

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

**NOSTA DA GRAÇA MANDLATE**

***“NTUMBULUKO É UM CONHECIMENTO CRIADO POR DEUS,  
COMO OS OUTROS CONHECIMENTOS”*: REDES TRADICIONAIS  
DE CUIDADO TSONGA EM MOÇAMBIQUE E SUA RELAÇÃO COM  
O ESTADO**

**PORTO ALEGRE**

**2022**

**Nosta da Graça Mandlate**

**“*Ntumbuluko* é um conhecimento criado por Deus, como os outros conhecimentos”: redes tradicionais de cuidado tsonga em Moçambique e sua relação com o Estado**

Tese de Doutorado em Sociologia, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

Porto Alegre

2022

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL**

**REITOR**

Carlos André Bulhões

**VICE-REITORA**

Patrícia Helena Lucas Pranke

**DIRETOR DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

Hélio Ricardo do Couto Alves

**VICE-DIRETOR DO INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

Alex Niche Teixeira

**COORDENADORA DA BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANIDADES**

Juliani Menezes dos Reis

CIP - Catalogação na Publicação

Mandlate, Nosta da Graça

"Ntumbuluko é um conhecimento criado por Deus, como os outros conhecimentos": redes tradicionais de cuidado tsonga em Moçambique e sua relação com o Estado / Nosta da Graça Mandlate. -- 2022.  
142 f.

Orientador: José Carlos Gomes Dos Anjos.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. cuidado tradicional. 2. entidade espiritual. 3. medicina tradicional. 4. socialidade. 5. Tsonga. I. Dos Anjos, José Carlos Gomes, orient. II. Título.

Nosta da Graça Mandlate

“*Ntumbuluko* é um conhecimento criado por Deus, como os outros conhecimentos”: redes tradicionais de cuidado tsonga em Moçambique e sua relação com o Estado

Tese de Doutorado em Sociologia, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Porto Alegre, 16 de dezembro de 2022.

Resultado: Aprovada

BANCA EXAMINADORA:

---

José Carlos Gomes Dos Anjos (Orientador)  
Departamento de Sociologia  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

---

Eufémia Vicente Rocha  
Faculdade de Ciências Sociais, Humanas e Artes  
Universidade de Cabo Verde

---

Segone Ndagalila Cossa  
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, UNILAB

---

Marcio Goldman  
Departamento de Antropologia  
Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Guilherme Francisco Waterloo Radomsky  
Departamento de Sociologia  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Deus Existe!

Todas as religiões são de Deus.

A maldade que há nelas é dos humanos.

## AGRADECIMENTOS

A concretização desta tese foi possível graças a várias intencionalidades.

A Deus, agradeço pela vida, pelo conhecimento e por ter permitido que esta tese se tornasse realidade.

À Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ao Programa de Pós-graduação em Sociologia (PPGS) e ao grupo de pesquisa Luta – Laboratório Urgente de teorias Armadas, pela oportunidade, pela excelência acadêmica e científica, pelo engajamento na construção de uma sociedade mais justa e democrática e pelos afetos firmados nesses vínculos. Agradeço a todas/os docentes e alunas/os que contribuíram para a minha formação acadêmica e no desenvolvimento desta tese.

A todas/os secretárias/os e bolsistas, sempre flexíveis e atenciosos no atendimento das minhas solicitações.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), pela bolsa integral de doutorado, graças à qual foi possível realizar as atividades inerentes a esta tese.

Ao meu orientador Prof. Dr. José Carlos Gomes dos Anjos, pela dedicação, paciência e sábia orientação ao longo dos sete anos de mestrado e doutorado.

Agradeço a todas/os as/os professoras/es, as suas contribuições foram valiosíssimas na minha formação e as levarei para a vida.

À professora Rochele Fellini Fachinetto e ao Professor Adriano Premebida, agradeço pelas suas contribuições no âmbito da banca de qualificação desta tese.

Aos professores da banca da defesa Eufémia Rocha, Segone Cossa, Marcio Goldman e Guilherme Radomsky muito obrigada pelas ricas contribuições.

Esta tese foi escrita por várias mãos. Agradeço a minha amiga Vanessa Pfeifer Coelho pelas ricas contribuições com a leitura atenta e abnegada desta tese desde o seu primeiro rascunho. Agradeço a Arine Pfeifer Coelho pela leitura atenta e por suas ricas contribuições.

Ao Suporte – Coletivo de Mulheres para Leitura e Criação de Textualidades Não Canônicas. As leituras e as produções nesse coletivo de mulheres foram valiosíssimas para a experimentação de uma escrita contra-hegemônica.

A grupos como o Chocolate Sociológico e o Bolsitas Capes, pelo encorajamento em momentos de desânimo.

Às/aos colegas de doutorado com as/os quais aprendi e dividi lutas e alegrias. Obrigada companheiras/os e sucessos a todas/os.

A realização desta tese foi possível graças às pessoas que lidam com práticas tradicionais de cuidado em Moçambique, como *mazione*, *tinyanga* e vendedores de medicamentos que compartilharam comigo suas vidas.

Ao Instituto da Medicina Tradicional, pelo acolhimento e por ter permitido o acesso à instituição.

À Universidade Licungo, pela concessão da licença que possibilitou a dedicação exclusiva às atividades académicas inerentes à elaboração desta tese.

Aos meus pais, João e Gracinda, por tudo que me doaram nesta caminhada. E aos meus irmãos, Mandavane, Ximito e Beló, pelo afeto e o encorajamento nesta caminhada.

Por fim, à ancestralidade. Como nos ensina Íya Sandraly, os ancestrais não são somente os nossos defuntos, mas todos aqueles com quem nos encontramos interconectados. Agradeço a todos os meus *Tinguluve*, em especial à minha xará, Nóscita, ao meu avô Bonguelane, à minha avó Adelina e ao meu avô Jaime. Às pessoas que encontramos neste mundo, àqueles que nos ajudaram desde a nossa escola pré-primária até a universidade.

## RESUMO

Para compreendermos como as pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado, especialmente *tinyanga*, associados à Ametramo, agem frente ao disciplinamento do conhecimento tsonga a partir de normativas “científicas” ocidentais, adotamos nesta tese uma metodologia qualitativa com carácter etnográfico. Embora a Ametramo tenha sido criada por meio de um movimento estatal, orientado pelo Ministério da Saúde, que tinha o intuito de estender o braço estatal para o interior das comunidades e melhor controlar as atividades das pessoas que lidam com práticas tradicionais de cuidado, a Ametramo ainda possui autonomia frente às ações estatais. A relação entre as pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado e o Ministério da Saúde, representado pelo Instituto da Medicina Tradicional (IMT), busca, por um lado, realizar estudos que visam conferir cientificidade aos saberes tsonga e, por outro, inserir práticas ocidentais no cotidiano de cuidado tradicional tsonga. O IMT, na relação que estabelece com as pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado, não se esforça em compreender o conhecimento tsonga no contexto em que esse conhecimento se encontra inserido. Os estudos que realiza buscam o aniquilamento do conhecimento tsonga. A partir da pesquisa que realizamos, observamos que a disposição do conhecimento tsonga em conviver com outros conhecimentos se configura em um dispositivo importante para a sua própria continuidade.

Palavras-chave: cuidado tradicional; entidade espiritual; medicina tradicional; socialidade; Tsonga.



## **ABSTRACT**

To understand how traditional care entities, especially Tinyanga, associated with Ametramo, act in the face of the discipline of Tsonga knowledge from Western "scientific" norms, in the research we adopted a qualitative methodology with ethnographic character. Although Ametramo was created from a state movement, guided by the Ministry of Health, which had the intention of extending the state arm to the interior of communities and better control of the activities of traditional care institutions, Ametramo still has autonomy in the face of state actions. The relationship between traditional entities of care with the Ministry of Health (carried out from the Institute of Traditional Medicine-IMT), seeks on the one hand to carry out studies that aim to confer scientificity to tsonga knowledge and on the other hand seeks to insert Western practices in the daily routine of traditional Tsonga care. The IMT in the relationship it establishes with traditional care entities does not strive to understand Tsonga knowledge within the context in which it is inserted. The studies he carries out seek the annihilation of Tsonga knowledge. From the research we conducted, we observed that the willingness of Tsonga knowledge to live with other knowledge is an important device for the continuity of this knowledge.

Keywords: traditional care; spiritual entity; traditional medicine; sociality; Tsonga.

## **LISTA DE FIGURAS**

**Figura 1** - Mapa linguístico da zona sul de Moçambique 28

## LISTA DE SIGLAS

Ametramo	Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique
Avemetramo	Associação dos Vendedores de Medicamentos Tradicionais de Moçambique
CCM	Conselho Cristão de Moçambique
DNMP	Direção Nacional da Medicina Preventiva
IIMM	Instituto de Investigação Médica de Moçambique
IMT	Instituto da Medicina Tradicional
INS	Instituto Nacional da Saúde
INSP	Instituto Nacional da Saúde Pública
IPSP	Instituto Provincial de Saúde Pública
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
MISAU	Ministério da Saúde (Moçambique)
TARV	Tratamento Anti-Retroviral

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO: SEGUINDO A TEIA TRADICIONAL DE CUIDADOS EM MOÇAMBIQUE</b>	<b>12</b>
<b>2 COMPREENDENDO A ONTOLOGIA TSONGA</b>	<b>28</b>
2.1 DO NASCIMENTO .....	32
2.2 O XARÁ NA ONTOLOGIA TSONGA.....	34
2.3 DA MORTE.....	39
2.4 A NECESSIDADE DO CULTO CONSTANTE AOS ANTEPASSADOS .....	40
2.5 A NECESSIDADE DO CUMPRIMENTO DA OBRIGAÇÃO (A MANIFESTAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE) .....	42
2.6 O PROCESSO DE FORMAÇÃO EM <i>NYANGA</i> .....	49
2.7 A CATEGORIA DE <i>TWASA</i> OU <i>MATWASANA</i> .....	51
2.8 O PROCESSO DE COLAÇÃO DE GRAU E A OBSERVÂNCIA DE <i>KUPARURA</i> .....	53
2.9 A NEGOCIAÇÃO COM OS ESPÍRITOS .....	58
<b>3 O CRISTIANISMO: A RESPOSTA CONTRA A AFECÇÃO PELOS <i>TINGULUVE</i></b>	<b>60</b>
3.1 COMBATE E APROPRIAÇÃO ESPIRITUAL .....	67
3.2 IGREJAS <i>MAZIONE</i> : A CRISTIANIZAÇÃO DA RELIGIOSIDADE TSONGA .....	71
3.3 SIGNIFICAÇÃO DO CHAMADO NAS IGREJAS <i>ZIONE</i> .....	82
<b>4 O ESTADO CONTRA AS ESPIRITUALIDADES TSONGA</b>	<b>89</b>
4.1 A LÍNGUA DOS ESPÍRITOS E SUA RELAÇÃO COM O PORTUGUÊS.....	90
4.2 CRIAÇÃO DA AMETRAMO COMO ESPAÇO DE EXPERIMENTAÇÃO DA OCIDENTALIZAÇÃO DO CONHECIMENTO TSONGA .....	95

4.3 A AMETRAMO E SUA RELAÇÃO COM AS OUTRAS REDES TRADICIONAIS DE CUIDADO.....	97
4.4 PRESSUPOSTOS DO CONHECIMENTO TSONGA: SEU ESPÍRITO COMUNITÁRIO .....	101
4.5 OS CONFLITOS ENTRE O CONHECIMENTO TSONGA E A CIÊNCIA....	104
4.6 A AFECÇÃO DOS DELEGADOS DO IMT .....	106
<b>4.6.1 Experiências memoráveis em campo.....</b>	<b>108</b>
<b>4.6.2 Agregação de elementos de proteção em campo .....</b>	<b>110</b>
<b>4.6.3 O medo de enfeitamento .....</b>	<b>112</b>
4.7 AS AÇÕES DO IMT E A PERSEVERANÇA DO CONHECIMENTO OCIDENTAL.....	114
4.8 NYANGA, O COSMOPOLITA: INTRODUÇÃO DE PRÁTICAS OCIDENTAIS NAS ATIVIDADES COTIDIANAS DA <i>NDHUMBA</i> .....	115
<b>4.8.1 Debaixo daquela mangueira .....</b>	<b>116</b>
<b>4.8.2 Influência da disposição dos assentos nas conversas entre Ametramo e IMT.....</b>	<b>121</b>
<b>4.8.3 O trânsito por vários mundos .....</b>	<b>122</b>
<b>4.8.4 O silêncio incômodo e o silêncio necessário .....</b>	<b>123</b>
<b>4.8.5 A permanência diante da consciência dos males provocados .....</b>	<b>125</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>127</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>131</b>
<b>APÊNDICE A – Roteiro semiestruturado de entrevista com <i>tinyanga</i> (presidentes e associados)</b>	<b>135</b>
<b>APÊNDICE B – Roteiro semiestruturado de entrevista com os Oficiais da Saúde que fazem a mediação entre os <i>tinyanga</i> e a saúde</b>	<b>137</b>
<b>APÊNDICE C – Roteiro semiestruturado de entrevista com os profissionais do IMT</b>	<b>138</b>
<b>APÊNDICE D – Roteiro semiestruturado de entrevista com outras associações</b>	<b>140</b>
<b>APÊNDICE E – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido</b>	<b>142</b>

## 1 INTRODUÇÃO: SEGUINDO A TEIA TRADICIONAL DE CUIDADOS EM MOÇAMBIQUE

Esta tese se debruça sobre a relação que se estabelece entre o Estado e o cuidado tradicional oferecido pelas pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado em Moçambique. Já de início é importante ressaltar que essa relação com o Estado se dá principalmente por meio dos *tinyanga*. Por isso, para a realização desta pesquisa, seguimos especialmente esses prestadores tradicionais de cuidado baseados no conhecimento tsonga<sup>1</sup> e suas atividades nas casas tradicionais de cuidado, as *tindhumba* (plural de *ndhumba*<sup>2</sup>, casa dedicada aos espíritos). Acompanhamos também suas atuações na Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique (Ametramo). Nas *tindhumba*, observamos todas as atividades tradicionais de cuidado, desde as consultas, as práticas de (re)estabelecimento da harmonia entre os pacientes, o ambiente que os circunda com os seus defuntos e as atividades de *kufemba*, ou seja, as sessões de transe para a expulsão de forças malignas.

As atividades de *tinyanga* incidem também sobre o bem-estar físico, social e espiritual das pessoas que procuram o cuidado tradicional. Em Moçambique, o Ministério da Saúde (MISAU) é a entidade estatal responsável pela definição, implementação e análise da política nacional de saúde. Assim, de modo geral, compete a essa entidade realizar ações que visem

---

<sup>1</sup> Os Tsonga são habitantes da região sul da África (NGUNGA; SIMBINE, 2012) falantes da língua changana, conhecida como língua tsonga na África do Sul. Conforme nos disse uma *nyanga* em Xai-Xai, changana é o mesmo que tsonga, a distinção da denominação se deve à situação geográfica e à forma de denominação, pois há pessoas que são de outros países da África do Sul e se denominam de outros modos. Moçambique é um país onde há muitos falantes de changana. A língua changana é um grupo linguístico que agrega três línguas mutuamente inteligíveis, faladas principalmente nas três províncias do sul de Moçambique (Maputo, Gaza e Inhambane): rhonga, changana (ou tsonga) e tshwa, respectivamente (NGUNGA; SIMBINE, 2012). Segundo o censo geral da população de 2017, Moçambique tem cerca de 30.832.244 habitantes. Nesse universo, o changana é a segunda língua materna mais falada, por cerca de 905.994 habitantes, depois do emakhuwa, falado por cerca de 1.479.991 habitantes (Censo 2017/INE). Moçambique é um país com vários grupos étnicos linguísticos. Na classificação de Guthrie (LITSURE, 2019), existem 28 línguas do tronco linguístico bantu faladas de norte a sul de Moçambique. Essas línguas se encontram subdivididas em oito grupos linguísticos: G40 Swahili, P20 Yao, P30 Maku, N30 Nyanja-Sena, N40 Cisena, S10 Shona, S50 Tswa-Rong, S60 Chopi.

<sup>2</sup> *Ndhumba* é uma palhota dedicada aos espíritos, também chamados de *thepelene*, geralmente construída com materiais locais, caniço, estacas, lalacacas, capim para cobertura, e maticada com um tipo específico de areia, de cor castanha ou vermelha. Essa casa, como espaço essencialmente tradicional de cuidado, pode ser encontrada também em quintais de casas comuns, onde não exista um *nyanga* nem se pratiquem atividades tradicionais de cuidado. A palhota pode ser construída como prescrição em casos em que se adota um espírito com fim de enriquecimento rápido, a *kukhendla*. Também pode ser construída em casos de apaziguamento de espírito, através de negociações em que o espírito atormentador se agrega à família atormentada. Casos dessa natureza ocorrem por permanência de espíritos de soldados mortos durante a guerra ou através da revolta de um espírito e sua transformação em *xindontane*, um espírito mal acompanhando, adquirido através de *kukhendla*.

diminuir e controlar as doenças<sup>3</sup> em todo o território moçambicano. Na sua relação com as redes tradicionais de cuidado, o MISAU aparece como fiscalizador das atividades tradicionais de cuidado de *tinyanga*. Para essa atividade de fiscalização, o MISAU se apresenta como instituição estatal que se preocupa com problemas de intoxicação e overdoses. O Instituto da Medicina Tradicional (IMT) é o departamento do ministério responsável por essa fiscalização, criado pelo Diploma Ministerial número 52/2010. Sua criação, de modo geral, tinha em vista o desenvolvimento de pesquisas científicas no campo da medicina tradicional com o objetivo de garantir a utilização dessa medicina pelos cidadãos em condições de segurança (MOÇAMBIQUE, 2010). Nesse âmbito, seguimos os delegados desse instituto nas suas visitas junto às comunidades.

Apesar da centralidade ocupada pelos *tinyanga*, nesta tese iremos nos referir a todos que lidam com o cuidado local tradicional entre os Tsonga do sul de Moçambique, desde as pessoas conhecedoras dos materiais tradicionais de cuidado, as que comercializam esses materiais, até aquelas que realizam curas nas redes locais tradicionais de cuidado. Nessa região, as pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado que mais se destacam são, além dos *tinyanga*, os *mazione*. Entre esses dois grupos há vários conflitos que parecem gravitar em torno da questão de quem seria o legítimo mediador da relação entre os vivos e seus defuntos, um exercício essencial para a harmonia social.

Tratando-se da relação das redes locais tradicionais de cuidado com a instituição médica em Moçambique, o mapeamento, o traço e a intervenção ou participação de interlocutores se desenha nesta tese um pouco semelhante à relação dessas associações com a instituição médica de saúde Moçambicana. Quer dizer, as interações com os interlocutores aconteceram a partir do seguimento das interpelações de rastros que permeiam essa relação. Assim, os *tinyanga*, em relação aos outros grupos tradicionais de cuidado em Moçambique, ganham maior proeminência, um pouco à semelhança da interpelação do MISAU junto às redes locais tradicionais de cuidado.

A relação do MISAU com as redes tradicionais de cuidado se restringe a sua relação com a Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique (Ametramo). A Ametramo foi criada no início da década de 1990, regulamentada pelo Estado e orientada pelo MISAU. A criação dessa associação visava orientar o retorno das atividades tradicionais de cuidado depois de vários anos de proibição, que remonta à era colonial (ACÇOLINI; DE SÁ JUNIOR, 2016). De modo geral, as redes tradicionais de cuidado estão situadas próximas às

---

<sup>3</sup> Disponível em: <https://ins.gov.mz>. Acesso em: 23 jun. 2022.

comunidades, o que lhes possibilita maior legitimidade em relação ao Estado. A partir da criação da Ametramo, o MISAU, para além de buscar garantir a fiscalização das atividades tradicionais de cuidado, esperava ter maior acesso às comunidades, de modo a melhor dinamizar a promoção de práticas de saúde ocidentais.

Assim, com a criação da Ametramo, o MISAU esperava estender o braço estatal até as comunidades e ter igualmente espaço para impor práticas ocidentais ao exercício cotidiano das redes tradicionais de cuidado. A relação do Estado moçambicano recém-independente com as autoridades tradicionais se arraigou na dicotomia tradicional/moderno, com complexas ambiguidades, principalmente a partir da implantação de estruturas que viabilizassem a governação. A tentativa de destruição da legitimidade dessas autoridades tradicionais que acontece nos primeiros anos da independência em Moçambique, propunha a instalação de novas estruturas comprometidas com a viabilização de um projeto nacional com pressupostos modernos, livre de estruturas pré-coloniais (o obscurantismo e a superstição), e, especialmente, a desarticulação das relações feudais implantadas pelo colonialismo português (MENESES, 2009a). Essa associação deveria agregar todos os grupos de pessoas que lidam com o cuidado em Moçambique, mas acabou incorporando somente o grupo de *tinyanga*.

A não incorporação de grupos de pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado *zione* talvez esteja relacionada à sua localização no organograma religioso moçambicano, com a característica peculiar de uma espécie de dupla pertença, pelo fato de que esse grupo, além de ser constituído por pessoas que agenciam técnicas tradicionais de cuidado tsonga, também é adepto de religiosidades cristãs, atinentes às suas raízes devocionais norte-americanas. De modo geral, as pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado *zione* se reúnem em uma congregação, e é frequente se chamarem de igrejas Cião Unidas, Cião Apostólica, vinculadas ao Conselho Cristão de Moçambique (CCM), maior agremiação religiosa do país, que reúne várias outras denominações cristãs. Assim, em seus itinerários terapêuticos, com traços especificamente tradicionais de cuidado tsonga, os *mazione* agregam também técnicas devocionais evangélicas.

Em vários contextos, principalmente em zonas rurais, as igrejas estão localizadas junto às residências dos pastores e mantêm, em paralelo, suas atividades tradicionais de cuidado, que podem ser acessadas por pessoas externas à congregação. Para a abertura de uma igreja, o processo é o mesmo que o necessário para outras congregações, com a submissão da pretensão junto ao Ministério de Justiça, dos Assuntos Constitucionais e Religiosos.

Não sei se os *mazione* não se filiaram à Ametramo por já fazerem parte do Conselho Cristão ou pelo fato de não se identificarem com os *tinyanga* devido à identidade com o



cristianismo, como veremos adiante. No entanto, é importante ressaltar que parte dos *mazione*, conhecidos como “*zione-nyanga*” por agregarem parte de cuidados e parafernália de *tinyanga*, filiou-se à Ametramo. Mas, como disse uma *nyanga* em Xai-Xai: “Apesar de serem inscritos à Ametramo, não participam das nossas reuniões”.

Os *tinyanga* são constituídos por três subgrupos, que lidam com o cuidado tradicional de formas diferentes: os *nyangarume*, os *nyanga* e os *nyamussoro*, nomes que correspondem a qualificações espirituais. Antes de tratar da especificidade de cada subgrupo, é pertinente voltar ao termo “*tinyanga*”, plural da palavra “*nyanga*”,<sup>4</sup> que significa aquele que trata, cuida ou cura. Assim, o termo “*tinyanga*” corresponde ao amplo conjunto de actantes relacionados ao cuidado tradicional fundamentado no conhecimento *tsonga*. De modo geral, os *tinyanga* se constituem a partir da herança espiritual passada de parentes ascendentes de genitores para outros parentes descendentes adiante. Essas espiritualidades também podem ser herdadas de relações não genealógicas, quando a herança acontece por negociações e, essencialmente, essas espiritualidades não linhageiras decorrem de dívidas contraídas pelos antepassados. Muitos casos de alojamentos de espíritos forasteiros são devidos a assassinatos ocorridos na guerra (HONWANA, 2002).

A herança espiritual também pode resultar de vingança de pessoas assassinadas por “feitiçaria”. Nessas circunstâncias, é comum a exigência de que um membro da família da pessoa considerada responsável pela morte se torne *nyanga* como condição do apaziguamento. Nessas circunstâncias, é frequente que a obrigação seja cumprida pelas mulheres, uma vez que a mulher contempla na plenitude as reivindicações desses defuntos: a atribuição de sossego e de dignidade. O sossego se concretiza com o cumprimento da obrigação e a construção da palhota (*ndhumba*), e a dignidade deriva da constituição de uma família. A mulher que assume a obrigação realizaria essa dupla condição, sendo esposa e guardiã da *ndhumba*. As casas tradicionais de cuidado simbolizam a casa do defunto; a mulher, sua legítima esposa. Em algumas circunstâncias, os defuntos exigem que essas mulheres se dediquem exclusivamente a eles. Às vezes, a busca permanente por rituais de

---

<sup>4</sup> Nas línguas bantu, mais especificamente na língua changana, a flexão das palavras para a formação do plural ocorre a partir de um acréscimo ou de uma substituição no início da palavra, com classes nominais correspondentes. Essa formação ocorre a partir de classes nominais dispostas em pares, uma correspondendo ao singular e a outra ao plural (mu-va; mu-mi; ri/li-ma; xi-swi; yi-ti, ri/ri-ti). Por exemplo, a palavra singular “*munhu*”, que significa “pessoa”, tem seu plural, “pessoas”, formado a partir da substituição de “mu” por “va”, ficando “*vanhu*” (NHAMPOCA, 2018). No caso de “*nyanga*”, palavra no singular, seguindo-se a correspondência entre as classes nominais, o plural é feito com o acréscimo de “ti”. Já “*zione*” tem como plural “*mazione*”.

purificação possibilita a essas mulheres se livrarem dessas amarras e constituírem suas próprias famílias.

Os *tinyanga*, como grupo social responsável por realizar a mediação entre os vivos e seus defuntos, ocupam um lugar que vai além do cuidado prestado na *ndhumba* (MANDLATE, 2017; PEREIRA, 2020). Esse grupo também desempenhou um papel relevante na luta anticolonial. Há relatos que apontam o uso de rituais mágico-religiosos no enfrentamento da guerra. Esses relatos abarcam as duas guerras ocorridas em Moçambique. Na guerra da libertação nacional, esses rituais eram agenciados pelos moçambicanos contra os soldados portugueses, e na guerra civil ou de desestabilização, era agenciada pelos soldados de ambos os lados.

Durante a guerra de libertação nacional, a unção dos guerrilheiros e as suas vestes driblavam a tecnologia dos colonialistas portugueses. Por exemplo, diz-se que o uso de chapéus enormes atrapalhava o alcance da cabeça do guerrilheiro. Destaca-se que as armas dos soldados moçambicanos eram lanças e armaduras com cunho religioso. Parte dessas armaduras são artefactos que rememoram a trajetória dos líderes, como Ngungunhane, Muzila e Maguiguana, que enfrentaram o imperialismo português. Já na guerra civil entre a Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) e a Resistência Nacional de Moçambique (Renamo), os soldados das ambas as forças se socorriam de rituais mágico-religiosos prestados por *tinyanga* para resistirem aos combates.

É importante ressaltar que até hoje os *tinyanga* continuam exercendo as atividades de mediação entre o Estado e as entidades espirituais, principalmente através da *kuphahla*, ritual de evocação dos antepassados, em que se evocam as entidades espirituais dos lugares específicos em que se realiza o ritual. A *kuphahla*, no contexto estatal, acontece em algumas datas comemorativas, como aniversários de batalhas da luta contra a ocupação colonial, comemorações de abertura de épocas ou eventos históricos, como a celebração da bebida de *canhu/ukanyi*<sup>5</sup> em Maracuene. Pode-se fazer a evocação dos antepassados também para solicitar direção no lançamento de obras ou projetos públicos. Há situações em que essa

---

<sup>5</sup> A celebração de *ukanyi* é um evento muito importante na valorização da tradição no sul de Moçambique. Essa celebração acontece nos primeiros meses do ano, entre fevereiro e março, época em que o fruto *kanyi*, que produz a bebida *ukanyi*, amadurece. A abertura da celebração dessa bebida começa com o processo de *kuphahla*, em que os líderes comunitários realizam os informes acerca da celebração aos antepassados e pedem proteção durante o período. Em Maracuene, a celebração de *ukanyi* tem o seu ponto mais alto no dia 2 de fevereiro, em que se comemora a batalha Gwaza Muthine, em memória aos 66 soldados moçambicanos mortos pelos colonialistas portugueses. Nessa data, durante o período colonial, era celebrada a vitória dos portugueses sobre os moçambicanos no dia 2 de fevereiro de 1895. Após a independência, homenageiam-se os soldados moçambicanos mortos na batalha. Somente em 1994, a celebração do dia 2 de fevereiro foi reativada, fazendo-a confluir com a celebração do *ukanyi* (DE ALMEIDA; MACHANGUANA 2020).

evocação se realiza com vista a solucionar uma determinada problemática, como, por exemplo, no final de 2021, na Manhiça, província de Maputo, para estancar os acidentes que estavam acontecendo ciclicamente nas estradas daquela região.

As atividades de *tinyanga* referentes ao Estado acontecem, grosso modo, em eventos comemorativos, como a cerimónia de saudação aos guerreiros, nas batalhas sangrentas e em outros rituais. Em relação às tensões e à ausência de reconhecimento dos *tinyanga* pelo Estado, lideranças desse grupo foram unânimes ao sugerir que as autoridades mantinham contato e permitiam que seguissem exercendo atividades tradicionais de cuidado porque ainda não tinham conseguido o que pretendem com o conhecimento *tsonga*. Assim que realizassem suas pretensões, retornariam ao estágio inicial, referindo-se ao período anterior à liberação dos exercícios tradicionais de cuidado.

O lugar periférico “relativo” que se reserva a esses actantes parece colocado em todas as esferas. Denomina-se esse lugar periférico de relativo na medida em que não é periférico em si, mas enquanto desprovido de respeito, quando, no entanto, continua sendo importante para o curso normal da vida social e política. Nos discursos das lideranças estatais e no da sociedade em geral, chama-se a atenção para o respeito exclusivo às questões da medicina institucional, em detrimento das práticas tradicionais de cuidado.

Por exemplo, numa conferência realizada no primeiro semestre de 2019, subordinada ao lema “Stop TB”, um movimento para a erradicação da tuberculose, o discurso de uma entidade em representação do Estado apontava que era necessário que pacientes em tratamento da tuberculose atentassem para o respeito às recomendações da saúde institucional e tentassem seguir o tratamento sem a interferência de práticas tradicionais de cuidado *tsonga*. Na ocasião, essa entidade, apesar de, em seu discurso, parecer reconhecer o papel das pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado, destacava o cumprimento do que preconiza a Ciência<sup>6</sup>. Aquele discurso, e os de outras entidades estatais que se seguiram, reforçava as orientações médicas que pacientes recebem para o início do tratamento.

Retomando-se as distinções internas dos *tinyanga*, os três subgrupos já mencionados, *nyangarume*, *nyanga* e *nyamussoro*, diferenciam-se pela natureza espiritual de cada um. O

---

<sup>6</sup> O termo “Ciência”, no singular e com “c” maiúsculo, como refere Isabelle Stengers (2017), está relacionado à produção científica típica do ocidente, que se esforçou na categorização do conhecimento como “científico” e “não científico”. Segundo a autora, esse tipo de produção de conhecimento não costura pontes e se ergue na segregação entre conhecimento racional e não racional, objetivo e subjetivo. A partir dessa produção, a Ciência segregou os outros povos, diferentes dos ocidentais. Esse conhecimento se desenvolveu a partir do progresso técnico e das alianças com o Estado devido à sua identidade na falta de cuidado em relação a questões que trariam consequências drásticas para a humanidade, como as mudanças climáticas (STENGERS, 2015; 2017). Stengers (2015) estabelece uma distinção importante entre a Ciência e as práticas científicas em suas especificidades (STENGERS, 2015).

campo de atuação de *nyangarume* se centra na manipulação de medicamentos tradicionais de cuidado; o *nyanga* trata de eventos estritamente ligados à adivinhação, a *kuhlahluva*; e o *nyamussoro* é o grupo que se encarrega de espiritualidades responsáveis por expulsar espíritos malignos do corpo da pessoa em sofrimento (HONWANA, 2002). Antes da formação do Império de Gaza, existiam somente duas categorias tradicionais de cuidado local, a figura do *nyanga*, usualmente chamado de curandeiro, que aprendeu o ofício junto dos outros indivíduos, e o *nyangarume*, uma espiritualidade agenciada essencialmente pelos defuntos (HONWANA, 2002; ACCOLINI; DE SÁ JÚNIOR, 2016).

No início do século XIX, os povos Nguni se fixaram na região sul de Moçambique vindos da África do Sul, formando ali o Império de Gaza. Durante as expansões imperiais, conquistaram a região central, de Sofala e Chimoio, povoada pelos povos Ndaú, de origem Shona-Caranga, estabelecendo-se, dessa forma, a interação entre Ndaú, Nguni e Tsonga-Changana (FLORÊNCIO, 2002). Com a formação do império, agregaram-se mais duas espiritualidades, *vaNguni* e *vaNdaú* no espaço correspondente a toda região sul de Moçambique: Maputo, Gaza e Inhambane.

A partir da interação entre os três grupos, estabelecem-se trocas simbólicas. Os espíritos dos Tsonga (*Nyanga* e *Nyangarume*), os dos Nguni (*Mugoma*, ou *Ngoma*) e o dos Ndaú (*Nyamussoro*) confluem no mesmo espaço. *Nyamussoro*, a característica da espiritualidade Ndaú, veio a denominar também a espiritualidade que surge a partir do contato entre os três grupos. A interação desses três grupos introduz o transe, e o *Nyamussoro* agrega no mesmo corpo essas várias dimensões espirituais (LITSURE, 2019). Com a categoria *Nyamussoro*, aperfeiçoa-se a habilidade tradicional de cuidado, de tratar e neutralizar a feitiçaria. De modo geral, todas essas espiritualidades acontecem com a mediação dos *Tinguluve*, os espíritos dos defuntos (HONWANA, 2002).

Parece que a busca por cuidado em uma *ndhumba* em específico não é determinada pela especialidade do *nyanga* ou do *zione*, mas são os relatos da eficácia de intervenções que determinam a adesão de pacientes. A busca por essa especialidade acontece principalmente em casos de tratamento para a família. Por exemplo, onde há uma situação que necessita de intervenção na família alargada, aí se busca ouvir vários *tinyanga* e *mazione* durante a consulta, antes da tomada de decisão de qual *nyanga* ou *zione* realizará o cuidado. Aliás, em várias situações dessa natureza, a escolha do *nyanga* ou do *zione* para realizar o cuidado passa por uma consulta.

Como ocorre na orientação para a busca pelo cuidado, não existe uma demarcação rígida na nomeação de *tinyanga* ou *mazione*. “Curandeira/o” e/ou “médica/o tradicional” são

as formas mais comuns para se referir às pessoas que lidam com o cuidado tradicional na região sul de Moçambique. “Médico tradicional” é a expressão mais abrangente, podendo ser usada para se referir a pessoas de todas as ramificações que lidam com o cuidado, enquanto “curandeira/o” é o termo usado em referência específica a pessoas com poderes espirituais. As duas terminologias são de uso comum pela comunidade, sem grande preocupação de demarcar a distinção entre pessoas que lidam com práticas tradicionais de cuidado com esta ou aquela função. “Praticante da medicina tradicional (PMT)” é o termo usado pelo Ministério da Saúde para aqueles que lidam com o cuidado com base no conhecimento local.

A terminologia em uso pelo Ministério da Saúde se propõe a marcar a distância entre o médico institucional e o tradicional. Chamar de “médica/o” os cuidadores locais tradicionais não conforta a instituição de saúde. De acordo com uma ponto focal, funcionária da Saúde na área da medicina preventiva alocada em uma unidade sanitária de referência em Xai-Xai e responsável pela mediação entre a medicina tradicional e a institucional nessa cidade, “Essa terminologia veio dissipar esse problema, da dificuldade de não se saber como se referir aos cuidadores locais com base em saberes autóctones”. No intervalo de uma reunião da Ametramo, quando conversávamos acerca das ramificações de *tinyanga*, enquanto a expressão “médico tradicional” continuava sendo proferida para se referir às pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado, aquela ponto focal acrescentava: “A gente não chama de médicos tradicionais, mas de praticantes da medicina tradicional”. O esforço de demarcação dessa distância por parte dos profissionais da saúde parece carregado de superioridade. A invenção de uma terminologia, “praticante da medicina tradicional”, para se referir aos cuidadores locais, estabelece uma melhor demarcação de distância entre “nós” e “aqueles”, os efetivamente médicos.

Depois de nos aproximarmos do papel dos *tinyanga* nas práticas tradicionais de cuidado no sul de Moçambique, e para concluir a delimitação do objeto desta pesquisa, narro agora um pouco da minha chegada ao Instituto da Medicina Tradicional (IMT), esse ponto de interseção entre as redes locais tradicionais de cuidado e o Estado a partir do MISAU.

No “imaginário social”, pelo menos do sul de Moçambique, quando se fala das redes locais tradicionais de cuidado, aparece exclusivamente a Ametramo, e imediatamente se pensa na mediação entre esse grupo e o Estado/MISAU. Talvez essa condensação dos grupos das redes locais tradicionais de cuidado em Ametramo se dê porque essa associação deveria agregar todos os grupos de pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado. A falta de clareza em relação à mediação entre o Estado e as redes locais tradicionais de cuidado talvez esteja relacionada à escassez de informações. As informações em torno dessa mediação

não aparecem explícitas no organograma da instituição. No site do MISAU<sup>7</sup>, por exemplo, não constam informações referentes às ações que se realizam em torno da mediação entre a instituição de saúde e as redes locais tradicionais de cuidado. Essas informações escasseiam por todo lado, inclusive entre os profissionais da saúde.

Em minha primeira imersão no campo, enquanto buscava estabelecer o contato com o setor ministerial que lida com a “mediação” das práticas locais tradicionais de cuidado com a rede de saúde institucional, os profissionais da Saúde com quem conversei não tinham melhores informações acerca de onde se encontrava sediado o departamento que lida com essa questão. A maioria dos profissionais ainda tinha como referência o Instituto Nacional da Saúde (INS), último local em que se encontrou sediado o departamento antes da criação do IMT.

O INS surgiu a partir das transformações do Instituto de Investigação Médica de Moçambique (IIMM), criado em 1955, durante a administração colonial. Ainda na administração colonial, esse instituto sofreu várias transformações. Em 1970 passou a se chamar Instituto Provincial de Saúde Pública (IPSP). Durante o governo de transição, para melhor responder à unidade e à coerência da reestruturação dos serviços centrais do então Ministério da Saúde e Assuntos Sociais, decretou-se nova mudança, e esse instituto passou a se chamar Instituto Nacional da Saúde Pública (INSP), exercendo funções centrais do Ministério da Saúde e Assuntos Sociais. Em 1975, com o advento da independência, o INSP passou a se chamar Instituto Nacional da Saúde (INS).

Nessa altura, esse instituto era subordinado à Direção Nacional da Medicina Preventiva (DNMP) do MISAU, e tinha a função de garantir a manutenção de laboratórios, com foco principal na investigação de doenças endêmicas. De 1980 a 1990, o INS ficou diretamente subordinado ao Ministro da Saúde, dando suporte ao desenvolvimento de várias atividades do MISAU, como a formação de quadros para o alcance dos seus objetivos e o desenvolvimento de estudos sobre hepatite B e diagnóstico de HIV. Na década de 1990, o INS passou a se subordinar ao MISAU, mudando sua atividade para a formulação de políticas públicas de saúde com foco na pesquisa e investigação em saúde na busca de soluções para questões de saúde pública. A partir de 2018, o INS tornou-se uma entidade de regulamentação e fiscalização das atividades de geração de evidências científicas em saúde para melhor aprimoramento da saúde e do bem-estar. Desde então, o INS ganhou autonomia própria, passando a ser apenas tutelado pelo Ministro da Saúde, sem a subordinação direta inicial.

---

<sup>7</sup> Disponível em: <https://ins.gov.mz>. Acesso em: 01 jun. 2021.

De modo geral, o INS tem a responsabilidade de formular políticas de saúde e de garantir a implementação de ações que promovam o bem-estar em todo o território nacional.<sup>8</sup> Antes da criação de um departamento independente, o IMT, em 2010, a partir do Diploma Ministerial número 52/2010, a mediação entre a medicina institucional e as redes locais tradicionais de cuidado passou por várias transformações e transitou por vários setores. Em paralelo ao processo que criou a Ametramo, havia um setor que lidava somente com a investigação e a pesquisa acerca das plantas usadas no cuidado tradicional. Esse setor se encontrava alocado ao Instituto Nacional da Saúde, e para lá foram sendo encaminhadas todas as questões relacionadas à mediação entre a rede de saúde pública e as redes locais tradicionais de cuidado.

Enquanto ainda se assimilavam as regras que regem o funcionamento do departamento, ocorreram mudanças. Por exemplo, em 2019, mais ou menos dez anos após a criação do IMT, nos bastidores já circulava a informação de que aquele setor voltaria a se subordinar ao INS. Essas constantes transformações e as instabilidades desse setor se refletem nas ações do IMT, desde a difusão de informações até o seu relacionamento com as redes locais tradicionais de cuidado, que são essenciais para a continuidade das atividades de pesquisa desenvolvidas.

As redes locais tradicionais de cuidado sempre apontam que os delegados do IMT, quando chegam às suas comunidades, não respeitam a hierarquia local. Para acederem aos materiais para o desenvolvimento das suas pesquisas, evocam sempre o lugar de representantes do Estado, buscando dessa forma estabelecer uma relação hierárquica, ou seja, o seu lugar de autoridade que deve ser obedecida. Quando se apresenta alguma resistência na liberação desses materiais, esses agentes intensificam os seus modos de coerção. Nesse exercício coercitivo, às vezes parecem buscar elucidar que o funcionamento pleno das atividades tradicionais de cuidado está condicionado à disponibilização de materiais fitoterápicos para o Estado.

No entanto, parece que esses mecanismos de controle, os discursos coercitivos usados pelo IMT, estão perdendo força. Há dez anos as redes locais tradicionais de cuidado não os questionavam tanto quanto atualmente. Essas redes têm se desdobrado em “desobediência” no fornecimento dos materiais de cura e sempre têm dúvidas acerca dos destinos reais. Alegam que os delegados do IMT, quando vão a campo, fazem promessas que nunca cumprem. As

---

<sup>8</sup> Disponível em: <https://ins.gov.mz>. Acesso em: 23 jun. 2022.

promessas falhadas são em torno dos resultados laboratoriais sobre os materiais recolhidos durante essas viagens de campo.

Quando fornecidos, os materiais recebidos em campo são preparados para a realização dos exames laboratoriais. Devido à fraca circulação de informações acerca dos processos que envolvem o preparo, a análise e a elaboração de relatórios, as pessoas das redes locais tradicionais de cuidado ficam com várias dúvidas. Suspeitam e questionam se as plantas que fornecem não seriam as mesmas que são vendidas no mercado farmacêutico nacional, importadas do exterior, onde são processadas.

O meu acesso ao setor ministerial aconteceu a partir de uma amiga, que indicou um primo seu, que trabalhava no MISAU. Antes que me encaminhasse ao próprio IMT, o primo dessa amiga realizou em mim um processo de rastreio, com perguntas e indagações acerca de quais eram as reais intenções da minha pesquisa, mencionando a informação de que eu havia conhecido essa amiga, que possibilitou o agendamento daquela reunião, numa igreja neopentecostal, a mesma daquele funcionário. Não sei se esse rastreio se relaciona a desconfianças e suspeitas relatadas por pessoas das redes tradicionais de cuidado quanto a pessoas mal intencionadas, que pretendem se apropriar do conhecimento tradicional. Cito aqui dois casos. O primeiro foi relatado na Ametramo num dos distritos municipais de Maputo, enquanto eu ainda solicitava a inserção para pesquisa, em 2018. Na ocasião, foram citados dois homens que solicitaram inserção naquela associação “para pesquisa”, quando na verdade eram comerciantes de *tingoma*, tambores importantes para os *tinyanga* (como veremos mais adiante), e queriam, frequentando a associação, se apropriar da técnica de produção daquele instrumento. O outro exemplo foi relatado por uma *nyangarume* em Xai-Xai, sobre um senhor de nacionalidade estrangeira, de quem não lembrava a nacionalidade, mas que lhe visitava frequentemente para conversar. A *nyangarume* suspeitou que aquele senhor pretendia se apropriar do seu conhecimento. É frequente ouvir acerca dessa apropriação espiritual nesse contexto em que há *tinyanga* e *mazione* que roubam o poder de outras pessoas.

Após essa breve conversa, o funcionário, olhando da janela para baixo, indicou-me o edifício (localizado bem próximo do início do muro do Hospital Central de Maputo (HCM), a maior unidade hospitalar do país) onde funcionavam as atividades de mediação das redes locais tradicionais de cuidado com a instituição médica de saúde.

Na interação com duas funcionárias do IMT, uma secretária e outra pesquisadora, foi possível perceber que havia várias disputas, uma delas relacionada à distância entre “nós” e “eles”. “Nós fazemos as nossas coisas e eles fazem as coisas deles”, disse a pesquisadora, respondendo à pergunta acerca do que seria necessário para poder interagir com a direção



nacional da Ametramo. A dúvida tinha sido suscitada durante a conversa com o funcionário do MISAU, que havia sugerido que a interação com a Ametramo passaria pela autorização do IMT. No âmbito de minha pesquisa do mestrado, a interação com as redes locais tradicionais de cuidado acontecia no movimento de seguimento do itinerário terapêutico de pacientes, nos casos em que me convidavam.

Enquanto a funcionária do IMT falava acerca da distância entre as redes tradicionais de cuidado e a rede institucional da saúde, acrescentou que a percepção de que questões da Ametramo eram respondidas pelo IMT gerava ciúmes das redes locais tradicionais de cuidado não pertencentes a essa associação. Nessa ocasião, disse que essas redes locais tradicionais de cuidado pensavam que se privilegiava a Ametramo em detrimento das não associadas. Já a questão de que, em grande medida, as pesquisas laboratoriais que o IMT desenvolve apoiam-se, de certa forma, sobre os conhecimentos que as pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado associadas à Ametramo fornecem, parece não ter importância. É esse o caso, por exemplo, da pesquisa em torno da epilepsia realizada em 2019, em que os materiais fitoterápicos que seriam submetidos às análises foram todos coletados nas visitas às comunidades, junto às pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado associadas à Ametramo.

Assim, delimitado o objeto desta pesquisa como as relações do Estado moçambicano, por meio do IMT/MISAU, com o cuidado tradicional em saúde no sul de Moçambique, e tendo em conta essa disputa em torno da distância entre “nós” e “eles”, evidenciada em campo em diversos contextos, como mostramos aqui, indicamos que a questão norteadora desta pesquisa é: que ações, discursos e práticas agenciam os *tinyanga* associados à Ametramo na relação com as ações estatais que visam o disciplinamento do conhecimento tsonga segundo normativas “científicas” ocidentais?

Para tentar respondê-la, seguimos as atividades relacionadas ao cuidado situadas na zona periférica da cidade de Xai-Xai. Ali observamos a venda de medicamentos tradicionais nos mercados, as atividades dos membros associados à Associação dos Vendedores de Medicamentos Tradicionais (Ametramo) e, nas ruas e praças, atividades das pessoas não vinculadas a essa associação. Seguimos também as atividades dos *mazione*, observando as suas ocupações tradicionais de cuidado nas suas casas tradicionais de cuidado e durante os cultos de adoração.

Ser uma pesquisadora ou um pesquisador é essencialmente fazer pesquisa **sobre, para** e **com** os sujeitos participantes da pesquisa, não somente pesquisar sobre os sujeitos, o que significa ser afetada por questões que apoquentam os interlocutores (RESENDE, 2008). Nesta

pesquisa, uma das questões que nos pareceu mais preocupar os interlocutores está relacionada à autoridade intelectual dos artefatos materiais do conhecimento tsonga. Observamos isso a partir de dúvidas, questionamentos e “inseguranças” em relação à transferência ao IMT de propriedades fitoterápicas de intervenção em enfermidades, no caso da epilepsia, para as alegadas análises laboratoriais e os supostos retornos posteriores de recomendações às comunidades.

Outra questão está relacionada ao legado teórico, às experiências cotidianas em torno do cuidado dessas doenças, partilhadas com pessoas estranhas ao ofício. Essa insegurança perpassa o nosso próprio trabalho. Como pesquisadora, essas experiências foram diversas vezes partilhadas conosco. A principal constatação acerca dessa falta de reconhecimento aconteceu ainda no processo da minha primeira imersão em campo. Na ocasião, um *nyanga*, secretário da Ametramo num dos distritos em Maputo questionava: “Que ganhos nós teremos com esse teu trabalho?”. Em outra conjunção, aquele *nyanga* acrescentava: “Você, certamente, ganhará muito com isto”. Essa constatação nos fez pensar seriamente acerca da colonialidade de poder que orienta a produção científica, levando-nos a questionar como podem ser referenciadas as pessoas com que interagimos. Refletimos acerca de um tipo de referência que questiona a colonialidade de saber que orienta a nossa escrita. Assim, tentamos escrever esta tese colocando os nossos interlocutores em diálogo simétrico com o referencial teórico mobilizado. Buscamos colocar as suas vozes bem audíveis, procurando não dissolver, nas referências teóricas mobilizadas na pesquisa, os sentidos reivindicados.

A geração de dados aconteceu na medida em que a nossa prática possibilitou situações que propiciaram a produção desses dados, criando eventos não programados nas atividades normais dos interlocutores. Assim, a geração de dados foi acontecendo de acordo com eventos que iam ocorrendo no itinerário da pesquisa (RESENDE, 2008). Nesse contexto, é também necessário ressaltar que, mesmo em eventos programados, a simples presença da pesquisadora propiciava situações. Por exemplo, diante do impasse no processo de transferência de artefatos, a delegada-chefe do IMT fez menção ao exercício de pesquisa que eu estava realizando como forma de persuadir os *tinyanga* a colaborarem na transferência dos seus artefatos. Nessa ocasião, ela citava que isso era para o bem da Ciência e que “ajudaria no processo de patenteamento do conhecimento tsonga”.

Nesta pesquisa, em certa medida, fizemos também a coleta de dados enquanto seguíamos todas as atividades que aconteciam na interface entre as redes locais tradicionais de cuidado e a rede pública de saúde, e recolhemos documentos veiculados nesses contextos. Conversamos com as pessoas das redes locais tradicionais de cuidado, pacientes e

profissionais da instituição médica em Moçambique, observamos sessões tradicionais de cuidado, participamos de visitas de estudos em seis distritos (Govuro, Funhalouro e Inharime, na província de Inhambane; Mabalane, Macia e Xai-Xai, na província de Gaza), acompanhando as atividades que o IMT realizava em relação à epilepsia. O IMT promoveu essa atividade em toda a região sul, mas por questões alheias à minha vontade, não tivemos espaço para continuar acompanhando as atividades realizadas em três distritos da província de Maputo (Magude, Matutuine e outro distrito).

Também não foi possível acompanhar o processo de catalogação que se seguiu após a chegada das propriedades fitoterápicas às dependências do IMT. Acompanhar esse processo sem dúvidas seria muito enriquecedor para esta pesquisa. É importante ressaltar que o processo de composição do herbário acontecia ainda nos distritos. Era um momento em que o engenheiro florestal que acompanhava a delegação, após as conversas específicas acerca das plantas com os *tinyanga*, procedia o processo de busca e coleta de materiais. Geralmente, os *tinyanga* que participavam dos processos de recolhas eram os mesmos que participavam das conversas acerca das plantas.

É importante ressaltar que a interação com cada grupo, ou seja, com as redes locais tradicionais de cuidado e com a instituição médica, tinha suas dinâmicas próprias. As pessoas das redes locais tradicionais de cuidado, antes de enxergarem uma pesquisadora, viam uma pessoa dotada de espiritualidade. Certa vez, uma senhora *zione-nyanga*<sup>9</sup>, enquanto eu observava suas atividades na casa de cura, a *ndhumba*, perguntou: “Mas tu já trabalhas com isso há quanto tempo?”. Quando respondi, fazendo menção ao trabalho de mestrado, ela respondeu: “Não me refiro a isso como trabalho de escola, me refiro aos serviços dos teus espíritos, a essas questões de relacionamento próximo com a tua *màb 'izweni*, a tua *xará*”.<sup>10</sup>

Com a constatação daquela senhora *zione-nyanga*, veio-me à reminiscência uma fala de um senhor *zione*, bem na reta final da pesquisa de mestrado em 2016, que sugeriu que o encaminhamento da pesquisa, do mestrado em si, tinha ocorrido por interseção dos meus defuntos. É possível traçar um paralelo entre os processos de sofrimento pelos quais uma pessoa que se recusa a cumprir o chamamento para tornar-se médica tradicional passa e o que foi o meu percurso na academia, no qual, mesmo alocada ao curso de sociologia, continuei orientando a minha formação em áreas não sociológicas, mas a conclusão de níveis nessas áreas não acontecia. Devido à não operação da purificação nas redes locais tradicionais de

<sup>9</sup> Essa dupla formação, *zione* e *nyanga*, será abordada no capítulo 3.

<sup>10</sup> Geralmente a pessoa ascendente da qual se ganha o nome. Acerca da importância do *xará* na religião tradicional tsonga, trataremos no capítulo a seguir.

cuidado, onde tudo se encontra emaranhado, nada é fragmentado, não fazia nenhum sentido que eu estivesse a realizar uma pesquisa acerca da espiritualidade tsonga sem que estivesse alinhada aos meus defuntos.

Uma jovem, neta de uma religiosa da igreja *ziona*, enquanto a consultava acerca da data para uma atividade de vigília da qual eu queria participar, também me disse que a sua avó lhe tinha mandado me informar que “não era somente para ir à igreja para fazer observações de rituais se preocupando somente com a pesquisa, mas sim deveria também ir para rezar para também ser abençoada”.

As redes locais tradicionais de cuidado eram transparentes, gostavam de partilhar todas as informações e deixavam que eu participasse das seções de tratamentos tradicionais, sempre que os pacientes em tratamento consentiam. Os *tinyanga*, por exemplo, durante as reuniões com os delegados do IMT, apresentavam com transparência as questões que lhes apouquentavam, o que parecia não confortar os delegados do IMT. Em relação a esses embates entre a instituição médica e a Ametramo, certa vez, durante o intervalo, enquanto conversávamos acerca das reivindicações dos associados da Ametramo, alguém entre os delegados do IMT ali presentes disse: “Você não pode escrever isso no seu relatório”. De modo geral, a instituição médica, para além das sugestões para a purificação dos meus blocos de notas, pretendeu que a minha prática de pesquisa se circunscrevesse à assimilação de uma postura idêntica à dos seus delegados, quando certa vez, por exemplo, me sugeriram que, durante o exercício de minha prática de pesquisa junto às redes locais tradicionais de cuidado, eu fosse “fazer advocacia”, de modo a incentivá-los a deixarem de realizar práticas tradicionais de cuidado não comprovadas cientificamente.

Esmiuçados o objeto, o problema de pesquisa e a metodologia usada para a elaboração desta tese, descreveremos agora os três capítulos que a compõem. No primeiro deles, apresenta-se a ontologia tsonga, buscando-se detalhar como se apresenta a vida entre os Tsonga, para quem os mortos e os defuntos se encontram no mesmo plano das relações cotidianas. Veremos que a imanência das divindades dos Tsonga é relativamente contrária à transcendência da divindade ocidental, na medida em que as divindades tsonga, para além de protegerem os seus descendentes, agenciam e fiscalizam suas ações sociais cotidianas. Nesse capítulo serão apresentados dois níveis de acontecimento divino entre os Tsonga. O primeiro está imbricado às ações (entre vivos e seus defuntos) cotidianas tsonga; o outro é relativo a como ocorre o processo pelo qual as pessoas escolhidas se tornam *tinyanga*. Destacaremos que, de modo geral, a mulher é a mais agenciada pela espiritualidade tradicional tsonga. Tanto nos casos de *mudliwe* quanto nos de *mpfukwa*, dos quais trataremos nesse capítulo, as

mulheres são as mais utilizadas para saldar dívidas e apaziguar os espíritos. Assim, a revolta dos espíritos recai grandemente sobre a mulher, impossibilitando-a do gozo de felicidade, como ter sucesso profissional, ou mesmo prosperidade nos relacionamentos amorosos.

O capítulo seguinte aborda o embate entre a religiosidade ocidental e a religiosidade tradicional tsonga. Esse embate é discutido a partir de duas dimensões. A primeira se embasa na teoria que sustenta a superioridade da religiosidade das igrejas neopentecostais em relação à religiosidade tradicional tsonga, e a outra, num tipo de religiosidade que se localiza na interseção entre o cristianismo e a religiosidade tradicional, as igrejas *zione*. De modo geral, tanto as igrejas *zione* como as neopentecostais se propõem como alternativa para aquelas pessoas que não suportam assumir que incorporam entidades da religiosidade tradicional tsonga. Como veremos, as igrejas neopentecostais, no embate com a religiosidade tradicional tsonga, apesar da apropriação dos símbolos da religiosidade tradicional, sugerem que “o sangue de Cristo pode libertar as pessoas que estão perdidas”, referindo-se às pessoas com fé na religião tradicional tsonga. Já a linha divisória entre as igrejas *zione* e a religião tradicional tsonga é tênue, na medida em que, nessas igrejas, os rituais devocionais do cristianismo, com suas evocações a Deus, e o agenciamento dos espíritos do paciente nas práticas tradicionais de cuidado acontecem na mesma dimensão.

O último capítulo trata do embate entre o conhecimento tradicional tsonga e o conhecimento científico/ocidental. Para melhor esmiuçar esse embate, destacamos três níveis de análise. O primeiro nível diz respeito aos esforços da instituição médica para purificar os conhecimentos tradicionais tsonga. O segundo se embasa na concepção segundo a qual as áreas profissionais, os cursos de formação, seriam um dos mecanismos que possibilitam o exercício da colonialidade frente aos conhecimentos tradicionais. Por fim, analisaremos as estratégias dos *tinyanga* no confronto contra o aniquilamento que a instituição médica lhes impõe.

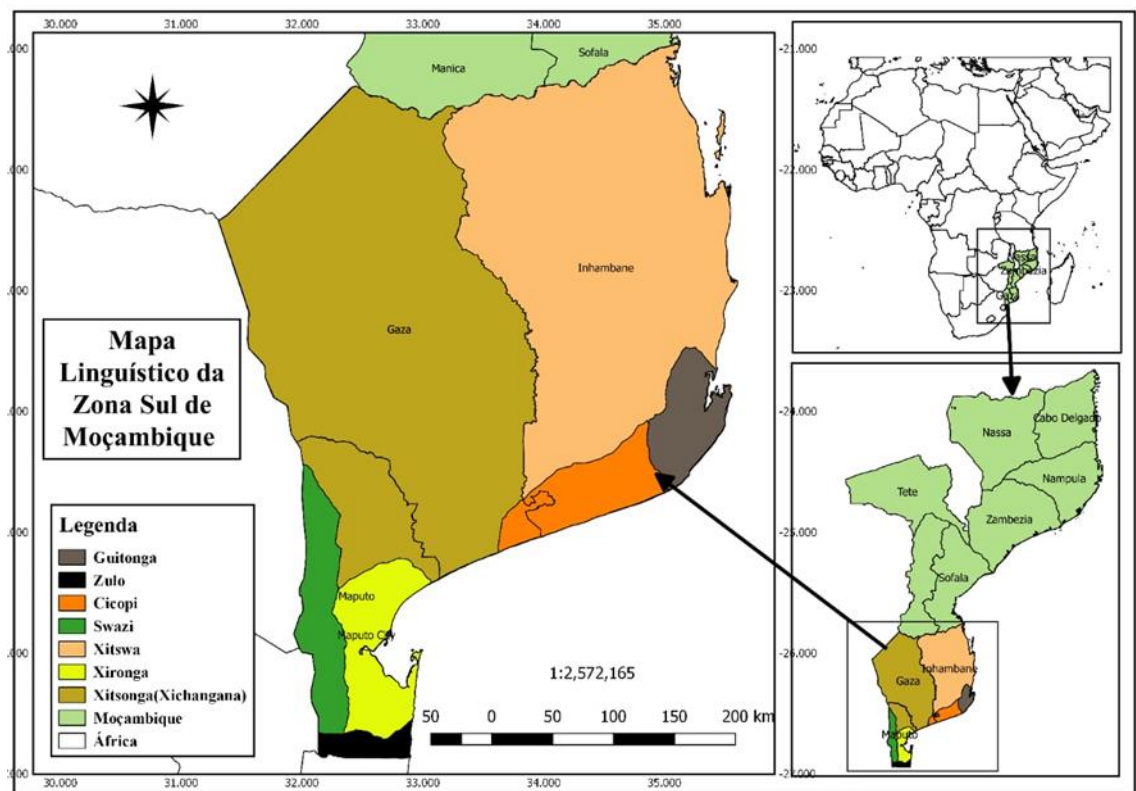
## 2 COMPREENDENDO A ONTOLOGIA TSONGA

*Ntumbuluko são normas de orientação para a vida. Essas normas não foram criadas por nós e acompanham as gerações.*

(Fala de uma *nyanga*)

A compreensão da etnia Tsonga do sul de Moçambique passa por levar a sério os acontecimentos cotidianos, atentando-se para as relações que se estabelecem ali. Para isso, é preciso impedir que as grelhas ocidentais que orientam a percepção da realidade bloqueiem a análise.

**Figura 1** - Mapa linguístico da zona sul de Moçambique.



Fonte: Elaborado pela autora

Parecem aplicáveis nesse contexto as chaves de análise propostas por Philippe Descola (2016), Marilyn Strathern (1999), Donna Haraway (1991; 2000) e Bruno Latour (1994; 2005; 2012; 2016). Como refere Descola (2016) em referência aos Achuar, as sociedades diferentes das ocidentais nos sugerem chaves de análise para o respeito ao meio ambiente que se orientam na base da negociação com todos os seres participantes do cotidiano, humanos e não

humanos (animais, rios, plantas, etc.). A relação de negociação com os não humanos que essas sociedades adotam mostra que não existe somente uma única forma de ver a realidade, a ocidental (DESCOLA, 2016).

A convivência entre os Tsonga acontece numa lógica semelhante à das sociedades que veem suas relações interligadas a tudo que as circundam. Essa convivência remete ao conceito de socialidade de Strathern (1999), que se refere às relações sociais que vão para além da sociabilidade, na qual as relações somente se estabelecem entre humanos. A socialidade remete a interpelações de humanos com a mediação de elementos que os rodeiam, o compartilhamento de bens de consumo extraídos do meio circundante e a troca de elementos da corporeidade (MCCULLUM, 1998). A conjugação de todos esses elementos específicos e contextuais concorreria para a formação da pessoa. De maneira geral, a socialidade se refere ao estabelecimento de relações para além das interpelações entre humanos. A partir desse conceito, chama-se a atenção para olhar o campo social dando maior ênfase à intersubjetivação (TOREN, 2021). Ou, como Latour (2012) sugere a partir de Gabriel Tarde, atentarmos para o fato de que do “campo do social” não participam apenas humanos, mas também elementos dos campos biológico, psíquico e metafísico.

Observando-se o cotidiano tsonga, é difícil captar a linha divisória entre natureza e cultura, entre vivos e mortos, objetos e meios circundantes. As relações se fazem ali no emaranhado de vivos (humanos), defuntos e todas as coisas circundantes (não humanos). Todos que participam dessas relações estão providos de agência. Os objetos podem causar enfermidades, como, por exemplo, na circulação de objetos em períodos inapropriados, que pode propiciar a contração de doenças denominadas localmente de *kusiyiwadzaku*, um termo da língua changana que remete à exclusão num processo de *kutchinga tindzaka*, o processo de purificação necessário após o luto. Ou, mais especificamente, a *kulhakamela*, em que a pessoa, estabelecendo trocas libidinais enquanto perduram no seu domicílio utensílios do lugar onde ocorreu o luto, estaria inconscientemente a *tchingar tindzaka* de outras pessoas sem a devida responsabilidade que o ritual exige (MANDLATE, 2017). *Kusiyiwadzaku* seriam doenças com sintomatologias semelhantes à da tuberculose.

No contexto tsonga, a *kusiyiwadzaku* e a tuberculose são a mesma doença, mas que merecem tratamentos de conjunto: tanto os tratamentos recomendados pela medicina institucional como o tratamento pelas redes locais tradicionais de cuidado. Segundo o que se apresenta, o seguimento do tratamento nas redes locais tradicionais de cuidado visa intervir nas causas da doença, de modo a se restabelecer a harmonia (os preceitos cosmo-ontológicos tsonga) que se perdeu quando se infringiram as regras estabelecidas (MANDLATE, 2017).

O relato acima se refere à quebra de harmonia que, de um lado, é inconsciente e, de outro, consciente. Inconsciente porque a transferência dos objetos muito provavelmente acontece através das crianças, e consciente na medida em que os adultos embarcam nas trocas libidinais no período de luto pensando que conseguiram acautelar todas as questões que lhes poderiam trazer consequências graves à saúde, como evitar consumir alimentos do local em luto, evitar deixar objetos pessoais no domicílio onde ocorreu o luto e evitar deslocar os objetos do domicílio em luto para os seus domicílios antes da realização da purificação.

A tecnologia de enfrentamento e escapamento de consequência de luto talvez realize uma espécie de economia do prazer, quando simultaneamente as pessoas em luto não podem embarcar em trocas libidinais sem observâncias tradicionais de cuidado para não se contaminarem. Em contrapartida, o ritual de purificação, isto é, para a volta da normalidade, acontece via trocas libidinais, através de um casal mais velho, no período que compreende o sétimo dia após a morte e/ou mais tarde. Com o fim de libertar os filhos, a viúva procura alguém para realizar essas trocas (MANDLATE, 2017).

A partir de conceitos como “híbridos” (LATOURE, 1994) e “ciborgues” (HARAWAY, 1991; 2000), os teóricos questionam a segregação entre sociedade e natureza, entre ser humano e máquina, ser material e ser espiritual. Por meio do princípio da “simetria generalizada” dão tratamento analítico indistinto a ambos, conferindo aos não humanos a capacidade de agência e interferência no curso dos acontecimentos (LATOURE, 1994). Para esses teóricos, os objetos ou seres não humanos têm vida própria, a ponto de interferirem nas ações cotidianas dos humanos, permitindo, encorajando, influenciando ou bloqueando essas ações. Por exemplo, conseguimos ter uma aula porque as mesas, as cadeiras, os quadros os computadores permitem (LATOURE, 1994, 2012, 2016). No contexto tsonga, os mortos, em relação aos seus parentes vivos, “podem tanto garantir a proteção (quando forem honrados), quanto causar desordens (quando desrespeitarem as regras de harmonia social)” (PASSADOR, 2008, p. 6).

O exemplo de realidades de povos andinos, como os Achuar, é um marco importante para a compreensão da realidade tsonga, mas é importante trazer interpretações dos Tsonga. O termo *Ntumbuluko* parece que melhor interpreta o que seria a vivência tsonga, e se aproxima do que Strathern chamou de socialidade. O *Ntumbuluko* se apresenta como o conjunto de leis, de normas e de preceitos que acompanham as gerações. No *Ntumbuluko* se encontra o emaranhado de vivências tsonga, desde o culto aos antepassados, rituais de nascença, rituais que acompanham a vida até os rituais de fim da vida, e a relação entre humanos e não humanos (defuntos, objetos e todos os elementos do meio circundante). É um modo de



sociabilidade que leva muito a sério o impacto dos defuntos no curso normal da vida, um tipo de sociabilidade contrário à sociabilidade ocidental.

*Ntumbuluko* é um termo frequentemente usado no sul de Moçambique para se referir às formas de orientação da vida tsonga. Uma *nyanga*, presidente da Ametramo em Maputo, dizia que o *Ntumbuluko* era o conhecimento que orienta a vida dos Tsonga, desde as normas sociais e as sanções para os transgressores até a observância de práticas tradicionais de cuidado para o (re)encontro com o *ethos* tsonga. Aquela presidente sustentava que o *Ntumbuluko* era criação de um ser supremo, o mesmo que criou outros conhecimentos. Sua ideia ia à contramão da ideia de superioridade ocidental em relação aos outros, como frequentemente se coloca. As constatações da *nyanga* tinham duplo alcance. Primeiro contra a purificação que o Estado lhes impõe (por exemplo, a imposição da assimilação de práticas no exercício da espiritualidade, como a introdução do receituário, a necessidade de submissão do exercício da espiritualidade tsonga a análises e exames científicos). Segundo, indo ao encontro da ideia do desrespeito e não cumprimento do *Ntumbuluko* como fundamento da precariedade da saúde dos jovens, apresentando que “Os jovens adoecem muito, são débeis, andam com as costas carregadas. Mesmo que cumpram os tratamentos prescritos pelos órgãos sanitários da saúde permanecerão assim”.

A matriz dessas colocações se alicerçava na imposição do conhecimento ocidental, visto como medida de todas as coisas, a realidades e contextos não ocidentais. Entre os Tsonga do sul de Moçambique, é frequente que perguntas em torno da ancestralidade se respondam com a palavra *Ntumbuluko*, ou seja, isso é por conta de *Ntumbuluko*. Muitas interrogações são frequentemente respondidas com essa palavra: “Deve-se dar medicamentos de lua aos recém-nascidos, por quê?”, “Por que não pode haver o envolvimento sexual antes de pelo menos três ciclos após o aborto?”, “Por que o luto traz consigo impureza e essa necessidade de purificação por via sexual?”. A simples palavra *Ntumbuluko* parece que responde de forma exaustiva a todas essas perguntas. Essa resposta denota que não existe explicação possível por se tratar de questões tão claras e evidentes para o contexto tsonga que todos deveriam saber. Consideram-se questões óbvias, e se pensa que todos daquele contexto devem saber ou ter conhecimento profundo acerca da cosmologia tsonga.

Essa suposta evidência em torno dessas questões é controversa na medida em que se pensa que os Tsonga tenham conhecimento profundo, mas simultaneamente são questões atravessadas por vários tabus, a exclusividade de determinadas matérias, a proibição de tratamento com *outsiders* (pessoas mais novas ou aquelas que ainda não tenham passado por tais experiências), o secreto, o proibido, o *swakuyila* (necessidade do resguardo). Por mais que

se tenha conhecimento de mais profundos preceitos, a abordagem tem que ser sempre feita com cuidado.

A expressão “os mais novos” não se refere somente à faixa etária, mas às experiências já vivenciadas. Por exemplo, uma viúva jovem pode participar do *kulaya* (aconselhamento) em conjunto com as outras viúvas para o compartilhamento de novas regras para uma mulher recém-viúva, independentemente de serem ou não de faixa etária mais avançada. Essa viúva jovem ganha um estatuto superior, por já ter sido socializada em torno das regras de enfrentamento da viuvez. Essa mulher parece que goza de um estatuto de *sungucati* (anciã, “mulheres mais velhas e sábias”), com experiência de causa, que nunca deixa de ajudar ou de auxiliar de fato as pessoas que estão passando pelas mesmas situações de enfrentamento da viuvez (MANDLATE, 2017).

O *Ntumbuluko* é o que orienta as redes tradicionais de cuidado tsonga, os *tinyanga*, em toda a sua atuação, que se estende do nascimento à morte, como abordaremos agora.

## 2.1 DO NASCIMENTO

Desde a nascença, a criança da etnia Tsonga do sul de Moçambique estabelece com seus antepassados relações de afinidade. Esses relacionamentos se afirmam a partir do ritual de comunicação com os antepassados, a *kuphahla*, um dos rituais de interseção entre humanos e não humanos, nesse caso os defuntos, no qual os humanos fazem uma espécie de informe aos antepassados acerca de acontecimentos, comunicando o nascimento do novo membro. Esse momento geralmente acontece por intervenção de pessoas mais velhas: o parente mais velho, o avô ou o pai<sup>11</sup> do recém-nascido. Olhando para o encaminhamento da representação familiar na comunicação com os antepassados, parece que a trama relacional entre mulher e homem se estende à relação com a ancestralidade, ou seja, orienta essa relação.

A segunda representação se faz a partir do nome do recém-nascido. O nome é uma entidade de maior relevância na vida tsonga. Para além de ser agenciado para a comunicação com os antepassados, o nome efetua a proteção da pessoa portadora e, a partir dele, se realizam todas as sessões tradicionais de cuidado do portador, desde as de consulta até as efetivamente de cuidado. Esse nome é sempre perguntado e lembrado pelos *tinyanga* e *mazione* antes do início da sessão e ao longo das sessões de cuidado. O nome tem suas raízes na ancestralidade e é uma categoria central na ancestralidade tsonga, chamado de *màb'izweni*,

---

<sup>11</sup> Os parentes mais velhos sempre são representados por figuras masculinas, salvo em casos em que estes não existam, aí podem ser representados pelas mulheres mais velhas.

ou xará, nome de um parente vivo ou morto, e quase sempre se atribui por anuência dos antepassados.

Certa vez, em uma casa tradicional de cuidado de *nyanga* em Xai-Xai, enquanto eu observava a sessão tradicional de cuidado de um casal, chegaram dois casais de jovens, e uma das moças carregava um bebê no colo. Aquele bebê tinha aproximadamente um mês de vida. A mãe relatou que o bebê estava rejeitando o leite e chorava. Devido à urgência do caso, o casal que estava em atendimento permitiu que sua sessão fosse interrompida. Na consulta, o *nyanga* descobriu que o bebê estava rejeitando o nome do ancestral<sup>12</sup> que há dias lhe tinha sido atribuído. É a partir desse nome que acontece a mediação e se opera a proteção dos ascendentes de acordo com a ontologia tsonga. Geralmente esse nome é atribuído aos recém-nascidos nos seus primeiros dias de vida, mas, em alguns casos, só após a consulta aos defuntos. Em situações em que essa consulta não ocorre, se o nome atribuído não corresponder às expectativas dos defuntos, deve ser imediatamente substituído mediante a realização da consulta.

Assim, desde os primeiros dias de vida, o recém-nascido inicia o vínculo com a ancestralidade tsonga. Nessa fase também a criança começa o cumprimento de cuidados que previnem ou tratam a doença da lua, *nhety*, uma enfermidade equiparada à epilepsia no contexto da medicina institucional. A criança já nasce com a doença, como uma espécie de “pecado original”, não sei se devido ao processo de nascimento, se desde a concepção ou se por vicissitudes cosmológicas (relacionadas à lua, ao sol). Nos relatos de algumas mães, os sinais da doença ora eram mais visíveis com o raiar do sol, ora eram ocasionados pela lua cheia. O sucesso do tratamento, no caso da doença da lua, passa pela apresentação da criança à lua cheia, colocando-a no colo, direcionando o seu olhar para o céu e dizendo “*hi lei a nhety yaku*” (“olha ali a sua lua”, literalmente). É importante ressaltar que a apresentação à lua funciona como um tratamento profilático ou uma vacina, se a comparamos ao contexto sanitário. Essa apresentação é uma garantia para o sucesso do tratamento. É interessante que, apesar de parecer necessária a relação com esse cosmos, apenas a pronúncia das palavras “lua” (*nhety*) e, principalmente, do nome da doença na presença das crianças já prejudica o tratamento (MANDLATE, 2017). “*Mugano*”, que significa amigo em changana, é a maneira com que se pode abordar o assunto na presença das crianças e até mostrar-lhes a lua: “ali está

---

<sup>12</sup> É importante ressaltar que o recém-nascido pode ter, para além desse nome do ancestral, vários outros nomes. Essa confluência de nomes em uma pessoa talvez esteja estritamente ligada aos fenômenos da colonização, imposta aos moçambicanos a partir da política de assimilados, que determinava a adoção de nomes portugueses e o aporuguesamento dos nomes de família (MANDLATE, 2017).

o seu *mugano*”, ao invés de falar especificamente do nome da doença, *kutsanuka*, como é chamada nas províncias de Gaza e Inhambane. Chamá-la de “doença de lua” ou mesmo de “*nhety*”, não sei se é um fato relacionado ao aportuguesamento, mas parece que, dessa forma, não se evita a afecção das crianças em tratamento.

## 2.2 O XARÁ NA ONTOLOGIA TSONGA

O xará na religiosidade africana no sul de Moçambique é o nome de linhagem que se atribui à nascença. O processo de atribuição se assemelha ao nome de batismo, se comparado ao catolicismo e ao cristianismo em geral. Esse nome geralmente é dado na língua de origem do xará. O nome do xará representa a categoria central na defesa do seu portador e consagra a espiritualidade pertencente ao xará. Giulia Cavallo (2013) se refere a essa categoria nominal tsonga como secreta por ser conhecida somente dentro do núcleo familiar. A nós parece que o ocultamento desse nome é resultante do fenómeno de subtração da identidade imposto pela colonização, quando, por exemplo, no processo de registro de nascimentos, os nomes eram previamente selecionados. Há vários relatos de imposições de nomes de origem ocidental, principalmente nomes portugueses, no momento dos registros. Essa imposição acontecia como censura a intenções de registros de nomes de linhagem. Esses processos de censura seguiram ocorrendo no período pós-independência. Por essas razões, em contextos urbanos, os nomes originais tsonga não são muito difundidos, sendo conhecidos somente por pessoas próximas (os familiares de fato, alguns amigos e vizinhos).

Quanto à questão do secretismo do nome do xará como mecanismo de combate à maldade que pode ser realizada a partir do conhecimento deste nome, colocamos essa explicação sob suspeita por duas razões. Por um lado, relaciona-se ao que é frequentemente dito entre os Tsonga, “que a porta de entrada da maldade são pessoas próximas e a maldade realizada pelas pessoas distantes só prolifera quando encontra essa brecha”; por outro, com a possibilidade de realização efetiva da maldade sem a evocação do nome de xará. É importante ressaltar que, noutros contextos tradicionais de cuidado, a evocação dos nomes de xará garante a eficácia do cuidado, e o desconhecimento do nome de linhagem não veda a realização do cuidado. Nos contextos rurais, os nomes de xará são conhecidos e mais usados em relação aos outros nomes, majoritariamente portugueses.

Geralmente, nos contextos tradicionais de cuidado na *ndhumba*, o início da intervenção se dá com a evocação do nome de xará. Nesse caso o xará está associado ao ser espiritual responsável pela abertura do caminho e a proteção da pessoa que recebe o seu

nome. Xarás são entidades espirituais responsáveis pela defesa do seu descendente. Em uma consulta, uma *nyanga* disse à consulente: “A tua *màb`izweni* era muito forte. Se não fosse por ela, não suportaria as maldades que incorrem dia e noite sobre ti. Há pessoas que não se alegram com a sua presença. Nunca lhes fizeste nada, mas se entristecem só de saberem que estás viva, e a tua vida anda. Não podes se preocupar, pois ela vai continuar abrindo os seus caminhos”. Ao longo da consulta, apesar de aquela *nyanga* revelar vários obstáculos na vida da consulente, havia a garantia de que teria sempre a proteção da sua xará, porém deveria procurar uma capulana branca (“*a nguvu ya màb`izweni yaku bassa*”).

No cuidado prestado, seria também consagrada a capulana solicitada. Essa consagração é um ritual que consiste na apresentação da capulana à xará. A *nyanga* acrescentava que aquela capulana serviria de seu amuleto, principalmente nos períodos noturnos. Deveria ser colocada sob o travesseiro para auxiliar no sono e nos sonhos: “Com esta capulana ficas bem próxima da tua xará, e através dela, ela vai revelando os seus desejos”, e também através desse tecido a xará realiza a proteção. Os xarás costumam solicitar que as pessoas que recebem os seus nomes tenham capulanas brancas, que desempenham várias funções na relação com esse antepassado. A capulana protege e interliga a pessoa que a carrega com o seu xará.

É importante ressaltar que a necessidade de ter a capulana de *màb`izweni* ocorre geralmente para casos de pessoas que recebem nomes de xarás mortos com forte poder espiritual. Em uma casa tradicional de cuidado em Gaza, uma *nyanga* diagnosticava a sobrecarga da consulente na sua relação com as xarás. Como a *nyanga* via duas pessoas, a consulente teve que explicar que se tratava de um nome de uma pessoa morta, mas que ela havia recebido capulanas consagradas pela pessoa viva, e era sobre essa questão que a consulente se demorou, relatando que aquela xará viva havia realizado consagrações escusas sob aquela capulana, e no tratamento a desvinculação dessas más consagrações era necessária. As más consagrações de utensílios, principalmente de vestuários, são eventos muito frequentes e sempre se relacionam a intenções de entrega das pessoas que recebem tais vestuários a espíritos malignos. Além da xará viva, outras pessoas da família podem realizar essas consagrações malignas. Esse processo de consagração maligna, enquanto beneficia o autor, pode gerar sérios problemas à pessoa sobre a qual recai a consagração. Grande parte dessas consagrações incide fortemente na saúde e na vida sentimental, o que recai em especial sobre as mulheres, com o chamado “marido espiritual” (CAVALLO, 2013).

A designação desse espírito por “marido espiritual” se dá por sua principal forma de atuação, o apoderamento noturno do corpo da mulher amaldiçoada para satisfação sexual.

Várias mulheres amaldiçoadas com marido espiritual suspeitam da maldição através de sonhos frequentes em que se encontram “envolvidas em atos libidinosos”. Essa maldição do marido espiritual não se reduz somente à satisfação sexual do espírito, mas impõe à mulher sofrimento generalizado. Quase sempre a constatação da maldição acontece através da consulta aos *tintlholo*<sup>13</sup>, e parece que não são os eventos estranhos em si que impulsionam a busca por atendimento, mas esse sofrimento generalizado. Em quase todas as consultas onde *tinyanga* se referiram à existência de um marido espiritual, as consulentes relatavam eventos de sonhos com atos libidinosos, mas, a meu ver, esse não lhes parecia o ponto de partida da maldição. É importante pontuar que, em sua maioria, os espíritos de marido espiritual acontecem como que “instrumentalizados” por pessoas que buscam benefícios como o enriquecimento, ter sucesso nos negócios, ter boa safra.

Esse tipo de maldição dificilmente é curado (CAVALLO, 2013). A ausência de cura efetiva para a doença de marido espiritual transcende aquela necessidade que os pacientes têm de realizar tratamentos continuados no enfrentamento de infortúnios, por se considerar que as intervenções espirituais tenham efetividade limitada. Mas para o caso de tratamento do marido espiritual, é mais complicado, e às vezes necessita-se o envolvimento da pessoa responsável pela maldição, além de ser indispensável a realização de um conselho familiar. A reunião de um conselho familiar, de modo geral, visa apresentar e buscar soluções em torno da questão. Nessas circunstâncias, as pessoas apresentam a constatação dos *tintlholo*. Se a questão relatada, o marido espiritual, for a primeira ocorrência, a família em conjunto faz a apuração com vários *tinyanga* para melhores esclarecimentos, mas se for uma situação de conhecimento de todos, de imediato se busca uma intervenção espiritual para a solução da questão. Esse procedimento é semelhante para as constatações de outra natureza, como em casos de doença, em que o tratamento exija o envolvimento de toda a família.

A intervenção para o caso de marido espiritual quase sempre acontece através da troca ou substituição da pessoa amaldiçoada, geralmente de uma mulher adulta por uma mais jovem. Como aconteceu com uma menina de idade entre 15 e 17 anos que relatou que tinha acabado de saber que, quando tinha ainda dois anos, um conselho familiar havia decidido que ela receberia a maldição no lugar de uma irmã que acabara de se casar e estava vivenciando eventos estranhos na sua relação, como brigas e insucessos nos atos libidinosos, o marido já estava a ter problemas de ereção. A jovem disse que uma prima lhe contou que, naquele

---

<sup>13</sup> *Tintlholo* são objetos variados, desde conchas, dados, ossos e outros, usados pelas redes tradicionais de cuidado, especialmente os *tinyanga*, no processo de interseção com os defuntos.

momento, a solução seria a troca por ela, e a posterior veriam o que iria acontecer. A moça estava consultando o *nyanga* porque estava se preparando para os exames finais do décimo ano. A sua preocupação era em torno de duas reprovações naquela classe. O *nyanga*, na ocasião, relatou que o insucesso escolar estava diretamente relacionado àquela maldição. Nesse momento, ele realizou uma intervenção para que a jovem tivesse sucesso nos exames, mas recomendou que aquela questão fosse tratada com a família o mais rápido possível.

É importante ressaltar que existem pelo menos duas situações de ocorrência de marido espiritual nas famílias. Há uma maldição que acompanha a família de geração em geração. Nesse caso as raízes da maldição são impessoais e estão no que garante a subsistência e algum benefício para a família, como a garantia da riqueza, de uma boa safra, e o que a ocasiona é uma intervenção espiritual que acontece com a anuência de todos.

Uma jovem numa casa tradicional de cuidado em Maputo contou que o seu pai e os dois irmãos dele, enquanto ainda muito jovens, realizaram uma intervenção espiritual para se tornarem ricos. Essa intervenção foi realizada na terra onde nasceram, em Utxopi, no momento em que o mais velho dentre os irmãos se encontrava trabalhando em Maputo. Com a intervenção, os outros irmãos do pai também foram trabalhar em Maputo. Como referiu a moça, a partir dessa intervenção, a família, os três irmãos conjuntamente com todos os pertencentes à família, inclusive os seus filhos, no intervalo de seis em seis meses, devem obrigatoriamente cumprir os rituais necessários no local onde os seus pais realizaram aquela intervenção espiritual. Como se constata nessa situação, o pacto feito pelos três irmãos, todos os irmãos homens que já eram nascidos na altura, recaiu sobre toda a família, e envolve também os filhos, independentemente de terem nascido anos após a realização do pacto.

A outra situação de maldição recai sobre a família a partir de uma intervenção espiritual feita à revelia por um de seus membros. A constatação da maldição acontece a partir de seguimento de questões de infortúnios. Muitos casos dessa natureza são de soluções difíceis, porque quase sempre os autores não assumem ter realizado a maldição e não cooperam para sua dissolução, que aconteceria a partir do seguimento de rituais impostos pelas espiritualidades que a realizam. A dificuldade no alcance das soluções nos casos dessa natureza não está somente na falta de assunção, mas também na fraca acessibilidade dos rituais. Há relatos que apontam que, às vezes, a dissolução dessas maldições requer que as pessoas realizem maratonas ou mesmo engatinhem das suas casas até o local onde foram realizadas as maldições.

Uma jovem de idade entre 35 e 37 anos, durante a consulta aos *tintlholo* em uma *ndhumba* em Xai-Xai, não pareceu surpresa com a constatação de que a teriam amaldiçoado

com um marido espiritual. Enquanto o *nyanga* ainda apresentava as suas constatações, relatou que era uma maldição existente há bastante tempo na família. A avó paterna, que seria a responsável pela maldição, não tinha assumido sua autoria. Essa maldição estava relacionada a três questões, todas associadas ao pacto com os espíritos para a aquisição de riqueza e de prosperidades na produção agrícola. Segundo o que a moça contou, os pactos espirituais encomendados pelos avós eram realizados por um genro desses avós, que tinha se casado primeiro com a irmã do avô e que, no decorrer das atividades tradicionais de cuidado naquela família, acabou se casando com três sobrinhas da sua primeira mulher, as filhas dos avós. Assim, aquele *nyanga*, por ser genro, recusou os pagamentos pelas intervenções espirituais que realizava, mas os seus espíritos consideravam as intervenções como não pagas.

Há também suspeitas de que, quando aquele *nyanga* faleceu, a avó “comeu as genitálias do genro”. Essa expressão se refere a atos de feitiçaria que a avó teria realizado, e não fica claro se a morte desse *nyanga* teria sido também obra de feitiçaria realizada pela sogra. Por fim, o *nyanga* tinha acumulado a sua revolta porque, no momento da agonia antes da sua morte, precisou falar com uma das mulheres, a filha mais velha dentre as três irmãs, mas ela não se encontrava presente, e ele pensou que ela o havia abandonado. A *mpfukwa* (vingança) teria sido consequência de três questões: a falta de pagamento por intervenções, os atos de feitiçaria realizados pela avó e, por fim, o suposto abandono de sua mulher. Assim, esse genro aparece àquela família como *Xipoco* (espírito atormentado) e se manifesta em todas as mulheres e meninas da família. De quando em tempo há a seleção de uma delas para que a dívida recaia sobre ela. Para o caso dos homens, esse espírito influencia negativamente na vida profissional.

A moça falou acerca de negociações que vêm sendo feitas pela família para a solução do problema. A família estava vendo formas de realizar o pagamento da dívida através de uma vaca, em substituição de uma mulher. Segundo revelou a moça, na casa daquele *nyanga* na terra natal dos pais, Mananga, uma localidade distante no distrito de Chibuto, há várias mulheres que chegam encaminhadas para o pagamento da dívida. As mulheres enviadas como pagamento dos espíritos simbolicamente são mulheres daquele *Xipoco*, mas se relacionam ou se tornam mulheres de pessoas vivas, que fazem a mediação dessa negociação, os filhos mais velhos que o *nyanga* teve com outras esposas, pois, para além das quatro mulheres com relação de parentesco com aquela moça, a tia-avó irmã do avô e as três filhas do avô, aquele *nyanga* havia tido outras mulheres.

Para além do marido espiritual, há vários tipos de maldições relacionadas à ocorrência de tragédias (mortes inexplicáveis).



### 2.3 DA MORTE

A espiritualidade tsonga tem o seu ponto central na morte. Parece que é a partir daí que se exerce na plenitude. O fim último da agência dos defuntos se orienta para o comando da vida terrena, ou seja, no contexto tsonga as pessoas quando morrem se consagram em divindades: *Vapfi*, os defuntos, os antepassados. “Divindades” é a palavra que melhor se aproxima de *Vapfi* no contexto em que tem sido usado pelos Tsonga. Podemos pontuar alguns exemplos de referência a esse termo, que “é sempre necessário e bom respeitar-se as vontades de *Vapfi* para que estes continuem exercendo o seu papel de proteção com dedicação”. Os preceitos ontológicos, o *Ntumbuluko*, sua tecnologia de estabelecimento de harmonia está fundamentada na própria razão dos “criadores”, os *Vapfi*, respeitando a impessoalidade, ou melhor, a coletividade do conhecimento tsonga.

O exercício da socialidade, a interpelação dos não humanos, a esfera ontológica dos humanos, quase sempre necessitam de mediação. São os *tinyanga* que fazem essa mediação através de diálogo com os defuntos, através da consulta aos *tintlholo*. As redes locais tradicionais de cuidado dialogam com mortos a partir da prerrogativa de incorporarem espíritos que agenciam as suas atividades tradicionais de cuidado, os espíritos de seus defuntos, *Tinguluve*. Esses espíritos lhes possibilitam transitar por vários mundos, por exemplo, enquanto joga os *tintlholo* sentado diante do paciente, o *nyanga* penetra o íntimo de defuntos do paciente, ou, a partir do paciente, se considerarmos o fato de que a consulta se inicia quando o paciente já tiver dito os seus nomes, o nome de *màb'izweni* e/ou o nome de família, o *nyanga* acessa o íntimo de defuntos do paciente. (MANDLATE, 2021).

Algum tempo após a morte, é frequente entre os Tsonga que os entes queridos vivos realizem uma cerimônia, ou seja, um ritual que visa a busca do espírito do ente querido morto para trazê-lo para dentro de casa, com o intuito de conferir-lhe amparo. A realização desse ritual pode demandar a presença de um *nyanga*, que o realiza ou orienta. Quase sempre, a necessidade de realização de rituais aos antepassados é informada pelos *tinyanga* ou *mazione*. A busca do aconchego para o ente querido morto, trazendo-o para dentro de casa, dentre vários significados, parece que visa principalmente garantir para o morto o aconchego familiar, e não deixá-lo fora, a sofrer, enquanto ele tem casa. Sobre esse aconchego que se busca dar ao morto, pode-se estabelecer um duplo discurso. Por um lado, serve para garantir a proteção do morto, que sofre da chuva, do vento lá fora; por outro, garante que o seu espírito exerça com zelo o papel de ancestral, de promover a proteção aos seus descendentes.

Pode-se estabelecer um paralelo entre a permanência do espírito morto longe do aconchego familiar com dois eventos, o tratamento indigno ao morto, como o sepultamento em terras dos outros, distantes da sua, e a falta de um lar ou a reivindicação deste aos descendentes dos que teriam provocado a morte por feitiçaria ou através da guerra. Nesse último caso, às vezes o morto não se beneficiou de um funeral condigno. Ao se encontrarem em alguma dessas três situações (o desamparo do morto, longe do convívio familiar; a distância do morto do seu território; a interrupção prematura da vida) os mortos podem se tornar *Swipoco*, almas que são orientadas para atormentar. A disposição dessas almas para essa finalidade espúria se dá pela ausência de apaziguamento. A alma atormentada, *Xipoco*, para além de atuar por deliberação própria, pode ser usada por terceiros com o fim de agregar mais poder às más ações que desejam envidar.

#### 2.4 A NECESSIDADE DO CULTO CONSTANTE AOS ANTEPASSADOS

Entre os Tsonga, os espíritos desempenham um papel importante na vida cotidiana, ou seja, no curso normal do *Ntumbuluko*. A vida saudável depende essencialmente da harmonia com os não humanos, essencialmente entre os vivos e os seus antepassados. Essa harmonia com os antepassados acontece através de *kuphahla*, de realização de *timhámhá*, cerimónias de lembrar ou cultuar os antepassados. A realização dessas cerimónias depende das demandas e do momento em que a família se encontra, pode-se realizar *mhámhá* com o intuito de resolução de problemas ou simplesmente para lembrar ou celebrar os mortos. Às vezes, se realizam as *timhámhá* por solicitação dos mortos. A *kuphahla*, como já se apresentou acima, é um momento de realização de informes minuciosos aos antepassados. Esses informes ocorrem através da evocação dos seus nomes de forma hierárquica.

É importante acentuar que os nomes evocados são de ancestrais do sexo masculino. Essa discriminação dos nomes das mulheres talvez se deva ao fato de na região em estudo, o sul de Moçambique, a descendência ser agnata. Nas linhagens do sul de Moçambique, como já referimos para a realização de *Kuphalha* menciona-se somente os defuntos da descendência do marido. Os filhos de um casal ganham o sobrenome do pai. Os filhos dos filhos homens permanecem na descendência do pai, enquanto que os filhos das filhas passam a pertencer a linhagem dos seus pais. Os espíritos da linhagem da mãe apesar de não serem mencionados durante o *kuphalha*, é necessário que também sejam reverenciados. A realização do *lobolo* é uma das formas de veneração. O noivo, por exemplo, ao cumprir com o *lobolo* da sua noiva para além de satisfazer o que rege o princípio da união entre os Tsonga, garante que

os seus filhos tenham também a proteção dos espíritos da parte da mãe. Em situações em que um homem parte para o mundo espiritual antes de realizar o lobolo, os seus filhos podem ficar a lobolar a mãe para garantirem a proteção pelos espíritos da mãe. Não sei se na zona norte do país, onde a descendência é uterina, referem-se aos nomes das mulheres, pois mesmo em sociedades matriarcais, o poder, o nome de família, as responsabilidades em relação às crianças são exercidos pelo tio, irmão da mãe. A orientação e a fiscalização do genro que reside junto ao domicílio da mulher, enquanto não ganha autonomia, é exercida pelo sogro, que conquistou autonomia com a chegada do genro (GEFFRAY, 2000).

A referência às mulheres entre os Tsonga do sul é observada em circunstâncias de realização de sessões tradicionais de cuidado, e não se refere nominalmente a cada mulher como se refere aos homens, por exemplo, na *kuphahla*, nominando-se um a um, de forma descendente. Nessas circunstâncias, a evocação é ao grupo específico de mulheres, “*nwina makosesana hikwawo ya ka...*” (“vocês todas, mulheres de sobrenome x ou z”), referindo-se ao sobrenome da pessoa em cuidado. O grupo *makosesana* diz respeito às irmãs do ego, as irmãs do pai, as irmãs do avô, as irmãs do bisavô, em diante. *kosesana* (“irmã”) é uma categoria importante no contexto tsonga. A evocação do grupo dessas mulheres durante o tratamento parece que se observa em complemento a outras evocações: o nome da família (em alguns casos se referem aos ancestrais imediatamente próximos), o nome tsonga, o do xará da pessoa em tratamento.

A importância da *kosesana* se dá pela aquisição do dote. Antigamente o dote (o pagamento do *lovholo*<sup>14</sup>, ou “lobolo”, como se escreve em português) pago pela mão da *kosesana*, irmã do ego, era canalizado para a casa da noiva, estabelecendo-se desse modo a relação entre cunhadas de *nhatinhomo*, a irmã do ego para com sua esposa, a pessoa que providenciou gado e outros recursos para o seu lobolo. Talvez a importância da *kosesana* e a menção desse grupo durante as sessões tradicionais de cuidado se dê daí, dessa participação na geração de bens, na legitimação do respeito, nas reuniões da *bandla*, o conselho em detrimento das noras. O lobolo é uma categoria importante no contexto tsonga, pois a partir dele se estabelecem ou se confirmam os laços entre as famílias e os espíritos dos noivos.

---

<sup>14</sup> O *lovholo*, ou lobolo, é o processo local do sul de Moçambique que exige o pagamento do dote, decorrente do casamento, quando o noivo cumpre com as obrigações de dote escrito através de uma carta, quando solicitado pela família do noivo à família da noiva. É o processo segundo o qual se estabelece a familiaridade ou vínculo entre as duas famílias. Parece que o vínculo é também estabelecido com os não vivos, os defuntos. Já o lobolo como pagamento para o caso do fim de curso para se tornar *nyanga* reveste-se da mesma dimensão, mas nesse caso se paga o dote por “seus próprios defuntos”, pelo treinamento e, principalmente, pela categoria dos defuntos de *b’ava* que orientam a formação.

A realização dessa cerimónia é um evento importante para as duas famílias. Ambas em seus domicílios, ou em seus *magandzelwene* (um lugar, geralmente um cómodo da casa ou a *ndhumba*, reservado aos defuntos), realizam a *kuphahla*, informando os seus espíritos. Uma apresenta o dote e informa que um membro da família, no caso a filha, passa a pertencer à família do seu noivo, e as outras informam que, a partir do pagamento do dote, agregarão para a família um novo membro (BAGNOL, 2008). A categoria de lobolo é agenciada nas relações entre *b'ava* (*tinyanga* que orientam os cursos de formação para *nyanga*) e *matwasana* (iniciantes a *tinyanga*), em que o *matwasana* ou seus familiares efetuam o lobolo do espírito, isto é, o pagamento referente à formação.

A evocação dos nomes em forma descendente na *kuphahla* serve para informar acerca de um acontecimento, como o nascimento de uma criança, quando um membro da família conclui uma determinada meta, o início de novas funções, chegadas e saídas de membros na família, saída e entrada de dotes. Cabe ao chefe da família realizar esse informe aos antepassados, isto é, realizar a *kuphahla*. A *kuphahla*, em alguns contextos serve para informar os antepassados acerca de atividades que ainda vão acontecer. Nessas circunstâncias, os anciãos solicitam direção nessa atividade.

## 2.5 A NECESSIDADE DO CUMPRIMENTO DA OBRIGAÇÃO (A MANIFESTAÇÃO DA ESPIRITUALIDADE)

Início esta seção com um relato breve de um jovem que, na altura da interação, em julho de 2019, vivenciava no seu próprio corpo os efeitos do chamamento. Chamamento é o processo de adoecimento, de sofrimento, por meio do qual os defuntos comunicam a um descendente a vocação ou obrigação de *nyanga*. Na ocasião, o jovem, falando acerca do processo pelo qual estava passando, relatou que “*A swikwembo swa vava, nhamuthla ku vava leswi, a mudzuko ku vava swinwanhane*”, literalmente: “A doença de chamamento impõe um adoecimento incessante”. Ainda na fala daquele jovem, compreende-se que o chamamento é uma doença que afeta todo o corpo. Num dia dói uma determinada região do corpo, no seguinte dói outra: “Doem essencialmente as pernas, a parte da coluna vertebral. Eu sofri muito”, acrescentou uma jovem de 17 anos em cumprimento da “vocação”.

Essa jovem relatou que foi afetada pela doença do chamamento na primeira vez em que saiu de viagem, e que regressou para tratá-la. “Os meus espíritos queriam que eu seguisse a obrigação exclusivamente a partir da orientação de *nyanga*, mas, como não tínhamos recursos financeiros, pedimos e eles aceitaram que fosse através de *ziona*”. Acerca da

negociação com os espíritos para o seguimento da obrigação e cuidado da doença do chamamento através de *zione*, dos processos de aceitação e recusa dos espíritos, trataremos mais adiante.

É importante pontuar que as doenças de chamamento têm origem genealógica. Em algumas realidades, a doença pode demorar gerações para se manifestar. Em outras, pode ser observada mais de duas vezes na mesma geração. Às vezes, a obrigação é reservada às primeiras e últimas sortes. Em algumas realidades, os progenitores escolhem um dentre seus filhos para seguir a vocação, como é o caso de um jovem *nyanga*, de idade entre 20 e 23 anos, estudante de contabilidade, que, quando me encontrou sentada num dos bancos sob a mangueira, na Ametramo em Xai-Xai, pensou que eu também fosse uma *nyanga*. Conversamos enquanto esperávamos o início da reunião, e me chamou a atenção o fato dele já ser um *nyanga* com essa pouca idade. Nisso ele apresentou que a sua obrigação iniciou com o falecimento do seu pai, que era *nyangarume*: “Quando o meu pai faleceu, foi necessário que alguém continuasse com este ofício, e eu fui o escolhido. Na verdade eu já acompanhava a atividade tradicional de cuidado na *ndhumba* do meu pai”.

Esse jovem apresentou uma situação de certa ambiguidade, em que o falecimento do pai havia sido originado por um confronto espiritual entre o pai e o irmão do pai, também *nyangarume*. Para o seu aperfeiçoamento espiritual foi necessário seguir a orientação daquele tio, deslocando-se cerca de trezentos quilômetros de Xai-Xai, na província de Gaza, para a província de Inhambane, na casa do tio, onde permaneceu cerca de seis meses até a conclusão do curso. O jovem relata que, apesar da guerra espiritual entre o pai e o irmão do pai, que originou a morte do pai, os seus espíritos aconselharam a ida à casa do tio para treinamento.

O processo de tornar-se *nyanga* pode ocorrer de várias formas: a partir do chamamento, que é a escolha dos defuntos; a partir do desejo, em que alguém sem poder espiritual por si decide se tornar *nyanga*; e, às vezes, por desaparecimento. O chamamento é a forma usada pelos defuntos para se comunicar com os escolhidos. De modo geral, ocorre grandemente a partir do envio de doença ou sofrimento ao escolhido para que, a partir desse infortúnio, o chamado preste atenção e descubra a necessidade de cumprir a obrigação. O chamamento como manifestação espiritual através de doença no corpo do escolhido não apresenta causas aparentes. Para o adoecimento que acomete o chamado, não se encontram razões a partir das investigações da medicina institucional. A consulta aos defuntos através do processo de adivinhação possibilita o diagnóstico e recomendações para o tratamento, que acontece geralmente através do cumprimento de um curso de formação para *nyanga*.

Em alguns casos, o processo de aceitação dessa realidade demora a acontecer. Assim, aqui, em forma de seguimento a tais realidades, traçamos um itinerário em torno dessas recusas do chamado. As igrejas constituem o primeiro lugar no qual as pessoas procuram pelo apoio. A ideia que se forja em uma espécie de “proselitismo” embasa as recusas, a partir ora de linguagens simbólicas que constroem Deus como antítese da religiosidade africana, ora da “desconstrução” ou diabolização dos símbolos dessas religiões, para sustentar a defesa da santidade espiritual, ou seja, do “sangue de Cristo” como a grande manifestação da misericórdia.

Tornar-se *nyanga* a partir do desejo impõe compra e venda de espírito. Nesses casos, o requerente da obrigação busca ser *nyanga* somente pela ambição, pois, como me foi dito em campo, “as pessoas que ‘cortam’ [tradução literal do conceito changana ‘*tsema*’, ou seja, que efetuam a compra de espíritos] são muito famosas”. Parece que a fama também advém dessa compra de espírito: “Nós nem queremos saber daquele aí, o que ele tem feito não tem nada a ver conosco e nem com a nossa deontologia profissional”, apresentou uma *nyanga* em Xai-Xai, enquanto comentava acerca da atuação de um “correligionário”, um *nyanga* muito aderido, com uma atuação orientada na promoção do enriquecimento.

É frequente a demarcação de distância entre esses *tinyanga* mais solicitados e os que são acessados com normalidade. A maior afluência a casas tradicionais de cuidadores se associa à compra de espírito, esse espírito que, para além de atuar no agenciamento do cuidado, parece que atua na atração de pacientes. A fala acima em referência àqueles *tinyanga* com uma abordagem focada em “conferir” enriquecimento, questiona a legitimidade desses *tinyanga*, realçando que a essência da atuação de *nyanga* é focada no tratamento da doença e no direcionamento da comunidade ao respeito ao *Ntumbuluko*.

Parece existir uma semelhança entre a compra do espírito e a busca de poder para enriquecimento, que exige o sacrifício através da entrega ou de derrame de “sangue”. Dependendo do tipo de contrato, o sacrifício pode ser feito anualmente, conforme o necessário ou em uma única vez. O sacrifício aqui se refere à perda de vida, com mortes trágicas ou doenças, como o surgimento de feridas no corpo e o “apodrecimento” de órgãos.

Uma mulher, mãe/madrasta residente na província de Maputo, foi abrigada pelos seus filhos a solicitar a anulação de um “cuidado” para enriquecimento. Aquela mãe havia demandado o tratamento para enriquecimento em favor de uma filha. A *nyanga* que realizou o cuidado tinha determinado que o processo de compra do espírito levaria um prazo de dois meses para ter efeitos. A ação de busca pelo enriquecimento da mãe se sustentou em uma

mentira, como apresentaram duas irmãs na espera da consulta numa casa tradicional de cuidado na cidade de Maputo:

Ela criou uma mentira que fundamentou a ida para Utsopi [região entre a província de Gaza e Inhambane, habitada por pessoas da etnia Chopi], ainda acompanhada do nosso pai, para a busca da *nyanga*, que realizou o cuidado na casa de uma irmã. Durante cerca de quatro meses, ela ficou inventando que estava sofrendo um desfalque nos lucros da loja, que alguém estava roubando, enquanto durante esses meses ela própria entregava o dinheiro alegadamente desfalcado àquela nossa irmã.

Elas estavam muito preocupadas com a situação de saúde do irmão, que há dez dias apresentava dores nos órgãos genitais. As consultas à medicina institucional não conseguiram apurar as razões das dores. A cada dia que passava, a situação de saúde do irmão se deteriorava. O semblante das irmãs era muito triste, porque naquele dia o irmão já relatava que parte da pele das suas genitálias tinha começado a descamar. As jovens haviam consultado pelo menos três casas tradicionais de cuidado e já tinham noção do que estava acontecendo. Durante a consulta, a *nyanga* tradicional de cuidado confirmou muitas informações das consultas passadas sobre, por exemplo, o que estava provocando o problema de saúde ao irmão, quem teria solicitado o “feitiço” e para que fim. Naquela consulta, a *nyanga* constatou que aquela mãe tinha solicitado o feitiço com o intuito de que a outra filha tivesse condições e recursos aproximados aos delas. Também se averiguou que, do modo como foi orientado o feitiço, dentro de dois meses alguém morreria.

Enquanto a *nyanga* ainda argumentava, uma das irmãs lembrou que a madrasta, em comentários acerca do adoecimento daquele filho, havia comentado que “era só ele aceitar, assumir a culpa, porque a pessoa que tinha tratado do problema tinha dito que em dois meses se resolveria a questão”. Acrescentou a jovem que o que o irmão doente deveria assumir, segundo a mãe, era referente ao desfalque do dinheiro da loja. Retomou a *nyanga*, dizendo que a mãe “não sabia como aconteceriam as coisas, assim que ela está vendo que o problema recaiu no filho dela, ela está a tentar ver como superar a questão. Vocês devem prestar muita atenção porque esse problema é sério, esse problema vai girar por todos os filhos”.

Nessa ocasião, a *nyanga* recomendou que reunissem outros irmãos para que retornassem a Utsopi para o cancelamento do feitiço antes que vidas fossem dizimadas. É importante notar que aquela mulher havia envolvido o marido no projeto para o enriquecimento sob o pretexto de que estava sofrendo um desfalque. Segundo o que sugeriu aquela *nyanga*, de certa forma há algum ocultamento dos detalhes acerca do que acontece nesse período de espera até a efetivação do desejo. De acordo com a narrativa do desfalque que aquela mãe criou, percebe-se que, entre cônjuges, mesmo em casos em que os dois

realizam o cuidado em conjunto, não há total transparência, ou seja, há uma transparência relativa, na medida em que ou a mulher ou o homem faz o convite para o cuidado, apresentando um falso motivo para a realização desse cuidado.

Para além do desejo e do chamamento, ser *nyanga* pode ocorrer também por desaparecimento. Nessas circunstâncias, a pessoa chamada passa a outro plano, geralmente arrancada para treinamento durante vários anos nas águas do mar. Nos casos em que a pessoa chamada submerge nas águas do oceano, permanece lá até a conclusão da formação. Para submergir, várias vezes os chamados sabem e, às vezes, os familiares ficam sabendo da origem do desaparecimento a partir da consulta dos *tinttholo* junto às redes locais tradicionais de cuidado.

De lá o chamado emerge, regressando para a terra com os materiais que usou durante a formação e que passará a usar nas sessões tradicionais de cuidado. A submersão é um momento solitário, em que o chamado é arrancado para as águas e permanece no mundo aquático sozinho. A emersão é acompanhada de uma grande cerimónia de recepção. Parece que os espíritos são avisados de que o chamado finalizou a formação. O formado emerge das águas ao som dos tambores *tingoma*, principais instrumentos usados por *tinyanga*, em oposição dos *swigubos* usados pelos *mazione*.

Os dois instrumentos são confeccionados com madeira esculpida em forma redondeada e coberta com pele de animais. Os *tingoma* são cobertos somente em um lado superior e têm, em média, 25 centímetros, enquanto os *swigubos* são cobertos nos dois lados e medem entre 35 e 40 centímetros. Para tocar *xigubo*, coloca-se o tambor a tiracolo, tocando-o com as duas mãos, de forma intercalada. A *ngoma* é tocada posicionando-a de baixo para cima, ficando sobre o chão a parte descoberta. A toca das *tingoma* é acompanhada por outros instrumentos pequenos, alguns confeccionados com madeira e cobertos com peles de animais e outros com latas, atravessados por um pau de madeira que serve para segurar o instrumento. No interior colocam-se sementes, que criam um som ao movimento das mãos.

A realização da cerimónia de recebimento é orientada por *tinyanga* e pode durar horas, enquanto se espera a emersão do *nyanga* que regressa do mundo aquático. Os cantos e os instrumentos não podem cessar até a sua emersão. O som dos cânticos e dos instrumentos parece que anunciam a prontidão da família e da comunidade para a recepção da filha ou filho, que após vários anos longe do convívio familiar volta com um ofício de *nyanga*. Os cantos e o som dos tambores servem também para saudar, avivar e principalmente chamar os espíritos para realizar suas performances, baseadas no estremecimento do corpo, sentado sobre o chão, com pernas estendidas.



As performances de *nyanga*, principalmente em iniciantes (*matwasana*) começam com um estremeamento um pouco acentuado, acompanhado de suspiros, enquanto os mestres emitem sons coordenados. Esse processo é acompanhado por “massagens” ou entrelaçamento da *tchovo* na mão sobre a parte superior do corpo. A *tchovo* é um instrumento usado também no processo de purificação dos objetos ou de locais. Nesse caso, a *tchovo* umedecida de medicamentos é passada sobre os sítios em jeito de sacudidas, deixando os medicamentos sobre as superfícies desejadas. O ato de cantos e sons de tambores que impõe essa performance entre os changana de Gaza denomina-se de *kugadjeka* (suscitar, induzir ou chamar o espírito). Esse processo pode também ser denominado de *kuxaela*, que também significa o processo em si pelo qual o iniciado passa para se tornar *nyanga* (HONWANA, 2002).

O espírito das águas, denominado *xikwémbú xa zuze*, é uma metáfora que, a princípio, informa que se trata de espíritos das águas, mas esse espírito não pode se aproximar delas, pois, se delas se aproximar, o engolem. É um espírito das águas que não gosta de água. Referem-se a esses espíritos, de forma jocosa, aqueles que não gostam de higienizar o corpo, dizendo que “*ani swikembo swa zuze*”, ou seja, que são “habitados pelos espíritos das águas”.

O chamamento tem sido o principal modo de tornar-se *nyanga*. Ocorre, como dissemos, a partir de sofrimento ou doenças, ou ainda por insucesso na vida do chamado ou dos seus próximos. “Eu não queria ser *nyanga*, resisti até que não houve outra saída”, disse um jovem *nyanga* ao se referir a algumas experiências ruins que vivenciou enquanto se esquivava do chamado. Ressaltou que tais experiências só cessaram quando decidiu embarcar para a formação. Supõe-se que os episódios sucessivos de ingloria ocorrem como sinais enviados pelos antepassados aos escolhidos para aderirem à profissão de *nyanga*. Os eventos ruins decorrentes do chamamento influem diretamente na vida do chamado, mas há circunstâncias de afecção da família como um todo. Nesses casos, o sofrimento é vivenciado por todos, podendo as pessoas adoecer em rede ou vivenciarem outras formas de infortúnios.

No início de 2018, uma família em Xai-Xai vivenciou episódios de incêndios inexplicáveis. Nessa ocasião, os incêndios ocorreriam dentro de casas de madeira e zinco, material frequentemente usado na província de Gaza para construir habitações. Essas casas são construídas com materiais de custo médio, como caniço, madeira, chapas de zinco e arame. Os incêndios aconteciam de maneira peculiar, ardiam e queimavam somente os utensílios que se encontravam no interior da casa, não se registravam incêndios das casas apesar do material usado nas construções ser de fácil combustão, o caniço principalmente. Com água e areia não era possível apagar as chamas.

Após várias tentativas de controlar um desses incêndios, os moradores experimentaram a arma espiritual. Avisou-se a igreja evangélica que congregava um dos membros da família, um adolescente, e a igreja enviou um grupo para intervenção, que consistia no exercício da oração. A madrinha espiritual do adolescente fazia parte do grupo enviado, que efetuou orações, ladeando a casa. As orações, intercaladas de cantos devocionais, clamavam o consolo do alto, por intermédio do Espírito Santo, para que se superasse aquela situação. Depois de várias horas de orações e cantos, as chamas se dissiparam.

Aquele era o início de diversos outros eventos da mesma natureza. Segundo o que narra a madrinha espiritual do adolescente, a dimensão das chamas progredia em conformidade com a repetição da ocorrência do evento. Cresciam os rumores em torno das interpretações explicativas para aquela sucessão de episódios de chamas de origem espiritual: “A *leswi swa kukhendhla*<sup>15</sup>, *khendhla, swa hlhupha*”. Traduzindo, especulava-se que as sucessivas chamas eram cobranças de espíritos que teriam sido “comprados” por algum membro da família com fim de enriquecimento. Os sucessivos envios de chamas ali seriam devidos provavelmente ao não cumprimento das regras estabelecidas quando da adoção do espírito. Por exemplo, na região central do país, existe um lugar sagrado chamado de Muenhemukulo, uma campa onde jazem os restos mortais de um líder religioso islão. Sobre esse lugar pode-se realizar oração, evocando o seu desejo. Diante da evocação dos desejos do coração, parece que em paralelo é necessário jurar que irá realizar atividades de caridade. O não cumprimento do que se jura acarreta em sérias consequências.

Naquele domicílio, as chamas ocorriam quase sempre em dias bastante ensoleirados, parecendo haver uma relação com a temperatura atmosférica, como se as chamas fossem ativadas pelas altas temperaturas. Esses episódios só cessaram quando o adolescente que congregava a igreja foi cumprir o treinamento para se tornar *nyanga*. Parece que as sucessivas chamas estavam relacionadas com o clamor dos ancestrais. Segundo o que se soube posteriormente, o adolescente havia procurado refúgio naquela religião fugindo do chamado.

---

<sup>15</sup> A *kukhendhla* é um processo segundo o qual se introduz na família um espírito através da compra de um ou vários poderes. Durante esse processo, podem ser ou não informados os termos da aquisição, que pode ser por meio de pagamento em uma única tranche ou por meio de um pagamento permanente. Geralmente, o pagamento se efetua através de valores monetários ou com sangue, com a morte de pessoas próximas. As mortes suspeitas como tendo essa natureza são as que ocorrem em eventos estranhos ou em tragédias.

## 2.6 O PROCESSO DE FORMAÇÃO EM NYANGA

Geralmente, para o cumprimento da formação de *nyanga*, é necessário que o chamado se desloque para a casa de um *nyanga*, onde permanece até o fim do curso. A formação, na maior parte das vezes, só pode ser conferida por *tinyanga* de alta categoria (*b'ava*), isto é, aqueles que conseguiram efetuar a formação por completo. O termo *b'ava* se refere à categoria máxima na hierarquia familiar. Esse termo remete ao patriarcado em duas dimensões: na hierarquia espiritual, em que a categoria de *b'ava* é a mais alta, e, principalmente, no género que *b'ava* representa. Entre os Tsonga, *b'ava* se refere ao homem, geralmente o homem mais velho, dotado de conhecimento. Mulheres e homens *tinyanga* que podem oferecer formação aos iniciantes a *tinyanga* recebem o mesmo substantivo, *b'ava*. As mulheres dessa categoria avançada também recebem ou se enquadram na categoria masculina, a categoria máxima do patriarcado, de homens mais velhos.

Entre os Tsonga do sul de Moçambique é frequente, ou seja, é esperado, que se refira aos homens mais velhos de *b'ava*. O uso desse termo permeia grande parte das relações sociais nesse contexto, pois carrega símbolos e significados nas relações de poder. Quando a mulher se dirige ao seu companheiro, é esperado que o chame de *b'ava*. É também frequente o uso dessa palavra para se referir a individualidades fundadoras ou sucessoras no contexto de algumas igrejas no sul de Moçambique, como a Doze Apóstolos, a Velha Apostólica ou mesmo as *mazione*.

É importante pontuar que a feminidade que jaz nas mulheres *b'ava* não se ofusca nessas terminologias masculinizadas. Aliás, o próprio exercício *nyanga*, se olhado a partir de lentes tsonga, se reveste de feminilidade, desde o cuidado em si, que incorpora a corporeidade feminina, aos utensílios usados, como a capulana, que consubstanciam o ser mulher. O corpo da mulher parece que melhor suporta essa dimensão espiritual. As mulheres fazem a mediação entre os espíritos e as gerações. Também sob as mulheres podem se efetuar aposta para a obtenção da prosperidade. A entrega de uma filha ou de uma mulher da linhagem aos espíritos *xindontane* (homem, ancião) torna-as exclusivamente mulheres de espíritos. Esses maridos da noite, ou espirituais, geralmente são os espíritos estrangeiros, de soldados mortos na guerra (HONWANA, 2002; CAVALLO, 2013; FIOROTTI, 2017).

As mulheres escolhidas para os espíritos dificilmente se relacionam e se casam. Nos casos em que isso acontece, os maridos espirituais provocam adoecimento nos namorados ou maridos, como apresentou um jovem recém-casado, enquanto esperava por atendimento em casa de um cuidador num distrito em Gaza:

Sabe, passar mal toda a noite, com chapadas por todo o corpo. Sentir que está alguém te batendo, mas não conseguir ver a pessoa. Foi uma experiência muito avassaladora. De manhã partilhei a experiência com os mais velhos, e me disseram que a minha mulher podia ser ‘mulher de espírito’, e como a minha mulher não havia percebido o que passou comigo naquela noite, aí decidi contar-lhe, e juntos fomos procurar ajuda numa casa tradicional de cuidado, e não voltou a me acontecer.

As mulheres passam a exercer a atividade de *nyanga* a partir da interculturalização Tsonga, Nguni e Ndau. A inclusão das mulheres para o ofício de *nyanga* começa com a agregação da categoria *mpfukwa*, a partir do processo de “ressurreição” dos soldados mortos durante a guerra. Os espíritos se apropriam dos corpos das mulheres como parte do *rihaminandzo*<sup>16</sup>, um processo de negociação entre mortos e vivos, em regra envolvendo soldados ressuscitados, ou seja, espíritos não linhageiros. As mulheres serviam de bode expiatório no pagamento de dívidas das famílias a esses soldados e/ou inteiros dignos, a realização de funerais segundo era orientado nas consultas. As escolhidas para ser pagamento da dívida se tornavam esposas desses soldados mortos. De *xikwembú swa mathari* (espíritos da guerra) se nomeiam os espíritos dessa natureza (HONWANA, 2002).

Era usual ouvir acerca de um tabu na região de Gaza em torno dessa escolha de mulher, menina, moça para o *rihaminandzo*, segundo o qual as moças que se sentam sobre o almofariz seriam as escolhidas para servirem de pagamento das dívidas em casos de desavenças com espíritos não linhageiros. No contexto em que ouvia isso, não me lembro de menção dos espíritos de *mathari*<sup>17</sup>, e da necessidade do cumprimento da obrigação de tornar-se *nyanga*. Lembro-me do terror que causava às meninas a repetição dessa proibição sempre que alguma se sentava sobre esse grande recipiente usado para pilar. Não lembro também da menção do que viria a fazer a mulher escolhida, mas me parece que ficava essa ideia em si, de

<sup>16</sup> O *rihaminandzo* consistia em um processo de pronúnciação das expressões, em língua changana, “*va ta rihaminandzo hi wena*” ou “*u ta rihaminandzo wena*” a pessoas que infringiram determinadas regras. Esses pronunciamentos recaem grande parte sobre as mulheres (moças em processo de assimilação da transmissão dos valores através das mais velhas), raras vezes se referia tais expressões em inferências dos homens (de *b’ava* para o filho) ou de mulheres para meninos, pois, via de regra, a educação, quer de meninos ou de meninas nessa região, é responsabilidade das mulheres. A *rihaminandzo* se configura como norma de controle social, só que aqui a repreensão que ocorre é de caráter metafísico, pode não acontecer de imediato, mas levar anos para acontecer, ou seja, aplicar-se em situações de confrontos espirituais.

<sup>17</sup> Conforme ressaltou um *nyanga* em Xai-Xai, os espíritos *mathari*, ou de guerra, são os de pessoas que lutaram na guerra de libertação nacional. A ocorrência desses espíritos como chamamento em mulheres se dá a partir da união ou casamento. Nos casos em que a partir dessa união, o casal fixa a sua residência junto às terras da noiva, contrariando o costume de fixação de residência junto as terras ou domicílio do noivo. Nessas condições em que o homem não fixou a residência junto às terras dos seus ascendentes, como é esperado, em reivindicação a essa autonomia pode ocorrer, na linhagem da noiva, o chamamento por espíritos de *muconwana* (“genro”, em tradução literal do changana). Esses espíritos *muconwane* afetam as mulheres dessa linhagem. Então as mulheres da linhagem da esposa são afetadas porque o casal fixou residência nas terras dessa linhagem e não nas da linhagem do marido.

tornar-se mulher dos espíritos, tanto que não se podia questionar acerca dessas verdades, a curiosidade era contida com um “isso não se pergunta, é só cumprir o que estamos dizendo”. As respostas negadas em tempos precisos, ou seja, no momento solicitado, apareciam em momentos de descontração, às vezes representadas nas estórias contadas ao longo das fogueiras, ou com conselhos e repreensões inusitados.

Geralmente a procura da casa de *b'ava* é efetuada pelos espíritos corporificados no chamado. O chamado é encaminhado para a casa onde será formado pelos seus espíritos. Alcinda Honwana (2002) apresenta duas experiências em torno do encaminhamento para a formação. Um chamado, sem saber para onde ia, pegou um transporte público e viajou de uma província a outra até a casa do *b'ava* que veio a orientar a sua formação. Em outro caso, os espíritos se manifestaram por meio de uma disposição do chamado para a corrida rápida. Assim, correndo pelas ruas, o chamado se encaminhou para a casa do *b'ava* que orientaria a sua formação. Parece que a escolha dos formadores ocorre em uma sintonia entre os espíritos do chamado e os do escolhido, e, com essa concordância, direcionam o chamado. Antes da chegada, os escolhidos já esperavam pelos chamados, e lhes revelam que estavam à espera deles (HONWANA, 2002).

Com a escolha, parece que se inicia um processo de mediação entre os espíritos. Durante o processo de formação, todas as manhãs os espíritos dos *matwasana*, como são chamados os aspirantes a *nyanga*, são suscitados em jeito de saudação pelos instrumentos como *matxomane*, *tingoma*, instrumentos próximos de batuque. Nessas saudações, impõem suas performances. Nisso os espíritos são saudados. Os espíritos de *b'ava* (no plural *va b'ava*) escolhidos devem ser suficientemente fortes em relação aos seus formandos para melhor orientação (HONWANA, 2002). Conforme apresentado acima, o cumprimento das etapas que o chamamento impõe é inegociável, acontece independentemente do desejo da pessoa chamada (GRANJO, 2010). Às vezes, a conclusão da etapa do curso não implica o seguimento da etapa subsequente, o exercício da atividade tradicional de cuidado. Há situações em que as pessoas chamadas terminam a etapa do chamamento com a conclusão do curso. Nessas circunstâncias, o cumprimento do chamamento não satisfaz somente a pretensão dos defuntos, mas também o anseio da pessoa chamada no cumprimento da obrigação. A satisfação da pessoa chamada é por reverenciar os antepassados e dessa forma garantir a comunhão com eles.

## 2.7 A CATEGORIA DE *TWASA* OU *MATWASANA*

O chamado, quando inicia o processo de tornar-se *nyanga*, acede a uma categoria chamada de *twasa* ou ao estatuto de *matwasana*. *Twasa*, ou o processo inerente, a *kutwasa*, refere-se à formação em si, significa “tornar-se”, “disposição para ser”, que impõe a abertura para o aperfeiçoamento em uma área determinada. Durante esse processo, se aperfeiçoa a técnica tradicional de cuidado através de acompanhamento minucioso das atividades cotidianas do *b’ava*. O *twasa*, ainda em formação, desempenha o papel auxiliar nas atividades tradicionais de cuidado no contexto da *ndhumba*, desde o preparo de *bhaso*<sup>18</sup>, dos medicamentos para o tratamento, que envolve geralmente o processamento de partes necessárias de plantas, caules e raízes em pó, com recurso a instrumentos confeccionados de latas perfuradas em formato de raspadeiras, às vezes as próprias raspadeiras. É importante notar que cada cuidado requer mistura específica e minuciosa desses processados, e as várias vezes que algum *b’ava* chamava a atenção para a adição de determinados processados, os *matwasana* haviam previamente incluído os elementos indicados. Em todos os casos, os *matwasana* prestavam atenção ao que o *b’ava* solicitava que fizessem.

Como aprendiz, a pessoa *matwasana* acompanha as atividades de coleta de materiais para cuidado. Enquanto o processo de *kutwasa* acontecer em regiões rurais, é o momento dos *matwasana* se familiarizarem com o mosaico que as plantas curativas compõem. Esse momento se reserva também ao conhecimento profundo da arte tradicional de cuidado em todos os meandros.

Ainda enquanto *twasa*, chega a altura em que se chama a família para o processo de consagração com a vestimenta. Essa cerimónia ocorre no momento em que o *twasa* já se tiver aprofundado no exercício tradicional de cuidado. O momento de consagração da vestimenta é uma etapa importante no processo de aprendizagem, a partir dele o *twasa* inicia o exercício tradicional de cuidado de forma independente, como quem pode orientar o cuidado sem necessidade de auxílio de *b’ava*, continuando ainda sob sua dependência até a conclusão do curso e a realização da cerimónia de *kuparura* (graduação). Durante o momento do

---

<sup>18</sup> *Bhaso* é uma pasta condensada contendo vários medicamentos que, colocada sobre o carvão em brasa, queima e produz fumaça. Essa pasta é um elemento essencial no processo tradicional de cuidado, usualmente referido em duas ocasiões, como finalizador do tratamento e purificador de ambiente. Para o uso como finalizador de tratamento, é feito o preparo de um *xirhenguele*, um pedaço de alguidar ou uma panelinha de barro com carvão em brasa (em casos em que não se tem esses utensílios, o preparo do fogo pode ocorrer em uma tampa de metal ou objetos similares) onde se coloca parte da *bhaso* em pequeninos pedaços. A *xirhenguele* é posicionada entre as pernas afastadas do paciente. Dali se alastra o fumo, que é absorvido pelo corpo e pelo espaço em que se realiza o cuidado. Enquanto purificador de ambiente, o ritual acontece em situações similares à descrita acima, mas a *bhaso* é colocada no local que se deseja purificar, até se apagar o fogo. A pasta *bhaso* é um composto que não pode faltar numa casa. Funciona como parte dos kits de primeiros socorros, para ser aceso em caso de emergência.

aperfeiçoamento, a pessoa *twasa* permanece na casa do *b'ava* numa condição de estagiária, esperando o processo de culminação do curso.

## 2.8 O PROCESSO DE COLAÇÃO DE GRAU E A OBSERVÂNCIA DE *KUPARURA*

A parte final da formação de *nyanga* impõe a realização da graduação, que consiste na entrega ou devolução da pessoa formada à sua zona de origem e, principalmente, aos seus familiares. A formação, em quase todas as áreas da vida, é um projeto coletivo para os Tsonga. Assim, a formação em *nyanga* é também uma questão coletiva, engloba toda linhagem do escolhido. Nesse contexto, o treinamento não somente serve para o aperfeiçoamento do espírito, mas também é um momento de aprendizagem de questões relacionadas à convivência cotidiana da pessoa agenciada pelos espíritos, como ser integrante da sociedade (HONWANA, 2002).

Acerca da importância dessa aprendizagem para a pessoa que se forma em *nyanga*, um *nyanga* citava que “Muitos pensam que eu ‘khendlei’ [ou seja, que realizou o processo de *kukhendla*, referido acima, que consiste na incorporação de poderes espirituais para fins de enriquecimento ou para aquisição de outro tipo de poder], mas porque eu adquiri e continuo adquirindo conhecimento para melhor inserção social”. A constatação desse *nyanga* era decorrente do retorno que uma mãe dava em relação ao caso de sucesso de tratamento de um filho, que estava passando por um mal que fazia com que faltasse ao trabalho, além de um episódio de desrespeito aos pais. Na ocasião, pontua que era central o respeito aos mais velhos e às normas sociais, independentemente de ser ou não um *nyanga*. “Eu, por exemplo, busco aprender sobre a sociedade, faço novos cursos para me aperfeiçoar mais na abordagem de questões sociais”, acrescentou o *nyanga*, citando a frequência ao curso de inglês e sua formação no curso de graduação em ciências sociais.

A ocorrência de *nyanga* como estritamente relacionado à genealogia, ou seja, à mediunidade, como processo do chamado é uma questão de herança intergeracional, e foi amplamente discutido no campo de estudos da religiosidade africana (HONWANA, 2002).

A graduação, *kuparura*, é um processo muito dispendioso. Um *nyanga*, jovem recém-formado não graduado por falta de recursos, referiu que “Quando tu terminas e tens dinheiro, lobolas os seus *swikwembo* [realiza o ritual necessário para a entrega do formado]. É através da realização dessa cerimônia que as pessoas ficam sabendo que ali tem um *nyanga*”. A cerimônia de graduação se configura na transferência ou legitimação de poder simbólico do *b'ava* para o recém-formado, talvez necessária para o exercício do ofício tradicional de

cuidado. O jovem *nyanga* era muito acessado, apesar de não ter ainda realizado a cerimónia final.

Para a efetivação do *kuparura*, o *b'ava* deve organizar a parafernália essencial para a entrega ao seu formando. Numa terça-feira que antecedia ao sábado da graduação de uma senhora *matwasana* de uma casa tradicional de cuidado em Maputo, a *b'ava* avisava às pessoas que marcavam atendimento por telefone que não teria tempo na sua agenda até a realização da cerimónia *kuparura*, em virtude da finalização da parafernália. A parafernália da futura *nyanga* se constitui em fonte de sabedoria que emana da *b'ava*, condensando os segredos tradicionais de cuidado. Pensando o exercício do cuidado tradicional como um processo de constantes mediações, através dessa parafernália ocorre um processo substantivo, por aglutinar componentes físicos (ativos inerentes às práticas tradicionais de cuidado, as cabaças de essências curativas) e metafísicos. A necessidade da *b'ava* de preparação dessa parafernália analiticamente endossa a legitimidade da conferência dessa categoria espiritual nesse parentesco metafísico plasmado na relação entre *matwasana* e *b'ava*.

A parafernália entregue em ato público reafirma o lugar de prestígio do *b'ava* ao *matwasana*. Pensa-se imediatamente na “identidade” mesclada entre as duas mediunidades como continuidade e não ruptura (BARROS; MARIANO, 2019). Às vezes, as relações entre os dois *tinyanga* não cessa com a realização do ritual de entrega da pessoa formada, a *kuparura*. O *b'ava* acompanha as atividades tradicionais de cuidado da pessoa formada, mesmo que distante.

Para melhor esmiuçar a continuidade dessa relação, podemos relembrar uma questão de conflito entre os delegados do IMT com uma das associações num dos distritos da província de Gaza. Enquanto os delegados do IMT demandavam a conversa acerca dos materiais usados pelas redes locais tradicionais de cuidado no tratamento da epilepsia e a recolha desses materiais, os *tinyanga* apresentavam que, para responder àquela solicitação, deveriam antes consultar os *va b'ava*: “Foram eles que nos ensinaram este ofício, eles saberão dizer se devemos ou não partilhar convosco essas informações”. Por outro lado, também apresentavam a necessidade de consultarem as comunidades: “São eles que nos fornecem os medicamentos que usamos”. Nessas constatações, fica claro que o conhecimento que o IMT demanda junto às redes locais tradicionais de cuidado não é propriedade individual, mas coletiva.



É importante ressaltar que o aparecimento e a permanência do conhecimento genuíno<sup>19</sup> tradicional de cuidado tsonga no corpo do escolhido, como se apresenta nesta tese, não depende dos vivos. Nota-se que, em todos os casos, o caráter comunitário que reveste esse conhecimento prevalece. Em relação à *nyanga* ou ao *nyanga*, apesar das peculiaridades de sua atuação como indivíduo na sua *ndhumba*, o respeito aos valores desse conhecimento como propriedade do grupo prevalece.

A partir das reuniões com as associações de *tinyanga*, não é possível saber quem possui ou não um espírito “genuíno”. O questionamento da genuinidade ou não e as discussões acerca dela acontecem de fora, quando pacientes entre si compartilham experiências de lugares onde buscam pelo cuidado. Acerca de *tinyanga* e *mazione* não genuínas, pode-se ouvir, por exemplo, que “kukhendlaram”. Esse conceito aqui tem uma característica peculiar, a ambiguidade ou a fluidez, pois esses *tinyanga* e *mazione* têm grande poder de intervenção, apesar de serem considerados não genuínos, e essa eficácia às vezes se interpreta como obtida através do envio de forças, ou seja, das espiritualidades agregadas que regem os seus poderes, para as casas das pessoas que buscam pelo cuidado.

Uma paciente com ritual marcado a realizar-se na sua casa desistiu do cuidado temendo que fosse enviada a si alguma espiritualidade, principalmente para a sua casa, pois que parte importante do ritual realizar-se-ia ali, como comentou: “Aí seria mais fácil plantar-se a sua semente, nessa região essas pessoas utilizam o *Mungoi*<sup>20</sup>”. A situação dessa paciente parece que elucida melhor a ambiguidade que permeia a relação das pessoas que buscam pelo cuidado junto a esses *tinyanga* e *mazione*. Parece-me que se não houvesse obrigatoriedade para a realização do cuidado na sua própria casa, esse cuidado teria sido viável, para além de que os medicamentos usados por aquela *ziona* com que estava em interação acabaram chegando à sua residência, a partir da solicitação feita pela própria paciente, como a *bhaso* e outras ervas para tomar banho.

---

<sup>19</sup> O “genuíno” aqui se refere à orientação do cuidado conforme as experiências e conhecimentos adquiridos ao longo da formação e, principalmente, ao agenciamento das entidades espirituais. Essa “genuinidade” se dá a partir do sucesso do cuidado.

<sup>20</sup> *Mungoi* é um tipo de espírito muito agenciado na região entre a província de Gaza e Inhambane, em Utsopi. Segundo o que tem sido dito, esse espírito vem de várias gerações, ou seja, pertencem a um *nyanga*, que morreu há vários anos e o seu poder espiritual segue sendo agenciado por seus filhos, não sei se se trata de filhos de santo, *matwasana*, ou filhos de sangue. Esse espírito é bastante agenciado por pessoas que desejam enriquecer. “Fato branco” é a linguagem codificada usada para se referir a manifestação desse espírito. Essa codificação parece que atende à simplificação, ou melhor, ao código secreto que facilita a comunicação entre pares, anciãos e adultos sem interferência de menores. Esse código secreto também é referente à manifestação desse espírito, em que durante a noite, o espírito *Mungoi* visita as casas das pessoas que buscaram por esse agenciamento espiritual. Nessas visitas a intenção é de garantir a proteção dessas casas. Durante essas visitas, o *Mungoi* aparece vestindo roupa branca, daí essa codificação de “fato branco”.

Como o cuidado não seria mais realizado por aquela *ziona*, devido à necessidade da realização junto ao domicílio, a paciente pediu aqueles medicamentos, que funcionariam de forma semelhante a analgésicos. Solicitou medicamento para *kutussela*, uma forma comum com que as pessoas se referem a esses tipos de intervenção e que é sempre um momento anterior à intervenção tradicional de cuidado, que visa colmatar a situação de forma geral. É importante ressaltar que a paciente temia que fossem agregadas à sua casa forças que auxiliariam no cuidado que seria realizado ali. Como acrescentou a paciente, a sua recusa era embasada pela reminiscência de um conselho que recebera há anos de uma *nyanga* que lhe teria dito que nunca deveria aceitar que *tinyanga* ou *mazione* de proveniência específica – a paciente não se lembrava bem de qual lugar – realizassem cuidado na sua casa porque iriam plantar coisas para o auxílio do cuidado que realizam sem que fossem demandadas.

A necessidade de auscultação da opinião de *b'ava* e da comunidade parece não se configurar simplesmente em dar informe ou ouvi-los, mas ao respeito e reconhecimento da necessidade e importância de outros intervenientes para a harmonia social. Esse contexto pode ser aproximado às realidades ou teorias não ocidentais que reconhecem e levam a sério a intervenção dos não humanos, ou que compreendem o social como um exercício de associações, mediação e participação entre humanos e não humanos (LATOURE, 2012; DESCOLA, 2016).

Durante a *kuparura*, realiza-se uma grande festa. Esse momento simboliza o início de uma etapa em que o recém-formado passa a exercer sua atividade com independência. Uma independência que não significa o rompimento com o *b'ava*. A relação entre *b'ava* e *matwasana* se estende continuamente. Entre ambos parece que se estabelecem laços meio que genealógicos. Os espíritos do *b'ava* alimentam o crescimento e o aperfeiçoamento do *matwasana*. Como seu filho espiritual, os filhos conquistados ao longo da carreira também estabelecem relação com o *b'ava* de que descendem. Parece ser uma ligação um tanto simbólica. Certa vez, uma *b'ava* que estava acompanhando e orientando suas duas *matwasana*, uma recém-chegada e outra já formada, na realização do cuidado a uma família, se apressava e interrompia outras sessões tradicionais de cuidado para realizar a posterior devido à agenda de ida até a casa da *b'ava* que orientou a sua própria formação.

A sua ida para lá tinha como único propósito acompanhar a sua nova *matwasana*. De acordo com o que contou, aquela ida era uma mera simbologia no contexto da integração daquela *matwasana*: “Estamos indo para que ela pelo menos pise lá”. Aqui operamos uma tradução literal do changana para o português. Estritamente a fala acima se refere à exigência do contato, que, no caso, se realiza a partir de um toque na terra do domicílio da *b'ava*. Um

toque dos pés daquela *matwasana* recém-chegada seria suficiente para a apresentação de sua filha, *matwasana*, à sua *b'ava*. Uma *b'ava* que, pensando-se numa árvore genealógica de uma relação de parentesco, seria o ascendente imediatamente próximo da *b'ava* da *matwasana* que iniciava a formação, ou seja, mãe ou pai dessa *b'ava* e avó ou avô da *matwasana*. Essa ida parece que se reveste de grande importância para a abertura de caminhos na vida da recém-*matwasana* e reafirmação de laços para o caso daquela *b'ava*, juntamente com a sua recém-formada, que viajara de Maputo, onde está localizado o seu domicílio tradicional de cuidado, até a cidade de Xai-Xai para acompanhar aquela ida.

A parafernália de *tinyanga* entregue no âmbito da festa da *kuparura* acompanha o *nyanga* por toda a vida. Dessa parafernália, que conta com objetos como a *gona*<sup>21</sup>, a maior parte dos utensílios é destruída, quebrada, com a morte do dono, denotando que sua vida útil se finaliza com a morte do *nyanga*. Os instrumentos deixados pelos *tinyanga* falecidos podem ser divididos entre parentes, quando esperam guardados pela entrega ao sucessor quando este aparecer na linhagem (BARROS; MARIANO. 2019). Grande parte da parafernália é produzida pelo *b'ava* ao longo da formação, e outros utensílios são adquiridos pós-formação, durante o exercício do *nyanga* na sua própria *ndhumba*. São variadíssimos os utensílios preparados para que a pessoa que finaliza a formação tenha seus materiais para o início do seu exercício.

Como já dissemos, a eclosão do chamamento acontece a partir do envio de infortúnios generalizados às pessoas chamadas. A eclosão do chamamento, a formação e a colação de grau para *nyanga* ocorre de forma similar tanto para homens como para mulheres. Mas no caso das mulheres que ainda se encontram residindo no domicílio dos seus pais, quando chega o momento de se casarem, a *ndhumba* que lhes foi construída em decorrência da colação de grau é transferida para o domicílio do seu noivo. Essa transferência ocorre mediante o pagamento do lobolo. Nesse caso, o lobolo é pelos espíritos que agenciam a espiritualidade da noiva. Esse dote recai somente sobre a espiritualidade. O pagamento desse dote não anula a necessidade do pagamento do lobolo pela mão da noiva.

Assim, de modo geral, o noivo que pretende se casar com uma moça *nyanga* realiza dois tipos de lobolo: pela mão da noiva e pelos espíritos que agenciam a espiritualidade da noiva. A necessidade de efetuar os dois lobolo, conforme nos apresentou um *nyanga* em Xai-

---

<sup>21</sup> *Gona* é uma cabaça confeccionada de abóbora. Nas casas tradicionais de cuidado, a *gona* é tapada ou fechada por um instrumento pontiagudo, que facilita a coleta do material, em regra, no estado líquido contido no objeto. É frequente encontrar as *gonas* nas casas tradicionais de cuidado contendo mel. Também é comum encontrar esses objetos decorados exteriormente com *uhlalo*, missangas coloridas, semelhantes às usadas no contexto brasileiro para confeccionar guias.

Xai, é decorrente do fato de que “com a transferência da *ndhumba* do domicílio dos pais da noiva para o domicílio do seu noivo, o dinheiro que for coletado dos tratamentos e consultas na *ndhumba* passa a pertencer somente ao noivo”.

## 2.9 A NEGOCIAÇÃO COM OS ESPÍRITOS

O cuidado tradicional entre os Tsonga constitui-se essencialmente de negociações. Todas as ações que acontecem na *ndhumba* se dão a partir de um processo de negociação com as entidades espirituais, que acontece em âmbito espiritual. As negociações com os espíritos caracterizam o percurso tsonga, principalmente quando se está estritamente próximo<sup>22</sup> da ancestralidade. As sessões de consultas, tratamento e transe ocorrem acompanhadas de momentos de negociação entre as entidades espirituais do paciente em cuidado com o *nyanga* que orienta o cuidado. Essa negociação acontece através da função de *nyanga* no exercício do cuidado na *ndhumba*. É importante notar que, para além da proeminência do papel do *nyanga* que orienta o cuidado, a imagem de xará da pessoa que está em tratamento é igualmente importante no processo da mediação e do cuidado. É frequente ouvir, no contexto tradicional de cuidado e da vida em geral, nos casos de severos infortúnios ou de apaziguamento, que “se não fosse pela força de xará, a sua vida seria de mais severos sofrimentos”.

Durante a consulta, quando já foram reveladas todas as razões do sofrimento, para a realização do cuidado, o *nyanga* estende a consulta aos espíritos de modo a ter acesso à informação acerca de como proceder para a superação do problema. De modo geral, apesar dos *tinyanga* já saberem como atuar e que tipos de materiais serão necessários, a consulta aos defuntos é indispensável. Essa revelação de procedência se realiza em séries de negociações entre o *nyanga* que realiza a consulta e as espiritualidades que agenciam os seus espíritos com os espíritos da pessoa em consulta (MANDLATE, 2021). Nesse momento de consulta às espiritualidades acerca de como proceder para a resolução do problema, parece central que o

---

<sup>22</sup> A proximidade ou distância com a ancestralidade no contexto tsonga se observa a partir do direcionamento das práticas cotidianas, principalmente as ligadas a ações essenciais, à comunicação com os ancestrais. Essa comunicação acontece através da realização do ritual da *kuphahla*, o informe aos antepassados acerca das realizações dos seus descendentes. Nesse contexto, a *kuphahla* é um veículo de comunicação entre os vivos e os mortos a partir do qual os defuntos tomam conhecimento de em quais áreas os seus necessitam de apoio. Em situações em que se observa a proximidade entre esses dois mundos, a *kuphahla* é uma prática cotidiana ou naturalizada, ao contrário das realidades em que esse ritual acontece ocasionalmente ou mesmo nunca acontece. É importante notar que nos casos em que este ritual não acompanha a vida dos seus, pode ser demandada pelos defuntos. Várias vezes, a necessidade para a realização do ritual acontece por meio de comunicados feitos pelas redes locais tradicionais de cuidado quando buscadas para a resolução de infortúnios.

*nyanga* busque perceber se o que os *tintlholo* estão dizendo é realmente o que a espiritualidade quer que se realize para a solução do problema.

Em caso de *kufemba*, o momento de expulsão de forças malignas, quando o *nyanga* entra em transe, a negociação acontece de outro modo. Durante o transe, o *nyanga* encarna os espíritos que apoquentam a vida da pessoa em cuidado. Na encarnação de cada espírito, o *nyanga* incorpora a fala e as características desse espírito. Se se tratar de uma força enviada por pessoas vivas, na encarnação o *nyanga* apresenta a maneira de fala, o jeito de ser da pessoa que envia o feitiço. Há situações em que a pessoa que envia o feitiço aparece, se apresenta e fala o que lhe magoou até causar o mal. A expulsão dessas forças acontece a partir da mediação feita pela pessoa que acompanha o paciente. Em jeito de diálogo, o *nyanga* e o acompanhante do paciente conversam. O acompanhante pergunta ao espírito encarnado no *nyanga* a sua proveniência, o que quer e, por fim, negociam a sua saída. Quando já tiver concordado em libertar o paciente, o espírito encarnado no corpo do *nyanga* se despede, seguindo o outro espírito até terminar a expulsão de todos os espíritos malignos.

Em situações em que o paciente não tenha acompanhante, o *nyanga* convida alguém de sua confiança para desempenhar o papel de interlocutor com os espíritos encarnados. Quase sempre o espírito se dirige ao paciente, tentando estabelecer um diálogo e, dependendo da sua natureza, o espírito pode se mostrar agressivo. Nesse diálogo, o espírito se apresenta, falando de si. Às vezes usa expressões como “você me conhece” ou “você não me conhece e não tem como saber quem eu sou, porque me enviaram a ti”. A partir daí, dão início à negociação. Nessas conversações, parece ser fundamental mostrar-se cordial para que o espírito não se aborreça. Quando já tiverem sido expulsos todos os espíritos, o *nyanga* volta a si. Enquanto estiver em transe, o *nyanga* não tem ciência do que está acontecendo. Retornado ao seu estado normal, o acompanhante faz um informe geral do que aconteceu enquanto o *nyanga* estava em transe. Nesse momento, busca-se perceber se foi possível negociar a saída de todos os espíritos que apoquentam o paciente.

No capítulo seguinte, trataremos das promessas de superação do chamamento, inalcançáveis ao todo, feitas pelas religiões cristãs (neopentecostais e *mazione*) às pessoas incorporadas por *Tinguluve*.

### 3 O CRISTIANISMO: A RESPOSTA CONTRA A AFECÇÃO PELOS *TINGULUVE*

*Estes todos [líderes das igrejas neopentecostais] compram aqui com a gente produtos, como o enxofre, que lançados ao ar provocam desmaios, para, a partir disso, quando seus fiéis desmaiarem, mentirem que são espíritos malignos se manifestando.*

(vendedor de medicamentos tradicionais)

De modo geral, existe uma grande resistência em aceitar a afecção dos espíritos que anunciam o chamamento. A maioria das pessoas afetadas pelos espíritos passa por igrejas evangélicas ou outras igrejas que se propõem a purificar essa afecção, a “espiritualidade demoníaca”, em uma espiritualidade “pura”, a espiritualidade cristã, uma espiritualidade que mantém o diálogo com o deus ocidental. Algumas dessas pessoas, antes de seguirem a vocação de *nyanga*, passam pelas igrejas *mazione*. A igreja *ziona*, em várias situações, consegue responder a demandas da afecção a partir da espiritualidade *tsonga* que se vincula a uma espiritualidade cristã, acontecendo a agência a partir da mediação das duas espiritualidades. Apesar das possibilidades existentes nas igrejas *mazione*, há situações em que essas igrejas não conseguem suportar as afetações.

Um jovem *nyanga* relatou: “sempre que passava por más experiências, eu me consultava, e a resposta era sempre a mesma, que eu deveria cumprir o chamado, e durante muito tempo não aderi. Quando isso ocorria, procurava a igreja... Passei por várias igrejas. Sempre essas passagens me prometiam evitar o cumprimento do chamamento”. A passagem por várias igrejas não denota somente passar por várias congregações, mas por várias denominações religiosas. Isso muitas vezes acontece devido ao insucesso dessas denominações na satisfação da promessa de livrar os chamados da necessidade de cumprir o desejo dos seus defuntos. A promessa das igrejas de defesa contra os ditos demónios, através das orações concedidas com a adesão constante às missas, cai por terra. Apesar da falência das promessas dessas igrejas no oferecimento da possibilidade de superação ou purificação do chamamento, para elas, um crente aderir à efetividade dessa afecção espiritual é impensável.

Esse posicionamento quase que unânime das igrejas evangélicas se vê nos confrontos diários, quando as afetações da religiosidade africana são estereotipadas nos cultos dessas igrejas. Esses estereótipos em torno da identidade entre o chamado e os demónios impacta grandemente a aceitação do chamando. Antes que as pessoas pensem na aceitação, removem-se e buscam ocultar o dom por causa das reações dos outros: “Quando eu descobri que devia me

tornar *nyanga*, fiquei imaginando a reação das pessoas a partir do que era o tratamento das pessoas escolhidas na minha região”, apresentou uma *nyanga* que ficou cerca de cinco anos na igreja Assembleia de Deus, fugindo do chamado.

As igrejas pentecostais e neopentecostais em Moçambique se esforçam na demarcação da distância entre a religião ocidental cristã e as religiosidades que emanam do *Ntumbuluko*. Essas demarcações acontecem principalmente durante as pregações. Por exemplo, nas pregações de conforto em decorrência de falecimento, as igrejas aconselham os familiares ao não seguimento dos rituais de purificação, sugerindo que as mensagens que a igreja transmite são suficientes: “O sangue de Jesus Cristo vos livra dessa escravidão que subjaz nos costumes”. Essas igrejas ignoram, ou seja, banalizam as percepções locais segundo as quais a não observância dessas prescrições podem advir consequências graves à saúde. Não tratam dos benefícios ou prejuízos da transgressão dessas prescrições, mas centram a atenção na dicotomia entre puro e impuro, e principalmente no combate a tais prescrições.

São realizadas sessões de destruição de vestígios que ligam os fiéis com os seus ancestrais, como as capulanas e os lenços brancos. Geralmente esses tecidos e outros utensílios que estabelecem alianças com os defuntos são recomendados e consagrados nas sessões tradicionais de cuidado. Esses utensílios, para além do estabelecimento do vínculo com os antepassados, garantem a proteção. A informação acerca da necessidade da atribuição do tecido é manifestada pelos defuntos através de pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado durante a realização das consultas. Nesse âmbito, os defuntos revelam a cor e a natureza do tecido que desejam que o seu descendente tenha. Geralmente a cor branca é a mais solicitada pelos xarás, em lenços ou capulanas, conforme relatamos no capítulo anterior.

A entrega da capulana ou lenço ao paciente é feita através da realização do ritual tradicional de cuidado. Durante o rito, o *nyanga* ou *zione* que realiza o cuidado confere poderes ao tecido com autorização dos defuntos. Num ato solene, ele informa aos defuntos: “*A nguvo leyi mi yi kombeleke hi ley, nwina vaka*”, ou seja, “Eis o tecido que vocês solicitaram, ancestrais” (tradução livre do changana para o português), evocando-se a seguir o sobrenome do paciente. O sobrenome é evocado sempre que se realiza o tratamento e, às vezes, para a realização da consulta, que busca apurar as origens do problema. A enunciação é sempre em referência aos *Vapfi*, os defuntos. Dessa forma confere-se poder àquele tecido. Durante o ritual, é frequente que se evoque todos defuntos, os que se consagraram em deuses e outros, dizendo-se “*nwina vaka*” (os homens) e “*nwina makosasane*” (as mulheres). Sempre em menção a cada grupo, fala-se o sobrenome do paciente, *na nwina va boli*, referindo-se a

todos os *Vapfi* da linhagem do paciente, aqueles que são conhecidos nominalmente e os demais.

A todas essas entidades espirituais, informa-se e apresenta-se o instrumento para consagração, a *nguvo*. Na língua changana, *nguvo* é um tecido de um metro e meio, usualmente amarrado pelas mulheres enrolando-o em forma de envelope da cintura para baixo. Já em termos da religiosidade tsonga, o tecido chamado de *nguvo* – seja lenço, capulana ou tecido de outro tamanho, não necessariamente de um metro e meio – carrega uma dimensão espiritual. Esses tecidos são designados como “*tinguvo ta va màb’izweni*” (“capulanas de xarás”, em tradução literal), expressão que remete a uma dimensão espiritual, a capulanas consagradas, que geralmente devem ser tocadas somente por limpos/puros. Não se toca nesses utensílios enquanto impuro.

A proibição de toque enquanto impuro se estende a quase todos os outros utensílios tradicionais de cuidado, como os remédios tradicionais (MANDLATE, 2017). A impureza/pureza no contexto tsonga subjaz ao corpo. As principais razões de contração de impureza são as relações sexuais e a vigência do período menstrual. No caso da menstruação, se for imperioso o contato com esses utensílios, é necessário que antes se peça licença. Em casos de impureza sexual, é suficiente a observância de banho. A obrigatoriedade da observância de rituais de purificação em casos de impureza se impõe também ao relacionamento com os medicamentos tradicionais. Um vendedor observou que, em casos de impureza, ele efetua limpeza através de banhos. Esses banhos devem ser preparados com medicamentos tradicionais: “Depois de banho, já pode pegar esses medicamentos”, acrescentou aquele vendedor.

A observância da pureza é fundamental em relação aos medicamentos para os pacientes e concorre para o sucesso do tratamento. Ao insucesso desse tratamento, usualmente os pacientes tendem a imputar a responsabilidade aos *tinyanga*, referindo que lhes atribuem medicamentos não eficazes. Em contrapartida, disse uma *nyanga*: “São essas mulheres que não cumprem bem com os tratamentos do modo que a gente recomenda. Às vezes pegam os medicamentos enquanto estão com corpos quentes”. Essa fala veio em resposta à colocação, feita por um dos delegados do IMT, relacionada a contestações de cuidadoras de crianças com epilepsia em Govuro, que disseram que os *tinyanga* exigiam pagamentos pelos seus tratamentos mesmo em situações em que os pacientes faleceram.

A colocação acima parece que se propõe a dar evidência da não comprovação do conhecimento tsonga, quando, no cara a cara com *tinyanga*, o delegado apresenta os questionamentos das cuidadoras. Dando voz às constatações das cuidadoras, o delegado



viabiliza as diretrizes do IMT quanto ao papel de fiscalização dos cuidados de saúde prestados pelos praticantes da medicina tradicional, para evitar práticas prejudiciais à saúde da população e publicidade enganosa de terapêuticas sem qualquer fundamento e/ou comprovação científica (MOÇAMBIQUE, 2010).

Enquanto os esforços dos representantes estatais são de trazer evidências da não comprovação do conhecimento tsonga, desprezam as esferas referidas pelos *tinyanga* para o sucesso do cuidado. Por exemplo, nesse campo tradicional, há referência à eficácia do papel da mulher enquanto durar o cuidado. Se essas mulheres responsáveis pela administração do cuidado não atentarem às questões de pureza relacionadas à menstruação, parto e impurezas decorrentes da prática sexual, que também incorrem aos homens, não haverá sucesso no cuidado. O cuidado é tarefa que cabe às mulheres, principalmente às meninas, na observância dos medicamentos de lua, medicamentos centrais na vida tsonga. Esses medicamentos parecem ter entre os Tsonga uma natureza preventiva, principalmente em relação à epilepsia. Cientes das circunstâncias de impurezas, algumas mulheres preferem o acompanhamento de uma menina que ainda não teve a sua primeira menstruação ou das mulheres idosas, que já atingiram a menopausa (MANDLATE, 2017).

A expressão “*tinguvo ta va mab'izweni*”, apesar de se referir à principal entidade na consagração de cuidado tradicional, o xará, é frequentemente usada pela igreja pentecostal e neopentecostais de forma pejorativa. Referem-se a como o insucesso na vida das pessoas portadoras desses *tinguvo* se dá por terem sido consagrados. Daí que se faz necessária a destruição desses tecidos, com vista a mandarem embora a maldição.

Nas igrejas, os fiéis recém-chegados ou mesmo os que já estejam lá, são persuadidos à conversão efetiva, que passa necessariamente pela entrega dos *tinguvo* para destruição. Essa conversão conhece o ponto mais alto na assistência da fogueira. Enquanto queimam os artefatos, os pastores pregam a palavra, persuadindo os outros a seguirem o exemplo. Esses rituais da fogueira produzem repulsa, rejeição e/ou negação de si, da cultura, das origens, e impõem a busca pelo ocidental.

No caso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), os fiéis recebem produtos unguídos, que protegeriam os portadores contra os espíritos maus. A confecção desses produtos por essa igreja parece funcionar em lógica similar à das redes locais tradicionais de cuidado. Os produtos usuais são acrescentados ou substituídos por produtos com “unção divina”. Por exemplo, a IURD em Moçambique, em sua emissora de televisão, a TV Miramar, veicula imagens de bispos e pastores unguindo as águas que distribuem aos seus fiéis. As imagens também mostram a unção dos locais “amaldiçoados”. As mensagens prometem

transformar a maldição que jaz ali e desmanchar pela água a “feitiçaria” que opera nos fiéis. A unção em águas específicas, que ocorre em pelo menos um local a cada ano, promete curar todas as enfermidades.

A unção de determinadas águas parece se revestir de poder de agência contra todas as “obras de feitiçaria”. Em um ano, na segunda dezena dos anos 2000, escolheu-se, ou a simbologia recaiu, sobre o rio Save, que faz a divisória entre a região sul e o centro do país. Ao centro fica o distrito de Machanga e ao sul o distrito de Govuro. A unção ocorreu do lado sul, na vila sede de Govuro, Mambone. Sobre o rio, bispos e pastores pontuaram que “É nessas águas que se realizam, na calada da noite, os trabalhos de feitiçaria, e nós, sobre estas águas, retiramos, expulsamos todos os trabalhos realizados aqui”. Os bispos e pastores da IURD, nas imagens veiculadas acerca da unção das águas nas margens de Mambone, ressaltavam que sobre aquelas águas eram realizadas obras de maldição, e muito provavelmente as pessoas que estavam enfrentando dificuldades teriam sido amaldiçoadas naquele espaço, sobre aquelas águas ou pelas águas de outros canais. Eles, com o poder que lhes era conferido pela fé, desfaziam todas as obras de maldição, as produzidas sobre aquelas águas em específico, em outras águas e de outros lugares. Desse modo, se convidava aos que criam e a todos que estivessem passando por atribulações a dirigirem-se às sessões de descarrego realizadas na IURD, para romperem com todas as forças malignas.

A respeito das águas, fundamentava-se uma narrativa que ia ao encontro dos preconceitos em torno do nome “Mambone”, lugar temido. Por exemplo, quando alguém anuncia visita a esse lugar, imediatamente os outros pensam que essa pessoa vai em busca de ferramenta para enriquecer, da “magia”. Pelo menos em Gaza, até o início dos anos 2000, o enriquecimento era associado ao preconceito relacionado a Mambone. A narrativa em torno daquelas águas, levando-se em conta sua localização geográfica, a vila sede de Mambone, parece consonante ao nome do próprio distrito.

Durante a pesquisa de campo, cheguei a Govuro com os delegados do IMT à noite, e só me dei conta de estar em Mambone na manhã seguinte. Mambone é uma referência na região quanto às práticas tradicionais de cuidado, mas se destaca acerca da feitiçaria: “Aqui é melhor não se meter em intrigas, não responder”, disse um dos delegados. Essa sua colocação seguia na contramão dos rótulos da feitiçaria como característica do lugar, pois ele argumentava que as más ações, a “feitiçaria”, se enquadravam numa tecnologia de defesa. Enquanto preparava a viagem, ouvi de uma amiga da província de Inhambane: “Eu não gosto de lá, daquele distrito”. “Lá é muito longe, por mim não devias ir”, sugeriu o meu pai. Não sei por que não levei a sério os comentários e alertas que ouvi acerca de lá enquanto ainda me

preparava para a viagem. Talvez porque iria acompanhada dos delegados do IMT, ou também por não ter lembrado imediatamente que Mambone era a vila sede de Govuro, o local que seria visitado, ou mesmo por ter colocado sob suspeita ou em suspensão o que estava sendo dito. Ao longo da preparação da viagem, não foi feita menção à especificidade do distrito. Se tivesse explorado um pouco os comentários que ouvi acerca de Govuro, chegaria à questão de Mambone e talvez tivesse a reminiscência do que ouvi falar na infância sobre esse lugar.

À sua característica peculiar, remeteram os professores da escola secundária de Doane, na vila sede de Mambone, durante conversa em grupo focal com o IMT, ao questionarem a falta de adequação do currículo de formação de professores à realidade local, referindo que os professores dali estavam despreparados para o tratamento dos temas relacionados à medicina tradicional: “Muitos alunos demandam tal atenção, várias vezes saem [se manifestam] *madimoni*<sup>23</sup> em plena aula”, e os professores não estariam capacitados para lidar com essas questões. Aqueles professores lançavam crítica aos modelos ocidentais ainda vigorantes no traço curricular em Moçambique, denotando que existiam questões peculiares naquele distrito, o que confirmava a tese, ou o preconceito, de que aquele espaço geográfico detinha em si certa agência. Essa agência parece que se dá no lugar em si, com a capacidade de produzir certos efeitos simplesmente por se falar acerca desse lugar. Em conversa com as senhoras na igreja *ziona*, pude perceber que a agência não era uma categoria acessada ou “experimentada” pelos humanos, mas as experiências superabundavam sobre seus corpos.

Chamou a minha atenção o relato do encolhimento ou desaparecimento dos órgãos genitais de um adolescente, que se juntou à roda de conversa com aquelas mulheres. O jovem era filho de uma autoridade da administração local, o secretário do bairro. As mulheres relataram que, em decorrência de questões familiares, um espírito mau havia se instalado no corpo daquele adolescente, e fez com que os seus órgãos genitais entrassem ou desaparecessem. No relato acrescentavam que o lugar onde jaziam os seus órgãos genitais ficou liso, aproximando-se da configuração da vulva, mas lisa. Enquanto as senhoras argumentavam, o adolescente confirmava, e completaram que tinha sido por intermédio da oração que conseguiram devolver as genitálias do adolescente ao devido lugar.

---

<sup>23</sup> *Madimoni* seria a manifestação da espiritualidade tsonga. O modo como esses professores a designam se enquadra na forma como as igrejas pentecostais e neopentecostais se referem à espiritualidade tsonga. O fenómeno, ou manifestação espiritual, aproximado ao que os professores da Escola Secundária de Doane relataram é a agência espiritual nos corpos das alunas em plena aula. Os “casos de desmaios de alunas” são um acontecimento recente nas escolas do sul de Moçambique. Esse fenómeno vem sendo estudado pelos cientistas sociais. O caso da Escola Quisse Mavota, em Maputo, se apresenta com maior proeminência, talvez por se localizar na capital do país, ou pelo fato de a escola ter sido erguida num espaço que era cemitério.

Outro evento foi relatado no grupo focal com a Ametramo por uma *nyanga* desse distrito, que ressaltou que, se a equipe do Ministério da Saúde continuasse a tratá-los com desprezo, a visita de trabalho naquele espaço geográfico não teria sucesso. A fala daquela mulher *nyanga* se deu em língua nativa próxima do changana, xichangana, mas com certas entoações tendentes ao xindau<sup>24</sup> e, em referência aos Tsonga da ramificação Ndaou, ela disse: “*a mundau wa karhátá*”, ou seja, “a mulher ou o homem na etnia Ndaou são de difícil acesso”. Ou, em outras palavras, que me parece que vão ao encontro do que aquela *nyanga* quis dizer: “a mulher ou o homem Ndaou se impõem, não se deixam manipular”. A sua entoação deixava transparecer que a pessoa Ndaou tem capacidade de agência para o estabelecimento da justiça.

Os maus tratos a que se referia aquela *nyanga* estavam relacionados às imposições dos delegados do Instituto da Medicina Tradicional quanto aos termos em que se conduziria a colaboração dos *tinyanga* para a socialização dos materiais que usam nos seus tratamentos. A colocação mostrava desgosto aos modos de chegada e atuação do IMT nas comunidades, às imposições, à falta de negociação e à ignorância dos termos de coleta dos materiais com a observância de rituais de pedido de licença aos ancestrais. A atuação do IMT no âmbito daquela visita de estudo não se esforçava no cumprimento dos seus termos de referência quanto à promoção de medidas apropriadas para a obtenção da colaboração dos praticantes da medicina tradicional no desenvolvimento e implementação de programas do MISAU (MOÇAMBIQUE, 2010).

Apesar do perigo que Mambone representa, a atuação do IMT não foi diferenciada em relação a outros distritos. Conforme destacou um dos delegados do IMT, a melhor forma de defesa contra o perigo de Mambone era não responder mal aos nativos. Ficou subentendido que durante a interação com a comunidade não se responderia mal às pessoas, mas a forma de atuação dos delegados foi similar. Já tinha ouvido dos delegados falas relacionadas às experiências anteriores de afecção em campo e tinha sido alertada em relação ao perigo de feitiçaria ao longo da pesquisa. Mas durante a preparação da viagem não foi mencionado nada de especial em relação ao distrito de Govuro, não sei se para não nos assustarmos.

No distrito de Govuro não se realizou uma conversa ampla com as igrejas como em alguns distritos, como Mabalane, Xai-Xai e Macia, na província de Gaza, e Inharrime, na província de Inhambane, onde houve grupos focais com igrejas associadas ao CCM. Nesses distritos, a conversa com os membros da igreja *ziona* acontecia simultaneamente com os de outras igrejas, tais como católica, presbiteriana, metodista e outras associadas ao CCM. Não

---

<sup>24</sup> Língua falada na outra margem do Rio Save, no distrito de Machanga, em Sofala, uma província do centro do país.

lembro porque não houve em Govuro essa reunião ampla com as confissões religiosas associadas ao CCM.

Na conversa com as mulheres da igreja *ziona* se explorou mais a fundo a questão em estudo, a epilepsia. Elas fizeram referência a especificidades na manifestação da epilepsia e em tipos dessa enfermidade em mulheres. Mencionaram também um líder religioso capaz de restabelecer o bem-estar. Como não tínhamos mais tempo para nos reunirmos com aquelas religiosas, os delegados exploraram naquela mesma ocasião a questão das plantas e de outros elementos usados para o tratamento da epilepsia. Respondendo a essas perguntas, as mulheres mencionaram vários tipos de plantas. Não foi possível acompanhar aquelas mulheres à mata em busca dessas plantas, uma vez que iríamos viajar para outro distrito no fim daquela tarde. Os materiais usados no tratamento da epilepsia viriam a ser enviados posteriormente para os delegados, através do ponto focal distrital.

A questão da feitiçaria só veio à tona no fim da conversa, quando se juntou à roda o jovem que havia “perdido as genitálias”. É interessante que a menção à feitiçaria não foi semelhante àquela que acontece nas igrejas neopentecostais. Nas falas daquelas mulheres, não era possível notar nenhum esforço de demarcação de distância entre os “feiticeiros” e “nós” (elas). Não sei se a falta de demarcação da distância entre os feiticeiros e os religiosos, no caso dos *mazione*, se dava por conta de que nas igrejas *mazione* as orações são dirigidas a Deus e aos defuntos.

Em relação a esse tema também não se demorou. O fim da conversa aconteceu com uma oração. As mulheres se colocaram de joelhos, posicionando-se todas na mesma direção, e começaram a orar em vozes altas simultaneamente e, a seguir, como se alguém desse uma voz de comando para o abrandamento das vozes até se calarem para que a líder encaminhasse a oração para o fecho até o amém. Na oração de fecho, a líder orava também pelo nosso bom retorno a casa.

### 3.1 COMBATE E APROPRIAÇÃO ESPIRITUAL

Como já foi pontuado, no contexto das religiões em Moçambique, algumas igrejas constroem seus objetos de proteção enquanto destroem ou queimam os materiais dos seus fiéis, principalmente aqueles objetos que os ligam aos seus antepassados. A queima de *tinguvo ta màb'izweni* para a expulsão dos ditos espíritos maus contidos nesses objetos, configura-se na principal abordagem dessas igrejas. Aliás, a inserção das igrejas em Moçambique visava trazer aos povos a libertação da “escravidão”. A dita escravidão se referia

à forma de religiosidade própria, distinta da ocidental. Desde sua primeira expansão, com a igreja católica, essas igrejas apregoam a inferioridade da religiosidade tsonga.

A expansão do catolicismo se sustentou na ideia da necessidade de educar e civilizar os povos “sem religião”. Caberia aos católicos ensiná-los a religiosidade e civilizá-los. Interessava a Portugal implantar a sua cultura. O ensino rudimentar era baseado essencialmente no ensino da doutrina católica e em garantir o domínio dessa religião em relação ao islamismo (DA SILVA, 2009). Interessou também a Portugal combater a educação oferecida pelas igrejas protestantes e islâmicas, devido a certa aproximação com as línguas bantu. É importante pontuar que a atuação das igrejas protestantes também confrontava a religiosidade tsonga, impondo aos fiéis o afastamento das suas raízes através da destruição de todos os utensílios que os ligavam aos seus defuntos. Como apresentou uma filha carnal de uma *nyanga*:

A igreja havia prometido que iria nos ajudar a superar o sofrimento, mas a minha mãe sofria muito, esses espíritos nunca acabavam. Cumpriu o curso na *ziona* e não deu certo, ela continuou adoecendo. Chegou à igreja e prometeram, mas não se apaziguaram os espíritos que apoquentavam a minha mãe. Quando queimaram aqueles materiais dos *màb'izweni*, as capulanas, os espíritos vieram com muita força. A minha mãe ficou muito debilitada por causa daquela doença, daí que ela teve que ir cumprir aquele curso completo para ser *nyanga*.

Este outro relato assemelha-se ao anterior quanto à fúria dos defuntos após a destruição dos seus artefatos:

Quando os meus irmãos queimaram aquela casinha onde ficavam todos os objetos que nos ligavam aos antepassados, uma casinha que havia sido construída pelos meus falecidos pais em reverência aos nossos antepassados, comecei a passar mal. Mesmo os *swikonguelo swa kuhisa* [orações “quentes”, ou fervorosas] não conseguiram fazer frente à fúria dos nossos antepassados. Aliás, a minha principal crise espiritual foi durante a vigência dessas orações quentes. Nessa altura eu tinha acabado de ingressar para um grupo de orações que reunia pessoas de várias congregações. Esse grupo visava ajudar e orientar em orações as pessoas em tribulação. Me lembro que não permaneci muito tempo naquele grupo, até me acontecer a pior crise da minha vida. Deveria ser a minha quinta, senão a sexta reunião junto àquele grupo, quando aconteceu aquela crise. Como era de costume naquele grupo de oração, após a sucessão de pregações, testemunhos e cantos, acontecia a oração fervorosa. Em regra, essa oração acontecia no altar ou púlpito. O encontro no altar às vezes acontecia mediante a chamada, em que a pessoa responsável pela pregação principal podia chamar as pessoas para o altar ou as pessoas aderiam voluntariamente, ainda durante a pregação mediante o toque espiritual. No altar, eu caí enquanto orava. Sob o meu corpo os nossos defuntos vieram. Sem ciência do que se passava ali, me disseram depois que sob o meu corpo os defuntos falaram acerca do desgosto por causa da destruição da casinha deles. Todos vieram à roda, mas aquele coro de orações não foi suficiente para me acalmar. Nem o reforço da congregação com a chegada de outros pastores foi suficiente para fazer face à fúria dos

defuntos. Horas a fio orando, desde as 19 horas até as 6 horas dentro da igreja, e não veio a resposta. Me lembro de acordar por volta das 15 horas do dia seguinte. A igreja recomendou que se procurasse tratar o que os defuntos solicitavam.

As igrejas se propõem a construir a base das suas defesas a partir da destruição da parafernália que liga os seus fiéis aos seus antepassados. Vezes não raras, como é o caso dos exemplos acima, as igrejas não conseguem construir, como mostra o sofrimento dos seus fiéis, mecanismos de “proteção” contra os espíritos. Às vezes, a tentativa de destruição da parafernália da religiosidade africana não suporta a instalação de outra.

A IURD, por exemplo, se apropria dos símbolos, da linguagem da espiritualidade contida nas religiosidades africanas e opera a ressignificação a partir do que se tenciona construir (FIOROTTI, 2017). O tecido da cor vermelha, frequente na parafernália de *tinyanga*, a IURD, por exemplo, configura em manto sagrado. Nesse contexto, sobre o manto sagrado emana a santidade, a prosperidade, a vitalidade e a saúde. Durante os cultos, o toque do manto sagrado, por si, para si e para os outros através da menção dos nomes ou com recursos a fotos, simboliza o cuidado, o êxito e o alcance dos objetivos de cada pessoa (FIOROTTI, 2017).

Os pastores e bispos da IURD também se esforçam em criar narrativas de salvação que perpassam as cosmologias e práticas tradicionais de cuidado moçambicano. Por exemplo, sobre a “maldição do *ximbitane*”, uma panelinha de barro relacionada à infertilidade das mulheres no costume tsonga, segundo o qual as mães enterravam no quintal essa panelinha de barro como forma de planeamento familiar para uma filha específica. A panelinha deve permanecer ali até o momento em que a filha pretender começar a ter filhos. A IURD, em torno desse ritual, apresenta narrativas segundo as quais é capaz de desbloquear a maldição sem a necessidade de desenterrar a panelinha. Nesse contexto, reforçam a sua narrativa relatando que, “às vezes, as mulheres ficam amarradas, suas fertilidades ficam condicionadas, ao desenterro da panelinha, e, às vezes, as pessoas que enterraram as panelinhas morrem sem que tenham informado o lugar onde ela se encontra”. A IURD veicula essas narrativas nas suas campanhas publicitárias, pregando que, a partir da participação nos cultos da IURD, as pessoas que sofrem a infertilidade, sempre associada à dita maldição de *ximbitane*, podem superar esses problemas.

Nesse esforço, prometem substituir as supostas maldições das cosmologias moçambicanas e os malefícios que provocam às pessoas que acreditam, pelas unções das águas e dos seus canais, para o uso dos seus fiéis e de todos que queiram se converter, principalmente aqueles que estão passando por dificuldades financeiras ou problemas de

saúde. É importante notar que a IURD estuda com veemência os costumes, tabus e mitos moçambicanos e lhes atribui significados, sobre os quais busca benefício. Se observarmos com atenção essas narrativas, perceberemos que, se há intenção de desqualificar esse conhecimento tsonga, isso não se concretiza de todo, na medida em que seus discursos lhes atribuem a mesma potência que o Espírito Santo, mesmo que pejorativa, quando, por exemplo, se reconhece a agência de uma panelinha de barro na fertilidade de uma mulher. Ou mesmo porque a demonização severa dos conhecimentos tsonga facilita a elaboração de teorias que apregoam a potência do seu “deus vivo”, contra quem nada se pode.

“Nas performances dessas igrejas, superabunda a dissimulação”, apresentou uma *nyanga* durante uma reunião, no debate acerca da proliferação de igrejas nos bairros, dentre elas a igreja que se apelidou de “queima, queima”, cuja principal abordagem são os desmaios. Certa vez, um vendedor de medicamentos tradicionais disse que as igrejas pentecostais, tais como a Universal, compravam com ele os outros instrumentos que usam para agitar os corpos dos seus fiéis para que desmaiem. Disse que compravam principalmente um líquido de nome “enxofre”: “Estes, todos, usam o enxofre para provocar os desmaios em seus fiéis e, com isso, dizerem que estão pregando de forma fervorosa, que os espíritos maus estão se manifestando e, por meio do poder que o Espírito Santo lhes confere, expulsarem os tais espíritos maus que estão possuindo os seus fiéis, enquanto são eles mesmo que provocam esses desmaios, espalhando enxofre no ar”. Acrescentou que “As pessoas não estavam desmaiando por causa das alegadas forças demoníacas, mas sim por causa da poluição provocada pelo enxofre”. Esse posicionamento parece que corrobora os depoimentos de algumas fiéis de outra igreja neopentecostal em Xai-Xai, onde, durante as orações que o pastor intitulou de “oração quente”, tradução livre de “*xikonguelo xa ku hiza*”, os fiéis começavam a desmaiar quando o pastor tirava um lençinho do bolso, simulando estar a limpar o seu rosto, quando na verdade está espalhando um cheiro pelo ar.

Essas igrejas várias vezes se veem com estatuto superior em relação às práticas tradicionais de cuidado nativas. Sempre prometem a salvação. Na promessa da salvação, promovem pregações que buscam convencer os fiéis de que não alcançarão o reino dos céus se continuarem a prestar os cultos aos seus antepassados. Nesse âmbito, convidam os fiéis que ainda estão em comunhão com os seus antepassados, aqueles que, mesmo comungando em uma igreja com princípios ocidentais, ainda preservam as suas origens, a se converterem efetivamente, entregando os artefatos, como as capulanas dos seus xarás, as linhas de segurança, unguidas pelos *mazione*, para serem lançadas na fogueira santa. O lançamento desses materiais na fogueira santa, para essas religiões, parece ser um momento muito



importante, e se reveste de uma grande possibilidade para os proprietários desses adornos alcançarem a salvação e, conseqüentemente, a vida eterna. Esses tipos de pregações, suas mensagens, sustentam sua identidade com a salvação eterna ou com Deus.

Entre delegados do IMT, ao longo das visitas de estudos pelas províncias, o medo de serem afetados pela “feitiçaria” de *tinyanga* levava em conta a tomada de precauções, como o transporte de materiais de proteção durante as visitas às comunidades. Sendo em sua maioria ungidos, esses objetos têm similaridade ou são adquiridos nas igrejas neopentecostais. A essa questão voltaremos adiante. Faremos aqui a análise de uma das precauções que se aproxima de um proselitismo. Um dos integrantes do grupo viajava com água ungida. Com essa água lavava os seus utensílios. Em galões de cinco litros, a água ficava na caçamba coberta com uma lona preta. Ali também ficavam os materiais necessários à logística durante a permanência em campo, os materiais de escritório e os materiais tradicionais de cuidado recolhidos ao longo da viagem nessas províncias. Do modo como era usada, essa água representava um esforço de purificação dos utensílios, principalmente a loiça. Não estava em jogo a limpeza dos utensílios, mas uma espécie de batismo ou purificação que garantia a sanidade e a defesa contra a “feitiçaria” de *tinyanga*.

A questão em torno desse ritual foi suscitada por outro delegado: “Ele prefere ser enganado pelo pastor, não lhe passa pela cabeça que esse pastor também está passando quase a mesma mensagem que os curandeiros passam. Todos estão lhe doutrinando, lhe passam adereços. A única diferença está no fato desses pastores, as suas ações, estarem mais próximos do teor ocidentalizado”. Esse delegado questionava o “ritual” da purificação dos utensílios, a sua proveniência ocidental, a maneira como as igrejas e seus pastores impõem aos fiéis uma cultura ocidental. A crítica aponta uma identidade entre os rituais das igrejas neopentecostais e os rituais tsonga, mas é importante notar que, na maioria dos casos, a ressignificação dos rituais se confronta com a religiosidade africana e se apropria dos símbolos, dos significados, inventando uma performance ritualista a partir da performance de religiosidade africana.

### 3.2 IGREJAS MAZIONE: A CRISTIANIZAÇÃO DA RELIGIOSIDADE TSONGA

As igrejas *mazione* se situam na encruzilhada entre o cristianismo e a religiosidade tradicional moçambicana. Em Moçambique, há várias ramificações *mazione*, e estas pertencem, como já mencionamos, à maior agremiação cristã, o Conselho Cristão de Moçambique (CCM). Sua relação com a religiosidade tradicional moçambicana dos *tinyanga*

se faz em grandes embates e disputas, em que cada grupo de *tinyanga* ou de *mazione* tenta fazer a demarcação do seu lugar. Cada uma se vê como legítima na mediação entre vivos e mortos: “A permanência e perseverança de *Ntumbuluko* acontece se mediada por nós”, disse um *nyanga* num contexto de embate com as igrejas *mazione*. Essas igrejas são procuradas em diversas ocasiões por serem consideradas legítimas ou “fortes” na observância de rituais de libertação contra os males provocados pela “feitiçaria”. As disputas entre essas duas formas de religiosidade talvez se devam à quase paridade de abordagem e de cuidado que prestam aos pacientes.

Entre *tinyanga* e *mazione* há várias percepções acerca das disputas travadas pelas duas religiosidades. Um *zione* disse: “Não tem como a gente se entender porque nós nos relacionamos com Deus enquanto eles se relacionam com *Ntumbuluko* e tudo de tradicional. Entre [Deus e *Ntumbuluko*], não tem como essas duas coisas andarem juntas”. Enquanto ainda respondia acerca das disputas entre eles e *tinyanga*, acrescentou: “O que acontece é que há doenças que só podem ser tratadas por *tinyanga* ou por *zione*, há doenças como a *xifula*<sup>25</sup> que, se provocada por *tinyanga*, o cuidado só pode ser prestado por *tinyanga*, e também se tiver sido provocada por um *zione*, só pode ser curada por um *zione*”.

É importante pontuar que apesar desse *zione* considerar que entre as duas religiosidades não pode haver convivência devido à diferença de orientação, ressalta a importância de cada uma para o estabelecimento de cuidado. Na sua argumentação, apresentou também que, para a busca de tratamento na religiosidade *zione*, não precisa ser *mukongueli* (praticante de uma religiosidade), referindo-se a ser fiel da igreja *zione*, ou, também, para a busca por tratamento na religiosidade *nyanga*, não é preciso ser devoto do *Ntumbuluko*. A busca pelo cuidado numa ou noutra aqui é circunstancial.

Um *nyanga* apresentou que as disputas entre *mazione* e *tinyanga* não se fundamenta no tipo de tratamento que eles realizam, uma vez que todos trabalham na base dos seus defuntos. Para ele, as disputas se fundamentam no fato de todos serem humanos e cada grupo considerar que é melhor que o outro. Conforme ressaltou, as duas espiritualidades são agenciadas pelos defuntos: “Se for o caso, dentre os *mazione*, de alguém ser agenciado pela espiritualidade de *mabaniane* [espírito dos hindus], entre os *tinyanga* também há pessoas que são agenciadas por essas espiritualidades”.

---

<sup>25</sup> *Xifula* é uma doença provocada. Alguns tipos de *xifula* podem afetar um membro inferior e superior do lado direito ou esquerdo. Essa doença tem características semelhantes ao ataque vascular cerebral. Em algumas circunstâncias, a *xifula* pode atuar como dor de cabeça generalizada.

As igrejas *mazione*, de origem norte-americana, se alastraram em África a partir da África do Sul, com a chegada a esse país, no início do século XX, de um pastor da Christian Apostolic Catholic Church, sediada na cidade de Zion (“Cião” ou “Sião” em português), fundada pela própria congregação no estado de Illinois (EUA). Em Moçambique, as igrejas *mazione* chegaram também no século XX, no início dos anos 1900 pouco depois da chegada à África do Sul (CAVALLO, 2013; FABIETTI, 2010-2011; FRY, 2000). A sua afirmação e o seu florescimento em África estiveram aliados à busca por lideranças com identidade com os grupos africanos. No caso da África do Sul, o *apartheid*, movimento de segregação racial que vigorava na mesma época, e os vínculos com precursores *mazione* norte-americanas impulsionam, em grande medida, a sua afirmação (CAVALLO, 2013; AGADJANIAN, 1999).

A igreja Christian Apostolic Catholic Church foi criada em 1896, e com entusiasmos dessa igreja, criou-se uma cidadela chamada Zion em Illinois (EUA). “Zion é o nome bíblico da montanha sobre a qual foi construído o templo de Jerusalém na Palestina” (FABIETTI, 2010-2011, p.31). A atribuição de nome *zione* às igrejas que surgiram do movimento das igrejas independentistas africanas (Igrejas Indígenas Africanas ou Igrejas de Iniciação Africana, como são chamadas), começado na África do Sul, deve ter sido fundamentada por dois elementos: a cidade de Zion, onde proliferou o movimento de resignificação da religiosidade cristã católica, e o fato de Zion ser um nome bíblico (FABIETTI, 2011; MAHUMANE, 2008).

Em Moçambique, as igrejas *mazione* são implantadas pelos mineiros trabalhadores na África do Sul no período anterior ao Estado Novo, período em que, através de concordata assinada entre a igreja católica e o governo, em 1941, a educação passa a ser efetuada pela igreja católica. No entanto, conforme apresenta Giulia Cavallo (2013), a primeira implantação de uma igreja *zione* aconteceu clandestinamente. Devido à sua capacidade de forjar lideranças no interior do grupo, essa igreja se constituía em ameaça ao poder colonial. Esses grupos eram lidos pelo governo colonial como desvalorização da cultura portuguesa e consequente implantação dos saberes “folclóricos” que iam contra a afirmação da cultura portuguesa (CAVALLO, 2013).

As igrejas *mazione* fazem a mediação entre as religiosidades ocidental e africana por incorporarem em suas performances essencialmente as formas de religiosidade local, a possessão. Mas, apesar de sua proximidade com alguns traços das religiosidades locais, discursivamente se distinguem das religiosidades tradicionais moçambicanas. Os traços discursivos de distinção se circunscrevem nas constantes tentativas de aproximação com a

modernidade. Em uma reunião de uma igreja *ziona*, por exemplo, o pastor, durante a leitura da Bíblia, buscava atualizar a realização do ritual *magandzelo*, plural de *gandzelo*, que consiste na realização de oferendas e do sacrifício de animais, pontuando que “Não é mais necessário fazer *magandzelo*. Com o sangue de Jesus Cristo fomos salvos, não precisamos mais fazer. Antigamente faziam várias vezes *magandzelo*, mas agora não é mais necessário”. A apropriação do discurso bíblico quanto ao sangue de Cristo vai em direção à modernidade, *swa xilungo* (literalmente “do colono”), como o que veio com esse processo de encontro com o branco, o outro, o alheio, referindo-se à incorporação de práticas de adoração estrangeiras. A referência *xilungo* está estritamente relacionada à característica antitradicionalista dessas igrejas, e talvez à sua cristandade, com a leitura da Bíblia, a pregação, etc. As igrejas *mazione*, apesar de não confrontarem as religiosidades tradicionais moçambicanas, se contrapõem a elas, principalmente pela incorporação do culto devocional do pentecostalismo.

Entre os *tinyanga*, há momentos equiparados ao culto devocional, os momentos de *kutchaela*, que, em tradução literal, significa “aplaudir”, “evocar os espíritos que se encontram adormecidos”. Esse termo é usado também para designar o processo de aprendizagem pelo qual uma pessoa chamada passa para se tornar *nyanga*. Os momentos de *kutchaela* servem para saudar os espíritos, ou mesmo acordá-los. Honwana (2002) apresenta que, durante o momento do cumprimento da formação em *nyanga*, se realiza o toque de batoque (*matxomane*, *tingoma*, etc.), que suscita o acordar dos espíritos. Estes, em jeito de acompanhamento ao toque dos tambores ou em resposta à imposição de acordar, apresentam suas performances, com o estremecimento do corpo sentado do *nyanga*. Os momentos de *kutchaela* ocorrem de forma sucessiva na vida de *nyanga*, como um momento de celebração do espírito. As celebrações dessa natureza ocorrem também em momentos de realização de *timhábá*, cerimónias familiares de culto aos antepassados, que, de modo geral, são orientadas por *tinyanga*.

A característica antitradicionalista das igrejas *mazione* em Moçambique se dá pela natureza moderna, que consiste na substituição da realização dos cultos aos antepassados pelo cuidado através do Espírito Santo (FRY, 2000), que subsume a simbologia, os rituais característicos da religiosidade tradicional. Mas como ainda incorpora a simbologia dessa religiosidade nas suas práticas tradicionais de cuidado, vale pontuar onde se distanciam. Nas duas formas de religiosidade, o momento de tratamento é efetuado com a evocação das entidades que devem interceder pela pessoa, pessoas ou família em tratamento. Parece que, nos dois contextos, os defuntos dos pacientes ainda exercem um papel central no sucesso do tratamento. Os *mazione* evocam os defuntos do paciente a Deus para que juntos, e de forma

coordenada, intercedam na superação dos problemas que o seu filho está vivendo. Apesar de ser explícita a importância da agência dos defuntos no cuidado de um paciente, os *mazione* preferem dar primazia à menção do Espírito Santo durante o cuidado. Nesse contexto, as demandas do paciente, os pedidos em torno do sucesso do cuidado, são encaminhadas para o alto.

Já no contexto tradicional de cuidado, os *tinyanga* evocam essencialmente as entidades que agenciam os seus espíritos, ou seja, os defuntos do paciente, um a um, solicitando que intercedam para o sucesso no tratamento. Com recurso à *tchovo*,<sup>26</sup> o *nyanga*, de pé, realiza o ritual dos quatro cantos, direciona a *tchovo*, absorvendo os medicamentos diluídos em água fervente, enquanto os pacientes se encontram cobertos de cabeça sobre a bacia contendo os medicamentos. Para os quatro cantos, o *nyanga* espalha os medicamentos de norte a sul, oeste e leste, e informa aos defuntos do paciente e às entidades que agenciam os seus espíritos tradicionais de cuidado o que se pretende com o ritual. Simultaneamente, o *nyanga* que orienta a realização do cuidado pede auxílio para a solução do problema em causa aos defuntos dos pacientes em cuidado, geralmente uma família. O pedido de auxílio, neste caso, se estende aos pacientes ou ao paciente em cuidado, que debaixo das cobertas, enquanto inala o vapor da água evocando todos os seus defuntos, anuncia-lhes os pedidos, demandando fundamentalmente acerca da solução do problema em questão.

Os quatro cantos acima, sobre os quais evocam tanto os *tinyanga* quanto os *mazione*, estão relacionados ao sol nascente, ao sol poente e aos outros cantos. A menção dos quatro cantos é feita de forma metódica, obedecendo a ordem simbólica desses cantos para o sucesso do tratamento. O mesmo recai sobre os materiais recomendados para a recolção na linha cruzada, ou entroncamento. Geralmente a areia necessária para realizar o tratamento deve obedecer a recolha que tome em atenção essa ordem. Uma *nyanga*, enquanto prescrevia a recolção da areia na linha cruzada, recomendava que a família se atentasse para a recolha primeiro no nascente, de seguida o por do sol e, quanto às outras duas extremidades, não era necessário obedecer a nenhuma regra de prioridade de uma em relação à outra.

Os medicamentos são vaporizados sobre os pacientes cobertos com capulanas e/ou cobertores da cabeça aos pés sobre o recipiente contendo a mistura para a *xifuta*, como se chama o processo de inalação de vapores da composição da mistura de medicamentos para a intervenção em determinada doença. No contexto moçambicano, é frequente a realização de

---

<sup>26</sup> Instrumento em forma de vara, de 15 a 20 centímetros, constituído na parte superior por fibras em forma de mecha de cabelo liso e uma ponta grossa de forma idêntica ao cabo de chamboco (chicote), com traços coloridos típicos do *nyanga* um pouco acima da ponta que antecede as fibras pretas.

*xifuta* com uma mistura de folhas de eucalipto, cidreira, folhas de abacateiro, etc., para combater resfriado. A *xifuta* com essa mistura em específico foi uma prática bastante difundida entre os populares, especialmente em Maputo, para fazer frente à covid-19. Geralmente a *xifuta* antecede ou constitui o momento central do cuidado.

É durante essa prática, enquanto o paciente ou os pacientes se encontram com a cabeça sobre a bacia, que o *nyanga* ou *zione* que realiza o cuidado informa as suas entidades espirituais e as do paciente sobre o cuidado e simultaneamente pede auxílio para o seu sucesso. No mesmo momento, as pessoas sobre as quais incide o cuidado fazem afirmações de pedidos direcionadas aos seus defuntos. Essas afirmações, em forma de oração ou de pedido, podem ser feitas em voz alta ou no íntimo de cada um. Nesse momento, o *nyanga* ou *zione* que realiza o cuidado acompanha e orienta as orações. Quando a água já estiver arrefecida e já se achar suficiente o período de tempo, o *nyanga* ou o *zione* informa aos seus defuntos e aos do paciente que é isso, reiterando os pedidos feitos no início do cuidado.

Após a *xifuta*, realiza-se a parte que pode ser intermediária no cuidado, o banho, nos casos em que o tratamento exige o fechamento do corpo, parte final do cuidado. O fechamento acontece através da inoculação no corpo de medicamentos moídos com textura da cor do medicamento que se pretende inocular, na maioria em cor preta. A esse processo chama-se *kuthlavela* (localmente pode também ser chamado de *maonze*, referindo-se ao número onze, pela configuração dos traços, efetuados normalmente em dois cortes paralelos). A inoculação se efetua em diversas partes do corpo: cabeça, joelhos, partes da coluna vertebral, braços e meio do peito. Nas mulheres se acrescenta a inoculação sobre as partes inferiores das mamas e, em cuidados específicos ou aliados ao *nkontxolo*, (como é designado o tratamento para que o companheiro se apaixone ou se preocupe mais pela pessoa tratada) se inocula na virilha e na vulva.

Assim, após a *xifuta* e antes do fechamento do corpo, quando houver, segue-se o banho obrigatório, no qual se acrescenta água à mistura do medicamento usado na *xifuta*. Em geral, o cuidado realizado tanto por *tinyanga* quanto por *zione* tem o ponto inicial e central na *xifuta*. Grande parte das sessões tradicionais de cuidado incorpora a *xifuta* como parte essencial, exceto em casos de paciente que padece de *xifula*<sup>27</sup>, especialmente no caso do cuidado tradicional *zione*.

---

<sup>27</sup> A *xifula* pode ser compreendida como a decifração da manifestação da doença enviada através de enfeitamento no contexto *zione*. A *xifula* pode ser enviada para incidir ou se manifestar de diversas maneiras. Existe, por exemplo, a *xifula* da cabeça. Conforme disse um profeta *zione*, essa é a mais perigosa, uma vez que pode passar despercebida, como uma dor de cabeça comum, e os pacientes negligenciarem a busca pelo atendimento nas redes locais tradicionais de cuidado. A maior incidência de *xifula* é nos membros

Nas várias ramificações das igrejas *mazione* e nas apostólicas, a escolha da indumentária e dos instrumentos necessários para o exercício tradicional de cuidado, da parafernália, vai sempre ao encontro da entidade que incorpora o espírito da pessoa chamada, um “espírito” ainda não treinado, que antes do treinamento é chamado de *mademona* ou *mademoni* (demónios, literalmente). O nome *mademona*<sup>28</sup> está relacionado aos efeitos dos espíritos no corpo do chamado e, principalmente, à fraca capacidade de controle, pois, em alguns casos, quando ocorrem as escaladas espirituais, os chamados podem se desequilibrar e cair. Baseia-se na entidade que incorpora o espírito do chamado.

Também é importante a escolha da cor dos tecidos das longas batinas em formato de toga (*mapulapula*) e do *swifungo* (corda, ou cordão, confeccionada de linhas de cores variadas). O *xifungo* é usualmente colocado sobre a batina, atravessando a cintura e/ou sobre os ombros, as bengalas, as facas. O *xifungo*, nesse contexto, pode ser usado para “amarrar” doenças ou problemas. As cores das linhas para a confecção do cordão para o tratamento da doença ou para a resolução de problemas são prescritas pelos espíritos durante a consulta. A confecção acontece no mesmo dia em que ocorre o tratamento. A preparação da indumentária para a iniciação no exercício tradicional de cuidado é adquirida pela/o chamada/o como parte do processo de preparação para o ingresso na formação.

O sal parece ser um dos principais materiais usados para purificar os ambientes e objetos impuros ou sobre os quais se realizaram obras de feitiçaria. Sobre o sal também pode incidir a realização de determinado cuidado. O incenso é outro dos elementos importantes para o exercício tradicional de cuidado no contexto *zione*.

As igrejas *zione* satisfazem pelo menos dois propósitos para seus fieis. O primeiro é o auxílio espiritual: “Antes que te aconteçam coisas más, eles conseguem ver e realizam orações e rituais para te defender desse mal, mas tu precisas ser constante ali”, apresentou uma moça participante da igreja. A constância no contexto *zione* está relacionada à atividade, ou seja, à agilidade, que também é bem-vinda nos visitantes. Por exemplo, enquanto se realiza

---

inferiores ou afetando um lado do corpo, em seus membros inferiores e superiores, mas frequentemente a *xifula* acomete os membros do lado esquerdo, atuando de forma similar à trombose ou à paralisia. Com *xifula*, os membros afetados podem inchar muito. Parece que a *xifula* se constitui de mecanismo grandemente usado pelos profetas das igrejas *zione* quando contratados para envio como retaliação a indivíduos que eventualmente tenham furtado um bem, mas pode ser acionada em outras situações. Os profetas *zione* são os maiores protagonistas da *xifula*, sob a mão deles vem e vai a *xifula*, se considerarmos que, por contratação, os profetas enviam o feitiço em forma de *xifula* e, quando procurados pelas pessoas que padecem, realizam o cuidado com fim de restabelecimento do bem-estar.

<sup>28</sup> *Mademona* ou *mademoni* é a denominação usual da possessão pelos espíritos maus. *Mademona*, no contexto das igrejas *zione*, pode se referir àqueles espíritos que ainda não passaram por treinamento, ou melhor, seria a partir da manifestação de *mademona* que se percebe o dom para o aperfeiçoamento para se tornar agente tradicional de cuidado. De modo geral, *mademona* se configura em chamamento.

a *diliza*, a dança típica das igrejas *ziona*, mesmo que não se esteja na roda, é necessária a participação no canto e nos gestos das palmas que acompanham o canto e dança. “A minha avó me disse que se tu ficas ali enquanto os outros fazem *diliza*, os espíritos que saem das pessoas podem ir direto para ti e começarem a te incomodar, sabe. Por isso que, por mais que não estejas preocupada com o cuidado nesse dia, é necessário acompanhar, cantar, seguir aquela efervescência que acompanha os dançantes”, sustentou uma jovem que segue o caminho *ziona* pela mão da avó.

A *diliza* acontece entre fiéis perfilados em forma circular. A forma característica do enfileiramento dos dançantes caracteriza a performance da dança, que acontece num movimento coordenado que os participantes acompanham de forma circular. Durante a *diliza*, no contexto das outras igrejas, realizam-se as sessões tradicionais de cuidado. Enquanto se dança, para o meio da roda se dirige a próxima pessoa que necessita de tratamento, à medida que outra termina a sessão de atendimento. Quando o fiel entra no interior da roda, ajoelha-se, e o realizador da sessão se inclina para estabelecer uma breve conversa com quem busca o cuidado, antes do início da sessão propriamente dita.

Geralmente, quando o *ziona* (frequentemente uma mulher) se inclina para falar com o fiel, já tem uma ideia geral acerca da aflição de quem se encontra no meio da roda. Uma jovem que passava por um processo de busca pela concepção estava entusiasmada com o primeiro contato com a igreja e, principalmente, segundo revelou, sentia-se com menos sofrimento, apesar da sensibilidade da questão. Destacou a astúcia ou a dimensão espiritual da mulher *ziona* que orientava o cuidado naquela roda de *diliza*: “Quando ela se inclinou para falar comigo, de cara mencionou a minha luta para conceber! Como é que é possível? Sem que eu tenha lhe informado o meu problema...”.

A constatação dessa jovem está estritamente relacionada à dimensão da espiritualidade. Essa é uma questão importante na religiosidade moçambicana, na qual a procura por um determinado *nyanga* ou *ziona* está intrinsecamente ligada ao seu poder. Se for o primeiro contato que se estabelece com uma pessoa que lida com as práticas tradicionais de cuidado, o momento da consulta, para além da busca de causas dos problemas que a afligem, é também o momento de análise ou de teste da pessoa que realiza a consulta, para aferir-se se é preciso continuar a pesquisa das causas do sofrimento com outra pessoa ou se é possível realizar a sessão tradicional de cuidado com essa pessoa consultada. A análise do conhecimento do *nyanga* ou do *ziona* se dá geralmente a partir da atualização das questões ou dos problemas que são conhecidos, que tenham sido tratados ou não. Parece que dificilmente se consegue combater a raiz causadora do mal, por isso a necessidade de realização constante



de purificação (CAVALLO, 2013). A partir do acesso a esses problemas por um *nyanga* ou *zione*, mediante o uso dos *tinttholo*, testifica-se a grandeza do próprio *nyanga* ou *zione*, que geralmente já é previamente informada por quem o recomenda.

Várias pessoas chegam e permanecem nas igrejas *zione* para se defenderem do sofrimento. Os *mazione* cumprem o papel de exercício dos defuntos, ou seja, as/os profetas, as/os diaconisas/diáconos exercitam ou alojam os espíritos dos seus defuntos. A partir dos defuntos incorporados em si, realizam sessões de profusão e de cuidado tradicional. O exercício do cuidado *zione* também acontece mediante a autorização dos defuntos. Após a descoberta da doença do chamamento, a partir da negociação com os defuntos, é possível a autorização do seguimento da obrigação a partir do exercício *zione*. O consentimento dos defuntos para o seguimento através dos *mazione* acontece em casos em que as famílias dos que sofrem da doença do chamamento não possuem os valores necessários para o cumprimento através do exercício de um *nyanga*, que exige somas elevadas de dinheiro. A recusa dos espíritos para seguimento da obrigação a partir da formação *zione* geralmente acontece em situações em que os espíritos veem que as famílias têm dinheiro suficiente para custear as despesas para a formação daquele que sofre da doença de chamamento.

Parece que o cumprimento do chamamento a partir do seguimento de *zione*, de modo geral, não concretiza a superação da doença. Em algumas situações, mesmo com o cumprimento da obrigação com *zione*, ainda ocorrem ondas de cansaço, acompanhadas de bocejos frequentes, antes do cumprimento da obrigação. O bocejo é o indício de ocorrência de escaladas por espíritos. Nas igrejas, durante as sessões de *kufakaza*<sup>29</sup> (literalmente “dar testemunho”), é frequente a ocorrência desses bocejos em rede. Esses bocejos acontecem em altos sons, e em algumas circunstâncias prenunciam a ocorrência do momento de transe.

O seguimento do chamamento tanto em *zione* quanto em *nyanga* exige o cumprimento de várias regras. Em alguns casos, a preferência pelo cumprimento da obrigação a partir de *zione* acontece por causa do medo do cumprimento das grandes restrições necessárias ao *nyanga*, a *swaunyanga swa karhátá*. O cumprimento da obrigação através de seguimento de *nyanga* é muito exigente. A formação a partir de seguimento de preceitos de igreja *zione* é

---

<sup>29</sup> Geralmente, no contexto das igrejas *mazione*, depois da pregação, segue-se o momento de *kufakaza*, para aqueles fiéis que desejam se debruçar em torno da palavra proferida. O espaço para *kufakaza* é sobretudo reservado aos fiéis que estão movidos pelo Espírito Santo. A monção desses fiéis é provocada pela palavra bíblica proferida. Durante essas sessões, é comum os fiéis que se debruçam relatarem arrependimento e se comprometerem a romper com as más ações que orientavam as suas vidas antes do conhecimento da palavra proferida. No contexto de *kufakaza*, uma senhora relatou que antes não tinha boa compreensão acerca do amor ao próximo, ressaltado pelo pregador: “Quando se ama os outros, não há espaço para desejar-lhes o mal”. Sob a percepção dessas palavras, a senhora disse que se esforçaria em cultivar o amor ao próximo e, conseqüentemente, desejar-lhes o bem.

breve em relação à de *nyanga*. De dois a três meses, dependendo do seguimento, podem ser suficientes para a formação em *ziona*.

Essa formação compreende várias etapas. A *kuphalaza*, ou *kuphalazisiwa*, manifestação de refluxo agudo, configura-se em um dos principais momentos da formação. Esse momento compreende a indução para o refluxo através da ingestão de medicamento. A *kuphalaza* é o processo de obstrução de forças com que o chamado interagiu ao longo da sua vida, forças que escalaram o seu corpo com fins obscuros. A obstrução dessas relações é induzida pela ingestão de medicamentos que provocam refluxo, quando, a partir de sucessivos vômitos, a pessoa em formação tira de dentro de si espíritos ruins e todas as coisas que não pertencem à espiritualidade que a escolheu. Uma *nyanga* disse que esse é o momento em que a pessoa escolhida tira de dentro de si tudo que não pertence a *Xikwémbú*, e ressaltou que se referia a *Xikwémbú* como a espiritualidade de Deus como um todo, apesar de denotar que se referia à espiritualidade que agenciaria os espíritos da pessoa escolhida. Essa referência corrobora a fala de uma *nyanga* em Maputo que afirmava que o *Ntumbuluko* tinha sido criado por Deus, à semelhança de outros conhecimentos.

Uma formanda disse que, enquanto estava na casa de um bispo de igreja *ziona* que iria orientar a sua formação, esperou duas semanas inteiras se fortificando, uma vez que a doença do chamado havia debilitado um pouco o seu corpo. A espera havia sido recomendada pelo próprio bispo, sustentando que era necessário primeiro se fortalecer para conseguir enfrentar a *kuphalaza*. A desvinculação das relações estabelecidas pelo chamado ao longo da sua vida, através do ritual *kuphalaza* (“retirada”) nos remete a uma reflexão em torno da alimentação, não atentando somente à sua relação intrínseca com o corpo saudável, mas com as suas nuances na religiosidade africana. “Sonhei que me davam de comer um pedaço enorme de bife. No dia seguinte, a minha garganta doía muito, como se eu tivesse engasgado. Mesmo tossindo, aquela sensação de engasgo não passava”, apresentou uma jovem em busca por tratamentos tradicionais de cuidado na casa de um *nyanga* em Xai-Xai. “No dia seguinte, me lembrei, mais tarde, que deveria ter tido a atenção imediata de beber a minha primeira urina”, acrescentou.

Como se depreende acima, as experiências em torno da alimentação reproduzidas pelo subconsciente não são encaradas com naturalidade. Se refletidas em sonhos, remetem imediatamente a *dlisso*, “ser dado de comer”, ou seja, um determinado tipo de feitiço que entra pela boca. De forma genérica, *dlisso* não remete somente às alimentações reproduzidas pelo subconsciente através do sonho. O feitiço dessa natureza pode ser enviado através da própria alimentação, quando o “feiticeiro” prepara alimentos com o intuito de atingir uma

determinada pessoa. Geralmente recomenda-se o preparo restritivo para a pessoa que se pretende enfeitiçar. Em algumas circunstâncias, a alimentação preparada com o intuito de enfeitiçar alguém em específico pode ser ingerida por outras pessoas e atingir especificamente o enfeitiçado.

*Dlisso* é uma forma de feitiço com várias características. Aqui poderíamos categorizar e discutir duas dimensões, a de um fenómeno que se consubstancia ontologicamente e a que, apesar de compreender ou necessitar da efetividade ontológica, se consoma em um plano não espiritual, a efetivação do consumo do alimento preparado. Nas duas dimensões, a *dlisso* pode ser preparada para fazer o mal. Quando preparado em alimento, grosso modo, não incide com intenção de atingir diretamente a saúde do enfeitiçado, mas de provocar efeitos específicos na relação entre o enfeitiçado e o feiticeiro, por exemplo, manipulá-lo em determinada área, afetiva ou emocional. Esses tipos de *dlisso* são frequentes nas relações afetivas, do homem para a mulher e vice-versa, dos pais para os filhos. Nas relações conjugais, visa operar a ativação de paixão, amor, desejo, etc. em casos em que se esfriam, ou mesmo para alterar as intenções do enfeitiçado em relação ao feiticeiro. O exercício da *dlisso* também pode ser para impulsionar a benevolência e o carinho do enfeitiçado. A este tipo de *dlisso* se denomina de *nkontxolo*, literalmente “chá da calcinha”.

Como se pode notar entre os Tsonga do sul de Moçambique, a familiaridade com o “enfeitiçamento” e o desenvolvimento de uma série de dispositivos para fazer frente a ele, como a administração por si dos primeiros socorros, a toma da primeira urina, a adoção da posição invertida, ou seja, revirar a almofada para a outra extremidade do leito, colocando as pernas apontando a cabeceira e a cabeça para a outra extremidade, imediatamente à percepção da ocorrência de pesadelo: “Fazendo isso, tu verás o que acontece na manhã seguinte. Se te cruzares com a pessoa que pretendia enfeitiçar-te, verás que ela não consegue encarar-te”. A neutralização e a denúncia das intenções de enfeitiçamento em mecanismos próprios tsonga, anulam a efetivação do mal, do desejo do feiticeiro.

Assim, o processo de *kuphalaza*, inerente aos iniciantes a *zione*, visa garantir a purificação ao expulsar todas as forças que eventualmente se tenham apropriado do corpo do chamado. Durante a *kuphalaza* podem sair do corpo várias coisas. Uma jovem referiu o espanto de ver saírem ossos de carne de boi, de galinha e espinhas de peixe. O espanto se dava pelo fato de que, com algumas coisas que viu sair do seu corpo, ela não se lembrava de ter relação alimentar, ou seja, a jovem referiu que nunca havia consumido carne de boi, e quando aconteceu aquele adoecimento, descobriu que não deveria consumir peixe.

Abrindo um parêntese acerca da alimentação das pessoas chamadas ou já em exercício, entre os *ziona* e os *tinyanga* há restrições alimentares, e algumas coincidem. Por exemplo, a maioria dos *ziona* não pode consumir peixe e carne de pato, e o mesmo ocorre com os *tinyanga* por causa da relação de espiritualidade com os animais. Em relação aos pacientes, as restrições alimentares ocorrem em casos específicos do uso de partes de animais no cuidado. No cuidado simples com recurso a um animal, é de costume em grande parte das práticas tradicionais o uso de galinhas cafreais. Os tipos tradicionais de cuidado de grande magnitude tornam as pessoas alérgicas ao animal usado para a realização do cuidado, numa lógica um pouco semelhante ao totemismo, onde o animal totêmico não pode ser consumido por estar ligado à simbologia do clã.

### 3.3 SIGNIFICAÇÃO DO CHAMADO NAS IGREJAS ZIONE

Uma moça vendedeira de medicamentos tradicionais na praça em Xai-Xai sustentou que segue cumprindo o chamado, apesar de não ter ido à formação para *nyanga*. Esse é um dos casos de desvio do chamado, que se dava motivado pelos estereótipos relacionados aos *tinyanga*. Principalmente por causa disso, ela não se via exercendo esse ofício. Disse que a igreja *ziona* onde reza ajuda a compreender melhor os desejos dos seus antepassados e a não precisar passar pelo exercício em si de *nyanga* ou *ziona*.

O seguimento de igreja *ziona* se configura em grande esquivia ao compromisso para o exercício tradicional de cuidado a partir de *nyanga* por essas igrejas parecerem fazer a mediação entre a religiosidade ocidental e a africana. Essas igrejas, principalmente a partir das transformações que vêm acontecendo dentro delas, representam bem o desejo pelo ocidental, imposto pela colonização. Como as *ziona* têm sido caracterizadas como igrejas que se regem com *swaxilungu*, coisas de outros, ou estrangeiras, ou, literalmente, “coisas de branco”, o seu seguimento responderia melhor a esse espírito imposto pela ocidentalização, o distanciamento de suas raízes. Quando, por exemplo, as pessoas escolhidas que enveredam pelo caminho *ziona* respondem “Decidi seguir o chamado a partir da igreja”, “igreja”, nesse contexto, se equipara a “*swaxilungu*”. Para além de que, nessas afirmações, o conceito de igreja já aparece como explicativo em si, pois em se referindo a “igreja”, subentende-se “igreja *ziona*”. Mesmo assim, nas igrejas *mazione* os fiéis ainda estariam situados numa certa proximidade com a religiosidade africana.

O desvio do chamado para igreja *ziona* ganha uma interpretação diferente, pois parece que o seu cumprimento se concretiza, ainda que de outro modo. A raiz dessas igrejas não

suprime nem confronta diretamente a religiosidade africana. Aliás, o confronto ocorre de outro modo, com o aniquilamento das formas próprias das religiosidades africanas, o distanciamento do universo simbólico *nyanga*, quando os utensílios, as capulanas típicas usadas por *tinyanga*, se transformam em *mapulapula*. Um presidente da Avemetramo, pastor de igreja *zione*, que comercializa utensílios usados por *tinyanga*, via os confrontos entre as duas formas de religiosidade em Moçambique como fundamentados pela colonização, que para ele, apesar dos esforços, não conseguiu aniquilar por completo essa simbologia: “Olha, por exemplo, a espiritualidade dos profetas *zione* se fundamenta ou é baseada ainda nos nossos espíritos. São os defuntos que te dão a força para a profecia e para o cuidado”.

É importante notar que a guerra entre *mazione* e *tinyanga* se baseia na simbologia que permeia o cuidado. Entre as duas religiosidades a fronteira é ténue, pois os chamados transitam significativamente entre ambas, não somente em casos em que as próprias pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado se intitulam de *zione-nyanga*, quando o exercício tradicional de cuidado dessas pessoas se afirma na incorporação das duas. A incorporação das duas entidades no cuidado de *zione-nyanga* acontece por imposição das entidades que agenciam os espíritos da pessoa formada pela religiosidade *zione*.

Como apresentou uma *nyanga* em Xai-Xai, apesar de os *zione-nyanga* incorporarem as duas religiosidades no cuidado, não conhecem com profundidade a prática de *nyanga*. Eles somente buscam incorporar a religiosidade de *nyanga* a partir da negociação com as entidades que agenciam os seus espíritos: “Mesmo que as entidades espirituais tenham aceitado que os chamados sigam a religiosidade *zione*, exigem que continuem respeitando as bases onde se firmam as suas espiritualidades, como terem as suas casinhas e amarrarem as capulanas de seus espíritos e de seus *màb 'izweni*”. De acordo com a *nyanga*, essa parafernália que as suas entidades espirituais exigem que os *zione-nyanga* tenham deve ser usada durante o cuidado e em outras ocasiões importantes. Conforme nos explicou aquela *nyanga*, os *zione-nyanga* não aprendem na plenitude acerca da religiosidade de *nyanga*, uma vez que somente passam pela a escola de formação de religiosidade *zione*.

Conforme a argumentação de um *zione* de Chókwe, na província de Gaza, os *zione-nyanga* estão muito próximos de *tinyanga* na medida em que nas suas casinhas de cuidado podem ter vários tipos de capulanas e vários tipos de *magona* (cabaças), onde colocam seus medicamentos, um tipo de parafernália que normalmente se encontra nas casas de cuidado de *tinyanga*. Acrescentando, o *zione* disse: “A nossa prática não se centra estritamente no *Ntumbuluko*. Por exemplo, nós não fazemos rituais de *kufemba*. Se o paciente tiver *Xipoco*, como ritual de expulsão, nós amarramos esse *Xipoco* e o mandamos embora através das linhas

que amarramos no paciente. Dependendo do tipo de *Xipoco*, pode ser necessária uma linha de cor vermelha enrolada à azul ou a vermelha enrolada à verde”. A linha a que o *zione* se refere são as já mencionadas cordas, ou cordões, muito usadas pelos *zione*, um pouco semelhantes aos amuletos de segurança das religiões de matriz africana no Brasil.

Durante a pesquisa de campo em uma igreja *zione*, no momento que chamam de *kupfuniwa*, ocorreu que um jovem, que já não participava das orações, ficou possesso. Nesse instante, uma diaconisa e um diácono se aproximaram dele para prestar ajuda. Como de costume, após a intervenção, se for considerado relevante, presta-se o aconselhamento. Nesse âmbito, em plena congregação, o diácono começou uma conversa com o jovem:

Diácono: Existe alguma coisa que te devo dizer ou te perguntar. Na sua casa existe um problema que vocês conhecem.

Jovem: Já resolvi.

Diácono: Não resolveste, porque enquanto te ajudávamos ali, durante a nossa oração, vi que tu tinhas muitas coisas, desde aquele objeto que te atribuíram na sua casa.

Jovem: Aquilo já não serve. Não sigo mais.

Diácono: Tu precisas decidir. Porque eu estou vendo que ainda tens aquelas coisas de *swaxitchangana*.<sup>30</sup>

Esse jovem era de uma família com raízes espirituais alicerçadas em *Ntumbuluko*, no sentido estrito, com as entidades espirituais de sua família agenciadas por *tinyanga* desde sempre, como ocorre frequentemente em várias famílias moçambicanas. Para a continuidade desse conhecimento, como tratado ainda neste capítulo, ocorre a transmissão de poderes de geração a geração. No caso daquela família, nessa geração havia sido escolhido esse jovem.

Para o aperfeiçoamento, pode-se cumprir a formação em *nyanga* ou em *zione*. Em vários casos, a escolha em seguir os *mazione* ocorre quando os escolhidos não preferem estabelecer contato com *tinyanga*: “Aqueles preceitos de *tinyanga* são muito pesados, é necessário que se fique em reclusão ou na pureza. Aquilo exige muito sacrifício, e eu ainda sou muito jovem para essas coisas, daí preferi a igreja”, dizia uma jovem vendedeira de medicamentos tradicionais em Xai-Xai. Essa jovem tinha preferido não dar seguimento ao seu poder espiritual, que herdou da sua família através da direção de *tinyanga*. Quando ela se referia à igreja, estava mencionando que tinha preferido a direção *zione*, como já referido

<sup>30</sup> *Swaxitchangana*, nesse contexto, se refere à identificação da religião que perseguia aquele jovem, a religiosidade *nyanga* em oposição à deles, a *zione*, localizada mais próxima do ocidentalismo. O termo *swaxitchangana* é frequentemente usado no contexto tsonga do sul de Moçambique para se referir à religiosidade que remete à prática dos *tinyanga*. Esse termo remete à dita “precariedade”, “inferioridade”, onde se localizam os saberes e o conhecimento nativos. *Swaxitchangana* é a forma pejorativa que remete não somente à língua changana, mas à etnia e às práticas dessa etnia, sempre tendo como referência o paradigma da “superioridade” do conhecimento ocidental. O termo *swaxitchangana* faz um ótimo contraponto com *swaxilungo*. De certa forma, o primeiro termo se refere a questões localizadas numa zona de obscuridade de superstição e feiticismo, enquanto o outro, a vivências ocidentais ou ocidentalizadas.

acima. Nisso, justificava que “Ali só se vai rezar, se tu quiseres nem precisas profetizar, só vais à igreja para apaziguar aquele espírito e ficar tranquilo”. Para ela, a escolha da igreja a colocava numa situação de certa forma não muito imbricada à necessidade de cumprimento do curso, pois se justificava a partir das obrigações menos pesadas em relação à direção de *tinyanga*.

É importante salientar que o seguimento pela direção espiritual *zione* deve ser negociado e há situações em que os espíritos não concordam com isso, como foi o caso de um *nyanga* jovem na cidade de Xai-Xai, que relatou que o seguimento do ofício de *nyanga* ocorreu independentemente da sua vontade: “Eu não queria isto aqui, rezei em várias igrejas para tentar apaziguar este espírito, mas não deu em nada. Adoeci muito, entrei na igreja *zione*, mas só piorei. Quando já começaram os problemas nos pés, aí não tive escolha, tive que ir em busca da direção espiritual nisto de *xitchangana*”.

No caso relatado acima do jovem que ficou possesso durante a *kupfuniwa* na igreja *zione*, seu poder espiritual já tinha sido iniciado no contexto do *Ntumbuluko*. Haviam lhe atribuído capulanas, tecidos correspondentes às suas entidades espirituais. Mas parece que ele não queria mais continuar sob a direção de *tinyanga*, e começou a participar dos cultos daquela igreja *zione*. Até o dia em que ficou possesso, o jovem parecia que já não era mais assíduo aos cultos congregacionais da *zione*. O estado em que se encontrou enquanto se realizavam as sessões de ajuda, parece ter sido diagnosticado pelo diácono, que se aproximou dele juntamente com uma jovem diaconisa ao considerar que o jovem havia voltado a se aliar às suas antigas direções espirituais *tinyanga*. Na situação em que se encontrava, de conflito entre as duas religiosidades, que se manifestou pela “incitação espiritual”, a manifestação de *mademoni* durante as orações recomendava que se desvinculasse de uma das religiosidades, ou da *zione* ou de *Ntumbuluko*, a *nyanga*. A fala do diácono, demarcando a distinção e as fronteiras entre as duas formas de religiosidade, tratava a ambas como duas coisas antagónicas, o que contraria a colocação de um associado à Avemetramo, que referia que as duas formas de religiosidade se agenciavam no *Ntumbuluko*, que eram os defuntos que conferiam os poderes espirituais aos *zione* também.

A esquiva é uma categoria importante nesse caso de busca de apaziguamento espiritual. Uma esquiva um pouco semelhante à realidade tradicional de cuidado *tsonga* acontece também no contexto da medicina institucional, como ocorreu durante uma reunião relacionada ao lema “Stop Tb” (“pare tuberculose” ou “fim da tuberculose”), uma atividade acerca da erradicação da tuberculose realizada em 2019. Nesse encontro nacional, houve várias comunicações. Numa delas, em forma de conferência, discutiam-se questões da cultura

que perpassam o tratamento da tuberculose, ou seja, a comunicação discutia as razões da busca pelo cuidado nas redes locais tradicionais de cuidado, no contexto tsonga, para o tratamento da tuberculose. A necessidade de intermedicalização é central para o sucesso do tratamento dessa doença, como vimos em outro trabalho (MANDLATE, 2017).

Ao longo da palestra, um palestrante, enquanto respondia perguntas sobre suas colocações, mudava de intervenção: “Isso não pode ser, as doenças devem ser compreendidas no âmbito da saúde pública”, dizia, devido ao posicionamento de interlocutores da plateia que banalizavam as concepções locais de saúde e doença apresentadas na sua primeira intervenção. Suas colocações justificavam que “existem explicações locais em torno das doenças, cada sociedade interpreta a doença de acordo com suas realidades”, semelhante ao que, nos corredores do IMT, se designa de “modelo explicativo”, tentando se referir às ideias e vivências tsonga na percepção do cuidado. Nisso, durante a conferência, ele fundamentava a existência de várias ontologias, sustentando que era central que, para fazer qualquer abordagem em torno da doença, fossem sempre tomadas em consideração as concepções locais de corpo, saúde e doença.

As colocações daquele palestrante defendiam que as políticas de atenção à saúde não negligenciassem os fenômenos socioculturais, mas parece que tais posicionamentos não foram suficientemente audíveis, ou quase todo o auditório fingiu que não compreendeu as reais intenções da fala do palestrante, que, por sua vez, não se esforçou na fundamentação das suas primeiras colocações, quando a autoridade colocou suas posições e argumentos em torno da barbárie que eram as fundamentações e concepções tsonga em torno de saúde e doença, especificamente para as razões que localmente explicam a eclosão da doença e a necessidade de traço terapêutico, que fundamenta o cuidado de conjunto (MANDLATE, 2017) e que sustenta que, por mais que se busque pelo cuidado na rede de saúde institucional, se não for feito o seguimento minucioso nas redes locais tradicionais de cuidado, o bem-estar pode não ser efetivo.

No encontro acerca do Stop TB, o pano de fundo tinha sido pensando em torno do que os técnicos do Instituto da Medicina Tradicional convencionaram chamar de “modelo explicativo”, no tocante à concepção de saúde e doença entre os Tsonga. Tinham sido convidados pacientes e algumas pessoas das redes locais tradicionais de cuidado, a Ametramo, mas esses atores, que eram os agentes centrais, que conhecem e interagem no cotidiano do cuidado tradicional da tuberculose na comunidade, não tinham sido incluídos na composição dos painéis das discussões, onde constavam pesquisadores e figuras importantes da sociedade civil. Esses atores importantes estavam ali na qualidade de meros ouvintes, que



deveriam ser doutrinados a fim de que mudassem suas concepções, idêntico ao papel que se pretendia de mim mesma nesta pesquisa, que deveria fazer advocacia junto às comunidades, a fim de que os nativos mudassem as suas concepções de saúde e doença de modo a se adequarem às concepções ocidentais. É importante notar que aquele encontro se centrava na socialização, no dito modelo explicativo e na maximização das estratégias de combate. De modo geral, como em todas as questões de socialidade tsonga, os desvios de chamamento para outras possibilidades de agenciamento espiritual se tornam efetivos a partir de negociações entre os vivos e seus defuntos.

Para concluir este capítulo, podemos ressaltar que, apesar de entre os Tsonga do sul de Moçambique, para o cuidado, sejam procurados os *mazione* ou os *tinyanga* com certa paridade, no trabalho realizado pelo IMT junto às comunidades no âmbito do estudo acerca da epilepsia não se atentou para essa questão, tendo-se privilegiado a interação com a Ametramo em detrimento das outras associações. Nesse contexto, não foi possível abarcar na totalidade as percepções em torno do cuidado em relação à epilepsia em todas as suas nuances. Os materiais recolhidos para as análises laboratoriais foram essencialmente fornecidos pelos *tinyanga*.

Não sei se isso se deu por falha de estratégias para o alcance de outras associações ou se o foco era alcançar na generalidade a Ametramo. Como verificamos em campo, outras associações, como a Avemetramo em Gaza, se sentem a parte do processo da interação com o Estado. No caso dos associados da Avemetramo em Gaza, estes se viam desprovidos de mecanismos para fazer valer as suas lutas, como, por exemplo, a disponibilidade de espaço melhor para a comercialização dos medicamentos tradicionais e a guerra contra os vendedores ambulantes. Em Xai-Xai, aos comerciantes de medicamentos tradicionais associados à Avemetramo foi atribuído um espaço quase que externo ao Limpopo, um mercado importante da cidade de Xai-Xai, onde não havia bancas bem construídas, o que incomodava os associados. A seu ver, deveria ter sido atribuído um espaço adequado porque os medicamentos que comercializam incidem sobre a saúde da população. Sentiam-se, assim, desamparados para combater os vendedores ambulantes.

Os associados da Avemetramo consideravam a atividade dos vendedores ambulantes nociva à saúde da população, por comercializarem medicamentos já prontos e engarrafados. Apontavam que esses produtos eram nocivos à saúde das pessoas que os compravam, uma vez que, para eles, os remédios tradicionais deveriam ser preparados pelos pacientes consoante a indicação de pessoas que conhecem os medicamentos. Quando já cozidos e embalados nos frascos, podem apodrecer enquanto esperam ser comprados pelos pacientes e criar

complicações à saúde da população. Os associados da Avemetramo apresentam ainda que no caso de complicações decorrentes da ingestão desses medicamentos fora de validade, a culpa recai sobre eles, os associados.

No capítulo seguinte se apresentam os embates epistemológicos entre o conhecimento ocidental e o conhecimento tradicional tsonga, que se embasam nos mecanismos da instituição médica para a purificação do conhecimento tradicional tsonga.

#### 4 O ESTADO CONTRA AS ESPIRITUALIDADES TSONGA

*Os espíritos se instrumentalizam, cumprem o que nós queremos. Fazemos e depois lhes informamos o que decidimos.*

(Delegado do IMT)

*Tokosa muziaingwe zulu, dzika, ndau dzika, ndau.*

(Saudação aos espíritos entre os *tinyanga*<sup>31</sup>)

Neste capítulo trata-se da relação das redes locais tradicionais de cuidado com o Estado, realizada a partir do MISAU, como já referido anteriormente. Este capítulo incide essencialmente sobre os discursos que norteiam o encontro entre a instituição médica e as redes locais tradicionais de cuidado. Entre essas duas instituições, uma das arenas de confronto é a tentativa de introdução de procedimentos de rotina da medicina tradicional no cotidiano de cuidado tsonga. O MISAU, enquanto entidade que busca estabelecer o intercâmbio entre a espiritualidade tsonga e a medicina institucional, à luz do Diploma Ministerial 52/2010, coloca-se como instituição reguladora dos processos da espiritualidade tsonga. Nesse contexto, a partir do lugar de representação estatal, busca ditar os caminhos que devem orientar o cotidiano das redes tradicionais de cuidado tsonga, sem olhar se tais imposições minam a subsistência desse conhecimento.

A partir de suas ações, discursos e práticas, o MISAU se esforça na fragmentação do conhecimento tsonga em categorias. Nesses discursos e práticas, é possível captar pelo menos três categorias: o conhecimento em si usado por *tinyanga* no tratamento de doenças; os elementos fitoterápicos usados no tratamento de uma doença; e, por fim, a espiritualidade que agencia todo o exercício tradicional de cuidado. Isso aparece, por exemplo, quando o IMT exige que *tinyanga* lhe concedam seus materiais fitoterápicos e que ignorem a observância dos seus protocolos internos, ou seja, a realização de consulta e dos informes prévios aos seus defuntos.

É importante pontuar que, apesar desse esforço, essa fragmentação não se realiza de todo, primeiro porque os materiais fitoterápicos que o IMT recolhe junto aos *tinyanga* para as análises laboratoriais vão carregados daquela espiritualidade que se pretende expurgar. Como

<sup>31</sup> Esta saudação abarca os espíritos vaNguni e vaNdau, uns responsáveis pela *kuhlahluva*, pela consulta, outros pelas plantas e pelo tratamento em si.

referem os *tinyanga*, os elementos fitoterápicos são revelados pelos seus defuntos através de sonhos e, mais ainda, a extração acontece mediante o pedido de licença às entidades espirituais que os agenciam. A dificuldade do MISAU em fragmentar o conhecimento tsonga também se constata na afecção dos delegados do IMT a partir das interações com os *tinyanga* durante as visitas de estudo às comunidades. Por fim, trataremos aqui dos mecanismos adotados pelos *tinyanga* na interação com o Estado. Nessa interação, apesar da hostilidade que superabunda contra a espiritualidade tsonga, os *tinyanga* conseguem quase sempre driblar essas pretensões de subjugação.

#### 4.1 A LÍNGUA DOS ESPÍRITOS E SUA RELAÇÃO COM O PORTUGUÊS

A saudação aos espíritos, minuciosa, pedagógica e metódica, “*tokosa musiaingwe zulu, dzika, ndau, dzika, ndau*”, feita durante as reuniões na Ametramo, parece que garante o início e o bom andamento das atividades programadas. A saudação também antecede e, principalmente, autoriza a intervenção oral<sup>32</sup> dos presentes. Os visitantes, em especial os que estão ali pela primeira vez, observam o início das intervenções dos anfitriões, as palavras pronunciadas, suas entoações, e apreendem o ritmo da performance do que saúda e da recepção pelos presentes. Enquanto, em pé, o anfitrião saúda com as mãos em movimento, ora para a esquerda, ora para a direita, os presentes o acompanham com o som de toques específicos, em recepção às entoações do anfitrião. O momento de saudação obedece a uma performance, assimilável pelos visitantes que estão na Ametramo e veem essa saudação pela primeira vez.

Ao encaminhar as mãos para cada lado, obedece-se a um movimento típico, com um vigor que remete ao próprio processo de transe. Aliás, essas saudações se endereçam aos espíritos, e não acontecem somente em reuniões internas. A saudação é feita mesmo com a presença de visitantes, em cadeiras perfiladas uma atrás da outra, obedecendo ao costume em reuniões dirigidas pela Ametramo. Parece que as saudações aos espíritos não são feitas em reuniões organizadas e dirigidas pelo MISAU, nas quais as pessoas se sentam conforme a disposição dos assentos em roda, que faculta a realização das atividades em moldes de grupos focais. Até 2018, para além da questão relacionada à nomenclatura, isto é, à maneira como a

<sup>32</sup> As intervenções orais, as falas dos intervenientes, em regra acontecem com a anuência dos espíritos, através da observância da saudação. Algumas intervenções podem ocorrer sem que se observem as performances da saudação, devido a sua urgência e ao fato de acontecerem em instantes. Por exemplo, quando as próprias entidades espirituais se manifestam, não há espaço para assinalarem as saudações, ou melhor, estas podem ser pensadas como desnecessárias. Quando as entidades espirituais se manifestam, são os espíritos que realizam as saudações.

instituição médica se referiria às pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado, discutia-se entre os *tinyanga* questões relacionadas às performances das saudações durante as reuniões na Ametramo.

O debate em torno dessas performances abarcava espaços em que participavam os membros do MISAU e seu cerne era acerca dos pormenores relacionados à saudação aos espíritos. O debate não abarcava as performances de saudação em outros espaços de ofício individuais do *nyanga*, especialmente durante o ofício nas palhotas, *tindhumba*<sup>33</sup>, seus espaços tradicionais de cuidado. A extensão do debate aos espaços de exercício privados do *nyanga* talvez não se aplique devido à especificidade das saudações inerentes a cada espírito e mediunidade, como as saudações específicas das entidades espirituais Tsonga, vaNguni e vaNdau, que agenciam a espiritualidade entre as pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado. A referência de entidades em maiúsculas é uma tentativa de explicitar a dimensão macro dessas entidades e, por conseguinte, o desdobramento em subgrupos. Os espíritos vaNguni se distinguem dos espíritos vaNdau por sua natureza e função. A ramificação é atinente às redes locais tradicionais de cuidado, principalmente de *tinyanga*, os *nyamussoro*, os *nyangarume*, os *nyanga*.

Os espíritos de alguns *tinyanga* são agenciados pelos espíritos vaNguni e outros pelos vaNdau. Nisso, cada ramificação detém formas específicas de saudação. Aqui a saudação aos espíritos se traduz em sua evocação, geralmente efetuada com recurso aos instrumentos específicos. No caso dos espíritos vaNguni, para esse efeito tocam-se seis *intxomana*<sup>34</sup> simultaneamente, e para evocar os espíritos vaNdau, tocam-se apenas quatro *intxomana* (LOPES; TIANE; CHAMBE, 2009).

As diferenças nas performances para esses espíritos talvez estejam estritamente relacionadas às suas distinções significativas ou mesmo à função para a evocação. A saudação com a natureza descrita acima para o caso Nguni é efetuada durante o momento de *kuhlaluluva*, o processo de adivinhação, e a saudação Ndau ocorre para o processo de *kufemba*, o momento de expulsão de forças malignas (LOPES; TIANE; CHAMBE, 2009). A questão central do debate acima, acerca da saudação aos espíritos, era em torno da extensão da saudação, pois a maioria dos *tinyanga* não obedecia à simplificação sugerida. A fraca adesão à sugestão da saudação pode estar associada à necessidade de demarcação de espaço frente aos outros presentes nas cadeiras perfiladas, ou à dificuldade de operar a simplificação, ou mesmo à necessidade de inclusão de todos os espíritos centrais na agência de cada *nyanga*.

<sup>33</sup> *Tindhumba* é o plural de *ndhumba*, casa construída para os espíritos.

<sup>34</sup> *Intxomana* é um instrumento musical com características semelhante a um batoque.

É importante pontuar que as saudações acontecem em línguas originais dos espíritos, ou seja, às vezes são difíceis de traduzir. Mas parece que se denota que os presentes conhecem ou entendem as mensagens das saudações, não há um esforço de tradução. Qual será a origem dessa ausência de um esforço para a tradução das mensagens contidas nas saudações para a língua portuguesa? Será pelo fato de os receptores da saudação serem os não humanos, os espíritos, ou pelo fato de que, ao se operar a tradução, especialmente das línguas tsonga para o português, se deturpar completamente a mensagem? A ausência da tradução talvez seja pelo fato de que, entre pessoas da etnia changana, a língua materna, o changana, é fortemente difundida e circula também em níveis institucionais, quer dizer, as pessoas da etnia changana falam e difundem sua língua até nos seus locais de trabalho. Por isso, pensa-se que os presentes a compreendem fluentemente. Ou mesmo porque a linguagem, os signos e símbolos pertencem ao *status quo* restrito do *nyanga* e de outros que se enquadrem na categoria de anciãos. Quanto a essa questão, é importante pontuar que as informações restritas não são partilhadas com todos, principalmente com os mais jovens.

Apesar de não acontecer a tradução para o português no contexto das reuniões semanais da Ametramo, essa tradução acontece no âmbito do cuidado tradicional nas *tindhumba*, durante as consultas e outras ações tradicionais de cuidado. A tradução nas *tindhumba* visa informar os consulentes em situações em que estes não são nativos ou têm dificuldades de percepção da língua. Parece interessante compreender como o processo da oficialização da língua portuguesa não encontrou espaço entre as pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado, pois os espíritos continuam falando suas próprias línguas. Pode-se fundamentar a tese de que as línguas faladas, as mensagens proferidas pelos *tinyanga*, especialmente no momento de transe, são enviadas pelos ancestrais. Se as mensagens são encaminhadas pelos ancestrais, são enviadas em línguas desses espíritos. Parece que há situações em que *tinyanga*, durante o transe, falam em línguas que não conhecem. Essa situação parece similar ao “falar em línguas” nos contextos das igrejas evangélicas e neopentecostais, considerado o momento de recepção do Espírito Santo.

A apropriação espiritual de línguas estrangeiras acontece também a indivíduos não *nyanga* usados pelos espíritos para se comunicarem com os vivos. Em Maputo, um caso dessa natureza ocorreu entre os anos de 2016 e 2017. Enquanto se organizavam as atividades de preparação para a sepultura, uma falecida se apropriou do corpo de uma jovem, prima do viúvo. Após a recuperação do fôlego pós-desmaio, a moça começou a falar em berros, com muito entusiasmo e sofrimento. Foram mais de três abordagens daquele espírito, e a moça falava em língua ndau. É interessante que a falecida, à semelhança da moça que ficou

possessa, era de etnia changana, e pelo que se sabia não havia mantido nenhuma relação com a língua ndau.

As tentativas de estabelecimento de comunicação entre a falecida e os vivos visava informar as razões de sua partida precoce e, principalmente, deixar recomendações em torno do luto. Nas recomendações, informava que o marido podia se casar de novo, contudo lhe ajudaria a procurar a melhor mulher para colaborar no cuidado dos filhos. Acerca da morte, inibia a família do marido de eventual culpa, os espíritos da família de proveniência seriam os causadores da morte. Entre os presentes, questionava-se a escolha estrita daquele corpo para a manifestação do espírito da falecida. A *nyanga* residente nas proximidades do local foi chamada após a segunda apropriação daquele corpo, não somente para aliviar o sofrimento da moça, mas também para interpretar a língua e possibilitar que se tomassem as providências acerca da solicitação antes da realização do funeral. Como ninguém sabia ndau, a língua em que se manifestava o espírito, para poder transmitir à *nyanga*, esperou-se e ocorreu a manifestação outra vez. Daí a *nyanga* conseguiu falar com o espírito e seguir com as providências antes do sepultamento.

É importante ressaltar que, no contexto tradicional de cuidado tsonga, a tradução é um elemento central.<sup>35</sup> Ali a tradução acontece de vários modos: quando o consulente<sup>36</sup> não conhece a língua usada pelos *tinyanga* e *mazione*, há sempre alguém para traduzi-la para o português. Geralmente, a língua usada pelos *tinyanga* e *mazione* durante o cuidado tem raízes de pertença ao lugar geográfico específico, ou seja, é a língua mais falada na região ou província em que se realiza o cuidado.

Um dos principais momentos do cuidado tradicional em que se exerce a tradução é, como já destacamos anteriormente, a *kufemba*, que exige que o cuidador entre em transe de modo a acessar com profundidade os problemas que afligem o paciente. Durante o transe, o cuidador pode conversar com cada pessoa ou força que atua contra o paciente. As forças e

---

<sup>35</sup> Em Moçambique são faladas mais de 20 línguas maternas. Numa província pode-se falar mais de uma língua, como em Sofala (xindau e xicena) e Gaza (changana e chope) onde são faladas pelo menos duas línguas maternas. Devido à diversidade linguística em Moçambique, para facilitar a comunicação se adotou o português como língua oficial. A língua portuguesa é, para a maioria em Moçambique, a segunda língua (COMPANHIA, 2018).

<sup>36</sup> O desconhecimento das línguas usadas durante as sessões tradicionais de cuidado pode se dar por duas vias. Às vezes se trata de pessoas que não são nativas da região em que se realiza o cuidado, ou seja, pessoas que vêm de outras regiões ou províncias de Moçambique, ou são pessoas que pertencem à região, mas que não falam nem compreendem a língua. Esse desconhecimento da língua, no segundo caso principalmente, é consequência de um movimento enraizado na colonização, que considerou as línguas moçambicanas como “línguas de cão”. Durante vários anos, os pais não permitiram aos seus filhos o contato com as línguas locais. Essa proibição ainda vigora em várias realidades urbanas. De modo geral, parece que ainda existe desconforto quando os pais acham seus filhos falando as línguas moçambicanas. Isso se dá especialmente nas classes mais altas e escolarizadas, e é difundido por todo o contexto urbano.

peçoas que afligem o paciente vão se apropriando do corpo do *nyanga* em manifestação de vozes e gestos da pessoa ou de forças que eclodem durante o processo. Os gestos e as vozes aparecem semelhantes aos de seus emissores ou mesmo sob a forma do mal enviado.

Um senhor paciente que precisou da realização de *kufemba* para o restabelecimento do seu bem-estar relatou: “Eu não acreditava nessas coisas de feiticeiros até que, durante a sessão, eu consegui identificar as vozes das pessoas que me faziam mal, ouvi as vozes dos meus colegas, a maneira como eles falam, os seus jeitos”. Segundo esse paciente, a cada momento de eclosão, o cuidador ia incorporando os modos da fala de cada pessoa responsável pelo feitiço ou mal-estar.

À semelhança das mutações das falas de acordo com a eclosão de cada sujeito, acontece a gesticulação conforme o animal sob o qual se manifestam alguns males. Em cada eclosão, o mal, em forma de *Xipoco*,<sup>37</sup> conversa com a pessoa que auxilia o *nyanga* durante a negociação para que esse mal saia do corpo do paciente. Conforme já apresentado acima, em casos em que a pessoa em cuidado esteja acompanhada, a mediação entre o cuidador, o corpo no qual se manifestam os males e os espíritos que eclodem é feita por esse acompanhante. Observei algumas sessões tradicionais de cuidado em que, mesmo a pessoa doente estando acompanhada, a mediação ainda era feita por um assistente do cuidador.

Parece que a mediação ou negociação se realiza mediante experiência nesse processo para que não se aborreça o espírito/*Xipoco* e, após a saudação feita a ele, se saiba qual é o melhor momento para negociar a sua ida embora de forma definitiva, de modo que não volte a atormentar o corpo do paciente. Ao negociador é fundamental que tenha paciência, para acompanhar a eclosão de cada *Xipoco* e junto negociar a sua saída. Além disso, parece central que o negociador tenha capacidade de interpretar e dialogar em línguas dos espíritos caso surjam nessas sessões interpelações em ndau ou zulu.

Quando todos os *Swipoco* já tiverem se manifestado e acertado o modo da sua saída, o cuidador deixa a dimensão espiritual e retorna à existência humana. O cuidador também passa pela experiência de permanecer consciente ao acessar vários mundos, mas quando experimenta o transe durante a *kufemba*, não consegue captar o que se passa, as vozes que falam, os movimentos que acontecem, como, por exemplo, o rastejar de cobra indo embora da vida do paciente a partir do seu corpo. Dessas experiências e de outras enquanto dura o transe, o cuidador só toma ciência após o regresso de si, num movimento idêntico àquele processo de produção de conhecimento em que, para que aconteça a apreensão entre sujeito e objeto, o

---

<sup>37</sup> “*Xipoco*” e o plural “*Swipoco*” se referem às manifestações do mal.



sujeito sai de si e volta a si. Quando o cuidador retorna a si, a negociadora lhe faz o resumo para que ele saiba o que ocorreu e quais são as sugestões e exigências dos *Swipoko* para a resolução do problema. A partir dessa escuta, o cuidador e o mediador, na presença da pessoa em cuidado, conversam sobre a intervenção para realizar o ritual final de limpeza e fechamento do corpo da pessoa em tratamento.

A tradução é essencial no contexto de cuidado na *ndhumba*. Quase sempre, para que aconteça o diálogo é necessário que se realize a tradução. Durante a consulta, a partir do jogo dos *tinttholo* o *nyanga* lê e transmite aos consulentes o que os *tinttholo* revelam. Se se tratar de consulentes principiantes, o *nyanga* que realiza a consulta precisa realizar um esforço maior de modo a conseguir fazer transmitir a mensagem revelada pelos *tinttholo*. É também a partir da tradução, realizada pelo assistente, que *tinyanga* e/ou *mazione* que realizam o cuidado se comunicam com os pacientes que não conhecem as línguas que eles falam.

No âmbito da interação entre os delegados do IMT com a comunidade, é também a partir da tradução que acontece o diálogo com as redes locais tradicionais de cuidado que não falam a língua portuguesa. Por exemplo, nas rodas de conversa entre os delegados do IMT e a comunidade, era a partir da tradução que acontecia o diálogo. Nas rodas de conversa acontecia a tradução dos formulários das entrevistas para a língua falada pela comunidade, pergunta a pergunta, e também se traduziam as respostas fornecidas pela comunidade aos delegados que não compreendiam as línguas faladas nas comunidades.

#### 4.2 CRIAÇÃO DA AMETRAMO COMO ESPAÇO DE EXPERIMENTAÇÃO DA OCIDENTALIZAÇÃO DO CONHECIMENTO TSONGA

A relação conflituosa do Estado com as redes locais tradicionais de cuidado em Moçambique remonta ao tempo colonial. Desse período até o início dos anos 1990, quando inicia o processo de licenciamento das pessoas que lidam com práticas tradicionais de cuidado, que culminou com a criação da Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique (Ametramo), o Estado se esforçava na garantia da não atuação dessas pessoas. Parece que o processo de abertura para a atuação dessas redes tradicionais de cuidado se orientou na criação de mecanismos para o melhor controle das atividades desse grupo e, através dessas redes locais tradicionais de cuidado, garantir o acesso às comunidades. Assim se cria a Ametramo. Essa associação visava o recenseamento de todas as pessoas que lidam com o cuidado local, mas privilegiou um grupo específico de pessoas que lidam com as práticas

tradicionais de cuidado, os *tinyanga*, usualmente chamados de curandeiros, deixando de lado outras pessoas, como os *mazione* e vendedores de medicamentos tradicionais.

Anos depois da criação da Ametramo, surgiram outras associações que congregam redes locais tradicionais de cuidado não incluídas nessa primeira associação. Vários fatores, como a busca de espaço, a necessidade de inclusão na tomada de decisão em torno do cuidado tradicional em Moçambique, a necessidade de união em prol dos direitos, etc., ditaram o surgimento dessas outras associações, de vendedores de medicamentos tradicionais, dos ervanários, e outras. Dentre as várias redes que lidam com o cuidado em Moçambique, os *mazione* não constituíram uma associação. Apesar da sua expressão no âmbito do cuidado em Moçambique, as igrejas *ziona* seguem associadas ao Conselho Cristão de Moçambique (CCM). A continuidade da associação das igrejas *ziona* ao CCM talvez se embase em suas características, especialmente no seu corte pentecostal conjugado ao “sincretismo” com a religiosidade local.

A partir do processo de criação da Ametramo, parece que se acentua a categorização ou a diferenciação<sup>38</sup> dessa rede em relação a outras redes tradicionais de cuidado local. A Ametramo, em relação a outras redes, é vista como mais próxima ao Estado. Aqui também serão esmiuçados a seguir os conceitos da Ametramo sobre as outras redes locais tradicionais de cuidado.

As práticas tradicionais de cuidado baseadas nas culturas moçambicanas são combatidas desde a era colonial. No período colonial, essas práticas só podiam ser permitidas em zonas onde não havia cobertura de rede de saúde. Dois anos após a independência, o governo moçambicano se assume marxista-leninista. A partir daí, a religião é considerada como “o ópio do povo”. Nesse contexto, todas as manifestações religiosas eram proibidas. A Frelimo, ou seja, o partido-estado, experimenta um clima de tensão com as confissões religiosas. A posição antirreligiosa do Estado, apesar de ser assumida a partir do III Congresso da Frelimo, já se esboçava desde o início da formação da Primeira República moçambicana (CABAÇO, 2007) e ia ao encontro do projeto de homem que se pretendia desenvolver, o homem novo,<sup>39</sup> contrário ao obscurantismo e à feitiçaria. Já as igrejas e os

<sup>38</sup> Os *tinyanga* ou curandeiros são as primeiras entidades, mas não as únicas, que aparecem no imaginário social. A ideia que remete aos *tinyanga* ou curandeiros como entidades locais tradicionais de cuidado em Moçambique parece se estabelecer ainda no período colonial. Como já foi dito nesta tese, outras entidades, como os *ziona*, surgem em Moçambique posteriormente.

<sup>39</sup> O “homem novo” que se pretendeu forjar desde a edificação da Primeira República moçambicana, como apresenta Tivane (2022), deveria se dissociar das suas origens, da sua cultura, das suas tradições e, principalmente, não deveria ser devoto do *Ntumbuluko* (venerar seus antepassados, realizar cultos aos defuntos e, muito menos, buscar resolver seus problemas na medicina tradicional). O “homem novo” que a Frelimo pretendia gerar era em oposição às estruturas sociais (as autoridades tradicionais implatadas no seio

missionários eram considerados pelo Estado como próximos do colonialismo português (DA SILVA, 2017), e o colonialismo, em conjunto com todas as práticas ocidentais, representava as ideias do homem velho que deveria ser suplantado.

Segundo o que preconizava o projeto do homem novo, as redes locais tradicionais de cuidado representavam pelo menos dois entraves. Por um lado, a ideia central de que impediria a concretização do homem novo essa alienação das liberdades ao sobrenatural, aos deuses. Por outro, as redes locais tradicionais de cuidado haviam “facilitado” a articulação colonial na comunidade, simbolizando as estruturas que interessava desarticular (DA SILVA, 2017; SANTANA, 2014).

As proibições de exercício livre de atividade de *nyanga* foram derrubadas a partir de 1990, após longos anos de discussão com o Estado desde o começo das restrições de seu exercício, como se apresenta nas entrevistas realizadas por Meneses (2009b) junto ao papá Zimba e sua companheira, dona Carolina, ambos *tinyanga*. Para além do processo de discussão das redes locais tradicionais de cuidado com o Estado, a abertura para o exercício da atividade de *tinyanga* também foi impulsionada por eventos internacionais, principalmente a conferência de Alma-Ata, realizada em 1978, acerca da necessidade dos governos garantirem a atenção primária à saúde da população (SANTANA, 2014). Essa conferência estabeleceu que o bem-estar corresponde à conjugação dos bem-estares psíquico, socioeconómico e físico. A atenção primária à saúde deveria estar articulada a questões locais e garantir a participação de todos os intervenientes sociais. O movimento de abertura para o exercício livre das atividades tradicionais de cuidado culminou com a criação da Ametramo, que surge como a extensão do braço estatal na comunidade. Com a criação dessa associação, o Estado pretendia facilitar o controle das atividades tradicionais de cuidado e também conseguir uma melhor articulação junto às comunidades.

#### 4.3 A AMETRAMO E SUA RELAÇÃO COM AS OUTRAS REDES TRADICIONAIS DE CUIDADO

Na arena de disputas entre as redes locais tradicionais de cuidado se encontram principalmente dois grupos, *tinyanga* e *mazione*, os mais difundidos entre os Tsonga do sul de

---

das comunidades, que auxiliavam o poder colonial) que haviam sido implantadas pela colonização portuguesa. As velhas estruturas implantadas pela colonização, juntamente com as tradições moçambicanas representavam o “homem velho”. Como acrescenta Tivane (2022), nunca se chegou a gerar o “homem novo”, na medida em que o próprio Estado moçambicano era abrangido por algumas ideias de “homem velho”, como a busca da medicina tradicional para a resolução de infortúnios.

Moçambique. Entre essas duas redes existem vários conflitos. Aqui tentaremos esmiuçá-los de forma geral.

Podem ser apontadas pelo menos três razões que embasam os conflitos entre essas redes. Uma questão em disputa é acerca de quem é o legítimo mediador entre humanos e não humanos (os ancestrais, os defuntos): a exclusividade em torno do legítimo mediador da cultura tsonga, reivindicada por cada grupo. Os *tinyanga* consideram que o *Ntumbuluko* se consolida por seu intermédio, já os *mazione* atestam a permanência dos traços religiosos que os ligam ao *Ntumbuluko* diante da transição entre tradição e modernidade.

É importante salientar que, entre os conflitos que envolvem esses dois grupos, também está a relação com o Estado. A Ametramo se sente com mais legitimidade em relação às outras associações, talvez porque o esforço para a aproximação estatal com as redes locais tradicionais de cuidado se deu de forma exclusiva com essa associação. Talvez nessa questão se embasem as reivindicações em torno de exclusividade no uso de todos os derivados das plantas medicinais e a imposição para a associação à Ametramo dos *mazione* que usam esses derivados. Atualmente há a disputa em torno da delimitação da parafernália para cada grupo. Em relação aos *mazione-tinyanga*, como nos revelou uma *nyanga* em Xai-Xai, há espaço para usarem a parafernália de *tinyanga*, a partir do momento que se apresentam à Ametramo para inscrição. Como acrescentou a *nyanga*, os *mazione-tinyanga* fazem essa inscrição para poderem ter acesso às matas para a procura de medicamentos sem serem pegos pelas autoridades locais.

Apesar de não existir uma legislação, parece naturalizado que os materiais derivados das plantas, as folhas, caules, troncos e raízes, sejam de uso exclusivo dos *tinyanga*. Considera-se estabelecido que as linhas ou cordas e os frascos de medicamentos diversos de origem sul-africana seriam de uso dos *mazione*. Segundo alguns relatos de *mazione*, parece que os associados da Ametramo pretendem que se incorporem à Ametramo, ou se impõe a eles o não uso de medicamentos, que, do ponto de vista dessa associação, são de legítimo uso exclusivo dos *tinyanga*, o que, de certa forma, tem gerado vários desacordos no seio dos *mazione*. Um deles, durante reunião com o Conselho Cristão, se posicionou: “Eles não podem nos obrigar a nos filiar-mos à Ametramo para usarmos as plantas e medicamentos que eles dizem que são deles, mas aqueles medicamentos não são deles, são de Deus, nós sabemos como se usa e não há problema nenhum em usá-los”.

Como já destacamos acima, a não inclusão de praticantes que não são *tinyanga* na Ametramo, para além de ter gerado ciúmes em outras ramificações tradicionais de cuidado, propiciou a criação de várias associações, atendendo a demandas específicas e

particularidades. Como a Associação dos Vendedores de Medicamentos Tradicionais (Avemetramo), representando uma categoria que, na altura, enfrentava problemas quanto à atribuição de espaços dentro dos mercados para o exercício das suas atividades.

As outras associações se constituíram a partir de demandas internas, diferentemente do que aconteceu com a Ametramo, que visava responder aos anseios do Estado, conforme já mencionado, de acesso às comunidades. A proximidade com a associação fazia com que as demandas e orientações do Estado para a comunidade chegassem com rapidez e fossem assimiladas com flexibilidade, se encaminhadas à comunidade pela sua mão. A rápida assimilação de questões se deveria à influência dos *tinyanga* junto às comunidades, com suas casas situadas nesses locais. Na sua plenitude, a criação da Ametramo visava garantir o exercício da biopolítica, na medida em que se esperava que o Estado, através do Ministério da Saúde, tivesse acesso aos *tinyanga*, principalmente para o controle das suas práticas cotidianas tradicionais de cuidado.

A Ametramo, nos primeiros anos, principalmente quando não existiam as outras associações, parece ter desempenhado um papel agregador, e realizava sobre os outros que lidavam com as práticas tradicionais de cuidado a fiscalização das suas práticas, exercendo sobre outros agentes o que era exercido sobre eles próprios pelo Estado. Os vendedores de medicamentos tradicionais na capital de Gaza, Xai-Xai, relataram que, antes da criação da Avemetramo, pagavam os seus impostos mensais junto à Ametramo. Às vezes, a Ametramo tem sido chamada pela Avemetramo para participar de assembleias em que se necessitam dos seus auxílios para a resolução de algumas questões pontuais, como foi o caso de um vendedor de quem se suspeitava que embalasse e vendesse indevidamente os medicamentos tradicionais em forma de óleos. Entre a Ametramo e a Avemetramo, parece que atualmente não há grandes rivalidades como as que existem com os *mazione*, que, conforme já destacamos, não possuem uma associação própria.

Quanto ao “privilégio” da Ametramo, se a compararmos com as outras, já mencionamos que uma funcionária do IMT considerou que as outras associações se incomodavam com a relação que o ministério estabelece com a Ametramo. É importante ressaltar que o incômodo das outras associações em relação à Ametramo talvez aconteça pela forma como Estado se relaciona com essa associação. No caso do IMT, apesar da não assunção disso, parece que suas atividades não aconteceriam sem a relação “estreita” com a Ametramo.

A funcionária que nos disse que as outras associações sentiam ciúmes da Ametramo, na lógica de não reconhecimento do papel que a Ametramo desempenha, ao dizer que “Eles

fazem as coisas deles e nós fazemos as nossas coisas”, destacou qual seria o papel próprio do IMT nessa relação: “A partir do material que nos fornecem, fazemos certificações ou análises com bases científicas, de modo a apurarmos os elementos que existem numa planta que fazem com que ela cure uma dor de cabeça ou malária, por exemplo”.

Nas visitas de estudo que efetuavam nas comunidades com os *tinyanga*, os delegados do IMT realizavam pelo menos duas atividades, a conversa e a ida aos matos para a colheita dos remédios usados no tratamento da doença em estudo. Em quase todas essas visitas, eram raras as vezes em que se realizava visita às outras associações que lidam com o cuidado a partir de práticas tradicionais locais. Em Xai-Xai, por exemplo, os vendedores de medicamentos sediados no mercado Limpopo disseram, em 2019, que não tinham contato com as entidades de saúde há mais de dois anos. Todas as vezes que acompanhei as atividades dos delegados do IMT, em nenhum distrito visitado houve qualquer contato com os vendedores de medicamentos tradicionais. Com as comunidades *ziona*, na maioria das vezes o contato era feito junto com religiosos, a exemplo do Conselho Cristão de Moçambique no caso do distrito da Macia, em Gaza.

A tensão entre os grupos dessas duas redes locais tradicionais de cuidado no sul do país permeia a relação das pessoas, passando pelas necessidades de acesso a uma ou a ambas as redes para o estabelecimento do cuidado. Enquanto necessidade de seguimento da prescrição de rituais específicos para o estabelecimento do cuidado, às vezes, em assembleia para o traçado de itinerário e performances para o cuidado, impõe-se o seguimento de rituais da margem, aqueles rituais que são compartilhados pelas duas religiosidades. A marginalidade desses rituais não denota a sua localização periférica ou a precariedade desses rituais, isto é, a ausência de força. Nem refere que tais rituais sejam exclusivamente de uns ou de outros. A margem a que se refere se centra na localização à margem como rituais que não são de exclusividade de uns ou de outros. Às vezes ocorre a necessidade de performances ritualísticas de outras religiosidades.

Por exemplo, a queima da casinha enquanto o paciente (ou pacientes) se encontra dentro, parece um ritual realizado tanto entre os *tinyanga* quanto entre os *mazione*. Para a realização desse ritual, é necessário capim para sobrepor entre as lalacacas ou paus que se erguem em forma de casa, como momento de preparação do ritual. A observância da saída em corrida das pessoas nas quais incide o cuidado, quando o fogo atingir proporções desejadas, acontece nas duas realidades. A praia é o principal ambiente para a sua realização, mas também pode ser efetuado na casa do *nyanga* ou do *ziona* ou na do paciente.

Durante a pesquisa de mestrado, em junho de 2016, observei esse ritual nas matas localizadas perto do domicílio de uma senhora *zione*. Para sua realização, a paciente percorreu uma distância de mais ou menos novecentos quilômetros. O ritual devia ser feito ao meio dia. Assim, 30 minutos antes, a pessoa que iria se beneficiar do cuidado, junto com a *zione* e o marido desta, que era também seu ajudante, seguiram para a mata. A *zione* carregava os materiais que seriam necessários à realização do ritual: a bacia, o balde cheio de água (usada para a realização do banho após o ritual), os paus, suas linhas, o capim e outros materiais, como a farinha, que seriam usados para a unção da paciente após a queima da casinha. A unção da paciente era efetuada em seu corpo do modo como se unta uma forma de bolo. O marido da *zione* carregava os materiais que usaria na construção da casinha.

Após a unção da paciente, seguiu-se a realização do banho, com ajuda daquela *zione*, que orientava as falas de expulsão das forças malignas que atormentavam a vida daquela paciente, que deveriam acompanhar a realização daquele banho. Após o banho, seguiu-se até a casa da *zione*, onde se efetuou a *kuthavela* no corpo da paciente. Também observei muitas vezes a realização deste ritual de queima de casinha em casas de *tinyanga*. Em todas as vezes, a realização desse ritual visava reestabelecer o bem-estar na vida do paciente.

Como podemos observar, as disputas entre as redes que lidam com o cuidado tradicional em Moçambique parecem se embasar na demarcação de espaço de atuação, da parafernália de cada grupo. A proximidade da Ametramo com o Estado faz com que ela se coloque como mediadora das disputas com as outras redes de cuidado tradicional.

#### 4.4 PRESSUPOSTOS DO CONHECIMENTO TSONGA: SEU ESPÍRITO COMUNITÁRIO

Ao longo das visitas de estudo nas comunidades, emergem ideias que remetem às questões do pensamento africano como produção da filosofia africana. Questões acerca da delimitação do campo filosófico, sua emergência e o que seria essa filosofia. Uma questão central no campo da produção filosófica é o caráter “solitário” da filosofia nos moldes de produção ocidental, que se refere somente ao processo de produção individual, idêntico à lógica cartesiana do *cogito ergo sum*, “penso logo existo”. A herança intelectual africana, com os provérbios, os contos, por se tratar de pensamento coletivo, não seria filosofia. Essa discussão ocupa grande importância no campo da filosofia africana e não se pretende retomá-la aqui, mas mostrar que os *tinyanga* veem o processo de produção de conhecimento no cotidiano das suas práticas tradicionais de cuidado como fruto da relação com os outros, um pouco próximo daquilo que Latour (2016) chama de *cogitamus*, em que nós e os outros

pensamos simultaneamente, ao contrário do processo de produção solitária típico do cartesianismo, em que o pensar se vê exercido exclusivamente pelo sujeito pensante (LATOURE, 2016).

Ao abordar-se o conhecimento tsonga a partir do que acontece com os *tinyanga*, fica claro que a troca ou a propriedade intelectual compartilhada não se refere somente às trocas com pessoas físicas. Dessa troca participam principalmente os defuntos, porque parece ser sobre estes que ocorre o agenciamento do poder espiritual, desde o momento em que o indivíduo é escolhido, durante a participação nos processos de formação e ao longo de todo processo de exercício tradicional de cuidado na *ndhumba*. “Se os defuntos não quiserem que tu continues a exercitar o cuidado, não seguirás”, disse uma *nyanga* enquanto falava sobre como se deu o processo de descoberta da sua vocação/chamado e sobre sua formação para se tornar *nyanga*. O exercício tradicional de cuidado se dá num ambiente de constantes afirmações entre *tinyanga* ou *mazione* e seus defuntos, enquanto as ações no campo tradicional de cuidado acontecem em constantes negociações entre as entidades espirituais do *nyanga* e as do paciente.

Como a medicina institucional se orienta pela lógica ocidental, sua solicitação para a transferência dos artefatos de *tinyanga* usados no cuidado de pacientes com epilepsia, por exemplo, de acordo com o IMT, visava atribuir a esses artefatos cientificidade a partir do exame laboratorial ao qual se busca submetê-los para, com base em estudos laboratoriais, recomendar o correto uso. As solicitações como essa, feitas à Ametramo, os *tinyanga* respondem em modos que não fazem o mínimo sentido para o IMT. A resposta mais comum dada pelas associações locais, encabeçadas por um *b'ava*, é a de que “necessitamos da autorização dos defuntos, nós não podemos vos fornecer esses dados e nossos conhecimentos sem que tenhamos a permissão das nossas entidades”. Esse modo de pensar e agir dos *tinyanga* entra em choque com o dos delegados do IMT, que veem essas fundamentações como escapatórias para que não facultem as informações e os materiais necessários.

Esses posicionamentos antagônicos várias vezes instalaram um clima de guerra ao longo das visitas às comunidades. Em um dos distritos na província de Gaza, os *tinyanga* não participaram de nenhuma atividade em virtude de não terem socializado ainda a informação com a comunidade. Houve longas discussões, com a parte dos delegados tentando persuadir à participação e a contraparte apresentando suas razões da necessidade da consulta à comunidade antes da tomada de qualquer decisão que mais tarde pudesse prejudicar essa mesma comunidade.



Era possível perceber a ideia do caráter coletivo desse conhecimento, mesmo ainda na ausência do presidente (que se atrasou devido ao cumprimento de questões de doença do irmão), na atuação da secretária que moderava as falas de *tinyanga*. As orientações para as falas pareciam se dar de acordo com o grau de autoridade ou legitimidade interna da pessoa em relação à associação. Diante de colocações de delegados do IMT, quando fosse necessário responder, ouvia-se a indicação da pessoa que deveria falar através de chamado coletivo. Foram muitas as vezes em que ouvi a chamada para a fala de uma *nyanga*, que tratavam de “*b’ava* fulana”, dizendo seu nome. As falas pareciam abarcar as opiniões do grupo, às vezes acrescidas e nunca contrariadas. As suas falas eram acompanhadas atentamente e acenadas quando necessário.

Quando o presidente chegou, a centralidade e a orientação das falas conferidas à secretária durante a sua ausência se transferiram para ele. Na sua fala, secundou as opiniões que já haviam sido apresentadas pelo grupo na sua ausência. Essa coordenação sinalizava para uma organização prévia que havia ido ao encontro de uma opinião de certa forma firmada. O presidente, secundando o que os associados já haviam dito, também se sustentava no fato de que o conhecimento era coletivo, não pertencia ao indivíduo que tinha cursado uma escola, a uma casa de *b’ava*, muito menos a esse *nyanga* de categoria espiritual máxima.

Como já tratado, o estatuto de *b’ava* se adquire com a observância de vários requisitos, desde ter uma boa reputação entre os *tinyanga*, ter pagado na íntegra o curso e ter um poder espiritual suficientemente forte capaz de orientar *matwasana*. Como se pode ver, mesmo os *tinyanga* que atingem categorias máximas dentro do grupo não podem fazer nada com o conhecimento e os artefatos sem que antes se consultem as entidades que agenciam o seu conhecimento e, principalmente, a comunidade. Para além dessa questão da dimensão coletiva, que define esse conhecimento, apresentavam que o processo pelo qual se adquire o conhecimento que estava sendo solicitado era bastante oneroso, citando o custo do processo de formação. Nisso questionavam como ficaria o reconhecimento desse esforço.

A comunidade aparece como uma das detentoras da propriedade intelectual para o caso dos materiais tradicionais de cuidado. Na sua fala, o presidente da associação também ressaltava que a Ametramo deveria realizar uma auscultação da comunidade de modo que esta se pronunciasse a respeito da liberação do conhecimento e dos remédios para o cuidado com a epilepsia. Nesse caso, o direito da comunidade não era somente simbólico, mas também efetivo, na medida em que, segundo o presidente, era com as pessoas da comunidade que os *tinyanga* obtinham vários dos seus remédios para o exercício das suas atividades cotidianas.

A consulta à comunidade, considerada mais do que necessária, nos pareceu mais uma forma de salvaguardar os direitos da propriedade intelectual. É importante pontuar que, por mais que os pagamentos de formação tenham sido feitos na integralidade, o conhecimento, o seu destino, não é da inteira responsabilidade e decisão do *nyanga* em si. Ainda no distrito da Macia, enquanto se estava na arena de discussão entre a Ametramo e o IMT, uma *b'ava* disse que, sobre a decisão de se disponibilizar o conhecimento para a partilha com o IMT, o cerne da questão não eram somente os recursos despendidos para a formação, pois, para além da consulta à comunidade, era necessário que fossem consultadas os *tinyanga* superiores, essencialmente as pessoas que os tinham formado, os seus professores. Na sua fala mencionava que “Para sabermos se podemos ou não vos passar tais informações, temos que consultar e receber autorizações cada um do seu *b'ava* para ver se concorda ou não que esse conhecimento seja compartilhado com outras pessoas”.<sup>40</sup> Também disse que era necessário que fossem consultadas as entidades espirituais que agenciam as práticas tradicionais de cuidado e as entidades linhageiras que agenciam as plantas e os materiais necessários.

A partir da fala acima, fica evidente que o conhecimento que há nas redes locais tradicionais de cuidado não é propriedade de um indivíduo em si, apesar deste ter ou não investido para a sua aquisição a partir da formação. O conhecimento, ou seja, todos os saberes contidos nas práticas tradicionais de cuidado locais, as plantas e todas as práticas tradicionais de cuidado que as acompanham são propriedades do coletivo. Apesar das práticas serem ressignificadas pela criatividade e aprofundamento de cada *nyanga*, esse conhecimento não deixa de ser propriedade coletiva.

#### 4.5 OS CONFLITOS ENTRE O CONHECIMENTO TSONGA E A CIÊNCIA

“Nós nunca pedimos para ir ao vosso laboratório”. Essa constatação se deu em torno das solicitações do IMT quanto à necessidade do exame laboratorial de materiais tradicionais de cuidado recolhidos no âmbito das visitas de estudo às comunidades. A fala contestava as intromissões nos espaços essencialmente de *tinyanga*.

Enquanto se discutia sobre a necessidade de negociação e consulta aos espíritos sobre o compartilhamento com a instituição médica dos materiais tradicionais usados por *tinyanga* no cuidado de pacientes que padecem da epilepsia, as argumentações dos delegados presentes na arena das discussões sustentavam a importância da colaboração dos *tinyanga* para o

---

<sup>40</sup> Tradução livre do changana para o português.

progresso da Ciência em Moçambique e da necessidade de se posicionar contra a biopirataria. Alguém entre os delegados citava um episódio relacionado ao patenteamento de materiais fitoterápicos, quando um laboratório inglês tentou registrar a batata africana, *xirhangabue*,<sup>41</sup> como originária do Reino Unido, mas o patenteamento não aconteceu devido ao não reconhecimento da areia onde o tubérculo é produzido. Assim, os delegados afirmavam que o compartilhamento era necessário para a autoproteção contra a biopirataria promovida por outros países, pois, com o fornecimento de materiais e conhecimentos ao Ministério da Saúde, seria possível organizar o patenteamento integral daquele conhecimento.

As teses dos delegados em torno do convencimento dos espíritos se davam em torno do que vinham sustentando, que os *tinyanga* não estavam compartilhando seus conhecimentos porque simplesmente não queriam e se socorriam das entidades espirituais para justificarem as negativas. A fala de um delegado do IMT acentuava bastante tais colocações quando, rebatendo os argumentos dos *tinyanga* em torno das consultas aos defuntos e suas entidades espirituais, sustentava que “Os espíritos são instrumentalizados, são domesticados. Vocês chegando lá, lhes informando as vossas decisões em torno de um determinado assunto, eles podem aceitar, não negam nada a decisões que vocês quiserem tomar”. Durante sua fala, esse delegado evocava elementos que denotavam a compreensão concisa da ontologia tsonga. No entanto, quando mencionava acerca do que deveria ser feito pelos *tinyanga* com relação à não imposição dos espíritos e dos defuntos na tomada de decisões, ia no sentido contrário ao do processo de negociação com os espíritos, defuntos e espíritos vingadores, central para as práticas tradicionais de cuidado na procura de soluções para a superação do problema ou enfermidade que o consulente está atravessando.

A negociação ocorre sempre que se realiza a *kufemba*. Em tratamentos simples, que não passam pela *kufemba*, o itinerário terapêutico é uma decisão que ocorre no nível mais elementar, em que os materiais utilizados podem ser decididos pelo *nyanga* que realizará o cuidado, com seus defuntos, suas entidades espirituais, junto com as do paciente. Parece que a decisão em torno do itinerário terapêutico nunca ocorre como decisão unilateral do *nyanga*. Na ontologia tsonga, tudo opera na confluência, na simultaneidade, na medida em que os humanos e os não humanos (espíritos e objetos) são coparticipantes no processo de tomada de decisão acerca da vida, da saúde, do corpo e da doença dos indivíduos.

---

<sup>41</sup> A *xirhangabue* é um tubérculo de uma planta bastante potente no cuidado de várias enfermidades. O tubérculo, em vários contextos tradicionais de cuidado tsonga, é mencionado como componente importante para o cuidado do Vírus da Imunodeficiência Humana (VIH). Esse tubérculo também é potente no cuidado de pacientes com cancro do útero.

Em torno disso, os esforços daquele delegado na “negociação” com os *tinyanga* não iam ao encontro das reivindicações que os curadores tradicionais apresentavam quanto ao desconhecimento dos destinos dos materiais e conhecimentos partilhados. Suas argumentações não se esforçavam em negociar. A negociação para que se alcançasse o consenso parecia não ser o caminho que interessava a ele e aos demais delegados. Eles se sustentavam na tese segundo a qual eram representantes do Estado naquele lugar. Nessa qualidade, caberia aos *tinyanga*, como redes locais tradicionais de cuidado, obedecerem ao que vinha do Estado.

As bases em torno do que os representantes do Estado esperavam que fosse a postura de *tinyanga* se sustentavam na biopolítica, no que concerne à garantia da saúde pública e principalmente pelo fato de a institucionalização da associação dessas redes tradicionais de cuidado ter ocorrido através de um movimento que partiu do próprio Estado, baseando-se nesses termos de referência a atuação da instituição médica com relação às práticas tradicionais de cuidado não ocidentais.

#### 4.6 A AFECÇÃO DOS DELEGADOS DO IMT

Nesta seção esmiúça-se a relação ambígua dos delegados do IMT com as redes locais tradicionais de cuidado. A ambiguidade relacional entre essas duas entidades foi constatada ao longo das visitas de estudo realizadas junto às comunidades exclusivamente com *tinyanga*. Entre os delegados do IMT há conhecimento conciso da espiritualidade que permeia as redes locais tradicionais de cuidado. O conhecimento dessa espiritualidade se evidencia em experiências em seus próprios corpos. Não sabemos se esse conhecimento foi adquirido ao longo das experiências de trabalho com essas redes ou de outras experiências de vida desses delegados, não obstante existir entre os funcionários do IMT pessoas formadas pelo conhecimento ocidental e *tsonga*, ou seja, pelas duas ciências simultaneamente: pessoas formadas em áreas específicas de conhecimento científico e que se formaram também em *tinyanga*.

Sem esforço, era possível captar as vinculações fortes desses funcionários com o *Ntumbuluko*. Tal vinculação não estava apenas associada às alianças efetivas, como no caso dos referidos profissionais da saúde do IMT que são simultaneamente cientistas e *tinyanga*. Outros delegados cujas visitas de estudo segui em alguns distritos do sul do país, com suas ações e discursos, o tempo todo mostravam essa grande vinculação com o *Ntumbuluko*.

Os funcionários do IMT são profissionais formados em variadíssimas áreas, há antropólogos, biólogos, engenheiros florestais, médicos e psicólogos. É a partir das experiências profissionais e das vivências cotidianas que os delegados orientam suas visitas às comunidades. Por exemplo, o foco dos cientistas relacionados ao estudo da mente, os psicólogos e psiquiatras, é questionar as representações coletivas que se nutrem nos lugares em contato, acerca de como as doenças locais, a impureza, a desobediência aos defuntos afetam o corpo e principalmente a saúde mental. Já os antropólogos, apreciam as formulações acerca dessas representações. Mas a que questões visariam responder as precauções dos delegados do IMT quando higienizam os utensílios em campo com água unvida de botijas vindas de Maputo?

Parece haver semelhança entre a pulseira no pulso do braço direito que nos mostrou o presidente de uma associação no mercado Xipamanine, em Maputo, com a que vimos no pulso do braço esquerdo de um delegado do IMT. Se a pulseira<sup>42</sup> no pulso do delegado do IMT desempenha função similar àquela do presidente (“Isto é de *Vapfi*<sup>43</sup>, me mantém em comunhão com eles. Esta pulseira me defende da maldade”, o presidente havia me explicado), se imiscui dessa função no contexto das atividades de visita às comunidades ou segue desempenhando a sua função? Ou mesmo, não será por causa de questões daquele contexto que se tenha consagrado? Se olharmos atentamente para os relatos desse delegado em relação às suas experiências quanto a sua resistência ou o confronto com *tinyanga* quando estes invadem o seu quarto na calada da noite e escalam os seus sonhos, a função da pulseira parece semelhante àquela que o presidente a mim mencionara.

Se observarmos atentamente as ações dos delegados em sua relação com a comunidade, os *tinyanga* e os outros actantes sociais ali encontrados, sugerimos que a Ciência, principalmente os seus cursos profissionais, criam grande distanciamento em relação às culturas moçambicanas. Não se problematiza o espírito de pertença desses “nativos relativos”, não pela plasticidade, mas pelo esforço de encobrimento das suas relações com as

---

<sup>42</sup> Pulseira em cor bronzeada, em tons que vão de mais claro a escuro, em variados formatos e modelos. Essa pulseira, no contexto tsonga do sul, é denominada de *sindza*. Parece também que essa nomeação remete ao cúmulo da precariedade que descreve a religiosidade tsonga moçambicana. Geralmente, a pulseira é confeccionada com uma fenda lateral, que facilita a colocação. O formato não requer um fecho, como em utensílios semelhantes, pulseiras, fios e cordões. A ausência do fecho talvez seja da “tranca” que ocorre com o fecho, o que acometeria a reclusão, quando a pessoa, ao aderir ao utensílio, estabelece aliança, concordância com os espíritos. É frequente o uso dessa pulseira entre as culturas do centro ao sul do país, predominantemente entre homens jovens de faixa etária entre 20 e 40 anos. Na região norte do país, também com função próxima à da região sul, ou seja, a proteção, usa-se um tipo específico de pulseira, confeccionada de materiais de cores pretas e castanho ou marrom, específicos da região.

<sup>43</sup> *Vapfi* é uma palavra das línguas tsonga usada para se referir aos defuntos, os antepassados “mortos”.

culturas no esforço simultâneo de aproximação e assunção à pertença ao conhecimento ocidental.

Parece que a Ciência, com suas características, impõe ao nativo a dissociação de seu próprio conhecimento. Quanto a Moçambique, tal natureza da Ciência se agudiza devido à supervalorização do conhecimento ocidental imposto pela herança colonial. Característica que acompanhou a moçambicanidade por vários anos após a colonização, manifestando-se no interior das famílias, e não somente como característica da nação.

Se o psicólogo questiona: “Como é possível fazerem a ligação entre a eclosão da epilepsia e a administração de ervas nativas, ora chamam a epilepsia de *nyokane*<sup>44</sup>, e a relacionam com o universo, lua e sol? E como isso se manifesta no corpo? Eu não encontro nenhuma relação entre o que eles estão fundamentando, o que eles estão dizendo, e a doença em si”. Esses questionamentos se embasam no conhecimento científico, que não se esforça em operar ao menos uma simetrização entre o que dita a Ciência e o que as comunidades e *tinyanga* estão dizendo.

É importante pontuar que, dentre as várias bagagens que acompanham os delegados em campo, se agrega uma espécie de proselitismo, que acha suas convicções superiores em comparação com as outras. Suas convicções científicas se embasam, de certa forma, em teorias cristãs. Consideram outras opções religiosas inferiores em relação às deles. Num dos distritos enquanto esperávamos pela direção distrital da saúde para apresentação para início das atividades, uma cordinha de segurança da religiosidade do Povo de Terreiro no Brasil, que eu trazia no pé, foi tema de conversa. Um dos delegados quis saber de que se tratava, e lhe falei que era uma corda de segurança consagrada pelo Povo de Terreiro no Brasil. Todos então ficaram atentos àquela corda, todos quiseram saber mais acerca. Segundo o direcionamento da conversa, era possível perceber que se se tratasse de um terço da igreja católica, não se teria vários questionamentos e curiosidades.

#### 4.6.1 Experiências memoráveis em campo

---

<sup>44</sup> *Nyokane*, quem vem de *nyoka*, “cobra”. A referência a *nyoka* ou *nyokane* no caso da doença se faz em analogia às lombrigas que podem ser encontradas no estômago. Para os *tinyanga* dessa região, o ser humano tem uma *nyoka* masculina e uma feminina. A partir da administração de ervas específicas durante a primeira idade, domesticam-se as duas, e, conseqüentemente, se evita a epilepsia. Não conseguimos estabelecer na completude um paralelismo entre as cobras referidas pelos *tinyanga* devido à ambigüidade nas explicações. Às vezes eles dizem que os medicamentos matam essas cobras; em outras, falam em domesticá-las e explicam, simultaneamente, que essas duas cobras acompanham o indivíduo ao longo da vida. Isso se verificaria a partir do ronco ou grito que se ouve no estômago quando alguém está com fome.

Os delegados me alertaram: “Quando formos a campo, tenha cuidado. Aqueles vão te enfeitiçar... Aqueles são feiticeiros, te visitam nas noites para te testar, para verem se tens mais poder em relação a eles”. Recebi essa advertência enquanto se organizava a ida a campo. Ela veio na forma de compartilhamento de angústias do contato com o campo, a saída do gabinete para o contato com as comunidades. Angústias relacionadas a memórias das experiências vivenciadas nas visitas anteriores. Nesse compartilhamento, rememoram-se as afetações por feitiçaria, ora pelas visitas dos espíritos dos *tinyanga* durante os sonhos dos delegados, ora pela vivência de experiências desagradáveis com seus familiares durante os sonhos. Antes do retorno ao campo, as experiências vivenciadas nas visitas anteriores orientavam a preparação da visita.

Quanto à advertência feita a mim, de modo que me cuidasse para evitar ser enfeitiçada, seria muita audácia de minha parte se não admitisse a expectativa em torno da afecção por esses fenômenos relacionados às ontologias africanas relatados antes da imersão no campo, ou eu consideraria que estava engrenando a experiência em campo aparentemente precavida.<sup>45</sup> Nesse contexto, a não percepção da afecção no meu próprio corpo talvez não se considere suficiente, uma vez que eu conseguia acompanhar ou captar as afetações suspeitas em escaladas de feitiçaria. Ouvia, por exemplo, os gritos que seriam interpretados como manifestação de feitiçaria ao longo das noites. Não sei se as advertências incluíam as afetações nesses termos, ouvir o sofrimento dos outros durante os “supostos”<sup>46</sup> enfeitiçamentos.

As ambiguidades acerca dos delegados acontecem de várias maneiras. Quando dizem, por exemplo, que as visitas noturnas de *tinyanga* visam em parte o teste do poder, parece que apontam para uma possibilidade de paridade entre seus poderes e os de *tinyanga*. O mesmo quando se referem à possibilidade de se defrontar com o feiticeiro. A ocorrência simultânea de feitiçaria e sonhos com parentes, com aparição de vivos e mortos, coloca em questão a maldade daquela feitiçaria, como ocorre durante o campo.

---

<sup>45</sup> Digo “aparentemente” quanto à atenção à recomendação para atitudes que visavam a precaução pré-campo que evitariam a feitiçaria uma vez que, nesse contexto, a proteção contra a feitiçaria pode vir como um mecanismo que jaz no corpo de quem necessita e é acionado quando necessário. Essa forma de defesa é inata e emana do xará. A constância na efetividade da proteção se deve à força do xará. Os antepassados são outra forma em que opera a defesa, através da consagração e/ou da realização de cuidado espiritual tradicional.

<sup>46</sup> Aqui se coloca em suspeita a denominação desses sofrimentos, gritos, “monólogos em vozes altas” e berros que aconteciam durante o campo. Colocar em suspeita esses eventos como originados pela feitiçaria de *tinyanga* se faz em questão às dúvidas dos delegados em relação à efetividade do conhecimento tsonga, ou para o caso da feitiçaria se aplicaria como que a assunção da negatividade e da diabolização desse conhecimento.

Conforme adiantou em uma conversa alguém da comitiva do IMT, os sonhos com os seus parentes eram interpretados como momento de aviso ou um pedido da sua mãe falecida, que, juntamente com os seus irmãos, aparecia em seus sonhos para que prestasse ajuda ou atenção aos seus irmãos mais novos. Uma interpretação dessa magnitude pode nos remeter ao encontro entre as suas entidades espirituais e os *tinyanga* para a revelação de um fim em si, benéfico à mãe falecida e aos irmãos. Assim, os *tinyanga* estariam a exercer o seu papel na plenitude, o da mediação entre os vivos e os mortos, com a peculiaridade da ausência de solicitação para o efeito, como é de costume.

#### 4.6.2 Agregação de elementos de proteção em campo

Com a rememoração de eventos desagradáveis acontecidos em campo, as próximas idas impunham aos delegados as devidas precauções, como a busca de proteção contra as visitas noturnas de *tinyanga*. É importante ressaltar que grande parte dos relatos acerca dessas proteções aparecia em terceira pessoa, uns falando dos outros, às vezes de forma apreciativa e outras em tom de crítica.

Quanto à ocorrência de sonhos com parentes, os delegados diziam: “Quando viajamos, o colega fulano ou beltrano sempre carrega consigo essa água do seu profeta”. Os relatos em terceira pessoa apareciam em forma cômica, com comentários que realçavam juízos de valor em dupla dimensão. Por um lado, sobre quem portava a água ungida (que iria promover a proteção da feitiçaria no contato com as redes tradicionais de cuidado) e por outro, sobre as análises dos colegas ao movimento de portar a água ungida. Já a parafernália usada por outro para a proteção aparecia nas falas em terceira pessoa ora em forma de apreciação ora com repúdio.

A apreciação também se dava em menção à proteção que jaz no corpo dos delegados fiéis das igrejas *ziona*: “Os delegados rezam nas igrejas *ziona*, como se vê nas suas falas. As igrejas onde congregam são fortes”. A meu ver, essa menção não pontuava a atitude de congregar-se às igrejas *ziona*, como desejado, mas à potência que era congregar-se àquele tipo de igreja, “a igreja forte”. A menção à importância do poder da igreja se torna mais evidente em uma das suas falas: “Eu era da igreja católica, mas deixei de congregar esta igreja porque não fazem orações fervorosas tal como acontece em igrejas evangélicas ou neopentecostais. Do jeito que acontece a devoção, não garantem a proteção”.



A proteção oferecida pelas igrejas evangélicas e neopentecostais parece estar relacionada ao modo de orientação espiritual, como durante as pregações e momentos de oração, ou as reuniões de rezas com mãos dos pastores colocadas nas cabeças dos fiéis, o que não acontece nas igrejas católicas. Esse delegado não comentou sobre o contexto específico em que deixou de frequentar a igreja católica, se foi antes ou depois do início das viagens de estudo junto com as comunidades e com os *tinyanga*, se estabeleceria a relação entre a feitiçaria que jaz no campo e a necessidade de congregar-se a igrejas fortes.

Em relação ao portar água benta nas viagens ao campo, os delegados dizem: “o colega fulano fala mal das práticas nativas [referindo-se às práticas tradicionais de cuidado tsonga] vangloriando-se de que não tinha nenhuma relação com estas práticas, mas bebe da água abençoada por um homem”. Ao ver deles, o homem que abençoa a água, ou as igrejas, operam na mesma lógica que as redes locais tradicionais de cuidado, que “mobilizam forças ontológicas para operar o cuidado e a defesa contra a maldade”.

Acrescentam que, por conta do não seguimento das práticas locais tradicionais de cuidado, o tal membro do IMT sempre trocava constantemente de igrejas. A saída da igreja católica para as evangélicas se configura em incessantes buscas por igrejas fortes. Na noite que antecedia o primeiro contato com *tinyanga* num dos distritos da província de Gaza, um dos delegados mencionou os problemas que passa durante as visitas de estudo. Confidenciou que a sua religião era um dos principais escudos na guerra contra a “feitiçaria” enviada por *tinyanga*. Na sua fala, mencionava que sempre que ia a campo, pedia orações ao seu pastor, que ungia igualmente a água que usaria enquanto durava o campo. Mencionou que estava recentemente numa outra igreja, diferente da que frequentara imediatamente à saída da católica: “A igreja católica não detinha um poder espiritual forte capaz de se defrontar com os espíritos maus, que são acionados pelos feiticeiros”.

Enquanto se rechaçava o portar a água ungiada, a defesa contra a feitiçaria dos *tinyanga* era portada no corpo de outros delegados, com a capacidade de defrontar-se contra os espíritos maus que escalam os seus quartos na calada da noite. Será a força da igreja *ziona* que lhes confere o poder de confrontar a feitiçaria, como nos adianta a apreciação acima, acerca da potência dessas igrejas. Parece ser a permanência nelas que lhes configura a defesa contra a feitiçaria de *tinyanga*. A pulseira, que quase não sai do pulso, deve ser parte da parafernália na defesa contra a feitiçaria que supostamente jaz nas comunidades.

### 4.6.3 O medo de enfeitiçamento

Ações como o transporte da água de Maputo para o campo, a filiação a igrejas *ziona* (não que se comprovasse que isso fosse feito necessariamente como forma de proteção contra as questões de visita de campo) e o porte de pulseira durante o campo remetem à reflexão acerca dos efeitos que os eventos tidos como enfeitiçamento operam nas mentes dos delegados. O medo parece ser a palavra que melhor caracteriza o seu espírito ao longo das visitas às comunidades, mas esse medo não se alastra na forma em que lidam no dia a dia com os *tinyanga*.

No âmbito metafísico, dizem os delegados: “*Tinyanga* são feiticeiros, nas noites eles te visitam e te fazem mal”; “Sempre que vou a campo me acontecem essas coisas, são sonhos, episódios de infortúnios na minha família”; “Eles, de noite, vêm te experimentar. Uma vez aconteceu comigo isso, na calada da noite. Foi uma guerra acirrada com eles, até que consegui vencê-los”. Constatações dessa natureza podem estar associadas também ao medo da feitiçaria que emana dos lugares aos quais eles pertencem e me lembram do que disse uma jovem *nyanga* que muito resistiu até decidir seguir o chamado:

Quando nasci, a minha família estava na igreja, mas, na altura, ouvia muitas histórias de sofrimento que a minha família passou relacionado ao *Ntumbuluko*. Então, quando descobri o chamamento, tive dificuldades para aceitar de primeira, pensando que, com a minha entrada, retomariam aquelas histórias que ouvi enquanto pequena. Mas, devido ao sofrimento que estava passando, não tive escolha, e também porque ouvi que questões de *Ntumbuluko*, se bem abordadas, não trazem sofrimento nenhum.

As questões relatadas acima, que remetem à maldade nas religiões de tsonga, dizem respeito, em geral, diretamente a *kukhendhla*, o desejo de acumulação de riquezas, na maioria das vezes relacionado ao acúmulo ou à criação de gado bovino, principalmente na região sul. Existe uma crença segundo a qual o sucesso nessa atividade requer a adoção de um espírito. A adoção de espíritos acarreta sofrimento na vida das pessoas próximas ao indivíduo que o adota.

Quanto aos medos dos delegados, talvez estivessem ligados ao passado de suas famílias, semelhante ao relato da *nyanga* acima, e eles os relacionassem às visitas de campo. Nas pausas durante as visitas às comunidades, ouviam-se vários relatos. Um delegado contou o que se passava na sua infância: “A minha mãe não suportava quando chegava a noite. Não sei onde estava o problema, se nos bosques que rodeavam as nossas casas ali, uma distante da

outra, ou se na noite em si. Ela dizia que é durante a noite que acontecem as mais terríveis coisas”.

Na primeira manhã após o contato com *tinyanga*, durante as saudações, alguns relatos davam conta de que esse contato já estava reverberando em seus corpos, principalmente com aparições em sonhos. Os delegados do IMT apresentavam discursos fortes e contundentes em torno das redes locais tradicionais de cuidado que, em parte, pareciam se aproximar do proselitismo das igrejas neopentecostais, mas, se analisados à luz da “essência” dos discursos neopentecostais, a sua fé não se concretizava de todo, necessitava de um aperfeiçoamento, na medida em que o seu corpo não estava suficientemente blindado pelo Espírito Santo. A contradição do proselitismo daquele que se fazia transportar ao campo com água ungida residia no fato de seu corpo ser afetado pelos fenômenos da ontologia africana. Para o fim dessa contradição, teria que estar numa igreja forte.

Segundo o que tem sido dito pelos fundadores das igrejas neopentecostais, no caso brasileiro, apesar de necessária a permanência na igreja para o combate das forças diabólicas, essa permanência não é suficiente para o alcance da salvação. A salvação acontece única e exclusivamente quando o fiel permanecer em igrejas com forte capacidade de resolução dos problemas dos seus fiéis (SWATOWISKI, 2007). A constatação das igrejas neopentecostais em torno dos requisitos para a realização da salvação, de certa forma é distinta da de igrejas evangélicas e pentecostais, que também se propõem a salvar das ditas irracionalidades da religiosidade africana e afro-brasileira. Para essas igrejas, a salvação ocorre quando o fiel se entrega, ou seja, abdica de todos os vínculos com essas religiões. Tais vínculos, para o caso dos Tsonga, não são meras vinculações, mas questões que sustentam a sua existência, desde o processo da concessão de nome ao nascer até a observância dos rituais da morte.

Entre os delegados do IMT, o repúdio às redes locais tradicionais de cuidado não se dava em plenitude, pois ora se afirmavam como plenos conhecedores e com poder que, de certa forma, confronta com o poder de “enfeitiçar” supostamente usado pelos *tinyanga* contra os funcionários do IMT durante as visitas de estudo. O poder de resistir à feitiçaria de *tinyanga* seria conferido pela igreja *ziona*, ou Cião Unida. A relação que estabelecia com os seus ancestrais impunha várias interpretações. Uma se referia ao poder que os seus ancestrais lhe conferiam. Com base nessa fala, colocava-se num lugar de “não enfeitiçável”. Com o poder que seus ancestrais lhe conferiam, poderia transitar entre mundos desconhecidos e perigosos sem medo. Os mundos desconhecidos e perigosos se referiam aos espaços seguros de *tinyanga*.

Outro delegado nos dissera que quase sempre que ia ao campo para interagir com os praticantes da medicina tradicional era afetado: “Às vezes, sinto que estes *tinyanga* vão ao meu quarto e acordo muito mal disposto, tenho sonhos horríveis”. Quase todos os dias, o delegado tinha relatos de pesadelos, que, a seu ver, eram malefícios protagonizados pela feitiçaria ou periculosidade dos *tinyanga*. Conforme podemos perceber, há evidência ao longo do trabalho, apesar da falta de reconhecimento dos próprios agentes, de que os corpos dos delegados, suas mentes e suas experiências não escapam à afecção da feitiçaria, protagonizada por *tinyanga*.

#### 4.7 AS AÇÕES DO IMT E A PERSEVERANÇA DO CONHECIMENTO OCIDENTAL

Apesar do perfil de parte significativa dos funcionários desse departamento estar estritamente ligado às redes locais tradicionais de cuidado, as suas ações se esforçam na salvaguarda das formas ocidentais tradicionais de cuidado, os princípios que regem a instituição. O espaço institucional para a interação com as redes locais tradicionais de cuidado é direcionado em uma perspectiva ocidental. Como ressalta a Organização Mundial da Saúde (OMS, 2002), há necessidade da incorporação das práticas locais tradicionais de cuidado mediante a certificação desses conhecimentos.

As relações desses funcionários do IMT com as redes locais tradicionais de cuidado iam de acordo com a seletividade, em que o que importava era a salvaguarda da continuidade dos princípios, conhecimentos e crenças aceitos pelo Estado, ou seja, o que estava em jogo era a eliminação das práticas que colocavam em risco a continuidade do Estado. Isso evidencia o ocidentalocentrismo do Estado, pautado na não observância de princípios que o deslegitimam, mesmo que esses princípios estejam em conformidade com os princípios dos próprios funcionários estatais. Isso se faz a partir de pessoas de classe superior, por mais que os funcionários, de certa forma, sejam pertencentes ao grupo que se pretende combater.

De modo geral, são as áreas de conhecimento em que se formaram os funcionários do IMT que regem as suas práticas ao longo das visitas de estudo às comunidades. Durante as visitas em campo, cada delegado fazia análises de acordo com a sua área de conhecimento. Nesse contexto, buscava-se compreender e analisar os relatos das vivências da comunidade em torno da epilepsia com base nas suas áreas de conhecimento. Não existe esforço para a compreensão da realidade da comunidade sem auxílio da Ciência.

Por exemplo, quando rechaçam os preceitos de pedido de licença aos defuntos, se vê claramente que não há nenhum esforço na compreensão dos princípios sob os quais se

alicerçam os conhecimentos locais. Nos rituais de pedido de licença, é essencial que se tenha bebidas para efetuar-se o *kuphahla*, acerca dessa necessidade de bebida de forma cômica se dizia que “Os *tinyanga*, sempre que vamos realizar atividades com eles, nos pedem bebidas em nome dos seus defuntos, quando na verdade são eles que querem e consomem as tais bebidas, ou quando muito dão um pouquinho aos defuntos e a maior parte fica com eles”.

Em alguns distritos, enquanto se realizavam as conversas focais com os *tinyanga* era comum que alguns deles se sentissem mal, devido à manifestação dos seus espíritos. Em relação às manifestações desses espíritos, os *tinyanga* referiam que eram decorrentes da falta de autorização para a realização das atividades. Essas manifestações dos espíritos e as interpretações de seus significados pelos *tinyanga* como decorrentes de falta de pedido de licença são classificadas pelos delegados como encenação. As observações e análises de tais “encenações” dos *tinyanga* aconteciam durante os momentos de descontração entre os delegados e se embasavam em indagações do tipo: “Como é que um espírito pode exigir bebidas?”, “De que forma os espíritos sabem que não houve autorização?”.

#### 4.8 NYANGA, O COSMOPOLITA: INTRODUÇÃO DE PRÁTICAS OCIDENTAIS NAS ATIVIDADES COTIDIANAS DA NDHUMBA

Aqui se trata do papel do *nyanga*, da sua forma de atuação frente às relações hostis que se verificam no campo tradicional de cuidado da saúde. Apesar da sua localização na zona periférica frente ao Estado, suas ações se revestem de grande potência. É importante pontuar que, nessa conjuntura, apesar de serem os delegados do IMT que constantemente se deslocam para as comunidades para os encontros com os *tinyanga* e criam condições de permanência junto à Ametramo através dos pontos focais, são os *tinyanga* que dinamizam essa relação. Nessa dinamização, participam revestidos de suas entidades espirituais.

Nos encontros, por exemplo, para além dos adereços que carregam, com capulanas sobre a cintura, a cabeça e os ombros, as guias (*utlhalo*) nos pulsos e/ou em colares, e as bengalas, existe a presença espiritual de suas entidades. Em vários casos, durante a interação com delegados, foi possível observar a atuação dessas espiritualidades sob os corpos de *tinyanga*. Por meio dessas e de outras experimentações transcendentais, os *tinyanga* gerenciam as relações tradicionais de cuidado em si, com seus pacientes e a gestão de conflitos com o Estado. Nesse âmbito, essas atividades se consubstanciam na mediação.

Revestidos de espiritualidade, os *tinyanga* medeiam a relação entre o paciente e suas entidades espirituais e também a relação entre eles próprios e o Estado. A partir da análise da

capacidade desses *tinyanga* em sua relação com o Estado, aqui lhes atribuímos duas categorias, de diplomatas e de cosmopolitas (LATOURE, 2004), por fazerem a mediação entre as suas entidades espirituais e as entidades estatais e pela capacidade de conviver em ambientes hostis e com diferentes.

#### **4.8.1 Debaixo daquela mangueira**

Começo esta seção narrando um acontecimento que impôs a mudança de um espaço de discussão para outro. A sombra daquela mangueira era o espaço habitual onde se realizavam os encontros internos e com pessoas externas à associação na sede provincial da Ametramo em Gaza. Mas nesse dia aconteceu o contrário. Enquanto nós (eu, delegados do IMT, juntamente com a ponto focal provincial) estávamos chegando àquela sede da Ametramo, um grupo de cerca de 25 associados já se encontrava sentado à sombra da mangueira. Quando chegamos, após as saudações, a primeira intenção foi de tomar os assentos ali para nos juntarmos aos associados, mas esse gesto não se efetivou. Assim que a primeira pessoa tencionava pegar o assento, o presidente informou que a reunião não aconteceria ali e convidou a todos a se dirigirem à sala, que normalmente é usada como espaço para a realização das cerimônias de *kupahla*. O convite imediato para se tomar a sala propiciou um momento de ansiedade por romper com o costume, a realização de encontros normalmente sob a sombra daquela frondosa mangueira.

Na sala se atribuíram os assentos da tribuna a toda a comitiva do lado direito do presidente e da secretária da associação, que juntos se posicionavam de frente para os demais associados, numa lógica de assentos de uma sala de aula tradicional, com o professor em frente ao aluno. Estando a sala já organizada, os primeiros minutos da reunião agudizaram a ansiedade experimentada com o abandono da sombra da mangueira. O presidente iniciou argumentando em torno da circular que continha informações prévias acerca daquela reunião. A perplexidade dos delegados quanto a essa atitude pareceu maior em relação a uma experiência um pouco semelhante, vivenciada noutra associação, que também não havia acolhido bem a circular. Mas essa experiência anterior tinha sido um pouco diferente, uma vez que já teria sido sinalizada certa indignação em torno da informação contida na circular, que solicitava o compartilhamento de conhecimentos, experiências e materiais usados no cuidado da epilepsia. Nesse caso, antes do encontro, também realizado na sede da Ametramo,

a ponto focal já tinha compartilhado que, após o recebimento da circular, havia recebido um chamado para explicar aos associados o teor do documento.

Ela relata que, a priori, soube que não seria uma questão de fraca compreensão da língua portuguesa, porque ao telefone já faziam questões profundas, tais como: “Como é possível pedirem nossos instrumentos de trabalho?”, “Por que estão querendo nossos materiais de trabalho?”, “O que querem fazer com os nossos medicamentos?”. A ponto focal acrescenta que “Queriam compreender, faziam fortes questionamentos como isso: ‘Querem os nossos materiais? Nossos remédios?’. Eu não consegui responder-lhes, somente disse que saberiam dos pormenores com as pessoas do ministério, durante a data da visita”. Ela dizia que parece que alguns *tinyanga* daquele distrito haviam sinalizado que não colaborariam.

Assim, no distrito anterior, antes da ida ao encontro, os delegados já tinham de certa forma recebido um retorno e imaginavam qual provavelmente seria a reação dos *tinyanga*, diferentemente desse novo caso, em que foram surpreendidos com o convite para um espaço reservado. Aquela sala, pelo que já havia visto em ocasiões passadas, era usada como espaço para evocar os antepassados, para a execução de rituais de informe aos antepassados sobre o início de atividades, a *kuphahla*. Na *kuphahla*, diante de todos, o membro superior, geralmente o mais velho, se coloca de cócoras. Com o silêncio e a atenção dos presentes, em voz alta, o mais velho profere os nomes ancestrais que regem a família.

Quando se trata de um evento da comunidade, como o caso da Ametramo, na *kuphahla* são evocadas as entidades superiores da comunidade, informando-as acerca do evento. Na mesma voz, o mais velho pede direção e proteção. No início do ritual, o mais velho fala enquanto com a mão direita segura uma garrafa com bebida, que entorna sobre a terra, um pouco no início do ritual e mais no fim da evocação.

Do pátio para a sala de reuniões, foram carregadas as cadeiras pelos membros, que não permitiam que os não membros os ajudassem. O convite para a mudança de espaço para outro mais reservado consubstancia a ideia que se discute nesta seção da capacidade ou disposição desse grupo de entidades espirituais, *tinyanga*, *nyamussoro*, *nyangarume*, associadas à Ametramo, em coabitar ambientes distintos dos habituais. O convite sinalizava a necessidade de um espaço reservado, como seria um momento de discussão diferente de outras ocasiões de conversas cordiais. Era necessário que fosse entre quatro paredes, a comunidade circunvizinha e as pessoas externas que passavam ali não deveriam ouvir suas contendas com os representantes do Estado.

Quando se chegou à sala, os lugares frontais, como dito, foram destinados aos visitantes, quatro do IMT de Maputo, um da ponto focal da província e o meu. Na parte frontal,

havia ao todo oito assentos, o assento do presidente, mesmo se encontrando no canto da mesa, ainda se tomava no lugar de centralidade. A direção da palavra de início e as orientações não eram comandadas por representantes do IMT, como ocorrera noutros lugares durante essas visitas. É importante pontuar aqui que, nos lugares onde houve maior contestação aos termos de referência da visita, havia pelo menos três pontos em comum: as reuniões se realizavam junto às sedes da Ametramo, a direção da palavra era feita por responsáveis da Ametramo e, principalmente, a distribuição de assentos era determinada por eles. Acerca da compreensão da influência da distribuição de assentos nas discussões entre essas duas associações, voltaremos depois.

Encontrando-se todos sentados, o presidente da Ametramo deu início à reunião, dirigindo-se de forma específica à delegada-chefe do Ministério da Saúde e apresentando os membros presentes, disse: “Aqui estão os associados, todos dispostos a ouvir, só estão com muitas dúvidas. Ainda bem que estão aqui, vão poder esclarecer todas as inquietações, porque nós não compreendemos bem”.

Enquanto o presidente falava, os outros membros ali presentes ouviam com atenção, olhando fixamente para frente. Quando terminou a fala, concedeu a palavra à delegada chefe. Naquele dia, não se experimentou a recepção calorosa, como de costume. Os cumprimentos que incluíam o ensinamento das performances de saudações aos espíritos aos visitantes, as saudações aos espíritos, o habitual “*tokosa muziaingwe zulu, dzika, ndau dzika, ndau*” não aconteceram. A fala do presidente, apesar de ter sido feita com certo cuidado e diplomacia, tinha deixado bem claro que, apesar de achar relevante a conversa acerca do tema epilepsia, não concordava com os encaminhamentos do IMT em torno da questão. Questionava-se principalmente a necessidade de recolha de materiais usados no cuidado de pacientes, retomando um tema que já tinha sido levantado noutros distritos, a falta de respeito à propriedade intelectual.

Em outro distrito em Gaza, por exemplo, *tinyanga* convidavam o ministério a realizar uma espécie de mapeamento patenteando que *tinyanga* especialistas em áreas específicas no cuidado da epilepsia colaborariam com seu conhecimento. Naquela ocasião, a ideia apontava para a criação de um lugar específico de circulação dos remédios tradicionais no sistema nacional da saúde. Naquela ocasião, os *tinyanga* explicitavam que, dentro do seu espaço, havia uma “espécie” de respeito à produção do outro, uma maneira de reconhecimento de propriedade intelectual, quando, por exemplo, diziam que, a partir da forma de manifestação da epilepsia, podiam dizer quem seria a/o *nyanga* específico para o encaminhamento do paciente para o cuidado.



Essa ideia de encaminhamento do paciente de acordo com a manifestação da doença contraria o que circula no cotidiano acerca da atividade tradicional de cuidado, que “eles curam ou dizem que curam tudo”. Aqui a ideia de propriedade intelectual talvez não seja idêntica à do contexto ocidental, em que o conhecimento, ou seja, a invenção, a descoberta, pertence a um sujeito em específico. Apesar do reconhecimento da especificidade no exercício tradicional de cuidado, o conhecimento segue sendo propriedade coletiva, e parece que a propriedade intelectual se refere à manipulação, ao ritual e ao itinerário tradicionais de cuidado, não a um remédio, planta, caule, raiz ou derivados de animais (pelos, peles, dentes, etc.) em específico.

O convite para o início das atividades na sala de reuniões prenunciava um momento de redefinição de termos de referência que chamava a atenção para o retorno da questão orientadora entre as duas medicinas, a coordenação, e não a subordinação, como parece que sinalizava a circular.

A delegada chefe iniciou sua fala tentando responder às constatações do presidente da associação. Em suas colocações em torno das atividades que estavam realizando nos distritos acerca da epilepsia, ela trouxe o retrato das constatações dos distritos onde não havia tido contestação, ressaltando a importância da colaboração. Ela justificava:

A gente está fazendo o estudo acerca da epilepsia na zona sul de Moçambique de modo a nos inteirmos melhor acerca de quais são as doenças e de modo a tratar essas doenças. Recolhemos as plantas e todos os medicamentos usados nos tratamentos dessas doenças, de modo a realizarmos os exames laboratoriais e, a partir desses exames, fazemos os relatórios em torno dos compostos existentes nessas plantas. Com base nesses estudos, saberemos melhor vos aconselhar em relação ao uso adequado desses medicamentos.

A apresentação dos termos de referência, com explicação e justificação ao pormenor, tentava responder às indagações colocadas pelo presidente, que, no fim das explicações da delegada chefe, retomou a fala. Agradeceu as explicações e apresentou que os associados não estavam satisfeitos com a forma da atuação do Ministério da Saúde, mas, apesar disso, estavam prontos para continuar colaborando.

No mesmo momento, aproveitou para apresentar algumas questões concretas que criavam um descontentamento entres os associados: “Por exemplo, nos anos passados, apareceram aqui e juntos realizamos a mesma atividade com aquele material bibliográfico, e naquela altura nos prometeram que socializariam aquele material conosco, mas só ficou na promessa”.

O presidente não apresentou questionamentos acerca do que disse a delegada chefe sobre a recolha de materiais para exames e posteriores retornos com orientações de “melhor

uso” nas atividades tradicionais de cuidado cotidiano. Acerca dessas recomendações de “melhor uso”, os *tinyanga* apresentam que não veem fundamento nessa medida, já que “Nós, há vários anos, temos usado os nossos materiais do modo como nos é revelado pelas nossas entidades espirituais e não sabemos por que nos vêm agora com essas questões”. A partir dessa contestação, fica claro que as preocupações e as abordagens do Ministério da Saúde não fazem muito sentido para eles.

Olhando para a questão das overdoses, que se versam como uma das necessidades de recomendação de melhor uso de medicamentos no contexto tradicional de cuidado cotidiano, estas parecem acauteladas primeiro na maneira como as redes abordam e introduzem o cuidado: se for uso oral, observam que pacientes tomem os remédios indicados com intervalos de tempo superiores aos de outras medicações, nos casos em que pacientes realizem tratamentos paralelos. Observam que esses intervalos de tempo entre a ingestão de uma medicação e outra (o período de distância temporal entre a ingestão de medicamentos da instituição médica e os das redes locais tradicionais de cuidado) seja pelo menos de uma hora, para que cada medicamento tenha tempo suficiente para intervir no que for necessário.

Se olharmos para essa questão de forma inversa, ou melhor, se olharmos para as orientações que pacientes recebem da instituição médica, há maior probabilidade de ocorrência de overdoses na medida em que se ignora a questão de que pacientes busquem pelo cuidado nas redes locais tradicionais de cuidado. Em outro trabalho, observamos o aconselhamento a pacientes no período de atendimento com psicólogo, anterior ao Tratamento Anti-Retroviral (TARV), que em Xai-Xai parece ter se convencido a nomear de “entrar na escola”. Nesse período, psicólogos conversam com os pacientes acerca das procedências com o Tarv, e um dos temas da conversa tem sido a relação com os medicamentos das redes locais tradicionais de cuidado, aconselhando-se o rompimento principalmente com as medicações orais. Afirma-se categoricamente que “A partir de hoje, nunca deve tomar os medicamentos das redes locais tradicionais de cuidado enquanto estiverem no cuidado da Tarv”.

No entanto, apesar dessas conversas com psicólogos, alguns pacientes relataram que não rompiam com as suas alianças tradicionais de cuidado nas redes locais e faziam a “intermedicalização” sem nenhuma orientação, porque a instituição médica não dava relevância às questões tradicionais de cuidado *tsonga* na vida de pacientes, pensando que, tratados somente durante a vigência da “escola”, os pacientes simplesmente acatariam as orientações, rompendo com a sua cultura (MANDLATE, 2017).

Outra sustentação que evidencia que as redes locais tradicionais de cuidado estão na dianteira na mitigação de overdoses é uma prática introduzida pelo Ministério da Saúde nas atividades cotidianas tradicionais de cuidado nas redes locais, o uso de receituário para o encaminhamento de pacientes que indiquem sinais de doenças para além da tratada pelas redes locais tradicionais de cuidado. Observadas evidências que demonstrem a necessidade de seguimento do cuidado na instituição médica, os *tinyanga* referem tais pacientes, encaminhando-os com cópia triplicada da caderneta do receituário: uma cópia para o arquivo pessoal, outra entregue ao paciente para apresentar à unidade sanitária no momento da busca de atendimento e a última encaminhada aos pontos focais com quem interagem para questões de controle, análise e estatística.

Retomando-se a reunião com os delegados do IMT, por fim, o presidente disse que autorizava a realização da conversa e tinha certeza que os membros ali presentes autorizavam também. Na sua fala em torno da autorização para a realização do trabalho, não incluiu a ida a campo para a recolha dos materiais que usam para o cuidado. Sobre esse aspecto, apresentava que cada um dos membros teria a liberdade de decidir por si se iria ou não realizar essa atividade. Terminada a fala, ele e outro *nyanga* se ausentaram para o cumprimento de uma última homenagem a um companheiro, deixando, dessa forma, a responsabilidade por acompanhar a continuidade das atividades à secretária da associação.

Diante desse acontecimento, vemos um exemplo de fazer diplomacia que se sujeita a permanecer e a conviver diante da hostilidade com que a instituição médica se apresenta (LATOURE, 2004). É importante ressaltar que, apesar das constatações mencionadas acerca da ausência do cumprimento da responsabilidade em relação ao IMT, com constantes episódios de não retorno dos materiais coletados, os *tinyanga* continuam exercendo o seu papel na coordenação entre as duas medicinas.

Com o aval do presidente, as atividades poderiam seguir. A partir dali, os assentos foram reordenados para facilitar a comunicação, ou seja, seguiu-se o que vinha sendo a dinâmica usual. Os que estavam sentados na tribuna se moveram para o lado onde estavam sentados os membros da associação. Foi desfeita a linha divisória entre os assentos da tribuna e os assentos onde estavam sentados membros da associação, e o espaço se constituiu em roda de conversa.

#### **4.8.2 Influência da disposição dos assentos nas conversas entre Ametramo e IMT**

A disposição dos assentos para a conversa com os *tinyanga* nem sempre era uniforme do início ao fim. Os assentos no início da reunião obedeciam à lógica de uma sala de aula tradicional, em que o professor fica em frente e os estudantes nos assentos de trás. Nos lugares frontais ficavam os delegados do ministério da saúde e nos assentos de trás os *tinyanga*. Em alguns distritos, os lugares frontais podiam sentar também alguns os membros da direção da Ametramo. Após a apresentação e explicação da metodologia da conversa se organizava os assentos de modo a se adequarem a uma roda de conversa, para que se estabelecesse uma conversa em grupo focal.

As conversas com os *tinyanga* aconteciam nos centros de saúde ou em outros locais, indicados pelas direções locais da saúde, exceto em dois distritos da Província de Gaza, Xai-Xai e Macia, onde as conversas focais aconteceram nas sedes locais da Ametramo.

Quando as conversas aconteciam nos centros de saúde, eram organizadas pelos órgãos provinciais ou distritais da saúde, através dos pontos focais do IMT, responsáveis por todo o processo, desde a providência de cadeira, mesas, bancos e esteiras até a disposição do ambiente para o encontro. Em alguns centros de saúde, as conversas aconteceram em sombras das árvores devido à falta de salas. No distrito de Mabalane e Fonhaloro, as cadeiras usadas eram retiradas dos gabinetes do centro de saúde, das salas de tratamentos para as sombras onde decorriam as reuniões, na medida em que os participantes iam chegando.

Parece que o lugar onde aconteciam as conversas e a disposição dos assentos tinham certa influência no encaminhamento da conversa. Houve maior colaboração dos *tinyanga* nas conversas que aconteciam junto aos centros de saúde. Nos distritos da Macia e Xai-Xai, onde as conversas aconteceram nas sedes das associações, houve maior contestação dos termos de referência da visita de estudo acerca da epilepsia. Para o caso de Xai-Xai, onde se compartilhou a tribuna, houve somente o compartilhamento das experiências acerca de atendimentos de pacientes, mas não houve o compartilhamento de materiais usados nesses atendimentos. No distrito da Macia, onde a tribuna foi ocupada pela direção da Ametramo, houve maior contestação e os *tinyanga* daquele distrito não participaram em nenhuma atividade relacionada à visita de estudo acerca da epilepsia. Nesses distritos, as falas dos delegados não eram tão audíveis quanto nos distritos em que as conversas aconteciam nos locais organizados pelo pessoal da saúde.

#### **4.8.3 O trânsito por vários mundos**

Prática inerente ao exercício tradicional de cuidado, os *tinyanga* transitam por vários mundos e passam por várias metamorfoses (MANDLATE, 2021). Essas metamorfoses iniciam com a incorporação das entidades espirituais que lhes conferem o poder tradicional de cuidado. A seguir vêm, às vezes, as entidades de parentesco do paciente em cuidado. E há ainda as entidades ou forças externas às entidades do paciente, em interferência no bem-estar desse paciente. Nesse processo, como já dito, não raras vezes existe a necessidade de tradução, de modo a se estabelecer o diálogo entre o paciente e as entidades provocadoras da enfermidade. A partir dessas metamorfoses, os *tinyanga* orientam os tratamentos dos seus pacientes.

Por exemplo, em relação aos casos de pacientes que queiram ocultar a busca de cuidado nas redes tradicionais de cuidado, os *tinyanga* se colocam à disposição deles, realizando as consultas e tratamentos em período noturnos, e efetuam em locais ocultos as inoculações que normalmente poderiam ser efetuadas em locais visíveis. Antes mesmo que lhes peçam, eles próprios se esforçam para que seus pacientes não sejam estigmatizados. Um *nyanga* em Xai-Xai, sempre que um paciente que realizava um tratamento estivesse próximo de deixar a sua *ndhumba*, recomendava que se sacudisse para garantir que não tivesse sobre si, especialmente sobre a sua roupa, resquícios que denotassem que vinha de *tinyanguene* (como localmente se refere aos espaços, parafernália e casas de *tinyanga*).

Não há entre os *tinyanga* um proselitismo. Quando chegam pessoas que buscam o cuidado, não lhes interessa convertê-los para a sua religiosidade. Os *tinyanga* conseguem realizar cuidado em todos os corpos, não atendem somente pacientes que são adeptos do *Ntumbuluko*.

É importante ressaltar que, para além de serem crentes e atuantes da religiosidade que emana do *Ntumbuluko*, os *tinyanga* são devotos a Deus e congregam uma igreja. A maioria dos *tinyanga* com que interagi frequentava a igreja católica. Uma das razões que explica que vários *tinyanga* congreguem a igreja católica se dá pela sua abordagem. A igreja católica, diferentemente das igrejas pentecostais, não faz abordagens incisivas e preconceituosas das religiosidades moçambicanas. Durante as reuniões e missas na igreja católica, os *tinyanga* não usam as vestes que normalmente usam nas suas *tindhumba*. Como se pode notar, os *tinyanga* conseguem se adequar a vários contextos e agem de acordo com o ambiente em que se encontram inseridos.

#### 4.8.4 O silêncio incômodo e o silêncio necessário

O silêncio foi uma ferramenta que se notabilizou na arena de discussão entre as duas redes. Os *tinyanga*, diante de situações em que não lhes era confortável falar, permaneciam em silêncio. Esse silêncio não era bem-vindo nesse espaço, porque era necessário para o IMT que os *tinyanga* fornecessem seus materiais, seus conhecimentos e suas experiências em torno do cuidado tradicional.

O silêncio também tem sido um dos mecanismos potentes de luta contra o aniquilamento acionados por *tinyanga*. Certa vez, entre os delegados, ouvi o relato de uma tensão que gerou certo desentendimento entre a direção do IMT e a presidência da Ametramo numa discussão em torno da tuberculose. O presidente fundamentava que, no contexto local, as tuberculosas podiam ser contraídas devido ao não respeito do luto, à negligência na observância da abstinência sexual enquanto vigorava o luto. Acrescentava que, nesses casos, era necessário que os pacientes seguissem também as prescrições das redes locais tradicionais de cuidado para o restabelecimento da saúde, sob pena de, seguindo-se apenas a medicina institucional, não haver efeitos positivos. Segundo o relato, esse pronunciamento incomodou a direção do IMT, que considerou que todos os tipos de tuberculose só seriam tratados única e exclusivamente pela medicina institucional.

O pronunciamento da direção do IMT teria sido feito com muita veemência, o que resultou na retração daquele presidente, que, a partir daí, decidiu não tecer mais considerações. Enquanto a direção falava, os outros membros da Ametramo presentes naquele encontro questionavam, olhavam-se e perguntavam ao presidente, exigindo que ele se posicionasse em torno do que a direção do IMT estava dizendo. Relatam que o presidente da Ametramo respondia aos coassociados que “era o que a direção do IMT estava dizendo”. Nessa ocasião, o presidente teria preferido se manter em silêncio quando percebeu que aquele espaço não permitia o diálogo. O silêncio não significava que estava convencido, e muito menos que não continuaria oferecendo o cuidado aos pacientes que necessitavam desses tratamentos. A partir do que ia sendo justificado pela direção do IMT, tentava acalmar os coassociados de modo que não entrassem naquela briga em espaço que era regido pelo conhecimento ocidental, espaço em que o conhecimento *tsonga* era rechaçado e não levado a sério.

O silêncio também ocorria em intervenções espirituais enquanto os *tinyanga* realizavam uma determinada atividade, especialmente quando conversavam com pessoas externas ao grupo. A imposição para o silêncio acontecia através da manifestação do espírito ou mesmo da paralisação do corpo durante a realização da atividade com IMT. Como já abordado em seções anteriores, essas escaladas pelos espíritos várias vezes veem-se

rechaçadas pelo IMT, ora vistas como insinuações levianas de *tinyanga* para justificar a sua falta de vontade para colaborar nas atividades, ora como mecanismos para ludibriá-los, e, através disso, exigirem um “*pocket money*”, bebidas em nome dos espíritos, enquanto são eles próprios que bebem.

Outra dimensão do silêncio que podemos abordar aqui está relacionada ao que era imposto à pesquisadora: esta não deveria apresentar as questões conforme o que se vivenciava em campo. “Tu não podes tratar disso no seu relatório”, era uma fala um pouco agressiva que sugeria que a pesquisadora não abordasse questões de embate que eram vivenciadas entre a Ametramo e o IMT durante as visitas de estudo. Essas sugestões aconteciam durante o intervalo, num dos distritos da província de Gaza, onde os *tinyanga* não quiseram partilhar seus conhecimentos. Enquanto comentávamos acerca dessas recusas, um dos delegados sugeriu que eu não abordasse essas questões no meu relatório. Na ocasião a sugestão foi tão agressiva que não foi possível perceber se o delegado se referia ao resumo executivo que seria entregue ao IMT no fim da pesquisa ou ao meu trabalho de tese. No final da visita de estudo aos seis distritos das duas províncias, Gaza e Inhambane, um dos delegados solicitou que lhe fosse entregue o meu bloco de notas, o que recusei. Não sei se foi por essa negativa que os delegados não compartilharam comigo as datas e o itinerário das visitas que iriam acontecer nos três distritos da província de Maputo.

#### **4.8.5 A permanência diante da consciência dos males provocados**

É importante notar que, apesar do ambiente que se vivencia entre as redes locais tradicionais de cuidado, principalmente na Ametramo, e a medicina institucional, essas redes locais continuam participantes. O que tem sido reivindicado por essa associação, em toda a zona sul do país, refere-se a eventos de falta de consideração, à deslegitimação das pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado como desprovidas de valor. Tais eventos parecem que lhes nutrem de coragem para permanecerem nesse ambiente.

A experiência de anos de convivência com o Ministério da Saúde, apesar da observância de adoção de políticas e ações que parecem ir em direção à valorização dessas pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado, também pode ter como intenção orientadora incorporar nas atividades cotidianas dessas pessoas ações da medicina institucional, como, por exemplo, o citado uso de receituário e a ação das redes tradicionais de

cuidado de análise e busca de sintomas que remetem a enfermidades que indiquem a necessidade de referência de pacientes para a unidade sanitária.

Na sede da Ametramo em Gaza, no início de 2018, durante a reunião anual de abertura das atividades da associação, ao longo das análises em torno das relações estabelecidas entre a medicina institucional e a Ametramo, dentre as várias questões vinculadas à falta de coordenação entre as duas instituições, a do receituário foi a mais comentada. Naquela ocasião, *tinyanga* apresentaram que a implementação do receituário estava sendo bem aderida pelos pacientes, porém rechaçada pelas unidades sanitárias. Um *nyanga* referiu que houve situações de pacientes a quem foi negado o atendimento por apresentarem a cópia da caderneta de receituário de referência passado por ele. Outro *nyanga*, também em relação a casos de recusa de atendimento, referiu que alguns pacientes foram tratados muito mal nas unidades de saúde, e lhes foi dito que nunca deveriam aceitar que lhes fosse entregue aquele tipo de cópias para mostrarem nas unidades sanitárias. Outros *tinyanga* referiram que, com o objetivo de garantir o atendimento de seus pacientes pela medicina institucional, tiveram que se deslocar às unidades sanitárias para conversar com os profissionais da saúde que tinham se recusado a atender aos seus pacientes.

De modo geral, esses *tinyanga* referiram que nas unidades sanitárias as reações dos profissionais da saúde se deviam tanto ao desprezo às práticas tradicionais de cuidado como ao desconhecimento do uso da cópia triplicada da caderneta do receituário, instituída como parte da relação entre a medicina tradicional e a medicina ocidental. Como muitos *tinyanga* ressaltaram, a partir da interação com esses profissionais da saúde que haviam negado o atendimento aos seus pacientes, perceberam que a prática da caderneta do receituário não tinha sido difundida dentro do Ministério da Saúde. A falta de difusão de informação em relação a esse instrumento não era caso isolado. Como já ressaltado acima, muitas ações relacionadas à coordenação entre a medicina tradicional e a medicina institucional não são difundidas entre os profissionais da saúde.

De modo geral, é importante ressaltar que a interação entre as duas instituições é permeada de grandes tensões. Como podemos constatar ao longo deste capítulo, com a interação com a medicina tradicional, a instituição médica pretende implantar as práticas ocidentais no cotidiano de cuidado, como o receituário, na medicina tradicional. A interação entre as duas instituições é orientada a partir de conhecimentos ocidentais. Nessa interação não há o mínimo de esforço em se compreender que os conhecimentos *tsonga* se regem por tecnologias próprias, sempre se busca validá-los a partir de métodos científicos.



## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta tese, mostrei que o *Ntumbuluko* é um tipo de socialidade típica de povos não ocidentais, os Tsonga do sul de Moçambique, na qual os não humanos – no caso específico dessa etnia, defuntos, espíritos, objetos e meio circundante – participam e orientam o cotidiano da vida. Essa participação de não humanos é coercitiva e independe da vontade dos vivos. Sempre a mediação entre os humanos (vivos) e os não humanos (defuntos e espíritos) acontece pela mão das pessoas que lidam com as práticas de cuidado tradicionais tsonga, os *tinyanga* e os *mazione* (HONWANA, 2002; MANDLATE, 2021). As pessoas que lidam com as práticas de cuidado tradicional tsonga, na prerrogativa que têm de poderem acessar e transitar por vários mundos, através da consulta aos *tintlholo*, realizam a tradução e a interpretação das mensagens dos espíritos e defuntos, e, principalmente, viabilizam ações de cuidado que possibilitam a harmonia entre vivos, defuntos e espíritos.

Também mostrei que os vivos buscam a mediação das redes de cuidado tradicionais tsonga como forma de solução para infortúnios, desde doenças a insucessos na vida profissional e sentimental. Os infortúnios são, de modo geral, a forma que os não humanos (espíritos e defuntos) usam para se comunicar com os seus descendentes. É a partir dessa mediação que se conhece as intencionalidades dos ancestrais. Por exemplo, várias pessoas chamadas para seguir a vocação de pessoas que lidam com as práticas tradicionais de cuidado tsonga, chegam à ciência da vocação a partir da investigação das razões da ocorrência constante de eventos estranhos, como insucessos e/ou doenças nas suas vidas. Esses infortúnios só cessam a partir do momento em que as pessoas chamadas aceitam a vocação.

O envio de infortúnios, como chamada de atenção feita pela ancestralidade, acontece também no âmbito estatal. Nesse âmbito, os infortúnios podem ser uma seca, estiagem ou outros eventos cíclicos, como acidentes e outros tipos de desastres, como calamidades naturais. De modo geral, a ocorrência cíclica desses eventos está relacionada à falta de harmonia ou de respeito aos defuntos, e para o retorno ao estado inicial, as autoridades estatais solicitam às redes tradicionais de cuidado tsonga a realização de culto aos antepassados, a *kuphahla*, pedindo a intervenção dos espíritos e defuntos para a resolução dos problemas.

Na tese mostrei que, apesar das autoridades estatais buscarem realizar rituais com o fim supostamente de satisfazer as demandas dos ancestrais, não existe o reconhecimento do Estado em relação ao conhecimento que emana da ancestralidade tsonga. Quando muito, há necessidade de busca por soluções para o apaziguamento de desastres.

A aproximação estatal às redes de cuidado tradicional tsonga pretende submeter esse conhecimento aos cânones ocidentais de verificação e impor-lhe práticas ocidentais de cuidado, como o uso do receituário. Os centros de investigação estatais existentes, pelo menos no Ministério de Saúde, como o IMT e o INS, estão empenhados na busca de comprovação científica que fundamente a utilidade do conhecimento tradicional de cuidado tsonga para recomendar sua maneira de utilização. Essa atuação estatal em torno do conhecimento tsonga se embasa no espírito colonialista, que considera que o conhecimento válido deve estar adequado aos cânones de verificação ocidental.

Mostrei na tese que, mesmo diante das mazelas da colonialidade do poder a que o conhecimento tradicional tsonga se encontra submetido, sua tecnologia de coabitar com diferentes (promovendo a relação entre humanos, não humanos, objetos e meio circundante), com outros conhecimentos, e a capacidade de metamorfosear-se, sua fluidez,<sup>47</sup> lhes possibilita viver diante do cerceamento e perpetuar o seu conhecimento de geração em geração.

Os pacientes, por mais que sejam informados pela instituição médica da necessidade de rompimento com as suas raízes espirituais, continuam buscando as práticas de cuidado tradicional tsonga pela consciência de que, sem a realização desses cuidados, o bem-estar não se alcança na sua plenitude. A coercitividade da socialidade tsonga é importante para perceber a sua perseverança diante do cerceamento. A partir da compreensão minuciosa da socialidade Tsonga, percebemos que as pessoas e as autoridades são coercitivamente atraídas a buscarem pelo cuidado das redes tradicionais tsonga.

Na tese mostrei também que, na realidade tsonga, para o tratamento efetivo da doença, é necessária uma intervenção de conjunto, o tratamento da doença em si e o tratamento do que causa a doença. Apesar de, nesse contexto, as autoridades estatais saberem que, para os pacientes, o restabelecimento do bem-estar acontece mediante a observância de tratamentos de conjunto, lhes impõem condutas de desligamento da ancestralidade.

Por conta da colonialidade do poder, foi-se construindo um clientelismo nas instituições estatais que lidam com estudos e investigações acerca dos conhecimentos de cura das redes tradicionais, na medida em que as pessoas responsáveis pela realização da mediação entre a medicina institucional e a medicina tsonga não levam a sério esta última. É importante notar que, apesar de grande parte das pessoas que realizam essa mediação relatar na

---

<sup>47</sup> Quando, por exemplo, entidades tradicionais de cuidado tsonga adotam mecanismos de ocultação de pacientes que não assumem publicamente que buscam o cuidado nas redes tradicionais de cuidado, recebendo-os em horários noturnos e, principalmente, iniciando-os em locais ocultos.

efetividade a proeminência da religiosidade tsonga no cotidiano das atividades de mediação, elas se deixam guiar somente pelas suas áreas profissionais.

Mesmo que grande parte dos funcionários alocados a essas instituições seja moçambicana, deixa-se instrumentalizar por suas áreas profissionais de médicos, biólogos, engenheiros, antropólogos, etc. Esses profissionais, apesar de serem atravessados e afetados pelas mesmas questões que afetam as pessoas da etnia Tsonga, no relacionamento com as pessoas que lidam com o cuidado tradicional tsonga, colocam-se no lugar de representantes do Estado, representantes da Ciência e desprovidos de valor. Enquanto exercem a representação estatal junto às comunidades, grosso modo para fazer frente à propalada periculosidade da feitiçaria que emana da etnia Tsonga, munem-se de artefatos tradicionais tsonga, ressignificados pelas igrejas neopentecostais, como o uso de pulseiras protetoras contra a feitiçaria e a purificação de utensílios antes do uso com águas unguadas pelos pastores.

O Estado e as instituições estatais que lidam com a mediação entre a instituição médica e as redes de cuidado tradicional tsonga são mais favoráveis a outras formas de manifestação religiosa, principalmente ao cristianismo, em detrimento da religiosidade que emana do *Ntumbuluko*. A proximidade estatal com as religiosidades ocidentais, de modo geral, orienta o posicionamento desses funcionários frente à ancestralidade tsonga.

Essa proximidade estatal frente às religiosidades ocidentais, de modo geral, define a orientação discursiva das igrejas neopentecostais, que aponta a sua superioridade em relação à ancestralidade tsonga. Esse lugar de privilégio dessas religiões endossa a teoria colonial segundo a qual as religiosidades que emanam do *Ntumbuluko* são demoníacas, e as pessoas que as professam necessitam de evangelização, de modo a chegarem ao conhecimento da verdadeira religiosidade, o cristianismo ou outras religiosidades ocidentais.

O lugar de privilégio do cristianismo no interior do Estado moçambicano levou à ressignificação de uma das importantes manifestações religiosas dos Tsonga do sul de Moçambique, a *zione*, que realiza a intercessão do cristianismo com a ancestralidade tsonga. Apesar da proximidade dessa manifestação religiosa com a ancestralidade tsonga, verifica-se, por parte dela, um esforço para a demarcação de uma fronteira com a religiosidade que emana do *Ntumbuluko*.

É nesse espírito que, em sua maioria, as pessoas chamadas para o cumprimento da vocação de pessoas que lidam com as práticas de cuidado tradicionais tsonga levam muito tempo para aceitarem a vocação. As igrejas neopentecostais e *zione*, para além de se colocarem como espaços que concedem refúgio às pessoas que buscam escapar da vocação, são inteiramente participantes na não aceitação espontânea da vocação, na medida em que

veem as pessoas chamadas como sendo “possuídas por demônios” e, conseqüentemente, prometem fórmulas milagrosas para a superação desses “espíritos espúrios”. À semelhança do que acontece com a parafernália da ancestralidade tsonga, há uma transformação de “espíritos espúrios” em profecia, em que as pessoas chamadas para o exercício da vocação se transformam em profetas, obreiros, diáconos, bispos, etc.

A continuidade da ancestralidade é de certa forma coercitiva, uma vez que, quase sempre, a sociedade busca por esse conhecimento que emana dessa medicina para a resolução de problemas espirituais, doenças e problema afetivos. Quase sempre os problemas surgem devido a desordens e, com a ajuda de redes tradicionais de cuidado tsonga, se restabelece a ordem. Verificamos que, apesar do lugar em que se encontra localizada nessa trama relacional de poder em Moçambique (envolvendo Estado, cristianismo e sociedade), a ancestralidade que emana do *Ntumbuluko* se impõe frente a essa tentativa de subjugação.

## REFERÊNCIAS

- AGADJANIAN, Victor. As Igrejas Ziones no espaço sociocultural de Moçambique urbano (anos 1980 e 1990). **Lusotopie**, v. 6, n. 1, p. 415-423, 1999.
- ACÇOLINI, Grazielle; DE SÁ JUNIOR, Mario Teixeira. Tradição-modernidade: a associação de médicos tradicionais de Moçambique (Ametramo). **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, v. 21, n. 2, p. 49-70, 2016.
- BAGNOL, Brigitte. Lovolo e espíritos no Sul de Moçambique. **Análise social**, v. XLIII, n. 2, p. 251-272, 2008.
- BARROS, Denise Dias; MARIANO, Esmeralda Celeste. Experiências que tangenciam o (in) visível e a mobilidade: etnografias em diálogo. **Revista Estudos Feministas**, v. 27, n.3, 2019.
- CABAÇO, Jose Luis de Oliveira. **Moçambique: identidades, colonialismo e libertação**. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- CAVALLO, Giulia. **Curar o passado: mulheres, espíritos e “caminhos fechados” nas igrejas Zione em Maputo**. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, Lisboa, 2013.
- COMPANHIA, Carlito Antonio. Panorama geral dos estudos sobre a aquisição do Português L2 em Moçambique. **Odisseia**, v. 3, n. 1, p. 1-15, 2018.
- DA SILVA, Cristiane Nascimento. A nação portuguesa e os muçulmanos de Moçambique. *In*: ANPUH –XXV Simpósio Nacional de História, 2009, Fortaleza. **Anais [...]**. Fortaleza: ANPUH, 2009.
- DA SILVA, Cristiane Nascimento. **“Viver a fé em Moçambique”**: as relações entre a Frelimo e as confissões religiosas (1962-1982). 2017. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.
- DE ALMEIDA, Maria Geralda; MACHANGUANA, Constâncio A. Ukanyi e Gwaza Mutine: festejos culturais e identitários em Maputo e Gaza – Moçambique. **Geo Uerj**, n. 37, e53911, 2020.
- DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Editora 34, 2016.
- FABIETTI, Ugo. **Possessione e strategie di potere nelle igrejas zione a Maputo**. 2010-2011. Tese (Dottorato in Antropologia della Contemporaneità) – Dipartimento di Scienze della Formazione “Riccardo Massa”, Università degli Studi di Milano-Bicocca, Milão, 2010-2011.
- FIOROTTI, Silas André. **A Igreja Universal e o espírito da palhota: análise dos discursos religiosos e políticos da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) no sul de Moçambique**. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

- FLORÊNCIO, Fernando. Identidade étnica e práticas políticas entre os vândalos de Moçambique. **Cadernos de Estudos Africanos**, n. 3, p. 39-63, 2002.
- FRY, Peter. O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: “civilização” e “tradição” em Moçambique. **Mana**, v. 6, n. 2, p. 65-95, 2000.
- GEFFRAY, Christian. **Nem pai nem mãe: crítica do parentesco: o caso macua**. Maputo: Ndjira, 2000.
- GRANJO, Paulo. Ser curandeiro em Moçambique: uma vocação imposta? *In*: DELICADO, Ana; BORGES, Vera; DIX, Steffen. **Profissão e vocação: ensaios sobre grupos profissionais**, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010. p. 115-143.
- HARAWAY, Donna. **Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature**. New York: Routledge, 1991.
- HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomas. **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2000.
- 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.
- LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- LATOUR, Bruno. Por uma antropologia do centro. **Mana**, v. 10, p. 397-413, 2004.
- LATOUR, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à Teoria do Ator-Rede**. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: EDUFBA. 2012.
- LATOUR, Bruno. **Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias. Rio de Janeiro: Editora 34, 2016.
- LITSURE, Henrique Francisco. **A identidade tsonga-changana no contexto da identidade nacional moçambicana: construção e representação**. 2019. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2019.
- LOPES, Sónia; TIANE, Célio; CHAMBE, Manuel. **Entre o rufar e o assobio: os instrumentos tradicionais de música na Província de Maputo**. Matola: Mozimagem Publicidade e Serviços, 2009.
- MAHUMANE, Jonas Alberto. **Representações e percepções sobre crenças e tradições religiosas no Sul de Moçambique: o caso das igrejas zione**. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social e Cultural) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008.
- MANDLATE, Nosta da Graça. **“Se não nos cozinharemos não melhoramos”**: disputas entre a medicina convencional e a tradicional em torno do HIV/SIDA na etnia Tsonga em

Moçambique. 2017. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

MANDLATE, Nosta da Graça. Embate ontológico entre a instituição médica em Moçambique e as práticas de cura tsonga. *In*: PURIFICAÇÃO, Marcelo Máximo; TEIXEIRA, Maria Filomena Rodrigues; PESSONI, Lucineide Maria de Lima (Orgs.). **A Interlocução de Saberes na Antropologia 3**. Ponta Grossa: Atena, 2021. p. 52-62.

MCCALLUM, Cecília. Alteridade e sociabilidade kaxinauá: perspectivas de uma antropologia da vida diária. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 38, p. 127-136, 1998.

MENESES, Maria Paula. Poderes, direitos e cidadania: o ‘retorno’ das autoridades tradicionais em Moçambique. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 87, p. 9-42, 2009a.

MENESES, Maria Paula. **Maciane F. Zimba e Carolina J. Tamele. Médicos tradicionais, dirigentes da Associação de Médicos Tradicionais**. Entrevistados por Maria Paula Meneses. *En As vozes do Mundo. Reinventar a Emancipação Social Para Novos Manifestos*. Santos, Boavetura de Sousa[org]. Rio de Janeiro. 2009b.

MOÇAMBIQUE. **Diploma Ministerial número 52/2010**. Maputo: Ministério da Saúde, [2010].

NGUNGA, Armindo; SIMBINE, Madalena Citia. **Gramática descritiva da língua changana**. Maputo: Centro de Estudos Africanos, 2012.

NHAMPOCA, Ezra Alberto Chambal. **Identidade categorial e função dos ideofones do changana**. 2018. Tese (Doutorado em Linguística) – Centro de Comunicação e Expressão, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

OMS. Organização Mundial da Saúde. **Estratégias de la OMS sobre medicina tradicional 2002-2005**. Genebra: OMS, 2002.

PASSADOR, Luiz Henrique. Parentesco, cosmologia e guerra no sul de Moçambique: aproximações com os estudos ameríndios. *In*: 32º Encontro Anual da ANPOCS, GT 19: Entre Fronteiras e disciplinas: Estudos sobre África e Caribe, 2008, Caxambu. **Anais [...]**. Caxambu: ANPOCS, 2008.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. Cura, memória e política em Moçambique. **Afro-Ásia**, n. 62, 2020.

RESENDE, Viviane de Melo. **Análise de discurso crítica e etnografia: o Movimento Nacional de Meninos e Meninas de Rua, sua crise e o protagonismo juvenil**. 2008. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SANTANA, Jacimara Sousa. **A experiência dos Tinyanga, médicos-sacerdotes ao sul de Moçambique: culturas, identidades e relações de poder**. 2014. Tese (Doutorado em História Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

SWATOWISKI, Claudia Wolff. Texto e contextos da fé: o discurso mediado de Edir Macedo. **Religião & Sociedade**, v. 27, p. 114-131, 2007.

STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem. **Mana**, v. 5, p. 157-175, 1999.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. **Cadernos de leitura**, v. 62, p. 1-15, 2017.

STENGERS, Isabelle. **No tempo das catástrofes**. Tradução de Eloisa Araújo. São Paulo: CosacNaify, 2015.

TIVANE, Fernando Félix. **A etnografia da “batalha” contra a tradição, a feitiçaria e os espíritos dos ancestrais entre os evangélicos de Maputo, Moçambique**. 2022. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2022. Em fase de elaboração.

TOREN, Christina. *Mente, materialidade e história: como nos tornamos quem nós somos*. In: BANNEL, Ralph; MIZRAHI, Mylene; FERREIRA, Giselle (Orgs.). **Deseducando a educação: mentes, materialidades, metáforas**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2021. p.181-206.



**APÊNDICE A – ROTEIRO SEMIESTRUTURADO DE ENTREVISTA COM  
TINYANGA (PRESIDENTES E ASSOCIADOS)**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Roteiro semiestruturado de entrevista para Tese de Doutorado

Tema: Interação entre a Medicina Tradicional e a Medicina Institucional em Moçambique

Pesquisadora: Doutoranda Nosta da Graça Mandlate.

Orientador: Professor Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

1. Idade:
2. Escolaridade:
3. Estado civil:
4. Residência:
5. Com quem mora:
6. Relação com as pessoas com quem mora:
7. Ocupação:
8. Número de filhos:
9. Religião:

Aos *tinyanga* (presidentes e associados)

1. Há quanto tempo está filiado à Ametramo?
2. Há quanto tempo se formou como *nyanga*?
3. Quais são os seus poderes, ou seja, as doenças que trata?
- 3.1. Você Femba, profeta, decifra os enigmas da doença ou seu dom é diferente?
- 3.2. Como descobriu que tinha esse poder?
4. Qual tem sido a importância do seu ofício na vida dos seus pacientes?
5. Houve alguma mudança no exercício do seu ofício desde que se filiou à Ametramo?
- 5.1 Em que aspetos?
- 5.2 Sente que há, de certa forma, alguma diferença entre os *tinyanga* filiados e não filiados?
6. Tem participado de encontros na associação?
- 6.1. O que lhe chama mais a atenção nesses encontros?
- 6.2. O que mais se tem discutido nos dias em que participam os oficiais da saúde?
7. Com que frequência recebe na sua casa de cura pessoas encaminhadas pelos hospitais ou pelas unidades sanitárias?
8. Tem usado aquele receituário fornecido pelos oficiais da saúde no seu consultório?

8.1 Quando começou?

8.2. Como tem sido essa experiência?

9. Com relação às práticas de cura, como são efetuadas?

9.1. Tem chegado na sua casa de cura pacientes que não queiram marcas de tratamentos em banhos?

9.2. Qual tem sido a sua reação?

## **APÊNDICE B – ROTEIRO SEMIESTRUTURADO DE ENTREVISTA COM OS OFICIAIS DA SAÚDE QUE FAZEM A MEDIAÇÃO ENTRE OS *TINYANGA* E A SAÚDE**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Roteiro semiestruturado de entrevista para a Tese de Doutorado.

Tema: Interação entre a Medicina Tradicional e a Medicina Institucional em Moçambique

Pesquisadora: Doutoranda Nosta da Graça Mandlate.

Orientador: Professor Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

1. Idade:
2. Escolaridade:
3. Estado civil:
4. Residência:
5. Com quem mora:
6. Relação com as pessoas com quem mora:
7. Ocupação:
8. Número de filhos:
9. Religião:

Aos Oficiais da Saúde que fazem a mediação entre os *tinyanga* e a saúde:

1. Desde quando desempenha a função de oficial de mediação?
2. Quais são efetivamente as suas atribuições?
3. Que tipos de atividades desenvolvem junto aos praticantes da medicina tradicional?
4. Em termos práticos, como são tratados os profissionais praticantes da medicina tradicional, associados e não associados?
5. Como funcionam os veículos de estabelecimento de diálogo entre os praticantes não associados?
6. Quais doenças que se impõe aos profissionais de saúde referirem para os praticantes da Medicina Tradicional?
7. Com que frequência têm sido referidos os doentes para as casas de cura?
8. Quais têm sido os principais desafios desse processo de interlocução entre os hospitais e os profissionais das casas de cura?

## APÊNDICE C – ROTEIRO SEMIESTRUTURADO DE ENTREVISTA COM OS PROFISSIONAIS DO IMT

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Roteiro semiestruturado de entrevista para Tese de Doutorado.

Tema: Interação entre a Medicina Tradicional e a Medicina Institucional em Moçambique

Pesquisadora: Doutoranda Nosta da Graça Mandlate.

Orientador: Professor Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

1. Idade:
2. Escolaridade:
3. Estado civil:
4. Residência:
5. Com quem mora:
6. Relação com as pessoas com quem mora:
7. Ocupação:
8. Número de filhos:
9. Religião:

Aos profissionais do IMT (Diretora, Secretárias e Pesquisadores)

1. Quando foi criado o IMT, essa instituição visava responder a que questões?
2. Fale-nos um pouco acerca da estrutura do IMT.
3. O Diploma Ministerial n°52/2010 estabelece que uma das atribuições do IMT é o desenvolvimento de atividades de pesquisa em torno das medicinas tradicionais. Como isso se operacionaliza?
4. Existem atividades regulares do IMT e como estas se concretizam no cotidiano das vossas funções?
5. Desde a criação do IMT, quais têm sido os principais desafios?
6. Com quantas associações de membros de praticantes da Medicina Tradicional interagem?
  - 6.1. Interagem de igual modo com todas?
  - 6.2 Quais têm sido as questões em que se debruçam?
    7. Qual tem sido a interação com os praticantes da Medicina Tradicional não filiados em associações?
    8. Quais têm sido as questões levadas a esses praticantes?

9. Como tem sido feito o intercâmbio entre os profissionais da saúde (unidades sanitárias, hospitais) e os praticantes da Medicina Tradicional de Cura?
10. Qual tem sido o posicionamento do IMT em relação às práticas de cura oriundas da Medicina Chinesa e de outras partes do mundo que parecem que ganham espaço no país?
11. Pode mencionar alguns episódios que lhe têm marcado no exercício desta atividade?

## APÊNDICE D – ROTEIRO SEMIESTRUTURADO DE ENTREVISTA COM OUTRAS ASSOCIAÇÕES

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Roteiro semiestruturado de entrevista para Tese de Doutorado.

Tema: Interação entre a Medicina Tradicional e a Medicina Institucional em Moçambique

Pesquisadora: Doutoranda Nosta da Graça Mandlate.

Orientador: Professor Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

1. Idade:
2. Escolaridade:
3. Estado civil:
4. Residência:
5. Com quem mora:
6. Relação com as pessoas com quem mora:
7. Ocupação:
8. Número de filhos:
9. Religião:

Aos Vendedores de Medicinas Tradicionais (presidentes e associados)

1. Há quanto tempo está filiado à Avemetramo?
2. Formou-se em algum lugar para conhecer as plantas e sua utilidade?
3. Para além de ser vendedor dos medicamentos, você trata alguma doença?
- 3.1. Você Femba, profetiza, decifra os enigmas da doença ou seu dom é diferente?
- 3.2. Como descobriu que tinha esse poder?
4. Qual tem sido a importância do seu ofício na vida dos seus pacientes?
5. Houve alguma mudança no exercício do seu ofício desde que se filiou à Avemetramo?
- 5.1 Em que aspectos?
- 5.2 Sente que há, de certa forma, alguma diferença entre os vendedores filiados e os não filiados?
6. Tem participado de encontros na associação?
- 6.1. O que lhe chama mais a atenção nesses encontros?

**Reúnem-se com a saúde?**

6.2. O que mais se tem discutido nos dias em que participam os oficiais da saúde?

6.3 Com que frequência recebe pessoas que vêm comprar medicamentos?

**7. As pessoas que vêm comprar as suas plantas, vêm escondidas ou não tem medo de serem vistas por pessoas conhecidas?**

8. Tem usado aquele receituário fornecido pelos oficiais da saúde no seu consultório?

8.1 Quando começou?

8.2. Como tem sido essa experiência?

9. Com relação às práticas de cura, como são efetuadas?

9. 1. Tem chegado na sua casa de cura pacientes que não queiram marcas de tratamentos em banhos?

9. 2 . Qual tem sido a sua reação?

**APÊNDICE E – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

**Termo de Consentimento Livre e Esclarecido**

Pesquisa de Doutorado

Tema: Interação entre a Medicina Tradicional com a Medicina Institucional em Moçambique

Pesquisadora: Doutoranda Nosta da Graça Mandlate

Orientador: Dr. José Carlos Gomes dos Anjos

**Prezado/a senhor/a**

Gostaria de convidá-lo/a a participar da pesquisa acerca da Interação entre a Medicina Tradicional e a Medicina Institucional em Moçambique em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), de forma totalmente voluntária. Esta pesquisa tem como objetivo compreender o contexto da interação entre a medicina tradicional e institucional em Moçambique. Esperamos que os resultados do estudo possam ajudar os serviços de saúde a identificarem as melhores alternativas de políticas de saúde que respondem à realidade moçambicana. A sua participação será através de uma entrevista individual semi-estruturada, em local privativo, conduzida por mim. A não participação na pesquisa não trará nenhum tipo de prejuízo a você. Em casos de dúvidas ou preocupação sobre o estudo, pode contatar a pesquisadora do estudo (Nosta da Graça Mandlate) no número XX-XXXXXXX. A entrevista será gravada em um arquivo digital que posteriormente será transcrito. Os dados serão analisados de forma geral, não aparecendo em nenhum lugar o seu nome ou outros dados que possam identificar os participantes. Declaro que recebi uma cópia deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, ficando outra via com a pesquisadora.

, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2019

\_\_\_\_\_  
Assinatura do entrevistado

\_\_\_\_\_  
Assinatura da pesquisadora