e Subversividade, nº 1053. Relatório do Administrador da Circunscrição de Guijá, em Caniçado, 3 de março de 1960. Por Adriano Vaz da Silva.

Consta ainda nos registros que Gabriel Mugabe constantemente se reunia com residentes do Guijá, dentre os quais participavam pessoas assimiladas (enfermeiro, professor, observador meteorológico e outros funcionários), assim como, o *Nyanga* Gomes Zita, referenciado nas fontes coloniais como “político” e de grande fama e por isto, era constantemente visitado por *negros e brancos de África do Sul, Natal, Suazilândia e Zimbábue*. O assunto tratado nas reuniões, conforme reclamou o administrador, mantinha-se em segredo, mas o que se sabia até aquele momento a respeito do que pensavam alguns africanos de um modo geral daquelas terras eram coisas do tipo⁵²²:

Que seriam mais felizes se os brancos não tivessem vindo para África; Que a África é dos africanos; Porque não nos vamos embora e o deixemos como estavam até a nossa chegada?; Que os americanos devem vir governar Moçambique; Que o melhor seria entregar Moçambique aos indígenas porque estes sabem governar melhor que os portugueses; Que dentro de alguns anos 5 a 6 a terra há de ser independente, os brancos expulsos, a zagaia, catana e com mais coisas que há de chegar gente para instruí-los; Que dentro de 5 anos as escolas primárias terão só professores pretos e as escolas secundárias dentro de 6 a 8 anos; Que os brancos só pretendem explorá-los e que eles continuam miseráveis; Que se não fossem os aviões e as bombas já tinham corrido com os brancos; Que o povo na América, Inglaterra e França quando não está satisfeito com os salários e preços fazem greve e que assim eles também tinham o direito de fazer greve em não cultivar o algodão⁵²³.

Ainda constatou o administrador haver certa similaridade desta forma de pensar identificada em Guijá com acontecimentos decorridos em *Congo Belga, Rodésia e Niassalândia*, inclusive, era conhecido dentro alguns, o nome do Dr. Banda, líder nacionalista de Niassalândia (Malau). É óbvio que a população de um modo geral não pensava daquela maneira, tratando-se mais de uma realidade restrita a algumas pessoas do quadro funcional do Estado colonial, do grupo de *Tinyanga* ou membros das Igrejas e etc, os quais se encarregavam de disseminá-las entre os mais próximos desafiando as estratégias de vigilância imposta pelo governo português.

O administrador de Bilene-Macia, Fernando de Souza Ladeira, em um dos seus relatórios, do ano de 1969, reconheceu que a tarefa de policiar a difusão de idéias prol

⁵²² ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversividade, nº 1447. Relação de Curandeiros e Feiticeiros. Circunscrição de Guijá. Por Leopoldo Garça de Castro, 1963.

⁵²³ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversividade, nº 1053. Relatório do Administrador da Circunscrição de Guijá, em Caniçado, 3 de março de 1960. Por Adriano Vaz da Silva.

independência em seu distrito era uma tarefa quase impossível, conforme sua avaliação naquele ano:

A propaganda efetuada na área é muito difícil de combater por ser surda e insidiosa e atingir mais o indivíduo do que o grupo. Processa-se geralmente por indivíduos naturais da área, vindos de Lourenço Marques [...] A propaganda que a administração tem conhecimento é toda oral e não supera a reunião de seis pessoas por grupo⁵²⁴.

O acesso e circulação das informações dentre populares foi uma questão inclusive que intrigou o administrador de Guijá. Aquele funcionário do governo já havia sugerido em 1962 algumas suspeitas e outras constatações, a exemplo da possibilidade da propaganda nacionalista ser difundida por líderes de Igrejas africanas, sobretudo, da Zione e demais pessoas que se deslocavam a Lourenço Marques ou também através dos programas de rádio. A quantidade de aparelhos de rádios em posse dos africanos no ano de 1962 naquela área chegava em torno de 150, sendo as estações de maior audiência: a Lusaka, Durban e a Brazaville, as quais transmitiam programações específicas na língua *Changana* e *Suaili*, bem como incentivava a troca de discos entre os seus ouvintes. Em um dos discos apreendido pelo administrador local identificou-se o título *Koloi Gama Russia*, traduzido por “conversas da Rússia”; Também era muito comum a circulação de um jornal de nome *Mahlahle*, Estrela da Madrugada, que era editado em Durban pela missão Suíça e que costumava conter publicações na língua *Changana*, *Chitswa* e *Chope*⁵²⁵.

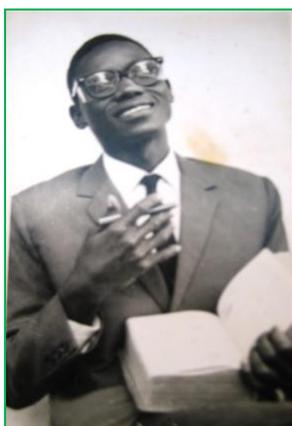


Figura 18- Arrone Chiziane

Sr Arrone Chiziane, morador de Chongoene e membro da missão Suíça, por exemplo, foi um ativo articulador político no distrito de Gaza. Em entrevista, ele afirmou que atuava enquanto correspondente do jornal *Mahlahle*, com o pseudônimo de *Mahlhanmala Swinga Gami*, além de ser um assíduo ouvinte das notícias de rádio através das quais tomava

⁵²⁴ Arquivo do Distrito de Bilene-Macia. Correspondências de Fernando de Souza Ladeira, 21 de maio de 1969. (doc. avulsa não seriada).

⁵²⁵ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversividade, nº 1053. Relatório do Administrador da Circunscrição de Guijá, em Caniçado, 3 de março de 1960. Por Adriano Vaz da Silva.

conhecimento sobre os processos de independência em África, ainda que em segredo devido à vigilância da PIDE⁵²⁶.

Sr. Chiziane cumpria o seu papel de arauto sempre que tinha oportunidade, disseminando informações políticas e históricas a que tinha acesso sobre o antigo Império de Gaza. Como afirmou ele em entrevista, quando a FRELIMO assumiu o poder, muitas pessoas em Gaza já conheciam e esperavam esse organismo devido ao trabalho de propaganda que pessoas como ele fazia. Após a FRELIMO assumir o poder, ele trabalhou por muito tempo como diretor dos Grupos Dinamizadores de Gaza.

Como sugeriu Ali Mazrui, a resistência africana contra o colonialismo foi marcada por diferentes estratégias de tradições: a cultural guerreira, da revolta cristã e da guerrilha. Por tradição guerreira Mazrui definiu as formas endógenas de combate transmitidas através das tradições orais de diferentes povos, sendo a segunda forma de revolta, o uso em parte da doutrina cristã sincretizada a religiosidades africanas na luta por transformações sociais e a guerrilha, na adoção de métodos e técnicas de guerras populares decorridas em países europeus ou em parte da América, sobretudo de tendência socialista. Para Mazrui, o movimento “Mau Mau” foi um exemplo de tradição guerreira por manter em sua base um conjunto de valores religiosos e táticas militares próprias das culturas locais⁵²⁷.

Notícias sobre ações anti-colonialistas desencadeadas por membros do grupo *Tinyanga* se mostraram, por vezes, muito próximas do modo cultural de guerrear. Nos boletins de informação e circulares do governo colonial de Moçambique, a oferta e/ou a procura por rituais de proteção foi algo recorrente. Em circular do ano de 1961 consta que em consequência da propaganda de distribuição de vacinas para efeito de imunizar “todos os pretos contra balas, catanas e zagaias dos brancos” 800 trabalhadores das plantações de chá de Gorué (Zambézia/região central) se ausentaram do trabalho por três dias sem autorização. Conforme registro de informação recolhida por agentes do governo, no ano de 1964 ou 1965, o *Nyanga* Chicaungaunea residente no distrito de Niassa, ao norte de Moçambique, teria prestado serviços rituais a membros guerrilheiros da FRELIMO com o

⁵²⁶ Entrevista com Sr. Arrone Chiziane feita por Jacimara Souza Santana. Língua Portuguesa. Xai Xai, Gaza em 2 de julho de 2012.

⁵²⁷ MAZRUI, Ali A. Procurai Primeiramente o Reino Político. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. História Geral da África, VIII. África desde 1935. Brasília: UNESCO, 2010. , pp 125-150.

objetivo de lhes prepararem para a tarefa militar que se iniciava. Também o africano Zaca Nguenha, residente em Guijá-Gaza e preso por duas vezes ao tentar migrar clandestinamente da região sul para o Tanganica, no ano de 1964, confessou ao Corpo da Polícia de Moçambique ter se tratado com um *Nyanga* para participar da guerra, a fim de que nada lhe acontecesse, segundo ele, aquele *Nyanga* tinha tratado outras pessoas que haviam conseguido sair de Moçambique com similar finalidade⁵²⁸.

Em entrevista, *Tinyanga* residentes de Gaza afirmaram que membros desse grupo encorajaram pessoas a se tornarem combatentes voluntários na guerra de guerrilha por independência travada ao norte do país e lhes ofertaram rituais de proteção. De igual forma trataram pessoas que lhes procuravam com a mesma disposição⁵²⁹.

A invulnerabilidade era um dos efeitos associados aos rituais de proteção ministrados em tempos de grande dificuldade, sobretudo, em períodos de guerras. No antigo Império de Gaza, a preparação religiosa dos militares que incluía o consumo de remédios confeccionados por *Tinyanga* e a participação em danças e cantos guerreiros tinham como objetivo despertar essa crença. No período da guerrilha por independência a oferta e/ou comércio de remédios confeccionados por *Nyanga* com fins de proteção foi acompanhada pela propaganda de efeitos mirabolantes de invulnerabilidade, o que alguns preferiram conceituar de “mágico”.

Em Gaza, no ano de 1966, o *Nyanga* Valentim Mucambe foi preso por declarar-se possuidor de remédios protetores para as pessoas que tomassem parte da guerra, cujo efeito consistia em *transformar um homem em árvore ou numa cobra e fazer que das armas em vez de balas saísse água*. Mucambe também mencionou que os envolvidos na guerra ao norte da província além do treino militar *sabiam fazer feitiço e como tal nada podia lhes acontecer*. Com essa afirmação aquele *Nyanga* insinuava não haver nenhuma incongruência entre ser militante nacionalista e ser crente no poder de seus remédios. Também a *Nyanga* Virgínia, natural de Monbone e residente em Lourenço Marques,

⁵²⁸ Arquivo da Administração de Bilene-Macia. Circular confidencial, 26 de maio de 1961; Circular confidencial, 10 de maio de 1966. Documentação sem classificação.

⁵²⁹ TINYANGA. *Tinyanga- Bilne-Macia*, 2012; LANGA, Auréli. Aurélio Langa: depoimento. [ago, 2012]. (Língua portuguesa). Entrevistador (a): Jacimara Santana. Arquivo mp3. Maputo, 2012. (Acervo pessoal).

afirmava ter um remédio que dava as pessoas o poder de se tornarem invisíveis, *podendo até matar sem lhes acontecer nada*⁵³⁰.

Com reservas à linguagem figurada presente nas propagandas, a crença nos efeitos de invulnerabilidade e invisibilidade oriunda do acesso a rituais de proteção possivelmente estimulavam a autoconfiança do crente na sua capacidade de combater. Tal sentido figurado é muito presente na conhecida e tão atual oração de S.Jorge Guerreiro:

Eu andarei vestido e armado com as armas de S. Jorge, para que meus inimigos, tendo pés não me alcancem, tendo mãos não me peguem, tendo olhos não me vejam e nem em pensamento eles possam me fazer mal. Armas de fogo o meu corpo não alcançarão, facas e lanças se quebrarão sem o meu corpo tocar, cordas e correntes se arrebentem sem o meu corpo amarrar⁵³¹ [...]

É como insistentemente repetia o meu avô Balbino dos Santos durante a minha infância, *beber água gelada após tomar café quente faz mal*. Essa era uma forma que ele usava para chamar a atenção de que aquele procedimento era prejudicial à saúde, ainda que ele não soubesse explicar quais eram os prejuízos. Na fala dos *Tinyanga*, por vezes, esse sentido figurado aparece como modo de fazer as pessoas cumprirem normas e valores sociais costumeiros.

É ainda como disse um dos ex-combatentes entrevistados a partir de sua experiência ao norte durante a guerra por independência, *se você tem coragem você também tem esperança*. Explicou ele, que apesar da orientação oficial na FRELIMO de evitar o incentivo à participação de médicos-sacerdotes em momentos de decisão do processo da guerrilha, alguns se aproximavam de vez em quando das tropas predizendo ou realizando algo que às vezes acabava dando certo, ainda que tal resultado não tivesse decorrido da

⁵³⁰ Arquivo da Administração de Bilene-Macia. Circular confidencial, 26 de maio de 1961; Circular confidencial, 10 de maio de 1966. Documentação sem classificação.

⁵³¹ Oração de S. Jorge acessado em WWW.oracaodesjorge.com.br. Consulta em 03/08/2014. Robert Andrew Slenes, em seu artigo sobre a “Arvore Nsanda”, em versão francesa, mostrou que essa canção também foi entoada por um dos três médicos-sacerdotes brasileiros em 1854, o José Cabina da Vila de São Roque-S. Paulo, mas dirigida a outro santo católico, S. José. Ver: SLENES, Robert W. A. “L’arbre *nsanda* replanté : cultes d’affliction kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du sud-est (1810-1888)”. *Cahiers du Brésil Contemporain* (Paris: EHESS), v. 67/68, (2007), pp. 217-313.

ação daquele líder religioso, de qualquer sorte, aquilo encorajava o corpo de guerrilheiros⁵³².

Há notícias de que líderes nacionalistas da FRELIMO se manifestaram contrários a determinados tipos de assistência ofertada por *Tinyanga* e uma das razões estava no receio de os guerrilheiros passarem a subestimar o uso de técnicas militares em favor da crença em uma força sobrenatural, bem como o interesse de afastar possíveis charlatões. Outra explicação era a possibilidade de aparecerem médicos-sacerdotes ou *noyi* a serviço dos portugueses, uma vez que a cooptação de alguns daqueles também foi uma estratégia utilizada pelo governo colonial⁵³³.

Contudo, o uso de canções e danças, algo característico da preparação militar no antigo Império de Gaza, foi um recurso muito utilizado pela FRELIMO nas concentrações dos combatentes antes e após cada confronto e a semelhança daquele antigo Império consistia em preparar o moral dos combatentes⁵³⁴.

Também é reconhecida a contribuição que médicos-sacerdotes prestaram a assistência de saúde das populações e membros guerrilheiros feridos durante o período da guerra. Tal intervenção veio a suprir as dificuldades do serviço de saúde organizado pela FRELIMO, na época, reconhecidos como insuficientes para atender à demanda. Tal atuação dos médicos-sacerdotes foi um dos fatores, segundo Dr. Leonardo Simão, que contribuiu para o reconhecimento da categoria após a independência⁵³⁵.

⁵³²EX-COMBATENTE. Ex-combatente: depoimento. [jun 2012]. (Língua portuguesa). Entrevistador (a) com um ex-combatente Jacimara Souza Santana.. Arquivo mp3.Maputo, 2012. (Acervo pessoal).

⁵³³SIMÃO, Leonardo. (Ex-Ministro da Saúde). Leonardo Simão: depoimento. [dez.2012].. Entrevistador (a): Jacimara Souza Santana. (Língua Portuguesa).Arquivo mp3, Maputo, 2012. (Acervo pessoal).

⁵³⁴CUSSAIA, Gerônimo Gumeia. Gerônimo Gomeia Cussaia (ex-combatente): depoimento.[jun.2012]. Entrevistador (a): Jacimara Souza Santana.(Língua Portuguesa). Arquivo mp3. Maputo, 2012. (Acervo pessoal).

⁵³⁵Resolução do Comitê Central. Departamento de Informação e Propaganda. 1976. Arquivo CEAS. Moçambique Pós-Independência, Cx 13;Entrevista com o Dr.Leonardo Simão Limbombo,op.cit; MARTINS, Hélder. **Porquê Sakrani? Memórias dum Médico duma Guerrilha esquecida**. Maputo: Edt.Terceiro Milénio, 2001.

FIGURA 19- Enfermeiros da Escola de Saúde da FRELIMO nas Zonas Libertadas.



Fonte: AHM. F. Repartição de Saúde, Cx 19.

Entre líderes nacionalistas, o pensamento acerca da emergência de formas culturais de guerrear no contexto das lutas por independência ou o seu uso concomitante a outros métodos se mostrou bastante divergente nas fontes escritas identificadas. Conforme registro do boletim de informação sobre notícias de Dar Es Salam, em 1962, Julius Nyerere, governador de Tanzânia já independente, não demonstrava opinião muito favorável acerca do assunto ao ter afirmado, *se deve acabar com os feiticeiros e deixar de considerar o feiticismo como coisa de grande valor [...] se o feiticismo tivesse muito valor tinha sido ele a tirar a Inglaterra do Tanganica mas quem o fez foi a TANU (Tanganyika African National Union)[...]*⁵³⁶

Já a opinião de Eduardo Mondlane, responsável pela fundação e governo da FRELIMO até o ano de 1969, demonstrou-se bastante divergente em relação àquele suposto pronunciamento feito por Nyerere na rádio de Dar Es Salam. Em boletim de 12 de junho do ano de 1965 foi registrado o seguinte parecer de Mondlane sobre o assunto:

A crença ancestral na invulnerabilidade, devido a certos rumos, pode ser utilizada para fins revolucionários. É preciso distinguir entre um instrumento e uma atitude política. O indivíduo supersticioso é o mesmo em todas as comunidades. Desde os bombardeamentos de Roma, durante

⁵³⁶ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversividade nº 1444. Boletim de Informação. Rádio Dar Es Salam, 20 de maio de 1962; Relatório Confidencial. Niassa Sul. FRELIMO. Eficiência dos Combatentes, Tete, 3 de abril de 1970.

a última guerra, em que a cada avião americano havia um padre católico com uma cruz a mão que benzia a cidade. Em Moçambique é possível que certos animistas tenham a mesma atitude. Mas a guerra continua mesmo se for necessária a utilização de certos actos de feiticismo ela avançará⁵³⁷ [...]

Com essas palavras, Mondlane demonstrava não haver incompatibilidades entre revolução e crença e desprendido dos preconceitos arraigados ao conceito de animista, reconhecia a utilidade da crença na invulnerabilidade para o avanço da luta por independência. De modo algum, esse pensamento de Mondlane representava unanimidade entre os líderes nacionalistas integrantes da FRELIMO. Seus membros eram portadores de diferentes origens, formações e histórias, havendo quem fosse de origem europeia, asiática e africana, entre os quais, alguns mestiços ou brancos descendentes de famílias portuguesas nascidos em Moçambique, não sendo de se estranhar que existisse dentre eles, adeptos da idéia de que as experiências de religiosidade atuavam mais como um obstáculo à libertação e as definisse como uma mera superstição típica de populações pobres das zonas rurais que permaneciam em um estágio “atrasado” de cultura. Pensamentos desse tipo, possivelmente resultavam da influência de idéias marxistas e/ou da reprodução de visões ocidentais acerca das religiosidades africanas.

Expressão manifesta da influência desse pensamento está nas declarações de um guerrilheiro nigeriano a respeito de sua formação militar na Rússia no contexto das lutas por independência, as quais, o administrador José Alberto de Gomes Melo Branquinho teve acesso e publicou um extrato em seu relatório no ano de 1965:

Depois do marxismo-leninismo, tive como tema de estudos as ciências ocultas. A aula de feiticeiros-doutores funcionava, aliás, unicamente para os estudantes negros [...]. Foi assim que o professor começou a sua lição: todos vocês sabem que em determinadas partes subdesenvolvidas da África o povo é altamente supersticioso e não é possível conquistá-los para objectivos políticos senão recorrendo às suas superstições. Daí a necessidade de se divulgarem os métodos que nos permitiram desencadear a revolta dos mau-mau no Quênia. Um único feiticeiro-doutor operando no meio de povos primitivos pode fazer mais propaganda do que uma dúzia de conferencistas⁵³⁸.

⁵³⁷ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversividade nº 1444. Negócios Políticos. 30 de abril de 1965.

⁵³⁸ AHM.S.E.aIIp 6nº21. BRANQUINHO, José Alberto de Melo. Prospecção das Forças Tradicionais. Manica e Sofala, 1966.

Aqui é flagrante o pensamento de que as crenças dos pobres africanos são supersticiosas e por si incapazes de lhes proporcionar consciência da opressão em que viviam nem os capacitavam para iniciativas políticas que pudessem transformá-las, ao menos que, fossem guiados por gente esclarecida que soubesse dar a essa linguagem religiosa o uso mais adequado⁵³⁹.

Como Stephen Weigert sugeriu, até aquela época, as insurgências de base rural e religiosa eram vistas como ações atávicas desprovidas de fins políticos, inclusive de viés nacionalistas, de um modo em geral, a idéia de revolução estava relacionada às ideologias socialistas e comunistas de países como China e URSS. Pesquisas como as de Terence Ranger e Weigert entre muitas outras, tornaram tais idéias superadas ao demonstrarem o importante papel que médicos-sacerdotes com suas medicinas protetoras e/ou profetas cristãos ocuparam no contexto de revoltas e guerras em África. Mobilizações coletivas no Congo, Zimbábue, Moçambique entre outras demonstraram que o uso de tais recursos, muitas vezes, se deu em paralelo ao de armas e tecnologias militares modernas mesmo após a conquista das independências⁵⁴⁰.

Entre alguns nacionalistas africanos aquela visão de tendência marxista convivia de modo contraditório ou não com outro pensamento pan-africano de valorização das tradições culturais africanas. Essa idéia também ganhou adeptos dentre a jovem geração de líderes nacionalista do Centro Associativo dos Negros de Moçambique, em especial do seu Núcleo de Estudantes Africanos de Moçambique, o NESAM. Muitos dos seus sócios se tornaram elementos da FRELIMO, exercendo alguns, proeminente influência, como a guerrilheira Josina Muthemba Marchel. Essa associação foi fundada em 1932 por dissidência da Associação Africana que acabou ficando restrita aos mestiços, os quais, segundo os considerados pretos, costumavam praticar discriminações raciais, tendo sido esse o motivo

⁵³⁹ HOBBSAWM, E. J. *Rebeldes Primitivos*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2ª ed, 1978.

⁵⁴⁰ WEIGERT, Stephen L. **Traditional Religion and Guerrilha Warfare in Modern Africa**. E.U.A: ST. MARTIN'S PRESS, 1996; RANGER, T., 1967; RANGER, T., *Iniciativas e resistências africanas em face da partilha e da conquista*. In: BOAHEN, A., 1991, p. 69-86; OPOKU, Kofi Asare. *A religião na África durante a época colonial*. In: BOAHEN, A., 1991, p. 519-567.

fulcral da criação daquele organismo, o que deu origem à fundação do Instituto Negrófilo, cujo nome por exigência do governo colonial foi mudado em 1939⁵⁴¹.

O programa de atividades do Centro Associativo dos Negros, em especial no ano de 1964, quando o Dr. Domingos Arouca assumia o cargo de diretor, é denunciador da adesão daquela idéia pan-africana. Dentre as muitas atividades de caráter político-cultural para aquele ano, destacam-se a criação de um museu de arte negra, a coleta e registro de tradições orais, bem como a realização de um primeiro colóquio intitulado *Tinyanga* e progresso. Sua proposta era discutir o papel social de membros daquela categoria frente à *europeização das massas* com fins de elaborar estratégias no sentido de valorizar aquele grupo social, sendo que alguns estavam mais interessados no fim do estado de clandestinidade imposto àquele grupo e a sua reinserção na esfera pública e do Estado⁵⁴².

O colóquio envolveu a participação de renomados da medicina em Lourenço Marques, assim como de *Tinyanga*, muito embora de modo mais restrito. Segundo alguns associados, isso se deveu ao receio entre *Tinyanga* de serem identificados e/ou presos pelo Corpo da Polícia de Moçambique, os de Gaza, por exemplo, não haviam comparecido. Mas, tal como se temia, aquela iniciativa foi veemente desaprovada pelo Estado colonial, que por força policial, interrompeu o evento por duas vezes, sendo suas atividades suspensas, inclusive um dos *Tinyanga* que se apresentou como responsável pela cura de lepra de um dos participantes daquele colóquio se viu obrigado a fugir para África do Sul a fim de evitar ir para a prisão⁵⁴³.

Como afirmou Raúl Bernado Honwana, do Centro Associativo participavam muitos “negros pensantes”, tanto conservadores quanto revolucionários, e, em especial no ano 1964-65, *devido a toda situação política que se começava a viver nos países vizinhos, e mesmo internamente, a corrente nacionalista começou a consolidar-se e a ser considerada*

⁵⁴¹ MAGAIA, L.,2010; LANGA, A., 2010.

⁵⁴² ANTT. FSCCIM. Atitudes individuais subversivas suspeitas ou susceptíveis de subversividade no Distrito de Gaza. Nº 1064. Jornal Voz Africana de 4 de julho de 1964. ANTT. SCCI. Atitudes individuais subversivas suspeitas ou susceptíveis de subversividade no Distrito de Gaza. Nº 1044. Jornal Voz Africana de 22 de agosto de 1964.

⁵⁴³ ANTT. FSCCIM. Atitudes individuais subversivas suspeitas ou susceptíveis de subversividade no Distrito de Gaza. Nº 1064. Jornal Voz Africana de 4 de julho de 1964. ANTT. SCCI. Atitudes individuais subversivas suspeitas ou susceptíveis de subversividade no Distrito de Gaza. Nº 1044. Jornal Voz Africana de 22 de agosto de 1964; Revista Tempo. Medicina Tradicional. Liquidar o que há de negativo, mas aceitar o há de positivo. Nº 229, 16 de fevereiro de 1975.

uma verdadeira força social entre nós. Algumas das atividades político-recreativas promovidas por aquele centro contou com pessoas proeminentes, como o poeta João José Craverinha e Noemia de Souza, entre outros. Por isto, o Centro era constantemente vigiado pela PIDE, culminando em muitas prisões e no fechamento da sua sede⁵⁴⁴.

A revalorização das culturas africanas foi um aspecto marcante das tendências do movimento nacionalista em África, bem como, da criação de seus Estados independentes. Tal interesse gestado no movimento pan-africano das Américas alcançou considerável adesão entre muitos líderes africanos tanto no plano artístico, da reflexão intelectual, bem como das estratégias da luta por independência e na construção da idéia de Nação⁵⁴⁵.

Amílcar Cabral, uma das figuras de destaque daquele movimento em Guiné Bissau e demais colônias portuguesas, defendia que a libertação política deveria ser alinhada à cultural. Para Cabral era imperioso o combate à assimilação cultural imposta pelo domínio português por um processo de reafrikanização dos espíritos, entretanto, a valorização das culturas de massas deveria ser seletiva de modo a atender a outro princípio pan-africano, o de criar desenvolvimento, por isso, apenas os aspectos considerados positivos das culturas africanas e que favorecessem o progresso dos novos Estados poderiam ser incentivados⁵⁴⁶.

Visões como essas, predominantes dentre os nacionalistas, muitos dos quais, intelectuais formados na Europa e América, não foram as únicas que garantiram o processo de independência no continente africano. O fato de a guerra de guerrilha coordenada pela FRELIMO não ter atingido a 4ª região (Inhambane, Gaza e Maputo) não significa que o movimento político no sul por independência não tivesse existido. Tal movimento aparentemente silencioso, invisível, disperso e clandestino parece ter atuado intensamente, sobretudo nas zonas rurais. As informações até então elencadas nesse texto evidenciam ter existido no meio rural e popular, outras formas de pensar a causa da independência, muito

⁵⁴⁴ HONWANA, R. B., 2010; Arquivo do Conselho de Bilene. Confidenciais e Circulares do SCCI (documentação avulsa não seriada). Relatório por Romeu-Iven-Ferraz de Freitas, 17 de setembro de 1964.

⁵⁴⁵ DECRAENE, P., 1962; M'BOKOLO, Elikia. África Negra. História e Civilizações. Tomo II. São Paulo: Casa das Áfricas, 2011, pp 675-706.

⁵⁴⁶ COMITINI, Carlos. Amílcar Cabral. A Arma da Teoria. Riode Janeiro: Editora Codecri, 1980.

embora, experiências de co-participação popular nesse sentido ainda se encontrem marginalizadas na literatura sobre o movimento nacionalista em África⁵⁴⁷.

Os eventos ocorridos em Guijá e demais partes do distrito de Gaza não estavam deslocados do emergente movimento nacionalista em África, ainda que o interesse por independência fosse mais restrito ao ambiente local. Nesses movimentos, a ação de *Tinyanga* não foi omissa, contribuindo alguns na mobilização e sensibilização das populações a aderir ao espírito de luta por liberdade e, em determinado momento, a reconhecer a FRELIMO como patrono desse ideal, muitas vezes, em associação com outros médicos-sacerdotes residentes em diferentes distritos de Moçambique ou colônias.

Muito embora, na periferia, o discurso nacionalista tenha adquirido interpretações distintas daquele divulgado por intelectuais e/ou se mostrasse mais adequado às realidades locais, sendo traduzido como uma luta de pretos contra brancos, de uma forma ou de outra, a determinação política por independência do colonialismo proclamada por Garvey, George Padmore, Nkrumah, Eduardo Mondlane e outros ia sendo propagada dentre as populações. Pelo que mostram as fontes, parece ter contribuído num processo de conscientização e manutenção da esperança na vitória sobre o colonialismo.

O governo colonial português não subestimou o potencial de ameaça que líderes espirituais como os *Tinyanga* e profetas de Igrejas africanas representavam para a permanência de sua soberania em Moçambique e demais territórios em África. Com base na visão de que *Tinyanga* e suas práticas influenciavam a população e que isto tinha um grande impacto para o movimento nacionalista, o governo colonial ordenou a realização de um mapeamento dos *Tinyanga* existentes em toda a colônia, com destaque em especial para os que gozassem de maior prestígio. No levantamento realizado no distrito de Gaza, nota-se:

⁵⁴⁷ CRUZ, T., 1986.

Quadro 4- Levantamento do número de *Tinyanga* do distrito de Gaza entre 1963-64

Local	Total	Homens	Mulheres	Não Identificados
Conselho de Gaza	50	27	23	
Vila de João Belo	234	132	102	
Sábie	80	?	?	80
B. do Limpopo	408	166	242	
Guijá (Caniçado)	86	?	?	86
Magude	13	12	1	
Muchopes	538	118	420	
Chidenguele	287	47	240	
Chongoene	176	?	?	176
Chibuto	724	?	?	724
Alto Changane	164	?	?	164
Bilene	486	?	?	486
Total	1530	502	1028	1.666

Fonte: ANTT. SCCIM. Feiticismo e Subversividade. Nº 1447.

Conforme dados fornecidos por administradores em relação aos grupos de *Tinyanga* dispersos nas Circunscrições do distrito de Gaza entre os anos de 1963 e 1964, ao menos nas listas identificadas por gênero, o número de mulheres superava em duas vezes a dos homens, sobretudo nas zonas rurais. Nos espaços urbanos do Conselho de Gaza e Vila de João Belo, a presença do grupo feminino também não chegava a ser tão desigual em relação ao grupo masculino⁵⁴⁸.

Outra iniciativa do governo foi o desenvolvimento de estudos específicos sobre aquele grupo. Entre os anos de 1960-1965 é notável o número de publicações sobre o assunto, dentre as quais: O Nhamussoro de Luis Polanach (1965); Curandice Espírita entre o Povo Ba-Tswa de Júlio Santos Peixe (1962); O Mundo Sobrenatural dos Indígenas da África Portuguesa de Jorge Dias (1961); Crenças e Práticas Mágicas em Homóine de Antônio Rita-Ferrera (1960).

Além disso, *Tinyanga* ainda foi assunto de interesse nos estudos realizados pelo SCCI. Nos trabalhos de administradores como Ivens Ferraz de Freitas e José A. Branquinho *Tinyanga* foram reconhecidos para além do estigma de charlatões, feiticeiros e

⁵⁴⁸ ANTT. FSCCIM. Feiticismo e Subversividade. Nº 1447.

supersticiosos, destacados por sua importância e o seu papel social nos meios populares, razão que faz aquele administrador reconsiderar a atitude que o governo colonial devesse ter com membros daquele grupo. Ao invés de continuar perseguindo-os a orientação prevista era a de negociar por interesses de cooptação para o combate do avanço do movimento nacionalista⁵⁴⁹.

Assim como ocorreu com o grupo de *Tinyanga*, líderes religiosos de Igrejas africanas também foram alvo de interesse do governo colonial. A alarmante emergência de inúmeras Igrejas cristãs independentes fundadas por africanos foi reconhecida por algumas autoridades portuguesas como uma ameaça à soberania do regime colonial em África, sobretudo, por constatar que organizações desse tipo estiveram na base de diferentes movimentos nacionalistas espalhados naquele continente. Por isto, o conhecimento das origens dessas organizações, de suas atividades e da sua extensão também foi vista como uma medida relevante⁵⁵⁰.

É dessa maneira que as Igrejas Africanas se tornaram um tema de investigação em diferentes colônias portuguesas. Em Moçambique, esse trabalho foi desenvolvido pelo administrador Afonso Ives Ferraz de Freitas durante cinco anos, segundo ele, essas associações religiosas, em sua maioria, eram originárias da África do Sul e até a primeira metade dos anos 1960 alcançaram considerável proliferação na região sul de Moçambique, em especial nas zonas rurais. Algumas delas tinham fundação desde 1918, como foi o caso da Igreja Etiópica Luso-Africana da qual se originou a Igreja Episcopal. Em geral, as Igrejas Africanas resultavam do rompimento de fieis africanos com a Igreja Católica ou Protestantes, mas também poderia originar de cisões nas próprias Igrejas Africanas. Seu ensino de fundamentação bíblica defendia o uso das línguas locais e a adesão às idéias pan-africanas de negritude e de independência política para a África animadas pelo slogan garvinista a “África para os africanos”⁵⁵¹.

⁵⁴⁹ AHM. Sessão Especial. S.E.aIII p. 6 n° 22, 1965. Relatório Conquista e Adesão das Populações. Por Romeu Ivens-Ferraz de Freitas, 10 de maio de 1966; Relatório Prospecção das Forças Tradicionais. Manica e Sofala. Por José Augusto de Melo Branquinho, 10 de fevereiro de 1967.

⁵⁵⁰ AHM. FGG. Relatório de Ivens Ferraz de Freitas. Seitas religiosas em Moçambique, Cx. 2244, 1963.

⁵⁵¹ ARPAC. Relatório sobre seitas religiosas. Por Afonso Ives Ferraz de Freitas, 1965.

Em seu relatório do ano 1955, Freitas chamou atenção para o freqüente uso do canto intitulado *Nkosi Sikelela Afrika* entre africanos das zonas rurais e urbanas nas mais diferentes ocasiões. Notou ter acontecido isto no Centro Associativo dos Negros de Moçambique em Lourenço Marques e nas Cooperativas Agrícolas de Chibuto e de Manhiça, circunscrições na época situadas no distrito de Gaza. Depois veio a saber que se tratava de um hino africano também entoado na África do Sul e Rodésia do Norte, atual Zimbábue. Na sua interpretação, *Nkosi Sikelela Afrika* parecia uma canção de origem protestante e representava um elo entre as pessoas de cor negra como de fato pôde constatar posteriormente, tratava-se de um hino de libertação nacional lançado no Congresso Nacional Africano da África do Sul em 1952 e que, mais tarde, se tornou um hino pan-africano, no contexto das Américas, este hino tornou-se um dos símbolos de luta contra o racismo⁵⁵².

A atitude de difusão de um hino se somava a outras iniciativas, como a de defesa da pertença de todos os crentes convertidos à Igreja Ortodoxa Etiópica ao governo do Imperador Haile Selassie Adisabeba e sob sua proteção. Segundo informações recolhidas por Freitas, a doutrina dessa Igreja pregava que todas as populações Bantu eram etíopes, devendo seus crentes associados, independente do lugar onde residissem considerarem-se cidadãos abissínios e sujeitos às leis daquela Nação pan-africana que decretava entre outras coisas o seguinte:

*Nenhum súbdito Etiópico deverá ser preso por não trazer consigo o passaporte, taxa ou licença; devendo antes as autoridades governamentais comunicar a Legação.

*Um súbdito Etiópico não pode ser deportado ou despedido do seu trabalho, da sua residência sem uma razão justificável.

*No caso da condenação de algum cidadão Etiópico, as autoridades deverão fazê-lo, lembrando que um súbdito Etiópico tem liberdade de falar, temer, querer e adorar⁵⁵³.

O sonho de se tornar um “cidadão livre da Etiópia” tinha conduzido muitos trabalhadores das minas a se associarem àquela Igreja. O mineiro natural de Gaza Sebastião

⁵⁵² GALLO, Donato. **Antropologia e Colonialismo**. O Saber Português. Lisboa: Heptágno, 1988; AHM. FG.Distrito Gaza.Concelho Administrativo de Chibuto. Cx 649. Afonso Ives Ferraz de Freitas. Relatório Seitas religiosas, p. 238-240–Assunto Nkosi Sekelela Africa, 10 de setembro de 1955.

⁵⁵³ ARPAC. Relatório sobre seitas religiosas. Por Afonso Ives Ferraz de Freitas, 1965.

Sumbane foi um deles. Sumbane adquiriu o seu certificado de cidadão Etíope em 1948 por \$ 3,00 (três escudos) e não hesitou em requerer das autoridades portuguesas os seus direitos como portador de tal identidade. Conforme alegou o funcionários da Curadoria Portuguesa em Johannesburg, naquele ano, o certificado de Sumbane indicava que 9877 pessoas já haviam se tornado sócias daquela organização religiosa, cuja lei em Natal (A. do Sul) era respeitada, o que não acontecia em relação às autoridades portuguesas. Os africanos originários das terras tornadas colônias de Portugal deveriam continuar *pagando o seu caminho* para atravessar fronteiras e estavam sujeitos às leis do governo colonial português⁵⁵⁴.

Assim como Ivens Ferraz de Freitas, Pe. Celso Pinto de França e Antônio Antunes dos Santos, ambos da Missão de S. Pedro de Chissano, em relatório resultante de um inquérito sobre a atuação da Igreja São União Apostólica Cristã dos Negros da Província de Moçambique, também reconhecida como Zione, foram incisivos em mostrar a ameaça que estas organizações missionárias indígenas representavam para o domínio colonial em Gaza⁵⁵⁵.

O inquérito teria sido realizado no ano de 1959, entre os alunos das escolas da missão situadas ao longo do rio Limpopo, e entre os testemunhos colhidos, destaca-se o de Antônio Siguáque da escola de Chipapa:

Um dia o chefe deles esteve lá em casa e disse: Vocês afinal rezam aos santos dos brancos, mas era bem que rezassem segundo os nossos costumes. Em Portugal, o português só tem pedras e precisam pôr estrumes nos campos para semear as couves. Quando chegaram cá ficaram ricos por causa de nós. Qual o tempo em que eles deixarão a mama como as crianças? Desde o tempo em que os portugueses vieram nós somos escravos. Nós não podemos ser ouvidos porque o Deus deles e os antigos deles, aqueles que eles chamam santos, não conhecem a nossa língua e a nossa raça. De modo que eles estão a enganar-nos. É preciso deixar de irdes rezar aos brancos para virdes conhecer o nosso Deus, que nos há de abrir os olhos e levantar a nossa raça e desprezar as raças dos brancos porque lá em Portugal eles morrem de fome e vem para aqui procurar comida. Eles depois de virem cá, já andam com os carros e nós não temos nada desde os tempos antigos até hoje. Afinal, nós somos como os filhos de Israel que serviram no Egito a Faraó, carregando os cestos e

⁵⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵⁵ AHM. FGG. Distrito de Gaza. Administração do Conselho de Chibuto, cx 649. Vila de João Belo, 6 de maio de 1959.

as pedras. Não vedes as carraças⁵⁵⁶ que se agarram ao gado e depois de estarem fartas, deixam-no? Por isso, precisais de deixar os brancos que se estão a fartar em vós.⁵⁵⁷

A linguagem utilizada pelo membro da Zion demonstra como a reinterpretação bíblica da realidade social do colonizado podia instigar a consciência das pessoas e atitudes de rompimento desta condição. A partir de testemunhos como os de Antônio Chipapa, os padres da Missão de S. Pedro concluíram que os Ziones eram inimigos da Nação portuguesa, da Igreja Católica e da saúde. Conforme relatório dos referidos missionários, os adeptos da Zione acreditavam que os brancos eram inimigos das terras africanas e que a Igreja Católica não permitia que os africanos fossem livres, propagando entre os seus crentes que os católicos romanos eram demônios e as missões católicas se opunham aos costumes, enquanto eles admitiam a poligamia, realizavam batismos “ao som do tambor” e se arrogavam curadores de todas as doenças “por meio de sal, cinzas e rezas”.

Posteriormente, as desconfianças dos padres em relação à ameaça política dos Ziones foram confirmadas na investigação que o administrador Ives Ferraz de Freitas realizou sobre as Igrejas africanas, segundo ele, aquelas organizações religiosas identificavam-se no caráter profético-messiânico de sua doutrina, pregavam a rebelião contra o domínio branco e a adoção do princípio “*a África para os Africanos*”. Em um relatório anterior escrito por Mário Figueira (1957), os zionistas foram vistos como adeptos da emancipação negra e a favor da eliminação do branco⁵⁵⁸.

De fato, a documentação em consulta revelou que alguns *Tinyanga* também participavam de Organizações Ziones. No Boletim de Informação, em 1963, o *Nyanga* Milica Nhaca foi descrito como um ex-desterrado cumpridor desde 1957 de uma pena de seis meses de desterro no distrito de Niassa por “prática de feitiçaria e por ser adepto professo da seita Zione”. Em Gaza, em uma das reuniões convocadas pelo *Nyanga* Gabriel

⁵⁵⁶Carraça é um animal muito pequeno, uma espécie de pulga muito frequente na região em que se cria gado e, enquanto se prende à pele deste animal, vai lhe sugando o sangue. O mesmo acontece quando uma pessoa é atingida por uma delas. Eu mesma tive um destes animais agarrado a minha perna e até hoje possuo a marca.

⁵⁵⁷AHM. FGG. Distrito de Gaza. Administração do Conselho de Chibuto, cx 649. Vila de João Belo, 6 de maio de 1959. O Inquérito foi realizado nas escolas da missão católica de Chipapa, Muianga, Munguhase, Chiguidela, Uanjuculane, Chalacuane, Massavane, Chinangue (Checane), Sangene, Chiduachine, Zuza, Chimonzo e Chissano.

⁵⁵⁸AHM. FGG, cx. 2244. FREITAS, Ivens Ferraz. Seitas religiosas em Moçambique, p. 6.

Mulhanga e notificada por autoridades portuguesas no ano de 1963, consta que alguns membros da seita Zione se faziam presentes. Nas fontes coloniais do período da luta por independência, os seguidores da Zione foram constantemente mencionados como “políticos”, contrários à ordem colonial, assim como suas normas e rituais foram associados às práticas dos *Tinyanga*⁵⁵⁹.

Mário Figueira, em seu breve estudo da missão Zione, no ano de 1957, a serviço da administração colonial, não hesitou em tecer algumas comparações. Segundo ele, *o profeta assemelha-se ao mágico das primitivas sociedades autóctones, o mágico ou Nhangá, [que] por força do espírito tinha o poder de adivinhar e de curar, enquanto o profeta, pelo poder do Espírito Santo, tinha o poder de predição e de cura*. Figueira também associou o uso da tripla imersão no rio para o alcance da cura entre os Ziones com o banho de purificação adotado por *Tinyanga*, além da atenção a outros costumes como o respeito a interdições sexuais e alimentares durante períodos de tratamento. Recentes estudos mostram que de fato, as Igrejas Zionistas prosseguiram como as que mais aliaram princípios cristãos com religiosidades próprias dos costumes locais praticados por *Tinyanga*⁵⁶⁰.

Em entrevista, D. Marta Nhamumbo de Chizianine, Gaza guardou em sua memória, sem precisar o tempo exato, que muitas pessoas abandonaram a missão suíça em favor da Igreja Zione, por alegar que aquela primeira não curava. A procura por tratamentos com Ziones também podia se dar em detrimento dos serviços ofertados por *Tinyanga*, conforme Alcina Honwana, até os anos 1980, a disputa de clientes entre *Tinyanga* e membros da Zione era motivo de constantes conflitos⁵⁶¹.

Muito embora, salvo exceções, os Ziones ontem e hoje manifestam oposição aos *Tinyanga*. No ano de 1959, por exemplo, líderes zionistas impuseram a *Nyanga* Possecane Mandhlate queimar todas as suas roupas e objetos de *Xikumbo* (espíritos) como uma

⁵⁵⁹ ANTT. FSCCIM. Nº 1444. Boletim de Difusão de informações de 28/1963, 6/12/1963, ofício nº 11592, 1 de maio de 1963.

⁵⁶⁰ AHM. FGG, cx. 2244. FREITAS, Ivens Ferraz. Seitas religiosas em Moçambique, p. 6; AHM. FGG. FIGUEIRA, Mário. Relatório sobre seitas gentílicas. Ziones, 1957; SILVA, Tereza Cruz. Entre a Exclusão Social e o Exercício da Cidadania: Igrejas ‘Ziones’ do Bairro Luiz Cabral, na cidade de Maputo. In: Revista Estudos Moçambicanos, Nº 19, 2002., p.61-88; FRY, Peter. O Espírito Santo contra os feitiços e os espíritos revoltados: Civilização e Tradição em Moçambique. In: **Revista Mana**, nº 6, 2000.

⁵⁶¹ N’GUAMBE, NHAMTHUMBO, Maria, 2012;; HONWANA, A. M., 2002.

condição necessária para o ingresso na religião e conforme relatos, em consequência dessa atitude, ela não teria tardado a ficar louca e a falecer⁵⁶².

Como sugeriu Frants Staugard no caso de Botswana, os *faith healers* são distintos dos *Dingaka*. Estão relacionados com as Igrejas Africanas Independentes do movimento Zionista e trabalham com o espírito Santo ao invés dos *Xikuembos*, além de assumir como atividade principal o cuidar da saúde, mas, embora rejeite o *Ngaka*, eles utilizam muito das concepções de saúde e doença, além de ritos pertencentes ao universo da medicina tradicional *Tswana*. A proximidade entre o trabalho do *faith healers* e do *Ngaka* é tão tênue, que em fins dos anos 1980, a proposta era a de agremiá-los em uma mesma associação. Esse não parece ter sido um caso particular da realidade *Tswana*. Em Moçambique, na Semana da Medicina Tradicional em Gaza, realizada em agosto de 2012, um dos assuntos debatidos entre *Tinyanga* foi a necessidade de distinguir *Nyanga* de Zion entre os membros da AMETRAMO.

4.2 Trilhando Caminhos para a profissionalização: *Tinyanga* após a Independência

Após a conquista da independência de Moçambique, no ano de 1975, assim como ocorreu com as Igrejas Africanas Independentes, o grupo social de *Tinyanga* continuou sujeito a processos de coibição e desprestígio público. Assim como ocorreu no período colonial, ao menos nos primeiros anos de governo daquele Estado africano, também se registraram conflitos em consequência de se exercer o ofício de *Nyanga*⁵⁶³.

Foi comum *Tinyanga* entrevistados referendarem o período após a independência como “tempos difíceis”. Pessoas podiam ser presas só pelo fato de se declarar *Nyanga*, ou realizar alguma atividade como, por exemplo, uma cerimônia de *kuthwasa*, iniciação, ou mesmo por tocar *tingoma*. Em Xai Xai, alguns *Tinyanga* chegaram a ser presos em plena festa que haviam preparado para o presidente Samora Machel em agradecimento pela independência, sendo soltos em seguida por mando daquele presidente. Conforme

⁵⁶² AHM. FGG. Distrito de Gaza. Administração do Conselho de Chibuto, cx 649. Vila de João Belo, 6 de maio de 1959.

⁵⁶³ ACEA. Circular aos Grupos Dinamizadores da FRELIMO. Moçambique Pós-Independência, cx 13. Maputo, 1975.

comentário feito pela *Nyanga* Carolina Tamele, natural de Guijá/Gaza, mas residente na cidade de Maputo e cuja iniciação no ofício de curar tinha sido em 1977, muitos *Tinyanga* que viajavam de Gaza para Maputo tiveram seus *mutundu*, cestos onde se guardava os instrumentos de trabalho e remédios, confiscados e queimados pela milícia na passagem da revista em Bilene-Macia. Um dos residentes não *Nyanga* desse local comentou em entrevista que guardava até hoje em sua memória, um fato que presenciara quando criança, a cena de uma grande fogueira decorrente da queima dos objetos religiosos dos *Tinyanga*, o que o levou na época a interrogar-se sobre o porquê daquela atitude⁵⁶⁴.

Comentou um dos *Tinyanga* que houve um tempo em que o governo havia liberado a recolha dos objetos apreendidos por seus proprietários, mas segundo ele, eis que já se tornava difícil distinguir seus donos, devido ao emaranhado de tantos objetos em um mesmo lugar. Há notícias de que muitos daqueles instrumentos ficaram em poder do Ministério da Cultura⁵⁶⁵.

Com base em sua experiência desse conflito o *Nyanga* Maciane Zimba, morador da cidade de Maputo e um dos fundadores da AMETRAMO, afirmou o seguinte:

[...] Tivemos a independência e chegou papá Samora...Com o tempo, impediram a nós de fazer o nosso próprio trabalho. Quando os curandeiros vai no trabalho, chega lá milícia, roubava o dinheiro dele (do médico tradicional). Eles diziam: “Nós estar a trabalhar, você não, “vamos levar essas galinhas”. Também no caminho, na estrada tem aqueles que fica de guarda, quer ver o povo, mandava para ver machimbombo e sair todos, ver identificação (risos). No controle da estrada, quando se encontra que esse é curandeiro-é pá! Tem que comer tudo o que ele traz, todos os remédios. Ficava a obrigar para comer, ali mesmo na frente dele. Bastava tocar um pouco de *goshá*⁵⁶⁶ e havia logo os milícias que prendiam quando ouviam e queimava os instrumentos de trabalho do curandeiro. Sofreu muito⁵⁶⁷ [...]

⁵⁶⁴TINYANGA, *Tinyanga-Chibuto*, 2012; TINYANGA. *Tinyanga Bilne-Macia*, 2012; TINYANGA. *Tinyanga- Vila de Macia*, 2012; TINYANGA. *Tinyanga- Xai-Xai*, 2012; TINYANGA. *Tinyanga-Kamaxaquene-Maputo*, 2012; TINYANGA. *Tinyanga-Alto Changane*, 2012.

⁵⁶⁵ SIMANGO. *Nyanga Simango (Chefe da AMETRAMO de Bilene-Macia):DEPOIMENTO.[OUT.2012].Entrevista com o Nyanga Simango. Entrevistador (a): Jacimara Souza Santana. Arquivo mp3. Bilene-Macia (Gaza), 2012. (Acervo pessoal).*

⁵⁶⁶ Instrumento feito de cabaças que produz som utilizado pelo *Nyanga*.

⁵⁶⁷ MENESES, Maria Paula. Maciene F. Zimba e Carolina J. Tamele. Médicos Tradicionais, dirigentes da associação de Médicos Tradicionais. In: SANTOS, Boaventura dos Santos (org). **As Vozes do Mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009., p. 403-462.

Rememorou a *Nyanga* Carolina Tamele que o comércio de remédios ou folhas, sobretudo, nos centros urbanos tornou-se, por demais, complicado naquele tempo. No bairro de Xipamanine, situado na cidade de Maputo e onde atualmente existe o maior mercado de produtos dessa natureza foram comuns experiências desse tipo.

FIGURA 20- Mercado de Artigos e Remédios da Medicina Tradicional no Mercado de Xipamanine-Maputo.



Fonte: Revista Tempo, nº 1018.15 abril, 1990. Foto de autor anônimo

Ademais, acrescentou Tamele que os *Tinyanga* das zonas rurais tinham mais vantagens em relação aos pagamentos por seus serviços porque se davam através de doações de animais. Uma das determinações do novo governo africano era por fim a medicina lucrativa e privativa e os *Tinyanga* costumavam cobrar por seus serviços e eram acusados de explorar o povo. Além do mais, acrescentou a *Nyanga* Tamele que no tempo pós-independência se escutava constantemente o *slogan* “abaixo *Tinyanga*”, e muitas canções foram inspiradas nessa idéia de repúdio a membros daquele grupo, na sua lembrança ficou guardada a seguinte letra⁵⁶⁸:

Abaixo *tinyanga* porque provocam desordem (na sociedade)

⁵⁶⁸ MENESES, Ibid; ACEA. 8ª Sessão do Comitê Central da Frelimo. Cx 13. Maputo, 11 a 27 de fevereiro de 1976.

Os que trabalham com espíritos vão viver amanhã em Moçambique?
Temos que ser fortes para o nosso país poder vencer todos os obstáculos e
avançar
Abaixo os *tinyanga*-abaixo!⁵⁶⁹

Assim como ocorreu em outros países da África Austral e também em alguns da região ocidental do continente, o governo após a independência em Moçambique tendeu a valorizar mais as atividades de cunho fitoterápico exercida por *Tinyanga* do que as demais relacionadas com a posse de espíritos e advinha. Em 1974, o até então indicado Ministro da Saúde, Dr. Hélder Martins, em sua explanação sobre a assistência de saúde no país revelou que o interesse do governo, naquele momento, era fundar uma indústria farmacêutica, medida que foi aprovada no IIIº Congresso da Frelimo, ocorrido entre 3 e 7 de fevereiro de 1977 e planejada na Reunião Nacional do Conselho de Saúde, realizada no mesmo ano, quando inclusive se ressaltou a importância de exportar plantas medicinais. Um ano antes, a IIº Conferência das Mulheres Moçambicanas estabeleceu que a campanha de combate ao obscurantismo devesse fazer exceção às pessoas que se dedicavam à cura por ervas. Como afirmou em entrevista, a Sra. Amélia Franklin, uma ex-combatente e co-fundadora da Organização das Mulheres Moçambicanas (OMM)⁵⁷⁰:

Não se dizia que a medicina tradicional não era boa. Dizia-se não podemos levar questões que são desvantajosas para separar as famílias. Então estava proibido dizer os motivos de que *fulana* é feiticeira e quer enfeitiçar a sua filha enquanto *fulana* criou esta filha. Então essa parte que ficasse banida, mas que *Nyanga* dedicasse ao seu trabalho como de curativos com ervas, com raízes e aconselhamento das famílias, nunca foi banido, banido para sempre⁵⁷¹.

Nos primeiros anos do governo independente, a decisão de aproveitar o conhecimento fitoterápico permitiu aprovar o trabalho de recolha do saber de cura em poder dos *Tinyanga*, mas também de suas experiências nesse sentido enquanto parte do

⁵⁶⁹ MENESES, 2009, 2009., p. 403-462.

⁵⁷⁰ AHM. R.Sáude. IIª Reunião do Conselho Nacional Coordenador de Saúde. Cx20. Maputo, 13 a 30 de agosto de 1977; Tempo.n.669,p52,7ago,1983.

⁵⁷¹ FRANKLIN, Amélia. Amélia Franklin. (Coordenadora da Organização das Mulheres Moçambicanas e Ex-combatente): depoimento: [Nov.2012]. Entrevistador (a): Jacimara Souza Santana. (Língua portuguesa). Arquivo mp3.Maputo, 2012. (Acervo pessoal).

patrimônio cultural do povo moçambicano. A pretensão era dar a ambos saberes um tratamento científico⁵⁷².

Para a execução de tais trabalhos foi fundado, em 1977, um Gabinete de Estudos de Medicina Tradicional no Ministério da Saúde, tendo por secretário, o Sr. Albino Maheche, um enfermeiro e ativo articulador político nos tempos da luta por independência. Segundo afirmaram os *Tinyanga* Zimba e Irene Muchanga, as reivindicações exercidas por alguns *Tinyanga*, junto ao presidente Samora Machel, concorreu para essa mudança e possibilitou que alguns *Tinyanga* fossem inseridos na equipe de trabalho daquele gabinete destinada à recolha de plantas medicinais⁵⁷³.

Anos mais tarde, em 1981, o Ministério da Cultura, em sua campanha de preservação e valorização cultural, documentou uma série de rituais e festividades, além de relatos específicos de *Tinyanga* quanto aos seus instrumentos de trabalho, especialidade (s), preparo de medicação e suas capacidades curativas. Os resultados revelaram que a atuação do *Nyanga* perpassava diferentes momentos da vida cotidiana das pessoas e agregava muitos aspectos das culturas locais⁵⁷⁴.

Mas, independente das decisões políticas tomadas a partir de 1977, a realização de rituais de proteção, para pedido de chuva, posse do cargo de chefe, de cura e a consulta de advinha, sobretudo para tecer diagnósticos de doenças ou mortes continuaram sendo classificados como práticas supersticiosas e obscurantistas⁵⁷⁵. Tais práticas foram vistas como opositoras ao desenvolvimento e ao progresso e, por conseguinte elementos negativos da cultura *Nyanga*. Ademais, era reconhecido que a função social dos *Tinyanga* também atuava na reprodução de normas e valores sócio-culturais consuetudinários de justiça, de organização social, econômica e religiosa que impactavam no comportamento social dos homens e das mulheres.

⁵⁷² AHM. R. Saúde. II Reunião do Conselho Nacional Coordenador de Saúde. Cx20. Maputo, 13 a 30 de agosto de 1977.

⁵⁷³ MENESES, 2009., p. 403-462 ; TINYANGA. *Tinyanga- Kamaxaquene*, 2012; HONWANA, A., 2002; A informação sobre o ano de realização do encontro de *Tinyanga* varia entre 1978 a 1981.

⁵⁷⁴ ARPAC. Documentos da Campanha de Preservação e Valorização Cultural. Serviço Nacional de Museu e Antiguidades, 1981-1982.

⁵⁷⁵ Conforme dicionário Houaiss, tal termo designa estado de quem se encontra privado de luz; na ignorância; atitude ou doutrina, política ou religião que se opõem a difusão dos conhecimentos científicos entre as classes populares. Em Moçambique, naquele período uma série de práticas foram assim estigmatizadas.

Parte desse conhecimento foi visto pelo governo africano independente como pertencente a um modelo feudal de sociedade, cuja base era opressora. Entre outras consequências, isso foi visto como uma ação inibidora da iniciativa dos jovens em função da autoridade dos mais velhos e reforçava a idéia de inferioridade das mulheres, concorrendo dessa forma, para a continuidade de relações desiguais de gênero e de uma sociedade hierarquizada e gerontocrática. Vale destacar que nesse primeiro governo a autoridade exercida por chefes africanos também foi rejeitada, sendo o poder local atribuído pelo partido Frelimo a líderes populares integrantes do Grupo Dinamizador (o GDS), as mulheres especialmente, estavam ligadas a OMM, exceto as mulheres *Tinyanga*⁵⁷⁶.

Ao menos nos primeiros anos, a decisão de combater práticas culturais relacionadas à medicina tradicional por serem consideradas desfavoráveis ao desenvolvimento do país, da sociedade e a emancipação das mulheres deu margem a praticas de discriminação contra mulheres *Tinyanga* dentro da OMM. Conforme já demonstramos anteriormente, na região sul, as mulheres constituíam maioria dentro o grupo social de *Nyanga*, sendo também elas predominantes enquanto *Nyamusoro*, receptoras de espíritos. A ex-combatente Amélia Franklin, em sua entrevista, ao comentar sobre a questão fulcral do debate da OMM sobre a participação das mulheres *Tinyanga* entre os anos 1983-84, quando a Frelimo já revisitava sua política cultural estabelecida nos últimos anos, confirmou esse processo de exclusão inicial daquele grupo feminino:

A discussão nos anos 80 foi muito cerrada, foi muito ativa. Porque podia ver a mulher *Nyanga* como uma mulher que já está pronta, que não tinha problema como qualquer mulher. Como se pode ver um médico que não apanha doença porque é médico. Era mais ou menos isso. A única diferença era de que a mulher *Nyanga* era completa porque ela já tinha conhecimento de tudo. Mas vimos que não. Porque vimos que essa mulher também poderia ser inserida na organização para lutar por sua

⁵⁷⁶ MANGANHELE, Agostinho Rafael. **Poder Tradicional e sua Legitimidade no Contexto Histórico de Gaza. Estudo de Caso do Distrito de Chibuto 1897/1996.** Dissertação. Universidade Eduardo Mondlane. Faculdade de Letras, Departamento de História, 1997; GOMES, Conceição, MBILANA, Guilherme, FUMO, Joaquim, MENESES, Paula. As autoridades tradicionais no conceito do Pluralismo Jurídico. In: In: SANTOS, Boaventura de Souza e TRINDADE, João Carlos (org). **Conflito e Transformação Social: Uma paisagem das Justiças em Moçambique.** Porto: Ed. Afrontamento, 2003., p. 341-358 e 410-413.

emancipação porque era discriminada na família e mesmo entre os outros *Tinyanga*⁵⁷⁷.

A entrevista do Ministro da Saúde, Dr. Hélder Martins, na revista Tempo no ano de 1975, refletiu, em parte, o pensamento ambíguo convencionado entre membros do Partido Frelimo e governo acerca dos saberes dos *Tinyanga* nos primeiros anos após a independência.

[...] Dum ponto de vista teórico claro que é empírica e, portanto anticientífica. Podemos dizer mesmo que é o resultado do obscurantismo e que ao mesmo tempo contribui para manter. Neste sentido ela constitui um dos elementos negativos da tradição e segundo a política da FRELIMO os elementos negativos da tradição devem ser combatidos [...]

[...] Nota-se que a medicina tradicional desenvolve quando a ausência de serviços de saúde como era a regra em grandes regiões de Moçambique na era colonial e mesmo hoje não conseguimos modificar esta situação. Nestas circunstâncias ela torna-se uma realidade que temos de aceitar. A medicina tradicional tem desempenhado um grande papel onde os nossos serviços de saúde não alcançam. Nós pensamos, contudo que com a extensão dos serviços de saúde a todas as regiões de Moçambique e com a melhoria do nível de assistência médica, as populações deixarão espontaneamente de fazer recurso à medicina tradicional e ela morrerá por si mesma⁵⁷⁸ [...]

Bem longe da ortodoxia que caracterizou, por vezes, algumas situações de mandos e desmandos contra o grupo *Tinyanga* levadas a cabo por policiais, milícias ou membros dos GDs ou OMM e também do Partido Frelimo, em nome do presidente Samora Moisés Machel e/ou incentivadas pelo próprio para o cumprimento da tarefa de *formar o homem novo* é preciso ressaltar que o saber e o fazer de membros daquele grupo não foram de todo considerados como negativos. *Tinyanga* impôs, ao longo do tempo, a sua utilidade através de seu trabalho na assistência de saúde às populações e isto forçava certo reconhecimento das autoridades, ainda que na visão de alguns, fossem vistos como um “mal necessário” e charlatões.

Em contradição, pessoas da população, até mesmo líderes dos GDs ou OMs, bem como membros do governo e partido continuaram consultando-se com *Tinyanga*, embora

⁵⁷⁷ GOMES, C. MBILANA, G. FUMO, 2003, p. 341-358 e 410-413.

⁵⁷⁸ SILVA, Calane. Medicina Tradicional liquidar o obscurantismo, mas aceitar o que há de positivo. In: **Revista Tempo**. Curandeiros de Hoje Medicina para Amanhã? Nº 229, 16 de fevereiro de 1975.

publicamente os rejeitasse. Porque a visão de mundo arraigada nas religiosidades endógenas africanas exercia grande influência na vida cotidiana dos indivíduos, a assistência dos *Tinyanga* não foi abandonada, ainda que as consultas se realizassem em segredo. De dia as pessoas poderiam declarar-se a favor da campanha do *abaixo ao curandeirismo*, mas à noite participavam de cerimônias religiosas dirigidas por *Tinyanga* e procuravam escutar as orientações desses líderes espirituais. Com essa atitude, as pessoas evitavam exporem-se e/ou correr o risco de serem acusadas de *inimigas da revolução*⁵⁷⁹.

Aquele contexto de maior vigilância, perseguição e autocensura do coletivo a respeito de rituais religiosos e de cura, entre outras práticas culturais, levou *Tinyanga* atuantes na zona urbana de Maputo a restringirem suas atividades ao turno da noite. Contudo, o clima de insegurança de *Tinyanga* residentes naquela cidade aumentou ainda mais com a política de distribuição populacional urbana, quando o governo passou a exigir, de cada indivíduo, o porte de uma identificação de residência e um cartão de trabalho. Tal exigência foi justificada em função de campanhas, como por exemplo, contra a vadiagem cujo objetivo era tentar diminuir a incidência de crimes, roubos, indigentes e desempregados na via urbana. A lei da vadiagem criada no tempo colonial e ainda em vigor nos anos 1980 definia por vadio⁵⁸⁰:

Todos aqueles que não tenham domicílio certo em que habitem, nem meio de subsistência, nem exerçam habitualmente nenhuma profissão, ofício ou outro mister em que ganhem a vida, não provando necessidade de força maior que os justifiquem de se acharem nessas circunstâncias⁵⁸¹.

Os bairros dos subúrbios e centro daquela cidade estavam constantemente submetidos a rusgas noturnas quando a polícia costumava efetivar prisões dos considerados *vadios, indocumentados e/ou infiltrados*. O problema era que a atividade de *Nyanga* não era reconhecida como trabalho nem mesmo como profissão, além disso, o fato de trabalharem somente à noite, tornava a situação mais agravante. A possível ameaça de prisão por vadiagem mobilizou, no ano de 1982, 42 *Tinyanga* do bairro de Maxakene, em Maputo, ao Ministério da Saúde e ao Partido Frelimo em busca de um comprovante do trabalho que

⁵⁷⁹ HONWANA, A. M., 2002; ARPAC. Documentos da Campanha de Preservação e Valorização Cultural do Serviço Nacional de Museu e Antiguidades. 1981-1982.

⁵⁸⁰ **Jornal O Domingo**. Curandeiros querem cartão de trabalho. 10 de dezembro de 1982.

⁵⁸¹ “Por Vadiagem”. **Jornal Notícias**. Maputo, 2 de junho de 1982.

exerciam em função da saúde pública, mas como *Nyanga* não era uma profissão reconhecida pelo Estado até aquele momento, tal pedido foi negado⁵⁸².

Além da campanha contra a vadiagem, seguiu-se, entre os anos de 1980-1984, a operação produção. Um programa do governo que visou redistribuir as populações das cidades para as regiões menos habitadas no norte do país, onde se encontravam os chamados *Centros de Reeducação*. Essa e outras campanhas deram margem inicialmente a muitas arbitrariedades cometidas pela polícia e milícias populares a ponto de ter quem a comparasse com a prática do *chibalo*, recrutamento para trabalho forçado no tempo colonial. Essa situação ganhou maior controle com a introdução do trabalho conjunto com os Tribunais Populares, onde os acusados passaram a ser julgados e condenados. *Tinyanga* estigmatizados como *vadios* ou *improdutivos* também podiam ser transportados para o trabalho nos Centros de Reeducação localizados na região norte do país, mas a conivência de líderes populares, até mesmo daqueles na condição de juízes, por crença, medo e/ou respeito atuava como uma rede de proteção para muitos, até mesmo em casos de envolvimento de *Nyanga* em conflitos por acusações de feitiçaria que resultavam em homicídios se registrou a existência de dificuldades para a identificação e julgamento do *Nyanga*, pois as pessoas costumavam evitar tal tarefa⁵⁸³.

Na memória de alguns *Tinyanga* os constantes conflitos vivenciados pela categoria tinham dado origem à criação de muitas *organizações*, nome pelo qual passou a ser conhecido tais agrupamentos profissionais na época por seus próprios membros, as quais funcionavam de modo clandestino. Desde 1975 que um grupo de *Tinyanga* havia procurado a Comissão de Saúde da Frelimo para manifestar o interesse de fundar uma associação e uma escola própria, sendo tal iniciativa seguida do envio de várias cartas à sede do governo com a mesma finalidade, mas as suas reivindicações não foram aprovadas⁵⁸⁴.

Contudo a crescente rivalidade entre as *organizações* fundadas na clandestinidade, em especial na cidade de Maputo, não deixou de chamar a atenção do governo que resolveu

⁵⁸² **Jornal O Domingo**. Curandeiros querem cartão de trabalho. 10 de dezembro de 1982.

⁵⁸³ Revista Justiça Popular. Boletim de Estudos do Ministério da Justiça. Edição do Gabinete de Estudos, nº 02, jan/marc, 1981; MUNDAU, Mateus. “Operação Produção eliminará desemprego”. **Jornal Notícias**, 15 de julho de 1983.

⁵⁸⁴ **Tempo**, n.459, p13-17, 29 de jul. 1979.

realizar um encontro com *Tinyanga* daquela cidade (entre 1978 e 1981). O objetivo era intermediar um diálogo entre membros daquela categoria, sendo nessa ocasião sugerido, pelo representante do governo, um possível apoio do Estado para a formação de uma associação nacional, mas segundo o *Nyanga Zimba*, nenhuma ação foi tomada nesse sentido⁵⁸⁵.

A postura contrária do governo a certas práticas culturais, inclusive a legitimidade do poder dos chefes ancestrais foi algo extremamente aproveitado pelo movimento de oposição que ficou conhecido pela sigla Renamo, Movimento de Resistência Nacional. Tal movimento foi composto por membros africanos da polícia secreta colonial portuguesa, dissidentes da FRELIMO no tempo das lutas por independência e insatisfeitos com a indicação dos líderes do novo Estado, pois, a maioria dos cargos de governo após a independência, foi ocupado por pessoas oriundas do sul de Moçambique. A princípio, a RENAMO manifestou oposição ao governo moçambicano por influência e apoio financeiro fornecido pelo governador branco da Rodésia, Ian Smith, mas após a conquista da independência daquele território, seguiram com a ajuda da África do Sul e Estados Unidos, assumindo posteriormente uma identidade própria⁵⁸⁶.

Membros da Renamo atuaram como informantes sobre a movimentação da ZANU em Moçambique na luta por independência da Rodésia, bem como, promoveram ataques armados nesse território, cuja proporção foi se tornando cada vez mais ampla em termos de área, técnica militar, de organização de suas bases e período dos confrontos, totalizando quase dezessete anos de conflito, sendo considerado por muitos como uma guerra civil⁵⁸⁷.

Durante os anos de guerra, a Renamo ostentou a visão de mundo religiosa africana e certas práticas culturais, consideradas retrógradas pela Frelimo, como parte integrante de sua política militar e organização social. Seus líderes defenderam o exercício de *Tinyanga* não somente a cura por ervas, mas a realização de advinhas, de rituais de proteção e etc, inclusive, suas estratégias de guerrilha eram construídas com base na orientação daqueles e

⁵⁸⁵ HONWANA, A.,2002; MENESES, P.,2004.

⁵⁸⁶ MACAIETE, Boa Aventura Salvador. **Chicualacuala: A Guerra na Fronteira (1975-1992)**. Dissertação. Universidade Eduardo Mondlane. Faculdade de Letras, Departamento de História. Maputo, 1999; WEIGERT, Stephen L. **Traditional Religion and Guerrilha Warfare in Modern Africa**. E.U.A: ST. MARTIN'S PRESS, 1996.

⁵⁸⁷ *Idem*.

seus guerreiros, muitos dos quais, crianças raptadas das povoações tornadas soldados eram submetidos a rituais de invulnerabilidade. Muitos *Tinyanga*, assim como mulheres, foram forçados a servir aos líderes da Renamo, havendo também quem os apoiasse por livre vontade, sobretudo, chefes africanos ou pessoas diretamente ligadas a esses indivíduos⁵⁸⁸.

Nesse contexto de guerra também emergiram, entre os *Tinyanga*, líderes que coordenaram movimentos em favor das populações, com fins de protegê-las dos ataques, assaltos e da violência do grupo de oposição, bem como, para servir a membros da Frelimo com a finalidade de assegurar o controle da situação e o sucesso de suas investidas. Movimentos como o Naparama na Zambézia, assim como a figura do *Nyanga* Mungói na região sul tornou-se, por demais conhecidas entre os moçambicanos que vivenciaram esse período. Assim como aconteceu no Congo entre os anos de 1963-1968, armas modernas foram combinadas com antigas práticas religiosas de guerrear⁵⁸⁹.

Com o avanço da guerra civil, mormente nos espaços de zonas rurais, o trabalho de recolha do conhecimento sobre as ervas, desenvolvido pelo Gabinete de Estudos foi interrompido. Segundo Dr. Leonardo Simão, membro da equipe na época (1977-1980 ou 1981) enquanto estudante de medicina, o trabalho do gabinete em sua fase inicial consistiu em realizar visitas a *Tinyanga* das zonas rurais para o catálogo dos nomes pelos quais as plantas eram conhecidas, sua utilidade de cura e local de origem, seguindo-se a uma classificação do Instituto de Investigação Agronômica quanto ao nome científico correspondente. O trabalho também incluía a realização de testes laboratoriais. Esse levantamento resultou no acúmulo de cinco mil fichas de plantas diversas existentes no norte, centro e sul do país, material que foi transformado em cinco volumes de livros por Paul Jhansen e Orlando Mendes, editados pelo Ministério da Saúde em 1984. Acrescentou ele, que o contato com os *Tinyanga* permitiu compreender que o trabalho cotidiano daqueles membros superava o da habilidade de curar por ervas, o seu fazer possuía uma

⁵⁸⁸ HONWANA, A., 2002; MUIANGA, Elisa Maria da Silveira. **Mulheres e Guerra: reintegração social das mulheres regressadas das zonas da Renamo no distrito de Madlakazi**. Dissertação. Universidade Eduardo Mondlane. Faculdade de Letras, Departamento de História. Maputo, 1996.

⁵⁸⁹ HONWANA, *Ibid*; WEIGERT, S., 1996; RANGER, T., 1967.

dimensão cultural e espiritual, além disso, naquele universo existiam diferentes especialistas⁵⁹⁰.

A chamada de atenção da OMS para os governos africanos valorizarem a medicina tradicional, a partir de 1978, apoiava-se na constatação de que a assistência de saúde em termos da biomedicina, de cultura tecnológica predominantemente hospitalar, centrava-se nas cidades, enquanto nas zonas rurais, a assistência era providenciada, sobretudo por médicos-sacerdotes, daí a sugestão daquele órgão de considerar aquele trabalho na assistência básica de saúde, de modo a resolver o problema alarmante de saúde pública em África com poucos gastos. Como sugeriu Murray Last, esse apelo da OMS coincidiu com uma crise na medicina em termos de recursos financeiros, equipamento técnico e humano, muito embora, o fato de os governos africanos passarem a considerar a medicina tradicional fosse ainda impulsionado por uma série de outros fatores, como a busca do ideal de autenticidade dos modos de ser africano e os interesses científicos e econômicos da indústria farmacêutica. Na altura de 1984, a realização de pesquisas sobre medicina tradicional, em especial do campo fitoterápico já se encontravam em curso em vários países africanos. A organização de associações de médicos-sacerdotes também foi uma iniciativa bem anterior, assim como a interrelação entre a assistência de saúde biomédica e a medicina africana endógena⁵⁹¹.

Após alguns anos de marasmo, inclusive devido ao avanço da guerra, novas iniciativas entre o Estado e o grupo social de *Tinyanga* somente tiveram lugar a partir do momento em que o Dr. Leonardo Simão assumiu o cargo de Ministro da Saúde, em 1988. Por se tratar de alguém já conhecido por muitos *Tinyanga* o Dr. Simão não ficou isento das constantes solicitações por parte de representantes daquele grupo, inclusive, do *Nyanga* Zimba. Se de um lado, *Tinyanga* manifestavam desejo de apoio do Ministério para a sua categoria, do outro, o Ministro por sua história de formação e contexto político no qual assumiu o cargo, possuía sensibilidade aguçada para compreender que aquele apelo

⁵⁹⁰SIMÃO, Leonardo. Leonardo Simão, 2012.

⁵⁹¹MACLEAN, Una. The WHO Programme for the Integration of Traditional Medicine. In: **Medicine in the Modern World.Seminar Proceeding**, nº 27. Proceedings of a Seminar held in the Centre of African Studies University of Edinburgh, 10 and 11 December, 1986, p 5-39; CHAVUNDUKA, G.L, LAST,1986.

também era internacional. Em 1977, Dr. Simão havia participado de uma missão da OMS na China para conhecimento da medicina tradicional desse país como representante de Moçambique. Ante as reivindicações, sua proposta na ocasião, foi transformar as diferentes *organizações* de *Tinyanga* em uma associação nacional, segundo ele, esse órgão permitiria um diálogo entre os membros da categoria e desse com o Estado, sendo várias as providências tomadas para esse propósito. Conforme explicou o Ex-Ministro em sua entrevista:

[...] Quando eu estou Ministro da Saúde aqueles praticantes de medicina tradicional que me conheciam vieram falar comigo [...] Este grupo vinha me cumprimentar e pedir apoio [...] Eles não sabiam o que era uma associação. Então eu pus um jurista a trabalhar e um diretor nacional a criar um estatuto. O Sr. Lucas Chomera, vice-presidente da Assembléia da República. A outra razão que me levou a propor a fundação de uma associação era que tínhamos um instrumento de ética porque um dos problemas que tínhamos era o de violação de regras básicas, não havia regras bem estabelecidas e também a ética profissional deixava muito a desejar principalmente nos centros urbanos dando espaços a vigaristas e mesmo oportunistas que se aproveitavam da boa fé do povo. Então fizemos o estatuto e era preciso fazer a Assembléia Constituinte, eu pedi ao meu colega José Matheus Katuka, Ministro da Cultura na altura para ser o presidente e criar a Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique, a AMETRAMO [...] ⁵⁹².

Em pormenor, o processo de criação oficial da AMETRAMO, em 1992, alavancou várias outras ações por parte do Ministério, sobretudo, do seu Gabinete de Estudos de Medicina Tradicional, assim como, do grupo de *Tinyanga*. Pesquisas como a de Carolyne Norsdtrom, uma antropóloga contratada pelo Ministro para assessorar os trabalhos daquele gabinete, serviram para subsidiar discussões internas no governo sobre a imperativa necessidade de concretizar aquela proposta de reconhecimento dos *Tinyanga* pelo Estado. Em seu relatório, apresentado no ano de 1990, Nordstrom mostrou que fazia parte da expectativa do grupo de *Tinyanga*, que o governo legitimasse sua categoria e apoiasse o seu processo de profissionalização, o que incluía na visão daqueles, sobretudo dos atuantes nas zonas urbanas, a criação de uma associação com regulamento de suas práticas até então de base oral e variada; a fundação de escolas de medicina tradicional e centros de tratamento

⁵⁹² SIMÃO, Leonardo. Leonardo Simão, 2012.

para *Tinyanga* atuarem, sendo ainda alguns, a favor de manterem o seu costumeiro atendimento em suas residências⁵⁹³.

Além disso, *Tinyanga* desejavam respeito por parte dos profissionais médicos e demais equipes de saúde com os quais pretendiam trocar discussões sobre modos de cura e promoção de saúde pública, uma vez que existiam doenças que respondiam melhor a seus tratamentos e outras a medicação alopática, havendo dentre eles quem fizesse uso também destes remédios em seus tratamentos. Ainda em finais dos anos 1980, nos Serviços de Saúde do Estado, o estoque de medicamentos se mostrava insuficiente e as equipes de vacinação em todo o país sofriam violenta rejeição por parte de populares, reconhecidos por essas como “chupa sangue”. Até 1985-89 o Estado tinha investido na formação do Agente Polivalente Elementar, algo similar ao Agente de Saúde que recebia um pagamento do governo para trabalhar em ações básicas de assistência e educação em saúde, assim como deu continuidade ao projeto colonial de formação de “parteiras tradicionais” para a realização de partos nas diferentes comunidades, em especial, das zonas rurais⁵⁹⁴.

Na opinião de Nordstrom, a reação popular contra os APes resultava dos problemas vivenciados no contexto da guerra civil, penso que, aliado a isso, vale considerar o impacto dos métodos de assistência no tempo colonial, quando populações africanas eram alvo constante e obrigatório de procedimentos de exames laboratoriais e de vacinas, além do desenraizamento cultural de seus métodos. Ademais, ao contrário dos APes, os *Tinyanga* eram pessoas mais velhas, autônomas e publicamente respeitadas e seus tratamentos eram inculturados.

Quanto à profissionalização Nordstrom ainda acrescentou algumas questões que na visão de muitos *Tinyanga* valia a pena considerar: as mudanças ocorridas no atendimento *Nyanga*, em especial, quanto às normas de pagamento e o custo das consultas; a emergência de “oportunistas” e charlatões, a superdosagem nos tratamentos e a questão da feitiçaria. Ademais, *Tinyanga* eram mais favoráveis a desenvolver uma proposta de colaboração com o sistema de saúde pública ao invés de serem integrados nesse sistema. Para Nordstrom,

⁵⁹³NORDSTROM, Carolyn. **Progress Report**. Ministério da Saúde, Gabinete do Ministro. Unidade Trabalho Vigilância, 1990.

⁵⁹⁴NORDSTROM, 1990.

manter esse primeiro tipo de relação era de fundamental importância para que *Tinyanga* conservassem a sua autonomia e status⁵⁹⁵.

Essas questões identificadas por Nordstrom, em 1990, dentre membros do grupo *Nyanga* de Moçambique não destoavam do debate sobre a profissionalização da medicina tradicional realizado em Botswana, no ano de 1984, assim como, das discussões apresentadas no seminário sobre a relação entre a medicina africana e a assistência de saúde pública, ocorrido na Universidade de Edinburgo/Escócia, em 1986. Na avaliação de Murray Last, o interesse em prol da medicina tradicional levado a cabo por governos africanos, a partir da década de 1960, reservava uma série de ambigüidades: o conhecimento das ervas em poder dos médicos sacerdotes podia ser testado em laboratórios, mas o significativo valor e eficácia de muito do seu conhecimento e experiências de cuidado, bastante eficazes em certos casos como o tratamento de transtornos psiquiátricos, não se dava divorciado do seu contexto cultural. Embora no tratamento de determinadas doenças a biomedicina se mostrasse mais eficiente existia uma série de outras doenças próprias do contexto africano cuja cura era desconhecida do seu modelo⁵⁹⁶.

Médicos-sacerdotes, desde séculos, providenciavam assistência de saúde e seus serviços continuaram sendo requisitados, independente das condições de acesso à assistência de saúde pública. Ao contrário do que insinuou a OMS, em fins dos anos 1970, os serviços de médicos-sacerdotes não era uma opção de cuidado restrita às populações pobres das zonas rurais. O uso plural dos sistemas de saúde por pessoas das zonas urbanas na resolução de seus problemas de saúde era algo comum, havendo quem também privilegiasse um ou outro a depender da necessidade.

Essas e outras razões justificavam a inclusão de médicos-sacerdotes nas políticas de saúde pública. Contudo, como concluiu Christopher Fyfe, de modo algum, médicos-sacerdotes podiam ser utilizados como mão-de-obra barata para o governo resolver

⁵⁹⁵ Ibid.

⁵⁹⁶ CHAVUNDUKA, G.L, LAST, M., 1986.

problemas da saúde pública, ou financeiros e a sua inserção também não podia se dar em detrimento de sua autonomia, considerando que se tratava de sistemas de saúde distintos⁵⁹⁷.

O debate sobre a profissionalização e trabalho articulado dos médicos-sacerdotes com a saúde pública entre os países africanos ainda pontuou outras questões: Como distinguir o médico tradicional qualificado do charlatão? E o curandeiro do feiticeiro? Quem permanece ilegal? Como dar atenção à fitoterapia sem subestimar a dimensão espiritual levada em conta por médicos-sacerdotes, os quais asseguravam tratar-se de um recurso fundamental para a eficácia de seus tratamentos, até mesmo das ervas utilizadas⁵⁹⁸.

Em Moçambique, outro fator bastante favorável à aprovação da proposta de se fundar uma associação de médicos tradicionais fora a constatada contribuição que *Tinyanga* prestaram ao estabelecimento da paz no país. Conforme pesquisas realizadas por Carolyne Nordstrom e Alcinda Manuel Honwana, *Tinyanga* cumpriram um papel fundamental nos processos de reintegração social após a guerra civil. A antropóloga Nordstrom conseguiu mostrar que *Tinyanga* ajudaram a dirimir e tratar a cultura de violência deixada pela guerra, possibilitando às pessoas, suas famílias e comunidades reconstituírem identidades e o seu tecido social. *Tinyanga* curavam para além das feridas físicas, tratavam de tirar “a guerra de dentro das pessoas”. Nordstrom observou que, por intervenção daqueles, o retorno de jovens e mulheres raptadas pela Renamo a suas famílias e comunidades não se fazia acompanhar de conflitos⁵⁹⁹.

Alcinda Honwana apresentou uma série de relatos de pessoas submetidas a esses tratamentos destinados a limpar *a poluição da guerra* e mostrou os diferentes rituais de limpeza ou purificação pelos quais os retornados dos campos de batalhas e bases militares foram submetidos em suas comunidades. Rituais que eram de ordem individual e pública, alguns desses já eram praticados por mineiros antes e no retorno de uma viagem de trabalho e também por guerreiros do antigo Império de Gaza antes e após cada combate. Os ritos de purificação não somente objetivavam limpar as pessoas da contaminação de energias

⁵⁹⁷ FYFE, Christopher. Medicine in the Modern World. Seminar Proceeding, nº 27. Proceedings of a **Seminar held in the Centre of African Studies University of Edinburgh**, 10 and 11 December, 1986.

⁵⁹⁸ Ibid.

⁵⁹⁹ NORDSTROM, Carolyn. Terror Warfare and the Medicine of Peace. *Medical Anthropology Quarterly*, Vol 12, Nº 1, **The Embodiment of Violence** (Mar.,1998), pp 103-121. Published by American Anthropological Association. In: <http://www.jstor.org/stable/649479>. Acessado em 3/05/2011.

perniciosas do ambiente devido, por exemplo, à ocorrência de mortes sem o devido tratamento ritual, de modo a evitar o fenômeno *mfpukwa*, mas reconstituir a esperança e a vontade de viver na pessoa violentada e/ou que assistiu a violências⁶⁰⁰.

Junod fez referência a semelhante tratamento de purificação aplicado aos guerreiros do Império de Gaza a cada retorno das atividades de guerra, sobretudo aqueles que tivessem provocado mais mortes em combate. A finalidade desse ritual consistia em evitar que aqueles fossem atacados por espíritos dos falecidos, podendo ser atingido por doenças, como por exemplo, a da loucura. Há registros de que Muzila tinha realizado esse tipo de ritual em seus soldados após uma das batalhas contra o seu irmão Mawewe, em Lourenço Marques. Provavelmente, ritos como estes sofreram mudanças na sua regularidade ou deixaram de ser praticados, em decorrência da derrota do Império de Gaza contra os portugueses e prisão de *Ngungunyane*, uma vez que se centralizava na figura do *Nkosi*, o rei, a realização de ritos bélicos e agrários. Uma prática ritual que parece ter sido transmitida entre os *Tinyanga* de geração a geração⁶⁰¹.

No exército da Renamo as “crianças soldados” eram incentivadas a cometerem atrocidades com a sua própria família e povoação, além disso, as mulheres raptadas eram tornadas esposas de seus soldados, algo que violava os princípios culturais de matrimônio, havendo entre elas quem fosse casada e no retorno voltasse a ser acolhida por seus maridos. A convivência nos campos de batalha era um espaço propício à produção de traumas devido às situações de terror presenciadas, como por exemplo, mortes cruéis. Há entre os retornados dos campos de batalha, quem já não falasse sua língua materna, uma vez que nas bases da Renamo, a língua oficial era o XiNdau, muito própria dos povos da região central, cujos povos no passado século XIX haviam sido incorporados no Império de Gaza na condição de escravos e após a independência tinham sido majoritariamente marginalizados da estrutura do governo. A Renamo divulgava que a guerra era também “uma guerra de espíritos” *Vandau X Vanguni*⁶⁰².

⁶⁰⁰HONWANA, A.,2002.

⁶⁰¹JUNOD, 1996,p. 420-424; RITA-FERREIRA, 1974, p. 206.

⁶⁰²HONWANA, A.,2002.

Na percepção do Ministro Simão, os ritos de purificação ministrados no após guerra tinham três efeitos:

[...] Primeiro ele tem efeito sobre o próprio indivíduo, ele sabe que cometeu muitas coisas negativas, mas acredita que ele fez por influência do espírito maligno e acredita que por estas cerimônias de purificação se libertava desse demônio; a família também acredita que aquele filho perdido já está de volta e a comunidade porque o ato é público. Aquele que nos fez mal se tornou inofensivo porque passou a ter domínio de si próprio [...] ⁶⁰³.

Na época, tais rituais se espalharam por todo o país contribuindo para o reforço dos argumentos em favor do reconhecimento dos *Tinyanga* pelo Estado ⁶⁰⁴.

Outra dificuldade comentada pelo Dr. Limbombo no processo do reconhecimento oficial dos *Tinyanga* consistiu na forte resistência por parte da categoria médica. Esse grupo rejeitou a idéia de o Estado legitimar o trabalho dos *Tinyanga* e atribuir-lhes a classificação de médico, uma vez que conforme argumentaram, o seu fazer não se equiparava ao dos membros dessa categoria. Na lembrança do Ministro, convencer os médicos dessa necessidade não foi uma tarefa fácil, conforme discussão no período:

Os argumentos deles era de que aquelas pessoas não tinham formação e o meu era de que o conhecimento não vinha apenas da formação e que o conhecimento empírico também era conhecimento. O conhecimento que nós chamávamos científico era apenas uma parte do conhecimento humano, mas o conhecimento era muito mais vasto do que isso, portanto nem tudo passava pelo laboratório. Dois, é uma realidade da nossa sociedade, não devemos olhar a nossa sociedade como alguns de nós gostaríamos que fosse e tal como ela é. Depois como podemos aproveitar estas potencialidades em benefício da população? [...] Todos os povos tem a sua medicina tradicional e que mesmo nos países avançados não terminaram com a medicina tradicional, é uma luta perdida ⁶⁰⁵.

Vencida a resistência entre os médicos quanto à possibilidade de fundar uma associação de *Tinyanga* restou a pendência do nome a ser atribuído àquele grupo. Ficou decidido que *Tinyanga* seriam chamados de *praticantes de medicina tradicional* ao invés de médicos tradicionais. No entanto, a Associação foi fundada com essa designação. A criação de um órgão comum exigia, por sua vez, uma identificação que agremiasse a variedade de especialidades característica daquele grupo (*Nyamusoro, Nyanga, Nyangarume*), depois,

⁶⁰³ SIMÃO, Leonardo. Leonardo Simão, 2012.

⁶⁰⁴ Ibid.

⁶⁰⁵ SIMÃO, Leonardo. Leonardo Simão, 2012.

essa separação se tornava deveras complicado, pois um mesmo indivíduo poderia reunir mais de uma. Além do mais, no nível internacional e desde o tempo dos portugueses que o nome *médico tradicional* já era veiculado, ainda que de modo restrito⁶⁰⁶.

De uma forma ou de outra, ao menos nos dias atuais, nota-se que aquele nome ficou difundido, sobretudo, entre os *Tinyanga* que assumiram o cargo de chefe nos diferentes núcleos dessa associação situada nos distritos. A grande maioria de mulheres pertencentes a esse grupo e que somente fala a língua *Changana* costumeiramente utiliza o termo *Nyanga*, *Tinyanga*, bem como o apelido resignificado de *curandeiro*. Como sugeriu o assessor Gerhard Kirchner, o nome medicina tradicional ou médico tradicional foi uma criação externa ao grupo de *Tinyanga* e, por demais, limitada uma vez que *grande parte do papel da medicina tradicional consiste em proteger a vida cultural e social* e o seu histórico em Moçambique atesta que essa instituição participava *nos assuntos da política, agricultura, justiça, proteção das comunidades e luta contra ameaças*. A cura de doenças por ervas ou quaisquer outros recursos constituía apenas uma parte do seu trabalho⁶⁰⁷.

Além do mais, o termo tradicional gera problemas por ser, mormente associado à idéia de estático, enquanto a chamada medicina tradicional por estar enraizada na cultura é uma instituição tendente a mudanças. Também como sugeriu Clifford Geertz, a cultura é uma teia de significados socialmente construídos. Tratando-se mais de um elemento interpretativo do que uma ciência em busca de leis, ela *se modifica, moderniza e se atualiza com o passar do tempo, condições físicas e políticas do momento*, ao mesmo tempo em que não se desliga do passado devido ao seu princípio de cosmovisão africana bantu que admite uma relação contínua entre os vivos e os mortos, entre as energias presente na natureza e os seres humanos, sendo também, holística. Cuida da pessoa em seu sentido integral: físico, inclusive psíquico, espiritual e social, enfim, contribui para a promoção do bem-estar do indivíduo, portanto, sua dimensão é bem mais ampla que o entendimento conceitual e metodológico privilegiado pela biomedicina sobre saúde⁶⁰⁸.

⁶⁰⁶ Ibid.

⁶⁰⁷ KIRCHNER, Gerhard. Medicina Tradicional. In: **Medicina Tradicional. Textos Compilados**, vol 2, 1989.

⁶⁰⁸ KIRCHNER, 1989; GUINSBURG, Carlo. **O Queijo e os Vermes**. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição: tradução Maria Betânia Amoroso; tradução dos poemas: José Paulo Paes; revisão

O trabalho do Gabinete de Estudos, além de subsidiar as discussões internas do governo para o reconhecimento formal dos *Tinyanga* ainda incluiu a elaboração de uma proposta política inclusiva daquele grupo no campo da saúde pública a ser desenvolvido pelo Ministério da Saúde. Tal política tinha como finalidade desenvolver uma relação de trabalho com *Tinyanga* no campo da saúde para reduzir as taxas de morbi-mortalidade, sobretudo, entre pessoas de difícil acesso aos serviços de assistência por parte do Estado e incluía a adoção de métodos de cura utilizados por *Tinyanga* favoráveis à promoção da saúde das populações, reconhecendo que aqueles *constituem um serviço paralelo e em grande medida auto-governado*⁶⁰⁹.

O cumprimento dessa tarefa exigia o desencadeamento de formação entre os profissionais do sistema de saúde, inclusive, com relação a visões básicas do conhecimento endógeno de cura acerca de certas doenças, mas também do grupo de *Tinyanga*. A proposta inicial era trabalhar em colaboração com *Tinyanga* em programas de combate e tratamento de Sida (Aids) e diarreia. Fez parte dessas discussões a possibilidade de licenciar e treinar *Tinyanga* para administrarem antibióticos, uma vez que alguns desses residentes em zonas urbanas também faziam uso de medicamentos alopáticos em seus tratamentos, isso facilitaria o acesso de certas populações a medicamentos e de modo mais seguro contudo, tinha outras implicações, o fato de “alopatizar” o trabalho dos *Tinyanga*, ou seja, travestir suas práticas no modelo metodológico convencional de saúde⁶¹⁰.

A política proposta pelo Gabinete de Estudos para os anos de 1991-1994 incluiu a elaboração de uma proposta legislativa para o funcionamento da AMETRAMO; de ações de saúde no modelo colaborativo e de pesquisas, inclusive do potencial fitoterápico das ervas, conforme se ressaltou no documento da política da medicina tradicional, tal pesquisa era de fundamental importância na resolução de certos problemas nacionais de saúde pública:

Nos passados 2 anos, o Gabinete de Medicina Tradicional identificou 2 plantas medicinais promissoras para a malária que já estavam em uso pelos Praticantes Tradicionais. Análises laboratoriais mostraram que

teórica: Hilário Franco Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LCT, 2008.

⁶⁰⁹ Proposta do Programa de Medicina Tradicional em Moçambique (1991-1994).

⁶¹⁰ Ibid.

extractos da planta têm acção antiparasitária contra o *P. falciparum*. Até agora a indústria farmacêutica internacional não esteve interessada em analisar a planta, pensando que a malária é a doença mais endêmica e de maior prevalência nos trópicos. Infelizmente é mais lucrativo fazer gotas nasais do que curar a malária, há menos interesse em doenças tais como a oncocercose, shistosomiase ou triponosomiase⁶¹¹.

O reconhecimento oficial da AMETRAMO implicou nova mobilização entre os *Tinyanga*. Apesar do Gabinete de Estudos ter apresentado uma proposta legislativa para o funcionamento da associação, conforme entrevista dada pelo *Nyanga Zimba*, sua aprovação somente foi possível a partir do ano de 1994, tendo sido acompanhada de muitos conflitos internos dentro o grupo de *Tinyanga*. Um dos objetivos da organização era defender os interesses de seus membros associados, intervindo inclusive em problemas gerados na relação com seus clientes, como por exemplo, a ocorrência de óbito durante ou após tratamentos e/ou queixas dos clientes com relação às taxas de pagamento ou à eficácia do tratamento. Ademais, criada a AMETRAMO, o desafio era torná-la nacional, desde a sua fundação ela esteve mais restrita às províncias da região sul, embora sua proposta de cobertura era atingir todo o território moçambicano.

O reconhecimento oficial da AMETRAMO pelo Estado não implicou a legalização da prática *Nyanga*. Conforme argumentaram alguns dos membros do Gabinete de Estudos no ano de 1990, a formulação de leis exigia um maior conhecimento das normas consuetudinárias que regiam a prática *Nyanga* e essas ainda possuíam grande validade na sociedade, ainda que acompanhadas de algumas mudanças, sobretudo nos espaços urbanos⁶¹².

Por isso, uma das tarefas daquele gabinete consistia em realizar pesquisas. Em atenção a esse interesse é que o antropólogo Gerhardus Kirchner, antropólogo contratado em 1989 pelo Ministério da Saúde, criou a Revista de Medicina Tradicional a partir de um levantamento dos estudos até então produzidos sobre medicina tradicional em África, inclusive Moçambique, compilado por Kirchner em cinco volumes. Em sua avaliação do mosaico disperso de informações, o material possibilita ter acesso a aspectos da história da

⁶¹¹ A Questão da Saúde Pública e Plantas Medicinais. In: Artigo G do Programa de Medicina Tradicional de Moçambique (1991-1994).

⁶¹² Proposta do Programa de Medicina Tradicional em Moçambique (1991-1994).

medicina tradicional em sua íntima relação com as transformações culturais ocorridas em Moçambique decorrente dos processos migratórios, em especial, a partir dos deslocamentos dos povos *Vanguni* do Natal/África do Sul, e como consequência, dos povos *Vandau*, antes localizados, cuja influência, se espalhou por diferentes regiões⁶¹³.

Atualmente, a legalização da medicina tradicional constitui uma das tarefas em curso coordenada pelo Instituto de Medicina Tradicional.

⁶¹³ KIRCHNER, 1989.

Considerações Finais

O processo de análise de fontes orais e escritas me conduziu a um constante reexame das hipóteses que eu havia indicado para essa pesquisa no início da investigação, sendo algumas delas constatadas. Deste modo, a presente investigação me permite apresentar os seguintes argumentos de tese para o tema de pesquisa estudado:

A interdição do exercício do grupo *Nyanga*, durante o período colonial e após a independência, mostrou-se generalizada, contínua e ambígua. Ao mesmo tempo em que os governos e demais autoridades tentaram impor coerção a este coletivo, utilizaram seus serviços. O desequilíbrio sócio-político-cultural causado pelas mudanças decorrentes do domínio colonial e da independência, ao menos nos primeiros anos, acirraram a necessidade de assistência prestada por *Tinyanga* à sociedade africana. Apesar da propaganda contrária à utilidade de seus serviços, *Tinyanga* continuaram a ser requisitados por seu público usuário, conferindo-lhes legitimidade, em especial devido à maior proximidade de seus serviços com as culturas dos povos locais.

Ao contrário do que alguns pensaram, a interdição mostrou-se contínua. Não foi mais amena naquele primeiro período, por motivo de convivência e tolerância do governo e demais autoridades portuguesas. Entretanto, variou em termos de estratégia e intensidade. Funcionários do corpo administrativo do governo colonial, missionários católicos e evangélicos, régulos e, por vezes, africanos assimilados à cultura portuguesa atuaram como agentes de coibição das atividades dos *Tinyanga* e as formas dessa interdição foram diversas: prisões, desterro, rejeição da estética, recrutamento forçado para trabalho, estigmatização e desprestígio de suas habilidades profissionais, julgamentos em tribunais do Estado ou populares.⁶¹⁴

Esse caráter ambíguo favoreceu a sobrevivência dos *Tinyanga* e o seu recrudescimento. A norma portuguesa que exigia o flagrante para a punição legal conduziu muitos *Tinyanga* a intensificarem o caráter clandestino de sua atuação. Ademais, a base

⁶¹⁴MENESES, P., 2000. WEST, H. G. 2009

consuetudinária da lei colonial favoreceu a não-proibição da função de *Nyanga*, exceto algumas de suas atividades. Contudo, por força dos costumes, tais atividades proibidas por lei continuaram a ser praticadas por *Tinyanga* e seus clientes. A estratégia colonial de manter respeito a certos costumes africanos, com a finalidade de estimular a colaboração, também propiciou o desencadeamento de processos e/ou manifestações de contestação política ao domínio português, inclusive nos espaços rituais e da tradição oral. Constatções como essas instigam um repensar da ideia segundo a qual os portugueses adotaram uma singular benevolência para com os costumes e instituições africanos.

Ademais, a preferência do governo colonial por impor prisões e recrutamento forçado para homens *Tinyanga* proporcionou às mulheres ocuparem, de modo majoritário, a função de curar e formar outros *Tinyanga*, granjeando através do exercício dessa função prestígio e poder junto a seus familiares, vizinhos e demais habitantes adjacentes a seus lugares de morada. De modo geral, as mulheres permaneceram restritas ao trabalho no seu ambiente doméstico, ou seja, em sua povoação e proximidades. Tal singularidade garantiu o exercício e a transmissão dos saberes endógenos de cura em suas zonas de morada, oferecendo grande contribuição à sobrevivência da medicina tradicional, sobretudo do especialista médium. Até os dias atuais, o grupo social de *Tinyanga* no sul de Moçambique é composto, em sua maior parte, por mulheres.

Também o fator migração masculina não deixou de impactar na trajetória do grupo social de *Tinyanga*, ao sul de Moçambique. As fontes demonstraram ter existido um intenso fluxo migratório de *Tinyanga* e clientes entre Moçambique, Zimbábue, Suazilândia e África do Sul em busca de consulta ou tratamentos de base endógena de cura. Esta, inclusive, foi uma forma de superar a imposição europeia de abandono às consultas com o *Nyanga*. As migrações (tanto de trabalhadores para as minas quanto de *Tinyanga* e sua clientela) proporcionaram maior circulação e troca de saberes de cura e o comércio de remédios. Ademais, favoreceram a maior aproximação entre seus membros, o que favoreceu o reconhecimento de pertencimento a uma mesma categoria social e à divulgação de instituições associativas de grupos de médicos-sacerdotes habitantes nas colônias britânicas, algumas delas, fundadas desde os anos 1930. Isso confirma a ideia de disfunção das fronteiras coloniais imposta por europeus em terras africanas sugerida em algumas

pesquisas: elas não impediram a continuidade de relações sociais, econômicas, políticas e religiosas entre seus habitantes.⁶¹⁵

Penso que a migração também foi um forte fator de influência ao processo de urbanização da profissão *Nyanga* em Moçambique, antes mesmo do início do seu processo de luta por independência. Também creio ter influenciado a emergência dos “Faith Healers” das Igrejas Africanas Independentes, como a Zion, e a tomada de algumas iniciativas de proteção da categoria, como, por exemplo, a agremiação de várias especialidades em um mesmo indivíduo. Esta era uma forma de luta contra a tendência dos governos, durante o período colonial e após a independência, de apoiarem a atividade de cura do *Nyanga* (ervanário) em detrimento do médium. Essa inclusive foi a experiência de *Izinyanga* e *Isangoma* em KwaZulu-Natal (África do Sul).

Sugiro que a inter-relação entre os saberes de cura africano e ocidental, assim como seu uso plural foi uma iniciativa anterior às discussões propostas pela Organização Mundial de Saúde a partir de 1978. Embora oficialmente, a assistência de saúde do Estado rivalizasse com os serviços do grupo *Tinyanga*, o regime português se interessou pelos saberes ervanários desse grupo e, em segredo, por iniciativas individuais de médicos e enfermeiros europeus, *Tinyanga* ou clientes desenvolveram experiências complementares de assistência de saúde. Em resposta à deficiência dos serviços de saúde ocidental, as populações fizeram uso plural das formas de cuidar da saúde, conjugando saber ocidental e africano de cura. Clientes continuaram procurando *Tinyanga* para resolver casos que não eram solucionados por médicos europeus e vice-versa. As visões de mundo que norteavam a vida do indivíduo africano e a imposição do uso dos serviços ocidentais contribuíram para essa postura dualista.

A assistência de saúde ocidental prometida pelo governo português para a população africana não passou de uma falácia. Não visou de fato atender as necessidades demandadas por este coletivo, mas a interesses econômicos do Governo colonial. A colônia e os seus habitantes africanos também serviram como grande laboratório de experiências médicas.

⁶¹⁵FLORÊNCIO, F., 2005; PATRÍCIO, M.

Tinyanga também pluralizaram sua prática, adquirindo novos conhecimentos de cura não somente junto a outros membros deste coletivo, mas também por incorporação ressignificada de certas práticas do universo médico ocidental, como a incorporação de termos similares, formas de atendimento, pagamento das consultas, formação de corporações do ofício, etc.. As discussões da política de saúde inclusiva da medicina tradicional entre o fim dos anos 1980 e início dos anos 1990 apontaram para a adoção de medicamentos alopáticos na prática de cura por alguns *Tinyanga*, em especial, aqueles situados nos grandes centros urbanos.

Proponho que a continuidade dos *Tinyanga* no desempenho de suas funções, assegurada mormente por mulheres (ainda que clandestinamente em tempos de grande pressão contrária ao seu exercício), desempenhou um papel importante na fase posterior, quando o Estado começou a dar passos para a valorização e reconhecimento do seu exercício. A predominância de sua assistência nas zonas rurais e urbanas foi uma realidade inegável nas discussões do Ministério da Saúde entre 1988-1992.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAS, Michael. Prophets of Rebellion. Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order. E.U.A: The University of North Carolina Press, 1979, p 1-42.

ALTUNA, PE. Raul Ruiz de Asúa. Cultura Tradicional Bantu. Paulinas: Portugal, 2006., p 353-638.

ANJOS. Manoel dos. Cuma Cathu Natisunge IV. Usos e Costumes dos *Nyungwes*. Tete: Missionários Combonianos, 1962-2012.

APPIAH, KWAME Antony. Na casa de Meu Pai. A África na filosofia da cultura; tradução Vera Ribeiro; revisão da tradução Fernando Rosa Ribeiro-Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARMSTRONG, Pat and Hugs. Beyond sexless class and classless sex: Toward Feminist Marxism. In: HAMILTON, Roberta e BARRET, Michele (eds.) The politics of diversity, feminism, Marxism and nationalism. London: Verso, 1986, p 208-237.

BHABHA, Homi K. O Local da Cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

BARRY, Boubacar. Senegâmbia: o Desafio da História Regional. Rio de Janeiro: South Exchange Programmmme for reasarch on the History of Development (SEPHIS) e Centro de Estudos Afro-Asiáticos, Universidade Cândido Mendes, Amsterdam/Brasil, 2000.

BERMAN, Bruce T. Nacionalismo, Etnicidade e Modernidade: O paradoxo da Mau Mau. In: Canadian Journal of África Studies. Revue Canadienne des Études Africaines, Vol 25,n 2 (1991), pp 181-206. <http://www.jstor.org/stable/485216>. Acessado em 21/09/2012

BOUSERUP, Ester. The economics of polygamy. In: Grinker, Roy Richard: STEINER, Chistopher (Eds). Perspectives en Africa: a reader in culture, history and representations. Oxford: Blackwell, 1996, p. 506-517.

BOSI, Éclea. Memória e Sociedade. Lembranças de velhos. -3. ed-São Paulo: Companhia das Letras, 1994. P 1-70

BURKE, Peter. O que é história Cultural? Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed., 2005

CABAÇO, José Luís. Moçambique. Identidades, Colonialismo e Libertação; Maputo: Marimbique, 2010.

CALDAS, Alberto Lins. Oralidade, Texto e história. Para ler a história oral. São Paulo: edições Loyola, 1999.

CAMAROFF, John e Jean. Medicine, colonialism and the Black Body. In: *Ethnography and the Historical Imagination*, boulder: West View Press, 1992., p 215-233.

_____. Etnografia e Imaginação Histórica. Tradução de Iracema Dulley e Olívia Janequine. *Revista Proa*, n 2, vol 01, 2010. Disponível em <http://WWW.ifch.unicamp.br/proa>. Acessado em 15 de Marc. 2011.

CARVALHO, José Jorge de. Violência e Caos na Experiência Religiosa. A dimensão dionísica dos cultos afro-brasileiros. In: Moura, Carlos Eugênio Marconde de (org). *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Axis Mundi, 1994., p 87-120.

CARVALHO, Manoel Pedro Henrique. O clamor contra os flagicídios, audácia e impostura dos charlatães e dos curandeiros. *Modo de os poder conter, reprimir e aniquilar*. Lisboa: 1848. Biblioteca Nacional, ct s.c.11371.

CAPELA, José. *Donas, Senhores e Escravos*. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

CASIMIRO, Isabel. “Paz na Terra”, Guerra em Casa. *Feminismo e Organizações de Mulheres em Moçambique*. Maputo: Coleção Identidades, 2004.

CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. *A Micro- História e outros Ensaio*. Tradução de Antônio Narino. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, S.A. 1989.

CERTAU, Michel de. *Artes de Fazer. A Invenção do Cotidiano*. Tradução de Ephraim Ferreira Alves Petrópolis. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994.

_____. *La Escritura de História*, trad. Jorge López Moctezuma, México, Universidade Iboamericana, 1993.

CHALHOUAB, Sidney. *Visões de Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1986.

CHAVUNDUKA, G. L., MURRAY, Last (eds). *The Professionalisation of African Medicine*. Manchester University Press. *International African Seminar studies*, 1986.

CHAVUNDUKA, G. L. *Development of African Traditional Medicine: The case of Zimbabwe*. In: *Medicine in the Modern World. Seminar Proceeding*, nº 27. *Proceedings of a Seminar held in the Centre of African Studies University of Edinburgh*, 10 and 11 December, 1986, pp 59-72.

CHIZIANE, Paulina. *Na mão de Deus*. Maputo: Carmo Editora, 2012.

COMITINI, Carlos. A'frica Arde. Lutas dos povos africanos pela liberdade. Rio de Janeiro: Editora Codecri, 1980; DECRAENE, Philippe. P Pan-Africanismo. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

COSSA, Romão. A Ministra. Maputo: DINAME, 2011.

COTA, J. Gonçalves. Mitologia e Direito Consuetudinário dos Indígenas de Moçambique. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1944.

COVANE, Luis Antônio. O Trabalho Migratório e a Agricultura no Sul de Moçambique (1920-1992). Maputo: Promédia, 2001.

CRUZ, Pe. Daniel. Em Terras de Gaza. Porto: Gazeta das Aldeias, 1910.

CUNHA, J. M. da Silva. Organização do direito criminal a aplicar aos indígenas. In: Revista do Gabinete de Estudos Ultramarinos, nº 9-10, jan-junh, 1953. Biblioteca do Arquivo Histórico. Cota PP52.

DAVA, Fernando. et.al. Vida e Obra de Mateus Sansão Muthemba. Maputo: Coleção Embodeiro, nº 28, 2008.

_____. As Mudanças na Estrutura Política da Autoridade Tradicional de Bilene-Macia C 1800-1974. Dissertação. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane. Faculdade de Letras. Departamento de História, 1997,80fls.

DAVIDSON, A. Basil; ISAACMAN, Allen F; PÉLESSIER, René. Política e nacionalismo nas Áfricas central e meridional - 1919-1935. In: BOAHEN, Albert Adu. História Geral da África: África sob Dominação Colonial (1885-1930). 2 ed. rev.VII, Brasília: UNESCO, 2010, p. 786-832.

DECRAENE, Philippe. Pan-Africanismo. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1962.

DIJK, Rijk Van, SPIERENBURG, Marja (eds). The Quest for Frition trough Ngoma. The Political Aspects of Healing in Souther Africa. Oxford:James Currey, 2000.

ZAMPARONI, Valdemir Donizette. Entre Narros e Mulungus. Colonialismo e Paisagem Social em Lourenço Marques, vol. 1. São Paulo: USP, 1998. Tese de Doutorado.

_____.Valdemir Donizette. Gênero e Trabalho Doméstico numa sociedade Colonial. Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940. Revista *Afro Asia* nº 23, 1999, pp145-172

DOUGLAS, Mary. Os Lele revisitados, 1987 Acusações de Feitiçaria à solta (versão de 1999). In: MANA 5(2) 7-30, 1999. <http://www.scielo.br/pdf/mana/v5n2/v5n2a01.pdf>.
[Consulta em 06/07/2011.](#)

EDEM, Kodjo; CHANAIWA, David. Pan-Africanismo e Libertação. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI Christophe (Eds.) História Geral da África: África desde 1935. VIII. Brasília: UNESCO, 2010, pp 897-924.

ESPAFIA, Rafael. Simba, o leão sanguinário: Revolta dos Mau Mau, cultura de massa e marketing político. In: Revista de História Contemporânea, O Olho da História. V 2, n 3. Salvador, Nov 1966.

EVANS-PRITCHARD, E. Bruxaria, Oráculo e Magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Edt. Zahar, 2005.

_____. Os Nuer. São Paulo: Perspectiva, 1978.

EKANZA, M'bra S. P. Oral Traditional and the writing of history. In: ALAGOA, E.J. Lagos: Nigerian Association for oral History and Tradition and Center for Black and African Arts and Civilization, 1990.,pp 82-89.

FEIERMAN, Steven. African histories and the dissolution of world history In: BATTES, R. H; MUDIMBE, V.Y.:O'BARR, J. (editors). Africa and the disciplines: the contributions of research in Africa to the Social Sciences and Humanities. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

_____. Popular Controle over the institutions of health: A historical study. In: CHAVUNDUKA, G.L., LAST, Murray. The Professionalisation of African Medicine. Manchester: Manchester University Press. International African Seminar studies, 1986., pp 205-217.

FEIERMAN, Steven e JANZEN, John. The Social Basis of Health and Healing in Africa. Los Angeles: University of California Press, 1992., 1-27; 163-174; 212-231; 366-375.

FELICIANO, José Fialho. Antropologia Económica dos Thonga. Maputo:Arquivo Histórico de Moçambique. Estudos 12, 1998.

FIRST, Ruth. O Mineiro Moçambicano: um estudo sobre a exportação de mão-de-obra em Inhambane. Maputo: Centro de Estudos Africanos, 1998.

RITA-FERREIRA, Antônio. O Movimento Migratório de Trabalhadores entre Moçambique e a África do Sul. Nº 67, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, Centro de Estudos. Políticos e Sociais, 1963.

_____. Etno História e Cultura Tradicional do Grupo Anguni (Nguni).Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Lourenço Marques, Série C,1974, Vol II.

_____. Agrupamento e Caracterização Étnica dos Indígenas de Moçambique. Lisboa: Ministério do Ultramar. Junta de Investigação do Ultramar, 1958.

_____. Crenças e Práticas Mágicas em Homóine. In: Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Lourenço Marques, vol 1, nº 1º, 1960.

_____. Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique. Lisboa: IICT/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982, p 185-205

FREIRE, Andrade. Trabalho Indígena e as Colônias Portuguesas. In: Boletim Geral das Colônias. Nº 003, Vol 1, 1925, pp 3-16. Acessado em <http://memória.ua.pt>. 10.maio.2013.

FREYRE, Gilberto. O Mundo que o Português Criou. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1940.

FRY, Peter. FRY, Peter. Spirits of Protest. Spirit-mediums and the articulation of consensus among the Zezuru of Southern Rhodesia (Zimbabwe).Cambridge: University Press, 1976.

_____.O Espírito Santo contra os feitiços e os espíritos revoltados: Civilização e Tradição em Moçambique. In: Revista Mana, nº 6, 2000.

_____. A Persistência da Raça. Ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África Austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, pp 1-142.

_____(org). Moçambique Ensaios. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001.

FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. African Cosmology of the Bântu-Kôngo. Principles of Life e Living. Canada: Copyright, 2001, pp 1-43.

FOCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Edições Greaal, 1979., pp 1-112.

FYFE, Christopher. Medicine in the Modern World. In: Seminar Proceeding, nº 27. Proceedings of a Seminar held in the Centre of African Studies University of Edinburgh, 10 and 11 December, 1986.

GALLO, Donato. Antropologia e Colonialismo. O Saber Português. Lisboa: Heptágno, 1988.

GENOVESE, Eugene D. A Terra Prometida: o mundo que os escravos criaram. Vol. 1 (trad. de Roll, Jordan Roll, “Livros”I e II. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988 (1974)., pp 11-14, 21-25, 48-55, 69-75, 101-105, 259-266, 340-367.

GESCHIERE, Peter. *The Modernity of Witchcraft. Polics and the occult in postcolonial Africa*. E.U.A: University of Virginia, 1997.

GRANJO, Paulo. Saúde e doença em Moçambique. *Saúde e Sociedade*. São Paulo, v 18, n. 4, 2009,p 567-581. Disponível em www.scielo.br/scielo.php?pid...12902009000400002>. Acesso em 03/03/2010.

_____. O que é que a advinhação advinha? In: *Cadenos de Estudos Africanos do ISCTE*. Lisboa: Instituto Universitário de Lisboa, 2011.,p 65-93.

_____. Julgamentos de Feitiçaria, Relativismo Cultural e Hegemonias locais. In: *A Dinâmica do Pluralismo Jurídico em Moçambique*. Maputo: Centro Social de Estudos Aquino de Bragança, 2012.

_____. Ser Curandeiro em Moçambique: uma Vocação Imposta? In Delicado, Ana; Borges, Vera; Dix, Steffen (Eds.), *Profissão e Vocação* (pp. 115-143). Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

_____. O Lobolo de meu amigo Jaime. In: www.ics.ul.pt/rdonweb-docs/lobolo.Travessias.pdf. Acessado em 17/06/2013; Santana, Jacimara Souza. *Mulheres de Moçambique na Revista Tempo: o debate sobre o Lobolo*. In: www.revistahistoria.ufba.br/2009_2/a06.pdf. Acessado em 17.set. 2013.

GRINKER, Roy Richard et al., Eds. *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History and Representation*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

GLUCKMAN, Max. *Rituais de rebelião no Sudoeste da África*. Trad. de Ítalo Moriconi Junior. Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1974.

GONÇALVES, António Custódio. A Tradição Oral na Construção da História de Angola. In: *Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola. Construindo o Passado Angolano: As fontes e a sua Interpretação*. Luanda: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos portugueses, 4 a 9 de Ago. de 1977.

GRINBRG, Keila. A História nos Porões dos Arquivos Judiciários. In: PINSKY, Carla Bassanezi e LUCA, Tânia Regina de. *O Historiador e suas Fontes*. São Paulo: Contexto, 1911., pp 120-139.

GUEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 2008.

GUINSBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006., pp 9-28.

_____. *Mitos Emblemas e Sinais. Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

GUINZSBURG, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico; PONI, Carlo. A Micro- História e outros Ensaio. Tradução de Antônio Narino. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, S.A. 1989A Micro-história e Outros Ensaio. Rio de Janeiro: DIFEL, 1991.

GULUBE, Lucas Langué. Aspectos do Sistema de Organização da rede sanitária colonial na região sul do Save, 1960-1974: problemas e perspectivas. Dissertação de Licenciatura. Universidade Eduardo Mondlane, 1997.

HALL, Stuart. A Identidade cultural na pós-modernidade, tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALBWACHS, Maurice. A memória Coletiva. São Paulo: Centauro, 2006.

HARRIES, Patrick. Junod e as Sociedades Africanas. Impacto dos Missionários Suíços na África Austral. Maputo: Paulinas, 2007.

HAYNES, Douglas e PRAKASH, Gyan. The entanglement of Power and Resistance. In: SCOOT, James C. e KERKVLIT, Benedict J. Tria. Everyday Forms of Peasant Resistance in South-East Asia. E.U.A: Frank Cass, 1986., pp 1-22.

HEDGES, David (coord). História de Moçambique. Moçambique no auge do colonialismo-1930-1961. Maputo: Departamento de História- Faculdade de Letras, Universidade Eduardo Mondlane, 1993.

HOBBSAWM, E. J. Rebeldes Primitivos. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2 ed. 1978 (1965).

HOBBSAWM, E. J., RANGER, Terence. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HONWANA, Alcinda Manuel. Espíritos Vivos, Tradições Modernas. Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique. Nova York: Ela por Ela, 2002.

HONWANA, Raúl Bernardo. Memórias. Maputo: Editora Marimbique, 2010.

ISAACMAN, Allen F. Peasants and Rural Social Protest in Africa. In: COOPER, Frederick; ISAACMAN, Allen; MALLON, Florencia E.; ROSEBERRY, William; STERN, Steve J.. Confronting Historical Paradigms Peasants, Labor, and Capitalist. World System in African and Latin America. United State of America: University of Wisconsin Press, 1993., pp 205-317.

ISAACMAN, Allen F. e ISAACMAN, Barbara. A Tradição de Resistência em Moçambique. O Vale do Zambeze, 1850-1921. Afrontamento: Porto, 1979.

JANZEN, John M. Ngoma. Discourses of Healing in Central and Southern in Africa. Los Angeles: University of California Press, 1992.

_____. The Quest for Theraphy. Medical Pluralism in Lower Zaire. London, England: University of California Press, 1978., pp 1-64,193-222.

JANZEN, John e MacGAFFEY, Wyatt. An Anthology os Kongo Religion: primary texts from Lower Zaire. Nº 5. Lawrence Kansas: University Kansas, 1974, pp 96-106.

JUNOD, Henri A. Usos e Costumes dos Bantu. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996. Tomo I.

_____.Usos e Costumes dos Bantu. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1966. Tomo 2.

LANGA, Adriano. Questões Cristãs à religião Tradicional Africana. Moçambique. Braga: Ed. Franciscana, 1992.

LANGA, Aurélio Valentim. Memórias de um Ex-combatente da Causa. O passado que levou o verso da minha vida. Maputo: CIEDIMA, SARL, 2011.

LARA, Sílvia H. África no Brasil: fontes para a história de um reino centro-africano nas matas de Pernambuco. Seminário Nacional *Interloquções Brasil África*. Universidade de São Paulo (USP), 11 a 13 de nov. 2013.

_____. Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro,1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LEVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, 1ª Ed. 1942., p193-213 (O feiticeiro e a sua magia).

LOFORTE, Maria Ana. Gênero e poder entre os Tsonga de Moçambique. Maputo: Promédia, 2000.

LE GOFF, Jacques. História e Memória. Campinas, S.P: Editora da Unicamp, 2003.,pp173-206; 419-476.

LOPES, Nei. Novo Dicionário Bantu do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

_____. Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana. SP: Selo Negro, 2004.

LIESEGANG, Gerhard. Vassalagem ou Tratado de Amizade? História do Tratado de Vassalagem de *Ngungunyane* nas Relações Externas de Gaza. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1986;

LUIZ, FREI. Feitiços e Feitiçeiros in: O Mundo Português. Revista de Actividades do Império. Ano XIII-II Série, nº1.

MACGONAGLE, Elizabeth. Crating identity in Zimbabwe and Mozambique. U.S.A: University of Rochester Press, 2013.

M'Bokolo, Elikia. Africa Negra. História e Civilizações. Tomo II (Do século XIX aos nossos dias). Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011, pp 65-89;369-422.

MACLEAN, Una. The WHO Programme for the Integration of Traditional Medicine. In: Medicine in the Modern World. Seminar Proceeding, nº 27. Proceedings of a Seminar held in the Centre of African Studies University of Edinburgh, 10 and 11 December, 1986, pp 5-39.

MCCLAIN, Shepherd Carol. Women as Healers: cross-cultural perspectives. E.U.A: The State University. 1989.

MACHUNGO, Fernanda. O Aborto Inseguro em Maputo. *Outras Vozes*, nº 7, maio de 2004. ,pp11-13.

MAGAIA, Lina. Recordações da Vovó Marta. Op.cit; LANGA, Aurélio Valente. Memórias de um combatente da causa. Maputo: SOROGRÁFICA, 2010.

MANGANHELE, Agostinho Rafael. Poder Tradicional e sua Legitimidade no Contexto Histórico de Gaza. Estudo de Caso do Distrito de Chibuto 1897/1996. Dissertação. Universidade Eduardo Mondlane. Faculdade de Letras, Departamento de História, 1997.

MANUENSE, Hermínia. Contribuição ao estudo da mulher operária no Maputo: o caso da Caju. In: Eu mulher em Moçambique. República de Moçambique, 1994, pp 40-59.

MARTÍNEZ, Andrés Maceda. Yanga. Uma história compartilhada. México: Serviços Editoriais Xalapa, 2008.

MARTINEZ, Esmeralda Simões. O Trabalhador Forçado na Legislação Colonial Portuguesa-O Caso de Moçambique (1899-1926). Dissertação de Mestrado apresentada na Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Departamento de História, 2008.

_____. Uma Justiça Especial para os Indígenas. Aplicação da Justiça em Moçambique (1894-1930). Universidade de Lisboa. Departamento de História. Tese de Doutoramento, 2012.

MARTINS, Hélder. Porquê Sakrani? Memórias dum Médico numa Guerrilha esquecida. Maputo: Edt.Terceiro Milénio, 2001.

MASSAIETE, Boaventura Salvador. Chicualacuala. A Guerra na Fronteira 1975-1992. Dissertação. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane. Faculdade de Letras, Departamento de História, 1991. 97 fls.

MAZRUI, Ali A. Procurai Primeiramente o Reino Político. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI Christophe. História Geral da África, VIII: África desde 1935. Brasília: UNESCO, 2010.

MENESES, Paula. Medicina Tradicional, Biodiversidade e Conhecimentos Rivals em Moçambique. Coimbra: Publicação do Centro de Estudos Social, 2000.

_____. “Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar, sem nada”: para uma concepção emancipatória de saúde in: SANTOS, Boaventura dos Santos (org). Semear Outras Soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.,pp424-461;

_____. Maciane F. Zimba e Carolina J. Tamele: os percursos e as experiências de vida de dois médicos tradicionais moçambicanos", in Boaventura de Sousa Santos e Teresa Cruz e Silva (org.), *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social*. Maputo, 2004., pp 403-462.

_____. et al. As autoridades tradicionais no conceito do Pluralismo Jurídico. In: In: SANTOS, Boaventura de Souza e TRINDADE, João Carlos (org). Conflito e Transformação Social: Uma paisagem das Justiças em Moçambique. Vol 1.Porto: Ed. Afrontamento, 2003, pp 341-425.

_____. Moçambique:território de saberes feiticeiros. In: <http://WWW.ces.uc.pt>. Acessado em 20 de julho de 2013.

MEIHY, José Carlos S. Bom. Manual da História Oral. São Paulo: edições Loyola, 1996.

MILLER, Joseph. Tradição Oral e História. Uma agenda para Angola. In: Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola. Construindo o passado angolano: as fontes e a sua interpretação. Luanda: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 4 a 9 de agosto de 1997. 1 ed. 2000., pp372-412.

MONTEIRO, Ana Piedade, MAUNGUE, Hélio Bento, et.al. Samora Machel na Ilha de Inhaca (1955-1959). Maputo: Imprensa Universitária, 2012.

MOREIRA, Adriano. Administração da justiça aos indígenas. In: Revista do Gabinete de Estudos Ultramarino. Centro Universitário de Lisboa da Mocidade Portuguesa. Lisboa, jan-jun de 1953, nº 5 e 6. Ano II.

_____. A Estrita Legalidade nas Colônias:Estudos Coloniais. Revista da Escola Superior Colonial. Vol 1. Lisboa: Imprensa Portuguesa, (1948-1949); *Acto Colonial*. Diário do Governo, de 6 de dezembro de 1945.

MUIANGA, Elisa Maria da Silveira. Mulheres e Guerra. Reintegração Social das Mulheres Regressadas das Zonas da Renamo no Distrito de Mandlakazi. Dissertação. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1996, 73 fls.

MUTHEMBA, Sansão. Mbelele. Usos e Costumes do Sul de Moçambique. Jornal O Cooperador. Artigo nº 1 Outubro de 1970. In: Medicina Tradicional em Moçambique. Textos Compilados. Vol 1., pp27-28.

_____. Um Médico tradicional do Sul de Moçambique com duas especialidades: *Mungoma* e *Nyamusoro*. Jornal O Cooperador. Artigo 4 jan. 1971. In: Medicina Tradicional em Moçambique. Textos Compilados. Vol 1 pp 33-39.

_____. *Nyamusoro*. Jornal O Cooperador. Artigo 2 e 3, 1971. In: Medicina Tradicional em Moçambique. Textos Compilados. Vol 1 p. 29-32

_____. Um Médico Tradicional do Sul de Moçambique. Com duas especialidades: *Mungoma* e *Nyamusoro*. Como se veste para exercer cada uma destas especialidades e quais os seus mais importantes instrumentos de trabalho. Jornal O Cooperador. Artigo 4 jan.1971.In: Medicina Tradicional em Moçambique. Textos Compilados. Vol 1., pp 33-39.

MWANZI, Henry A. Iniciativas e resistência africanas na África oriental, 1880-1914. In: BOAHEN, A.Adam (coord). HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA. A África sob domínio Colonial (1880-1935). 2ed. São Paulo: Editora Ática, 1999., pp 167-189.

NEGRÃO, José Guilherme. Sistemas Costumeiros da Terra. In: SANTOS, Boaventura de Souza e TRINDADE, João Carlos (org). Conflito e Transformação Social: Uma paisagem das Justiças em Moçambique. Porto: Ed. Afrontamento, 2003.,pp 229-255.

NEGRO, Antônio Luigi e SILVA, Sérgio (org). As peculiaridades dos Ingleses e outros artigos/ E. P. Thompson.Campinas, S P: Editora da Unicamp, 2001.

NGOENHA, Severino Elias. O Retorno do Bom Selvagem. Uma perspectiva-africana do problema ecológico. Porto: Edições Salesianas, 1992.

NORDSTROM, Carolyn. Progress Report. Ministério da Saúde, Gabinete do Ministro. Unidade Trabalho Vigilância, 1990.

_____. Terror Warfare and the Medicine of Peace. Medical Anthropology Quarterly, Vol 12, Nº 1, The Embodiment of Violence (Mar.,1998), p 103-121. Published by American Anthropological Association. In: <http://www.jstor.org/stable/649479>. Acessado em 3/05/2011.

LIESEGANG, Gerhard. Vassalagem ou Tratado de Amizade? História do Tratado de Vassalagem de *Ngungunyane* nas Relações Externas de Gaza. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1986

WEIGERT, Stephen L. Traditional Religion and Guerrilha Warfare in Modern Africa. E.U.A: ST. MARTIN'S PRESS, 1996; RANGER, Terence. Revolt in Southern Rhodesia 1896-97. A Study in African Resistance. Great Britain: Northwestern University Press Evaston, 1967

_____. Iniciativas e resistências africanas em face da partilha e da conquista. In: BOAHEN, Albert Adu (Coord.). História Geral da África: A África sob domínio Colonial (1880-1935). 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1991, pp 69-86;

OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. In: BOAHEN, Albert Adu (Coord.). História Geral da África: A África sob domínio Colonial (1880-1935). 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1991, pp 519-567.

OLIVEIRA, L. O Ngoma. Moçambique. Documentário Trimestral. Número 41, p 93-98.

OSÓRIO, Conceição, TEMBA, Eulália. A Justiça no feminino. In: SANTOS, Boaventura, TRINDADE, João Carlos. Conflito e Transformação Social: uma paisagem das Justiças em Moçambique. Vol 1. Porto: Edições Afrontamento, 2003.

PARLIE, Julie. Witcraft or Madness? The Amandik of Zululand, 1894-1914. Journal of Southern African Studies. Vol 29, nº 01, Mar 2003, pp 105-132. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/3557412>. Acessado em 3 de agosto de 2011.

PATRÍCIO, Marta. A Fronteira Moçambique-Zimbábue e os ndau: práticas e representações transfronteiriças no distrito moçambicano de Mossurize (de 1975- à actualidade). In: Cadernos de Estudos Africanos, nº 27, 2014, pp 79-102.

PASSADOR, Luis Henrique. “As mulheres são más”: pessoa, gênero e doença no sul de Moçambique in: Cadernos Pagu nº 35. Campinas Dec. 2010.,pp 177-209. www.scielo.com.br. Acessado em 17/09/2013.

PEIXE, Júlio Santos. Ligeiros Apontamentos sobre a curandice espírita entre os povos Ba-Tswa. In: Boletim da Sociedade de Estudos da Província de Moçambique. Lourenço Marques, jan/Marc, 1962, pp 6-24.

PENVENNE, Jeanne. African Workers and colonial racism: Moçambican strategies and struggles in Lourenço Marques (1877-1962). Portsmouth: Heinemann, 1995.

PEREIRA, Renato Augusto. Avaliação da Política Sanitária em Moçambique após a independência. 1975-1987: um estudo de caso sobre as Aldeias Comunais de Mutarara. Dissertação do Departamento de História. Maputo: U.E.M., 1997.

POLANACH, Luís Domingos. O Nhamussoro e as outras funções mágico-religiosas. Universidade Técnica de Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1965.

POLLAK, Michael. "Memória, esquecimento e silêncio". Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol.2,n. 3, 1989. <http://www.cpdoc.fgv/revista/arq/43.pdf>; THOMPSON, Paul. A Voz do Passado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

RANGER, Terence O. Iniciativas e resistências africanas em face da partilha e da conquista. In: BOAHEN, A.Adam (coord). História Geral da África. A África sob domínio Colonial (1880-1935). 2ed. São Paulo: Editora Ática, 1991,pp 69-86.

_____. Revolt in Southern Rhodesia,1896-97.A Study in African Resistance. Evanston:North Western University Press, 1967.

REIS, João José. Rebelião Escrava no Brasil. A História do Levante dos Malés em 1835-Edição revisada e ampliada-São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RITA-FERREIRA, Antônio. Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique. Lisboa: Instituto de Investigação Científica de Moçambique, 1982.

_____. Crenças e Práticas Mágicas em Homóine. In: Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Lourenço Marques, vol 1, nº 1º, 1960., pp 80-88.

_____. Etno História e Cultura Tradicional do Grupo Anguni (Nguni).Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Lourenço Marques, 1974.

_____. Crenças e Práticas Mágicas em Homóine. In: Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Lourenço Marques, vol 1, nº 1º, 1960.

ROCHA, Aurélio. Associativismo e Nativismo em Moçambique. Contribuição para o estudo das origens do nacionalismo moçambicano. Maputo: Texto Editores, 2006.

RUTHER,Kirsten. Meandering Paths. African Healers Professionalisation and popularisation in Processes of Transformation in South African, 1930-2004. Habilitationsschrift zur Einreichuna bei der. Hannover:Philosophischen Fakultat der Universitat, 2006, p 65-123. In: <http://d-nb.info/1057895415/34>. Tese acessada em 23 de outubro.

SÁ, José. O Inferno do Colonialismo. In: Revista Tempo nº 229 de 16 de fevereiro de 1975.

SANTANA, Jacimara Souza. *Mulher e Notícias: os discursos sobre as mulheres de Moçambique na Revista Tempo (1975-1985). Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2006.*

SAIDI, Christine. *Women's Authority and Society in Early East-Central Africa. USA: University Rochester Press, 2010., pp 1-22.*

SANTOS, Boaventura de Souza (org). *Semear Outras Soluções. Os Caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005., p 101-121; 378-501.*

SANTOS, Gabriela Aparecida dos. *Reino de Gaza: o desafio português na ocupação de Moçambique. (1821-1897). Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em história Social da faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da universidade de São Paulo. 2007.*

SANTOS, Fr. João. *Etiópia Oriental e Várias Histórias de Cousas Notáveis do Oriente. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1999. pp 117-119; 564-66.*

SARLO, Beatriz. *Tempo Passado. Cultura da memória e Guinada Subjetiva. Minas Gerais: UFM, 2007.,pp 1-89*

SARAUBH DUBE, *Sujeitos Subalternos: capítulos de uma história antropológica, trad. G. Franco Y A. Bartra, México D.F., El Colégio do México, 2001, pp 39-89 e 139-177.*

SCOTT, James e KERKVLIT, Benedict J. *Everyday forms of Pesant Resistance in South-East Asia. London: Frank Cass and Co. Ltda, 1986.*

SCOTT, Joan Wallach. *Género e Historia. México: FCE. Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.*

SEMALI, I.A.J. *Associations and Healers: attitudes towards collaboration in Tanzania. In: LAST, Murray and CHAVUNDUKA, G.L.The Professionalisation of African Medicine. Manchester University Press. International African Seminar studies, 1986, pp 87-97.*

SERRA, Carlos (Dir.). *Linchamentos em Moçambique II. Moçambique: Imprensa Universitária, 2009.*

_____. *Estigmatizar e Desqualificar: casos, análises, encontros. Maputo: Livraria Universitária, 1998.*

_____. *Primeiras Sociedades Sedentárias e o Impacto dos Mercadores, 200/300-1885. Maputo: Livraria Universitária, 2000.*

SCHIRTZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégios de saberes: curandeiros e juízes nos Tribunais Brasileiros. (1900-1990). USP. Programa de Antropologia Social. Faculdade de Filosofia. Dissertação de Mestrado, 1997.*

SCOTT, James e KERKVLIT, Benedict J. Everyday forms of Pesant Resistance in South-East Asia. London: Frank Cass and Co. Ltda, 1986.

SCOUR, Jean-Pierre. Ao Lado do Rio Komati. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2011.

SHELDON, Kathleen. Pounders of grain: history of women, work, and politics in Mozambique. Portsmouth: Heinemann, 2002.

SIEGEL, James. Naming The Witch. Stanford: University Press, 2006., pp 1-52.

SILVA, Guilherme H. Ezequiel da (1810), “Breves noções sobre a medicina cafreal no distrito de Sofalla”, Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa, Res. 145; pasta E-22.

SILVA, José. Integrar a Medicina Tradicional para Melhorar os Cuidados de Saúde de Moçambique. Dissertação. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane. Faculdade de Letras, Departamento de História, 1998, 72 fls.

SILVA, Júlio Afonso Tavares. “A arte indígena de curar”, Moçambique Documentário Trimestral, nº 53, 1948, pp 111-132.

SILVA, Sônia. Vidas em Jogo: cestas de adivinhação e refugiados angolanos na Zâmbia. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2004.

SILVA, Tereza Cruz; JOSÉ, Alexandrino Francisco. “História e a problemática das fontes” In: JOSÉ, Alexandrino Francisco e MENESES, Paula Maria G. Moçambique-16 anos de historiografia: focos, problemas, metodologias, desafios para a década de 90. Moçambique: Notícias, SARL, 1991.

SILVA, Tereza e Cruz. Igrejas Protestantes e Consciência Política no Sul de Moçambique. O caso da Missão Suíça (1930-1974). Maputo: Promédia, 2001.

_____. A Rede Clandestina da Frelimo em Lourenço Marques. 1986. Dissertação. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane. Faculdade de Letras. Departamento de História, 1986, 144 fls.

_____. Entre a Exclusão Social e o Exercício da Cidadania: Igrejas Ziones do Bairro Luis Cabral na Cidade de Maputo. In Estudos Moçambicanos nº 19. Maputo: Centro de Estudos Africanos/Universidade Eduardo Mondlane, 2002.,p 61-88.

SIMÃO, Abílio Santos. Gwaza Muthini. Maputo: Embondeiro, nº15, 2000.

SITOE, Bento. Dicionário Changana-Português. Maputo: Texto Editores, 2011.

SLENES, Robert Wayne Andrew. Na Senzala uma flor: Esperanças e Recordações da Família Escrava (Brasil Sudeste, Século XIX) Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

_____. L'arbre nsanda replanté : cultes d'affliction kongo et identité des esclaves de plantation dans le Brésil du sud-est (1810-1888). Cahiers du Brésil Contemporain (Paris: EHESS), v. 67/68, (2007), pp. 217-313.

_____. A Árvore de Nsanda Transplantada: Cultos *Kongo* de Aflição e Identidade Escrava no Sudeste Brasileiro (Século XIX), In: LIBBY, Douglas Cole, FURTADO, Junia (Org). Trabalho Livre, Trabalho Escravo: Brasil e Europa, Séculos XVIII e XIX. São Paulo: Ed. Annablume, 2006, p 273-314.

_____. "I Come from Afar, I Come Digging": Kongo and Near-Kongo Metaphors in Jongo Lyrics. In: MONTEIRO, Pedro Meira, STONE, Michael. Cangoma Calling.spirits and rhythms of Freedom in Brazilian Jongo slavery songs. Darmouth, MA: University of Massachusettes,2012, pp 65-76.

SOUTO, Amélia Malta de Matos Pacheco. A Administração Colonial Portuguesa em Moçambique, no Período de Marcelino Caetano (1968-1974): Mecanismos e relações de poder. Dissertação do Grau de Doutorado em História Institucional e Política, Universidade Nova de Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Instituto de História Contemporânea. Lisboa: jan, 2003.

SOUZA, Laura de Mello e. A Feitiçaria na Europa Moderna. São Paulo: Edt. Ática, 1987.

THOMPSON, E. P. A Miséria da Teoria ou um planetário dos erros. Uma escrita do pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Editores Zahar, 1981, p.180-201.

_____. *Costumes em Comum*; revisão técnica Antônio Negro, Cristina Meneguello, Paulo Fontes-São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. A Formação da classe operária inglesa. Tradução de Denise Bottmann. Vol 1.Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 (1963,1968),.pp 9-14; 57-81.

THOMPSON, Paul. A Voz do Passado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Ecos do Atlântico. Representações sobre o terceiro império português. Rio de Janeiro: UFRJ-Fapesp, 2002.

THORNTON, John. Documentos Escritos e Tradição Oral num Reino Alfabetizado: Tradições Oraís Escritas no Congo, 1580-1910. In: Actas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola. Construindo o Passado Angolano: As fontes e a sua Interpretação. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugêses, Luanda, 4 a 9 de agosto de 1997.

THROUP, D.W. The Origins of Mau Mau. African Affairs, vol 84, Nº 336 (Jul 1985). In: <http://www.jstor.org/stable/723073>. Acessado em 21 de setembro de 2012.

TURTON, Andrew. Patrolling the Middle-Ground: Methodological Perspectives on Everyday Peasant resistance. IN: SCOTT, James C. and KERKVLiet, Benedict J. Tria. Everyday Forms of Peasant Resistance in South-East Asia. Geat Britain:Frank Cass, 1986. pp 36-48.

TWUMASI, Patrick A. e WARREN, Michael. The professionalization of indigenous medicine: a comparative study of Ghana and Zambia. In: In: CHAVUNDUKA, G.L., LAST, Murray (eds).The Professionalisation of African Medicine. Manchester: Manchester University Press. International African Seminar studies, 1986., pp 117-135.

WEIGERT, Stephen L. Traditional Religion and Guerrilha Warfare in Modern Africa. E.U.A: ST. MARTIN'S PRESS, 1996.,pp 1-8;22-48;67-150.

WAITE, Glória. "Public Health in Precolonial East- Central Africa". In: FIERMAN, Stevan, e JANZEN, Jhon (Eds). The Social Basic of Health and Healing in Africa. Berkeley, Univ. California Press, 1992, pp 212-231.

_____. WAITE, Glória. Traditional Medicine and the Quest for National Identity in Zimbawbue. In: Zambézia, 2000. Acessado em <http://archive.lib.msu.edu/DMC/AfricanJournals.pdf> em 16. jul.2010.

WELCH, Guita Bernardo Honwana. O Lobolo: por uma estratégia adequada. Tese de Licenciatura, Universidade Eduardo Mondlane-Faculdade de Direito. Centro de Estudos Africanos, nº 47.

WEST, Harry G. Kupilikula. O poder e o invisível em Mueda-Moçambique. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais. Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

VALSEN, J. Van. Análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. Antropologia das Sociedades Contemporâneas: métodos.São Paulo: Global Editora, 1987, pp 345-374.

VILHENA, Maria da Conceição. Gungunhana no seu reino. Lisboa: Fernando Mão de Ferro, 1996.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, J. História Geral da África. Metodologia e Pré-História da África. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2011. P 139-166.

XABA, Thokozani. Prática Médica Marginalizada: a marginalização e transformação das medicinas indígenas na África do Sul in: SANTOS, Boaventura dos Santos (org). Semear

Outras Soluções. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005., pp 377-422

ZIVOBGO, C. J. Medical Missions: A Neglected Theme in Zimbabwe's History, 1893-1957. Zambézia, XIII, (ii)1986. African Journal. University Zimbabwe, vol 3 n° 2, 2004. Acessado em <http://archive.lib.msu.edu>, em 20 de agosto de 2013.

FONTES ORAIS

Entrevista com um grupo de *Tinyanga* de Alto Changane (o presidente da AMETRAMO José Ndau e alguns membros da associação, como: Elisa Mate, Rosta Wane, Rosa Mabote, Albertina Cossa, Celestina Sitoi, Jorge Matias e Fernando Mate). Por Jacimara Souza Santana. Língua Changana, tradução de Filomena Mate, funcionário do posto Administrativo local, entre 5-7 de Julho de 2012.

Entrevista com a *Nyanga* titia Eva, moradora de Chibuto. Por Jacimara Souza Santana. Língua Changana, tradução de Caísse Saúde, morador local, em 3 de julho de 2012.

Entrevista com um grupo de *Tinyanga* de Chibuto (o presidente da AMETRAMO Armando Mawai e alguns membros da associação, como: Angelina Mate, Maria Muqueia Chiuze, Flora Manuel Cavele, Isaura Machae, Felisberto Gazimo Sitoi). Por Jacimara Souza Santana. Língua Changana e Português. Tradução de Vânia Daniel Macuácuá, estudante da Universidade Eduardo Mondlane, entre 8-9 de outubro de 2012.

Entrevista com grupo de *Tinyanga* de Bilne-Macia (o presidente da AMETRAMO Armado Simango e alguns membros da associação, como: Zacarias Checo, Orlando Cossa, Mariana Cossa, Sônia Manhice, Guilhermina Zimba e Mariza de Beira). Por Jacimara Souza Santana. Língua Changana. Tradução de Maria Mate, funcionária do Posto Administrativo local, em 10 de Julho de 2012.

Entrevista com *Tinyanga* de Vila de Macia (o presidente da AMETRAMO Josefa Ngundula Chongo e vários membros da associação). Por Jacimara Souza Santana. Língua Changana, tradução da *Nyanga* Secina, em 19 de agosto de 2012.

Entrevista com grupo de *Tinyanga* de Xai-Xai (o vice-presidente da AMETRAMO, vovô Antônio Nhantumbo e muitos membros associados, cerca de 60 mulheres e mais 5 membros masculinos. Por Jacimara Souza Santana, em 20 de julho de 2012. Língua Changa, tradução de Vânia Daniel Macuácuá, estudante da Universidade Eduardo Mondlane.

Entrevista com um grupo de *Tinyanga* de Kamaxaquene-Maputo (a presidente da AMETRAMO Irene Filipe Muchanga e alguns membros da associação como: Carla Eunice da Conceição Mussagy, Paulo Manhique, Francisco Biza, Rozita Cimbere, Adélia Sitoi e

Lúcia Muthemba-Mazi. Por Jacimara Souza Santana. Língua Changana e português, tradução da *Nyanga* Irene Muchanga e Arquimedes, estagiário do Arquivo Histórico de Moçambique, em 6 de dezembro de 2012.

Entrevista com o antropólogo Moisés Nhathumbo, feita por Jacimara Souza Santana. Língua Portuguesa. Xai Xai, em 27.ago.2012.

Entrevista com D. Amélia Franklin. Coordenadora da Organização das Mulheres Moçambicanas e Ex-combatente feita por Jacimara Souza Santana. Língua portuguesa. Maputo, 29 de novembro de 2012.

Entrevista com o Sr. Arrone Chiziane feita por Jacimara Souza Santana. Língua portuguesa, Xai Xai-Gaza, 7 de julho de 2012.

Entrevista com o *Nyanga* Aurélio Langa (Vovô Muyanga). Por Jacimara Santana. Língua Portuguesa. Maputo, em 26 de ago. de 2012.

Entrevista com um ex-combatente feita por Jacimara Souza Santana. Língua portuguesa. Maputo, 7 de junho de 2012.

Entrevista com ex-combatente Gerônimo Gomeia Cussaia feita por Jacimara Souza Santana. Língua Portuguesa. 28 de junho de 2012, Maputo.

Entrevista com D. Elcineta N'guambe e Maria Nhatumbo em Chizianini, distrito de Manjacaze (Gaza), feita por Jacimara Souza Santana. jul.2012. Língua Machope. Tradução tio Anastácio

Entrevista com um grupo de mulheres membros da Organização das Mulheres Moçambicanas de Gaza, realizada por Jacimara Souza Santana. Língua portuguesa. 28.ago.2012.

Entrevista com o Sr. Alberto Zacarias Tivane. Por Jacimara Souza Santana. Alto Changane-Chibuto. Língua portuguesa, em 5 de julho de 2012.

Entrevista com os enfermeiros João Coloane e Albino Maheche por Jacimara Souza Santana em Maputo. Língua portuguesa, em 7 de junho de 2012.

Entrevista com Graça Cumbi. *Nyanga*, psicóloga e funcionária do Instituto de Medicina Tradicional do Ministério de Saúde de Moçambique. Por Jacimara Souza Santana. Língua Portuguesa. Maputo, 13 de junho de 2012.

Entrevista com ex-mineiros Manoel Noa Macamo, Antônio José Macuacua , Júlia Chilengue (vogal do gabinete da Chefe de povoação) feita por Jacimara Souza Santana em Alto Changane, Chibuto. Língua Changana, tradução para o português Filomena Mate, em 5 de julho de 2012.

Entrevista com Dra. Felisbela Gaspar, coordenadora do Instituto de Medicina Tradicional no Ministério da Saúde de Moçambique. Por Jacimara Souza Santana. Língua Portuguesa. Maputo, em 17.ago.2012.

Entrevista com o Dr. Leonardo Simão, Ministro da Saúde em 1989 de Moçambique. Por Jacimara Souza Santana. Língua Portuguesa. Maputo, em 6 de dez de 2012.

AHM. Fontes Orais. Cx 2. Entrevista com João Muzungula Nhamthumbo, Micas C. Nhapulo e demais pessoas, um grupo de velhos em Matshutequetela, Chidenguele-Gaza. Língua Chopi e português. Por Gerhard Liesgang. Transcrição de Rafael Simone Nharreluga. 29 ago. 1981.

AHM. Fontes Orais. Cx 3. Entrevista com Nduna Gumi, Pedro Atawa e outros em Magumeto, Chidenguele, Manjace-Gaza. Língua Chopi e português, realizada por Dr. Gerhard Liesgang, Teresa Oliveira e Mucojuane M. Vicente. Transcrição de Mucojuane M. Vicente. 30 ago. 1981.

ARQUIVOS CONSULTADOS PARA COLETA DE FONTES ESCRITAS

Arquivo Histórico de Moçambique

Arquivo Histórico Ultramarino

Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Arquivo do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane

Arquivo do Patrimônio Cultural (ARPAC)/ Moçambique

Biblioteca Nacional de Lisboa

Biblioteca do Arquivo Histórico de Moçambique