

iscte

INSTITUTO
UNIVERSITÁRIO
DE LISBOA

**Representações sociais, estigmatização e perseguição de pessoas com
albinismo em Moçambique: um estudo de casos**

Mateus Silvestre Chabai

Doutoramento em Antropologia

Orientadora:

Doutora Clara Carvalho, Professora Associada
(ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa)

Novembro, 2020

iscte

CIÊNCIAS SOCIAIS
E HUMANAS

Departamento de Antropologia

Representações sociais, estigmatização e perseguição de pessoas com albinismo em Moçambique: um estudo de casos

Mateus Silvestre Chabai

Doutoramento em Antropologia

Júri:

- Doutora Antónia Pedroso de Lima, Prof^a Associada, ISCTE-IUL (Presidente);
- Doutor João P. Pina Cabral, Prof. Catedrático, Universidade de Kent (Vogal);
- Doutora Maria P. Meneses, Investigadora, Universidade de Coimbra (Vogal);
- Doutor Paulo J. Granjo Simões, Investigador, Universidade de Lisboa (Vogal);
- Doutor Miguel do Vale de Almeida, Professor Associado, ISCTE-IUL (Vogal);
- Doutora Clara Carvalho, Professora Associada, ISCTE-IUL (Orientadora).

Novembro, 2020

Dedicatória

Aos meus concidadãos moçambicanos que, por terem albinismo, são vítimas de Sol, de cancro de pele, de baixa acuidade visual e, sobretudo, de estigma e de perseguição.

Agradecimentos

Aos meus pais (Silvestre Chabai e Alice Mutimbanhoca), pelo encorajamento;
Aos meus irmãos (Edna, Alfredo e David Silvestre Chabai Mudzenguerere), pelos apoios;
Ao sr. Rui Banha (administrador da Residência Universitária Prof. P. Peixoto), pela amizade;
Ao Prof. Doutor Miguel do Vale de Almeida (Diretor do Curso), pelo encaminhamento;
À minha orientadora (Prof^a Doutora Clara Carvalho), pelas instruções;
Aos meus professores de Antropologia no ISCTE - IUL, pelos ensinamentos;
À Dra. Lara Gonçalves Carregã (e toda a equipa da Área de Apoio ao 3º Ciclo), pela assistência;
Aos manos da Guiné-Bissau (Mário Mendes & Elizeu Sequeira), pela irmandade solidária;
Aos amigos (Eng.º Miguel Anacoreta Correia, Eng.º Carlos Duarte e Dra. Margarida Carneiro),
pela amizade e, sobretudo, pelo trabalho humanitário que prestam em Moçambique;
À minha ajudante de campo (Claida Alves), pelo apoio;
À Polícia da República de Moçambique (PRM), pela anuência da pesquisa;
À Direção Nacional de Assistência Médica do MISAU (Moçambique), pela colaboração;
Às instituições de apoio ao albinismo em Moçambique, pelas informações e colaboração;
Aos participantes com albinismo, pelas informações e, sobretudo, pela confiança;
Aos *nhamussoros* (médicos tradicionais de Moçambique), pelas informações;
Ao Eng.º Nuno Bento (Representa da KANIMAMBO em Moçambique), pela colaboração;
Ao sr. Hugo Firmino (Delegado da Amor à Vida em Inhambane), pela colaboração;
Ao sr. Milton Mujovo (Vice-Presidente da Associação Amor à Vida), pela colaboração;
Ao sr. Genito (Associação Amor à Vida em Nampula), pela colaboração;
Ao sr. Cristiano Cumbane (Delegado da ADODS na Zambézia), pela colaboração;
Ao MA. Hatimo Martinho (da UniRovuma, Nampula), pela solicitude e bibliografia;
Ao amigo MA. Jacó Jaime Braz (UniRovuma, Nampula) pelo serviço de guia;
Aos moto-taxistas dos vários terrenos visitados, pelos serviços de transporte e de guia;
Ao sr. Jorge Jamal, pelo serviço de tradução de entrevistas em língua *Macua*;
Ao sr. Sérgio Forquilha, pelo serviço de tradução de entrevistas em língua *Chuabo*;
Ao sr. Afonso Massango, pelo serviço de tradução de entrevistas em línguas *Citswa* e *Xangana*;
À sra. Judite Chiposse, pelo serviço de tradução de entrevistas em língua *Nhúngue*;
Enfim, obrigado a todos que se envolveram ou se viram envolvidos nisto.

Resumo

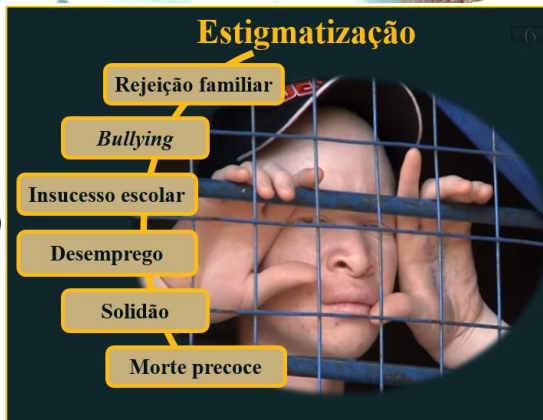
Do Latim *albus* (“branco”), o albinismo resulta duma mutação genética que compromete a produção da melanina – elemento bioquímico responsável pela pigmentação da pele, dos olhos e do cabelo. Assim, pessoas com o Albinismo Oculocutâneo – o principal e em foco neste estudo – nascem com a aparência “branca”, independentemente da aparência dos progenitores. Ora, em muitos contextos (não só o africano), este facto de nascerem “brancos” de progenitores “não-brancos”, além de reforçar a sua visibilidade (pela diferença), tem alimentado crenças e comportamentos discriminatórios. Em Moçambique, os “albinos” são mortos à nascença (infanticídio), os que escapam vivem estigmatizados e perseguidos pelo “mercado da bruxaria”. É um cenário que sugere a tese de que *o tratamento dado às pessoas com albinismo é consequência das representações sociais sobre a sua condição*. Este estudo foi, então, realizado com o objetivo de compreender a dialética existente entre as representações do albinismo e as atitudes sociais perante os indivíduos. *Que representações sociais há do albinismo, e que relações tais representações têm com a estigmatização e a perseguição das pessoas em Moçambique?* Através do Inquérito Narrativo, num estudo de casos envolvendo 28 participantes com albinismo, 7 médicos tradicionais e 7 instituições humanitárias, foi possível apurar que o albinismo é conotado com perigo, feitiçaria, adultério, maldição, mas também com os “corpos crepúsculos” com utilidades mágico-terapêuticas. Portanto, são representações que suscitam estigmatismos e aproveitamentos dos indivíduos para a bruxaria. Em muitas destas representações nega-se a humanidade das vítimas, tornando-se difícil falar de direitos humanos antes da desmistificação social do albinismo.

Palavras-chave: “albinos”, diferenças, crenças, discriminação e direitos humanos.

Abstract

From Latin albus (“white”), albinism is caused by a genetic mutation that compromises the production of melanin – the responsible for pigmentation of skin, eyes, and hair. In case, people with Oculocutaneous Albinism – the focus of this study – are born with a “white” appearance, regardless of the appearance of their parents. In many contexts (not only in Africa), this fact of being born “whites” by “non-whites” parents, in addition to reinforcing their visibility (by difference), results in discriminatory beliefs and behaviors. In Mozambique, “albinos” are killed at birth (infanticide), and those who escape are discriminated and persecuted for the “witchcraft market”. The reality suggests that the treatment given to People with Albinism is a consequence of social representations about their condition. This study was then carried out for understanding the relationship between the social meanings of albinism and the treatment given to individuals. What social representations are there about albinism, and what relations do such representations have with the stigmatization and persecution of those affected in Mozambique? Through the Narrative Inquiry, in a case study involving 28 participants with albinism, 7 witchdoctors and 7 humanitarian agents, it was possible to verify that albinism has connotations of danger, contamination, witchcraft, adultery, curse, but also represents twilight bodies with magical-therapeutic uses. They are representations that provoke stigmatism, but they also induce the murder of individuals for witchcraft. Many of these beliefs deny the humanity of the victims, making it difficult to talk about human rights before the demystification of albinism.

Keywords: *“albinos”, differences, beliefs, discrimination, and human rights.*



Kanimambo - Associação de Apoio ao Albinismo

INDICE GERAL

Dedicatória	ii
Agradecimentos	iii
Resumo	iv
<i>Abstract</i>	v
Índice de Quadros	x
Glossário de Siglas e Acrónimos	xi
INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1 – ALBINISMO: DE DEFICIÊNCIA A OBJETO DE REPRESENTAÇÕES SOCIAIS... 10	
1.1. Origens e usos dos termos: “ <i>albinos</i> ” ou “ <i>pessoas com albinismo</i> ”?	10
1.2. Os albinismos do albinismo: a genética da questão	13
1.3. A ocorrência do albinismo e as estatísticas de Moçambique	17
1.4. Albinismo, Sol e cancro de pele como desafios à esperança de vida	21
1.5. <i>O albinismo é deficiência?</i> Uma questão banal na base da exclusão dos afetados	24
1.6. O albinismo como objeto de representações sociais	26
1.7. Pessoas com albinismo, personagens mágicas do cinema e efeitos perversos	33
1.8. Sumário do capítulo	34
CAPÍTULO 2 – O <i>DESIGN</i> DA PESQUISA	36
2.1. A natureza da pesquisa: <i>porquê o estudo de caso?</i>	36
2.2. Informantes e seus perfis sociodemográficos	38
2.3. Caracterização do terreno: Moçambique, contextos e dilemas	44
2.4. Sobre o processo de recolha de dados	55
2.4.1. Pedido de anuência da Polícia e das lideranças das associações	57
2.4.2. Inquérito Narrativo: <i>que método é este?</i>	59
2.4.3. Entrevistas: da gravação à transcrição da informação	60
2.5. Recorte temporal do estudo	63
2.6. Sobre a análise e a interpretação dos dados	64
2.7. Aspetos éticos do estudo	65
2.8. Questões normativas, linguísticas e de redação do texto	66
2.9. Limitações da pesquisa	67
2.10. Sumário do capítulo	67

CAPÍTULO 3 – ESTIGMATIZAÇÃO COMO REJEIÇÃO SOCIAL DA PESSOA COM ALBINISMO 68

3.1. Estigma: do albinismo aos “mitos da diferença”	68
3.2. Os “negros-brancos”: a africanidade do problema do albinismo	72
3.2.1. Famílias a “preto e branco”: sentimentos, reações e misoginia	73
3.2.2. Pessoa com albinismo e o “preço da invasão” de espaços públicos	80
3.3. Pessoas com albinismo e os relacionamentos amorosos	83
3.4. Estigmatização da pessoa com albinismo: <i>um ato de racismo?</i>	88
3.5. Albinismo e interseccionalidade	91
3.6. Sumário do capítulo	92

CAPÍTULO 4 – PERSEGUIÇÃO COMO APROVEITAMENTO DA PESSOA COM ALBINISMO 94

4.1. História da perseguição às pessoas com albinismo	94
4.1.1. Há mais perseguição no Norte de Moçambique: <i>porquê?</i>	100
4.1.2. Os casos do Centro	107
4.1.3. Os casos do Sul	109
4.2. <i>Em busca de quê em vítimas com albinismo?</i>	111
4.3. Da violação de túmulos de defuntos com albinismo aos túmulos de betão	115
4.4. <i>Quem são os mandantes e os executores da perseguição aos “albinos”?</i>	118
4.4.1. Os médicos tradicionais: <i>os “maestros” do crime?</i>	122
4.4.2. Cumplicidade das famílias nos crimes: <i>“Meu pai tentou me vender”</i>	127
4.5. Preço de órgãos de pessoas com albinismo no “mercado da bruxaria”.....	128
4.6. Do medo ao êxodo rural: vítimas em busca de segurança nas cidades	131
4.7. Viver em grupo: um dilema entre a segurança e a (auto)exclusão social	132
4.8. Sumário do capítulo.....	135

CAPÍTULO 5 – DAS REPRESENTAÇÕES DO ALBINISMO ÀS ATITUDES SOCIAIS 136

5.1. Os significados sociais do albinismo e suas ambivalências	136
5.1.1. <i>“Albinismo pode ser maldição, vontade de Deus ou castigo dos espíritos”</i>	139
5.1.2. <i>“Filhos albinos representam vergonha para os progenitores”</i>	145
5.1.3. Os “albinos” como “filhos do adultério”	148
5.1.4. O albinismo como “doença contagiosa” e cuspir como “ato preventivo”	151
5.1.5. <i>“Sexo [à força] com mulheres albinas cura homens enfermos”</i>	156

5.1.6. “Porque sou albino, pensam que sou fantasma e tenho superpoderes”	158
5.1.7. “Albinos têm corpo quente, muito quente e até se queimam”	160
5.2. “Os albinos não morrem, desaparecem”: a grande crença	161
5.3. A cerimónia fúnebre de mortos com albinismo: um evento secreto e restrito	166
5.4. Autorrepresentações: significados do albinismo para pessoa com albinismo	168
5.5. Sumário do capítulo	179
CAPÍTULO 6 – ESTIGMATIZAÇÃO E PERSEGUIÇÃO COMO PROBLEMAS DE DIREITOS HUMANOS	182
6.1. <i>Que direitos (da pessoa com albinismo) estão em causa?</i>	182
6.1.1. Direito à Vida	185
6.1.2. Direito à Educação	187
6.1.3. Direito ao Trabalho	193
6.1.4. Direito à saúde (assistência médica e medicamentosa)	196
6.2. O papel da ONU na defesa dos direitos da pessoa com albinismo	197
6.3. Sociedade civil no repúdio à estigmatização e perseguição d pessoa com albinismo .	200
6.4. Organizações humanitárias no apoio às vítimas do albinismo	202
6.5. O associativismo como estratégia de sobrevivência das vítimas	205
6.6. Respostas do Governo de Moçambique ao drama dos cidadãos com albinismo	208
6.7. <i>Como falar de direitos humanos quando não se reconhece a humanidade das vítimas?</i>	212
6.8. Sumário do capítulo	217
CONCLUSÕES E SUGESTÕES	218
FONTES	228
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	230
APÊNDICES	244
ANEXOS	253

Índice de Quadros

<i>Quadro 2.1. – Perfis sociodemográficos dos participantes com albinismo: nome, género, faixa etária, nível de escolaridade, atividade (fonte de renda), situação marital e localidade (cidade)</i>	<i>42</i>
<i>Quadro 2.2. – Informantes médicos tradicionais: nome, idade, situação de vínculo com AMETRAMO e localidade (província)</i>	<i>43</i>
<i>Quadro 2.3. – Informantes das instituições de apoio à pessoa com albinismo em Moçambique: nome, sexo, idade, instituição</i>	<i>44</i>
<i>Quadro 3.1. – A situação de estigmatização da pessoa com albinismo no contexto familiar</i>	<i>79</i>
<i>Quadro 3.2. – A situação dos 28 participantes com albinismo relativamente aos relacionamentos, trabalho e procriação</i>	<i>85</i>
<i>Quadro 4.1. – A situação de ataques a PcA em Moçambique e nos países vizinhos</i>	<i>96</i>
<i>Quadro 5.1. – Síntese das representações sociais do albinismo</i>	<i>185</i>
<i>Quadro 6.1. – A situação de escolarização dos 28 participantes com albinismo</i>	<i>189</i>

Glossário de Siglas e Acrónimos

ADIN	Agência do Desenvolvimento Integrado do Norte
ADODs	Associação Defendendo Nossos Direitos
ALBIMAZ	Associação de Apoio a Albinos de Moçambique
AMETRAMO	Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique
AMOVIDA	Associação Amor à Vida
AO	Albinismo Ocular
AOC	Albinismo Oculocutâneo
AP	Albinismo Parcial
AZEMAP	Associação Zé Manuel Pinto
BM	Banco Mundial
CADHP	Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos
CNDH	Comissão Nacional dos Direitos Humanos
DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos
FMI	Fundo Monetário Internacional
ICCPC	<i>International Covenant on Civil and Political Rights</i>
IESE	Instituto de Estudos Sociais e Económicos (Moçambique)
INEFP	Instituto Nacional de Emprego e Formação Profissional
ISCTE-IUL	Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa - Instituto Universitário de Lisboa
MARP	Mecanismo Africano de Revisão de Pares
MJCR	Ministério da Justiça Assuntos Constitucionais e Religiosos
MMAS	Ministério da Mulher e Ação Social
MISAU	Ministério da Saúde (Moçambique)
NOAH	<i>National Organization for Albinism and Hypopigmentation</i>
ODM	Objetivos de Desenvolvimento do Milénio
OIM	Organização Internacional das Migrações
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMR	Observatório do Meio Rural
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONGs	Organizações Não-Governamentais

ONU	Organização das Nações Unidas
PcA (<i>PWA</i>)	Pessoa com Albinismo (<i>Person With Albinism</i>)
PDESC	Pacto sobre Direitos Económicos, Sociais e Culturais
PIDCP	Pacto Internacional sobre Direitos Cíveis e Políticos
PMA	Programa Mundial de Alimentação
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
PRM	Polícia da República de Moçambique
UA	União Africana
UE	União Europeia
UNESCO	Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura
UNFPA	<i>United Nations Population Fund</i>
UNICEF	Fundo das Nações Unidas para Infância
USD	<i>United States Dollar</i>
UTSS	Under The Same Sun
WHRIN	<i>Witchcraft & Human Rights Information Network</i>

INTRODUÇÃO

Em Moçambique, o albinismo é fator de estigmatização e também de perseguição. Ao avistar os afetados, as pessoas olham com espanto e as mulheres grávidas evitam qualquer aproximação. São indisfarçáveis os esforços que as pessoas fazem para evitar compartilhar espaços, utensílios, comida e afeto com quem tenha albinismo. Aliás, num contexto dominado por crenças segundo as quais “*os albinos não morrem, desaparecem*”, não faltariam evidências de que os indivíduos são vítimas de discriminação.

Estes comportamentos discriminatórios e crenças sociais podem ter a idade da humanidade, mas perseguição e profanação de túmulos – em busca de órgãos e restos mortais de pessoas com albinismo (PcA) – eram, até há poucos anos, atos desconhecidos. Em Moçambique, o fenómeno veio à tona recentemente, mas já havia relatos de casos do género na África Central e Oriental, sobretudo na Região dos Grandes Lagos¹ (Red Cross, 2009; Bryceson et al, 2010; UTSS, 2012, Burke, 2013; UN, 2017a). Pelos relatos, nada garante que a situação seja nova, nem que não esteja a acontecer noutros quadrantes deste mundo.

O albinismo é um distúrbio genético – união de genes recessivos – que pode afetar qualquer ser humano, incluindo animais e plantas. E como se pretende detalhar no capítulo 1, há vários tipos de albinismo, mas o principal e o mais problemático é o Albinismo Oculocutâneo, caracterizado pela ausência total da *melanina* – elemento bioquímico responsável pela pigmentação da pele, do cabelo e dos olhos (Allaby, 2009). Por conta deste distúrbio, os indivíduos com albinismo nascem com algumas diferenças na aparência.

E, é sabido, as diferenças (naturais ou culturais) estão diretamente ligadas à génese da Antropologia como Ciência. Não se pode negar que a nossa disciplina se legitimou como área do saber a partir das suas ligações (eticamente corretas?) ao imperialismo europeu, cujos principais danos foram a escravização, a colonização e a subjugação dos “diferentes”.

¹ Região dos Grandes Lagos compreende Etiópia, Quênia, Tanzânia, Burundi, Ruanda, Uganda, República Democrática do Congo, Malawi e Moçambique – países que partilham os lagos Turkana, Vitória, Edward, Albert, Kivu, Tanganhica e Niassa. São lagos que surgiram no contexto do chamado *Rift Valley* ou “Grande Fenda”, criado pela movimentação de placas tectónicas no Leste da África. As populações à volta destes lagos subsistem basicamente da pesca artesanal, da extração mineira, da agricultura familiar e do comércio informal – atividades desenvolvidas em condições precárias (sem perícia) e, por isso, de risco. Aqui, o sucesso (ou fracasso) é uma questão comumente associada à magia, à feitiçaria, à sorte ou ao azar.

No encontro entre ocidentais e os nativos do “novo mundo”, as extremas diferenças que os opunham foram, só para lembrar, usadas para justificar a necessidade da Antropologia – disciplina cujo objetivo fundacional é descrever os considerados “diferentes” (“distantes”, “exóticos”, “selvagens”, “não-civilizados” e “fora dos padrões” humanos conhecidos). Aliás, se aqueles povos (afros, ameríndios, aborígenes, asiáticos etc.) pertenciam à espécie *Homo Sapiens-Sapiens*, porquê não partilhavam as mesmas (únicas?) aparências naturais e culturais ocidentais? (Asad, T. 1973. *Anthropology and the colonial encounter*; Pels, P. & O. Salemink 1994. *Introduction: five theses on ethnography as colonial practice*).

A questão acima é, por analogia, aplicável à situação de indivíduos com albinismo: *porquê eles nascem “diferentes”?* A resposta já foi dada pela Biologia, mas, como é sabido, a Ciência não é a única instância com a prerrogativa de explicar as diferenças – “*aquelas exteriorizações notáveis aos olhos, aos ouvidos, ao tacto, ao olfato e ao raciocínio pelo seu afastamento do que se considera normal*” (Bragança & Parker, 2009: 7). À margem da explicação científica, há um conjunto de narrativas populares (para não dizer mitos, crenças, preconceitos, misticismos, simbolizações e atitudes) em torno do fenómeno albinismo. É a esse conjunto que, neste estudo, se pretende designar por *representações sociais do albinismo*.

Sob ponto de vista das causas, o albinismo é uma deficiência, pois resulta da insuficiência da *melanina* no organismo ou, doutro modo, da incapacidade orgânica para a sua produção (Rocha & Moreira, 2007). E na Antropologia, a deficiência ganhou especial relevância a partir do debate em torno da dicotomia *Natureza - Cultura*, tendo culminado com as chamadas *Anthropological theories of disability* ou *Anthropological perspectives of disability* (Ablon, 1992; Reid-Cunningham, 2009; Kumar, 2016). São abordagens em que a deficiência é analisada a partir das suas relações, diga-se, bastante problemáticas com a sociedade, a cultura e com o próprio indivíduo que se autorrepresenta. São relações nunca isentas de estigma, violência, exclusão e autoexclusão (Smart, 2008).

É necessário reconhecer que as reações sociais perante outras deficiências (biofísicas ou psíquicas, naturais ou culturais) são relativamente diferentes das manifestadas diante do albinismo. Há uma tendência à negação ontológica da humanidade dos “albinos”, considerando-os figuras liminares², fantasmagóricas ou sobrenaturais (Baker, 2008, 2010; Brocco, 2015; Reimer-Kirkham et al, 2019).

² Liminaridade – conceito associado às pesquisas de V. Turner (1969) e que designa situações, conscientes ou não, de estar na transitoriedade entre dois estados diferentes de existência. É uma espécie de crepúsculo.

Globalmente, o albinismo já vinha sendo discutido como fator de estigma e de exclusão social (White, 2011; Biscaro, 2012; UNICEF, 2013; UN, 2017b). Aliás, quase todas associações (de pessoas com albinismo) existentes em Moçambique surgiram no âmbito da reivindicação de inclusão e contra a discriminação. Relatórios do terreno confirmam que os indivíduos são estigmatizados em todas vertentes de produção da vida e, nos últimos anos, são igualmente vítimas de perseguição para fins de bruxaria (KANIMAMBO, 2016; Moreira et al, 2016; Gune, 2017; Moreira & Mariano, 2018; OIM, 2019).

Diante dos fatos, as autoridades moçambicanas têm avançado a tese de que a perseguição aos cidadãos com albinismo, mesmo que ocorra com a conivência de nacionais, “*é obra de estrangeiros*”³. É um posicionamento (oficial) que sugere que as crenças locais não induzem à perseguição de “albinos”. Será isso verdade? Sem negligenciar tal hipótese (não política?), este estudo foi conduzido em defesa da tese de que *o tratamento dado às pessoas com albinismo é consequência das crenças sociais sobre sua condição*.

Sobre isso, o estado da arte não parece conclusivo. Há autores que defendem que comportamentos discriminatórios contra pessoas com albinismo em África se devem às memórias negativas da escravatura e da colonização – ações perpetradas pelo “homem-branco” ocidental. Quer dizer, os “albinos” são, pela aparência, associados à figura do colono-opressor e, por isso, odiados (Bjornberg, 1960; Kossintseva et al, 2010). Esta tese está ligada à outra – defendida, por exemplo, por D. McNeil (1997) e L. Andersson (2015) – segundo a qual a discriminação de “albinos” se deve essencialmente às clivagens entre “pretos” e “brancos”.

As teses acima podem até ter e fazer sentido, mas parecem enfermar dum certo reducionismo. O albinismo sempre existiu, pelo que concluir que os indivíduos são estigmatizados e perseguidos pelo simples facto de se parecerem com “brancos” é confinar o debate à África colonial e pós-colonial e, mais do que isso, é branquear todas crenças e atitudes milenares em torno deste fenómeno biológico. Aliás, desde a “época dos descobrimentos” até hoje, “brancos” ocidentais continuam aos milhares na “África negra”: havendo memórias negativas sobre eles, porquê não são igualmente discriminados e perseguidos, à semelhança dos “nativos” com albinismo?

³ O Presidente da República de Moçambique, Filipe J. Nyusi, em entrevista à Televisão de Moçambique (https://www.youtube.com/watch?v=2DAiWrywN_s&feature=youtu.be), em 2015, disse que o assassinato de pessoas com albinismo era “obra de estrangeiros” e, para estancar o problema, as Forças de Defesa e Segurança estavam a articular com as suas congéneres dos países vizinhos para cerrar as fronteiras.

Podem até existir certas nuances a considerar, mas reduzir a discriminação de PcA ao mero “conflito das cores de pele” parece excessivamente reducionista. Como refere Granjo (2010), as crenças em torno do albinismo são complexas demais para derivarem duma simples convicção racial.

A acusação de reducionismo não nega, no entanto, que a presença do “homem-branco” trouxe novas hipóteses para a interpretação popular do albinismo em África. Aliás, ao escrever *A Persistência da História: passado e contemporaneidade em África*, Clara Carvalho & J. Pina-Cabral (2004) atestam que há aspetos da história colonial que persistem na pós-colonialidade, ou seja, o passado colonial nunca parou de desempenhar um papel ativo nas sociedades africanas hodiernas.

Há ainda autores que associam a discriminação de PcA ao facto de, em muitas comunidades, acreditar-se, por exemplo, que o albinismo seja “contagioso”. Nestas comunidades, rejeitar (discriminar e até assassinar os afetados) não é mais do que um ato preventivo (Wan, 2003; Baker et al, 2010; UN, 2017a). Outras pesquisas conduziram à descoberta de crenças que colocam os “albinos” numa categoria de seres imortais, sobrenaturais e com poderes mágicos, capazes de causar danos à Terra e à sociedade (Junod, [1912] 1996; Granjo, 2010; Phatoli et al, 2015). No caso, os indivíduos são associados à maldição e às desgraças (sobre)naturais.

Muitas destas concepções populares foram confirmadas durante a recolha de dados deste estudo. São concepções que podem, de facto, levar à estigmatização (rejeição social) de pessoas com albinismo, a dúvida é se levariam igualmente à sua perseguição, para a extração de órgãos.

Hoje, quase todos trabalhos sobre albinismo em África fazem referência às perseguições. Diz-se, grosso modo, que os atos são motivados por crenças segundo as quais tratamentos, remédios e amuletos feitos com base em órgãos e partes do corpo de “albinos” são infalíveis para a saúde, sorte, poder e prosperidade económica (OMS, 2012; UTSS, 2012, 2013a, 2013b, 2014, 2016; Burgos, 2014; Ikuomola, 2015; Brocco, 2015; Amnesty International, 2016, 2018; UN, 2017a; Foxcroft, 2017). Portanto, são perseguições com motivações economicistas (Schuhle, 2013).

Em Moçambique, a “*perseguição de albinos*” tornou-se notícia em finais de 2013, mas, que seja dito, assassinatos para a extração e tráfico de órgãos humanos são bastante comuns no país. Atualmente, além da perseguição às pessoas com albinismo, assiste-se igualmente à “caça” de

pessoas calvas (carecas) nas províncias de Zambézia, Nampula e Niassa. Sobre as razões, os assassinos alegam ⁴ que cabeças-calvas têm utilidades mágico-terapêuticas particularmente especiais e poderosas.

Um pouco por todo o país e em intervalos mais ou menos curtos, ocorrem homicídios com episódios de extração de órgãos. Cabeça, orelhas, braços, seios, genitais, pernas, dedos, unhas, olhos, língua, coração, ossos e outras partes específicas do corpo têm sido retiradas para alimentar o “mercado da bruxaria” (West, 2009; Bertelsen, 2016; Moreira et al, 2016). Fora dos ataques aos vivos, há também profanação de túmulos, para a exumação de restos mortais.

Com o recrudescimento do fenómeno, organizações civis têm saído às ruas em marchas de repúdio e contra a aparente inoperância das autoridades no combate e esclarecimento tempestivo dos crimes. No âmbito internacional, além do estabelecimento, em 2014, do *Dia Mundial da Consciencialização do Albinismo*, celebrado a 13 de junho, organismos como a ONU, a União Europeia, a Amnistia Internacional e o Congresso dos Estados Unidos, têm reagido com chamadas de atenção às autoridades dos países-palcos destes eventos desumanos e repugnantes.

Como resposta, o Governo de Moçambique desenhou, em 2015, o chamado *Plano de ação multisectorial para responder à problemática da pessoa albina e sua proteção*. O plano prevê, essencialmente, seguintes ações: (1) promover campanhas de sensibilização comunitária; (2) garantir segurança e assistência social ao grupo-alvo; (3) prover assistência jurídica às vítimas, celeridade processual e mediação dos julgamentos dos casos e; (4) realizar estudos sócio-antropológicos que possam fornecer dados para a formulação de políticas públicas (MJCR, 2015). Apesar destas medidas dissuasivas, os assassinatos continuaram tão presentes quanto aterrorizante em Moçambique. Há sempre novos casos que vêm à tona, escapados do secretismo e da ruralidade que caracterizam estes crimes.

Para perceber de perto as razões da persistência das atrocidades, a ONU chegou a enviar, em 2017, uma Especialista Independente dos Direitos Humanos da Pessoa com Albinismo – Ikponwosa Ero. A especialista visitou sucessivamente as províncias de Maputo, Beira e Nampula, onde manteve encontros com as autoridades locais (governantes, magistrados e a Polícia). No final, ela deixou recomendações para o reforço das condições de segurança e do bem-estar dos cidadãos com albinismo em Moçambique.

⁴ “Caso ‘caça carecas’ na Zambézia está a tomar contornos alarmantes”:
<https://www.youtube.com/watch?v=8fem7vIR05s&feature=youtu.be>

Estigmatizar e perseguir pessoas com albinismo configuram violações de direitos humanos, pelo que, quase todas reações (nacionais e internacionais) têm sido em defesa dos direitos das vítimas. Aliás, há já autores que procuram estudar o problema na perspetiva do Direito. São os casos de D. Salawi (2011); Larson (2011); J. Burke, J. Kaijage & J. John-Langba (2014) e M. Mswela (2017), N. Stremlau (2019). Esta perspetiva do Direito é tão fundamental quanto controversa. Como será referido neste texto, certas crenças sugerem a negação ontológica da humanidade dos “albinos”: *como falar de direitos humanos quando não se reconhece a humanidade das vítimas?*

Motivações para discutir representações sociais do albinismo vêm do drama da vida dos afetados e, sobretudo, das evidentes contradições das crenças em torno do fenómeno. Diz-se que “*os albinos não morrem (desaparecerem)*”, entretanto são mortos quase que diariamente: como compreender esta flagrante contradição?

Além das crenças, nota-se uma ausência do albinismo nas pesquisas científico-académicas em Moçambique. Os ataques ao grupo social conseguiram mobilizar agentes humanitários, jornalistas, polícias, procuradores, juízes etc., mas parece que não mobilizam com a mesma intensidade os pesquisadores académicos. É preocupante que o albinismo, com todas as nuances sócio-antropológicas, continue sub-tratado ou mesmo ausente nas academias moçambicanas.

O outro aspeto curioso é que tanto na imprensa quanto nos relatórios das organizações humanitárias, o que mais existe, em termos de abordagens, são *discursos sobre pessoas com albinismo* e quase nenhum *discurso de pessoas com albinismo*. Uma coisa é fazer discursos (legítimos?) sobre as vítimas, e outra – bem diferente – é deixar que sejam as próprias vítimas a narrar suas experiências a partir do modo como se imaginam olhadas e tratadas socialmente. Neste estudo, pessoas com albinismo são as fontes primárias e privilegiadas de informação.

Num contexto em que há cada vez mais evidências de que crianças com albinismo são, na sua maioria, rejeitadas, abandonadas ou simplesmente mortas à nascença; numa altura em que está comprovado que pessoas com albinismo sofrem sérias barreiras de aceitação social como seres humanos iguais, com os mesmos direitos à vida, à segurança, à educação, ao trabalho, ao afeto e à vida social ordinária; e num momento em que Moçambique é – talvez sempre foi – palco de “caça” e assassinato de humanos com albinismo, justificou-se a realização deste estudo.

Paralelamente às ações policial, judicial e humanitária em curso, é necessário conhecer o imaginário social por detrás destes comportamentos contra humanos com albinismo. Aliás, a

pertinência deste estudo pode estar no facto de contribuir para a compreensão da dialética existente entre os significados populares do albinismo e os comportamentos perante e contra os afetados.

No terreno, a situação não é para menos. Afinal há um grupo de humanos que, por terem albinismo, são discriminados, “caçados” e mortos como animais. A convicção de que o tratamento dado às pessoas com albinismo é consequência das representações sociais sobre sua condição é baseada nas impressões do terreno, lá onde o pesquisador é membro e observador participante. Há muitas concepções em torno do albinismo, e parece que cada concepção se traduz quase sempre numa atitude concreta contra os indivíduos.

O estudo cingiu-se na busca de respostas para a seguinte questão: *Que representações sociais há em torno do albinismo, e que relações tais representações têm com a estigmatização e a perseguição dos afetados em Moçambique?*

Para responder à questão, foi realizada, por um lado, uma pesquisa documental, incluindo revisão bibliográfica, análise de relatórios e reportagens dos media e, por outro lado, uma pesquisa de campo baseada em entrevistas com os informantes selecionados, estudo de casos e observação participante. Foram envolvidos 42 participantes, dos quais 28 com albinismo, 7 médicos tradicionais e 7 representantes de instituições de apoio às vítimas do albinismo em Moçambique (ver a natureza da pesquisa e as opções metodológicas: pp. 36 - 38).

A busca de respostas teve como referência certos termos e ou conceitos: ‘albinismo’, ‘albino’, ‘pessoa com albinismo’, ‘deficiência’, ‘crença’, ‘mito’, ‘representações sociais’, ‘estigma’, ‘discriminação’, ‘perseguição’, ‘direitos humanos’ e ‘apoio ao albinismo’.

À partida, foram estabelecidas algumas hipóteses. Como é sabido, na elaboração de hipóteses não há limites para a especulação, o mais importante é respeitar as garantias de validade científica. As fontes das hipóteses podem ser, entre outras, a realidade observável, os conhecimentos prévios, a cultura geral, a analogia, a intuição e até as experiências pessoais do investigador (Marconi & Lakatos, 2003). Assim, nos termos em que o problema foi colocado e tendo em conta os fatos e a revisão bibliográfica previamente feita a respeito, foram estabelecidas as seguintes hipóteses:

O albinismo é considerado maldição – razão da estigmatização dos afetados. Outrossim, acredita-se que os corpos dos “albinos” têm poderes, suas partes, quando tratadas em rituais considerados mágicos, são fontes infalíveis de saúde, sorte, poder e riqueza – razão da perseguição;

O albinismo é considerado contagioso e, nesta qualidade, estigmatizar os afetados é assumido como um “ato preventivo”. Contudo, através de rituais, acredita-se poder converter o contágio em fonte de atração de saúde, sorte, poder e riqueza – móbil das violações sexuais e perseguição;

O albinismo é considerado deficiência e, portanto, os afetados são estigmatizados tal como se estigmatiza quaisquer outras pessoas com deficiência em Moçambique (e no mundo). Quanto à perseguição, é “obra de estrangeiros”, para alimentar o “mercado da bruxaria” dos países vizinhos.

Estigmatização e perseguição são duas atitudes distintas. Neste trabalho, estigmatização tem o sentido de rejeição social, e perseguição é sinónimo de aproveitamento. Consciente de que as concepções que levam à rejeição de pessoas com albinismo podem ser distintas das que induzem aos aproveitamentos (violações sexuais e extração de órgãos), o objetivo deste estudo foi de compreender a dialética existente entre as concepções e os comportamentos sociais. Mais especificamente, pretendeu-se apresentar o albinismo como deficiência; inquirir as representações sociais do albinismo e suas relações com o tratamento dado às pessoas afetadas; analisar a estigmatização e a perseguição como problemas de direitos humanos e; sugerir medidas para o melhoramento da segurança, inclusão (aceitação social) e o bem-estar do grupo-social.

A complexidade do tema exigiu que a sua apresentação fosse feita no entrelaçar da teoria e da pesquisa etnográfica. Ao longo desta tese, os dados etnográficos foram sendo apresentados a par e paço com a sua discussão teórica. A resposta ao problema é desenvolvida ao longo de seis capítulos, conclusão e sugestões. Cada capítulo termina com um sumário onde constam os aspetos mais relevantes em termos de análises, concatenação de ideias e segmentação.

- Capítulo 1 (*Albinismo: de deficiência a objeto de representações sociais*) é dedicado à apresentação do albinismo, uma mutação genética que, a dada altura, se tornou objeto de representações sociais e fator de estigmatização e de perseguição dos afetados;
- Capítulo 2 (*O design da pesquisa*) é sobre os passos seguidos para a realização do estudo. Aqui constam detalhes da natureza do estudo, fundamentação das opções metodológicas, perfis dos participantes (informantes), explicação do processo de recolha e tratamento dos dados, características do terreno, questões éticas, aspetos de redação do texto e as limitações do estudo;

- Capítulo 3 (*Estigmatização como rejeição da pessoa com albinismo*) é de apresentação dos problemas de agenciamento, relacionalidade, socialidade, recetividade e interseccionalidade da pessoa com albinismo em Moçambique;
- Capítulo 4 (*Perseguição como aproveitamento da pessoa com albinismo*) é a narrativa sobre raptos, assassinatos, esquartejamentos, profanações de túmulos e comercialização de partes e órgãos de humanos com albinismo. Aqui, faz-se referência ao perfil dos mandantes e executores destes atos, bem como os usos finais dos órgãos humanos na bruxaria;
- Capítulo 5 (*Das representações do albinismo às atitudes sociais*) diz respeito aos significados sociais do albinismo e suas relações com os comportamentos perante e contra os afetados;
- Capítulo 6 (*Estigmatização e perseguição como problemas de direitos humanos*) é a secção final, reservada à análise da situação da pessoa com albinismo à luz dos direitos humanos. A preocupação central deste capítulo é suscitar um debate em torno do facto de certas crenças do albinismo negarem a humanidade dos “albinos”. A questão é: como tornar viável um discurso de direitos humanos num contexto em que não se reconhece a humanidade das vítimas?

CAPÍTULO 1 – ALBINISMO: DE DEFICIÊNCIA A OBJETO DE REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

Existem quatro vias pelas quais o albinismo afeta as pessoas: (1) brancura da pele e do cabelo, (2) problemas dermatológicos, (3) baixa visão e (4) estigma social (Little, 2014: 9).

A caracterização do albinismo acima seria perfeita se incluísse o assassinato dos afetados. De facto, o albinismo se traduz em brancura da pele e do cabelo, vulnerabilidade ao Sol, baixa acuidade visual e estigma social, mas também suscita perseguição. Neste capítulo pretende-se apresentar o albinismo como uma deficiência congénita que se tornou objeto de representações sociais e, ao mesmo tempo, fator de estigma e de perseguição.

1.1. Origens e usos dos termos: “albinos” ou pessoas com albinismo?

O termo “albino” – em uso em quase todo o mundo hoje – é português e, segundo Froggatt (1960: 228), foi adotado como tal pelos franceses, ingleses e alemães no século XVII. Não existe uma explicação precisa sobre a origem do termo, mas algumas fontes referem que vem de Albânia – um pequeno país situado nos Balcãs, Sudeste da Europa. Nas escassas explicações desta teoria, “albino” (para homens) ou “albina” (para mulheres) seria a pessoa nativa da Albânia, cujas características essenciais são: olhos de coruja, pardacentos ou avermelhados como o fogo e que, desde a infância, podem ver melhor de noite que de dia (Ibidem: 229).

Na caracterização acima, fala-se de olhos vermelhos e de baixa visão diurna como qualidades normais, e não como deficiências. Aqui não se faz menção à brancura da pele nem dos efeitos nocivos do Sol sobre a sensível pele das pessoas com albinismo. *A que se devem estas omissões?* A explicação pode estar no facto de a Albânia (suposto “berço dos albinos”) estar no “mundo branco”, o que torna difícil distinguir os “albinos” dos “não-albinos”, e sobretudo numa região com incidência solar relativamente baixa (em relação à África).

Há teses segundo as quais o albinismo sempre esteve ligado à noção de raça e à ideia de pertença a uma localidade concreta. Pela ortografia e semântica, acredita-se que o termo “albino” deriva do Latim *albus* – adjetivo usado pelos escritores greco-romanos (Homero, Ptolomeu, Plínio, Aulus Gellius etc.) para designar os “etíopes-brancos”, ou seja, *white natives of Ethiopia*. Para

muitos destes escritores, a Etiópia⁵ (que, certamente, não conheciam em detalhes) era todo o vasto território do interior africano, habitado por “negros” (Idem).

Mais do que *África*, o nome *Etiópia* aparece em várias passagens de *Odisseia*, *Ilíada* (poemas épicos de Homero) e da *Bíblia* (sobretudo em Gênesis e outros livros do Velho Testamento). Este facto, além de comprovar as relações que já existiam entre africanos, orientais e ocidentais, dá a entender que Etiópia era, na altura, o nome usado em representação de todo o território africano a Sul do Egipto (Ezequiel 20: 10). Aliás, em todos estes escritos milenares, o adjetivo “etíope” é usado como sinónimo de “negro” ou “africano do interior” (para o diferenciar, por exemplo, dos egípcios e outros povos do litoral-Norte africano, considerados “não-negros”). É entre os ditos “etíopes” que os escritores greco-romanos notavam a presença esporádica de pessoas com albinismo, às quais davam o nome de “etíopes-brancos”, considerando-os um “subgrupo” dos “etíopes”.

Há referências segundo as quais o termo “albino” já foi usado como sinónimo de “africano-branco”, pois, no passado, acreditava-se que o albinismo fosse um problema exclusivamente africano. A razão desta crença é óbvia: pessoas com albinismo são, pelo contraste da pele, mais notáveis na “África-negra” do que no “mundo-branco”, onde vivem quase que despercebidas.

Certos autores, em seus escritos sobre o albinismo na África, usam expressões como *white niggers* (Benthien, 1997), *white-blacks* (Marcon, 2014) ou *blacks in a white skin* (Phatoli, 2015; Imafidon, 2018). São expressões muito boas para capas de jornais e títulos de revistas comerciais, contudo muito ofensivas. São expressões que sublinham a deficiência mais do que a própria pessoa.

Sob outro ângulo de análise (e sem querer defender inconveniências), o que estes autores tentam fazer é explorar a africanidade do problema do albinismo, onde a diferença dos fenótipos (“pretos” *versus* “brancos”) está a condenar os indivíduos à maior visibilidade e, por isso também, à maior estigmatização. Indivíduos com albinismo nascem “brancos” mesmo de progenitores “negros”. Assim, alcunhas como “*white-blacks*” ou “negros-brancos” têm sido inconvenientemente usadas para sublinhar este embaraço genético de se ter descendentes “brancos” a partir de

⁵ Etiópia – país africano e dos mais antigos do mundo em termos civilizacionais. Não chegou a ser efetivamente colonizado e, portanto, desde os primórdios é um território independente. Foi monarquia durante muito tempo, mas hoje é uma república federal. Etiópia alberga uma das civilizações mais antigas do mundo, aliás é lá que os cientistas encontraram os vestígios mais antigos da existência humana. Se África é hoje considerada “Berço da Humanidade”, é graças aos descobrimentos arqueológicos milenares havidos na Etiópia – local provável em que o *Homo Sapiens* se originou. Por causa da sua antiguidade, da sua história sem colonização e do seu elevado número de patrimónios mundiais da humanidade (reconhecimento da UNESCO), Etiópia sempre foi a sede da Organização da Unidade Africana (OUA), hoje União Africana (UA).

progenitores “negros”. Embaraço genético porque é uma situação tida em conta nos debates sobre o albinismo na África colonial e pós-colonial.

O termo “albino” (ou “albina”, para mulher) é bastante popular em Moçambique e no mundo inteiro, entretanto não há consensos sobre a conveniência do seu uso. Enquanto alguns acham que o termo é bastante ofensivo e, por isso, inconveniente, outros consideram-no neutro. Na verdade, é uma expressão aplicável a todas criaturas vivas com albinismo, mas que passou a ser considerada inapropriada para humanos. Em vez de “albino(a)”, recomenda-se o uso de *pessoa com albinismo*, para enfatizar que, apesar de ter albinismo, aquela continua uma pessoa como qualquer outra (TAS, 2009: 8).

Em outras palavras, diante de qualquer diagnóstico, o protocolo ético recomenda que se diga o que a “pessoa tem” (doença ou deficiência) e nunca o que a “pessoa é”. Deve-se evitar rotular as pessoas com nomes de doenças e deficiências, porque é estigmatização. Portanto, o problema do termo “albino” (e suas variações em género e em número) está no facto de realçar a deficiência mais do que a própria pessoa.

A palavra deficiência já carrega consigo conotações negativas, pois induz à ideia de ‘falta’, ‘insuficiência’ ou ‘incompletude’. Dizer “pessoa deficiente” é o mesmo que dizer “pessoa incompleta”. Na mesma lógica, também já soa bastante mal e arcaico dizer, por exemplo, “pessoas especiais” ou, mais popularmente ainda, “pessoas com necessidades especiais”. Estas expressões passaram a inconvenientes pelo facto de (con)fundirem deficiência com incapacidade.

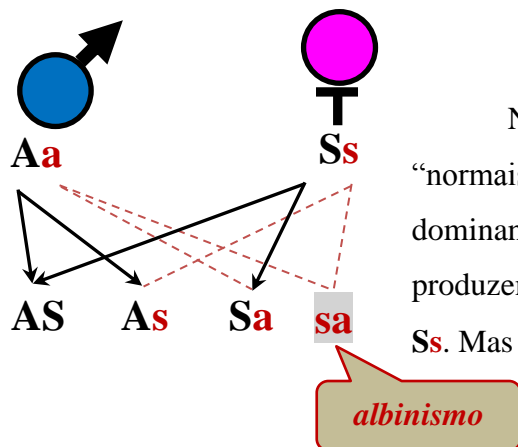
A outra expressão que – apesar de estar muito presente na literatura e na linguagem corrente dos moçambicanos – já é considerada inconveniente é “portador do albinismo”. O argumento mais forte dos contestatários deste conceito é de que a condição do albinismo, tal como qualquer outra deficiência, não é algo que se possa *portar*, ela é parte ontologicamente constituinte da pessoa. Dizer “portador de albinismo” não denota, à partida, nenhuma intenção ofensiva ou pejorativa, o problema é meramente semântico, ou, como Carvalho (2013: 21) explica, “*aquelas pessoas não portam uma deficiência, elas têm uma deficiência*”.

Neste trabalho, expressões como estas – consideradas impróprias – só aparecem em citações literais, em respeito à originalidade da fonte.

1.2. Os albinismos do albinismo: a genética da questão

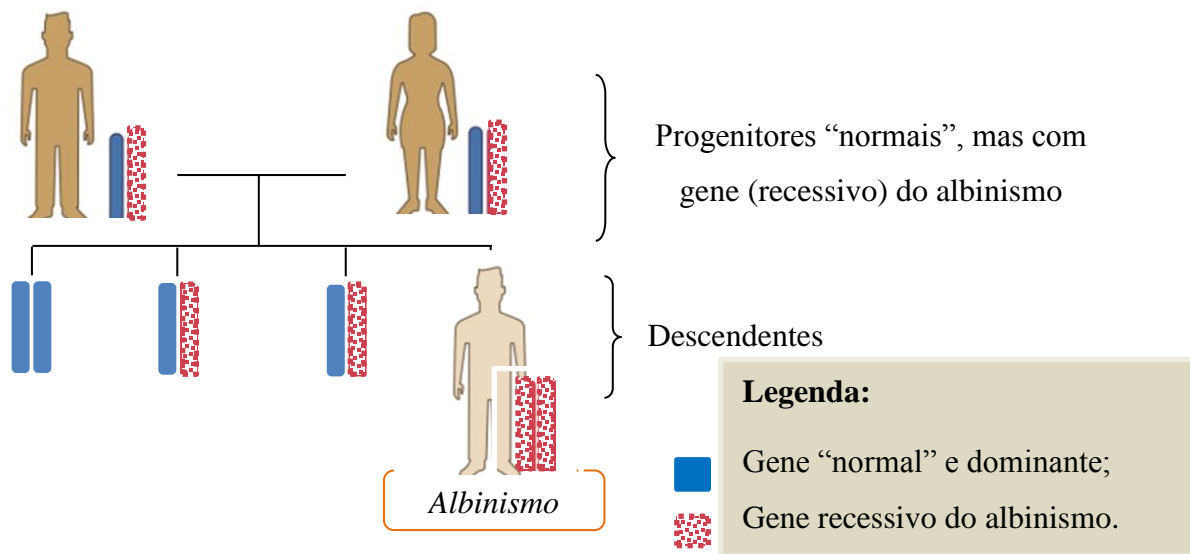
Em *A origem das espécies* ([1859] 2009: 555), Charles Darwin explicou que o “*albinismo é a condição de ser albino, e albino é o animal em cuja pele e apêndices não se produziram as matérias corantes, habitualmente características da espécie*”. Apesar de, nesta explicação, Darwin excluir as plantas (que também sofrem do albinismo), ele realça duas características básicas da condição: despigmentação e conseqüente diferenciação dos afetados.

Conforme a ilustração abaixo, o albinismo é uma condição biológica que resulta da união de genes recessivos, e pode afetar indivíduos de qualquer gênero humano, animal e vegetal. É uma mutação genética que compromete a produção da *melanina* – substância que dá cor à pele, aos olhos e ao cabelo (no caso de humanos).



Na ilustração à esquerda, **Aa** + **Ss** são progenitores “normais”, mas com genes recessivos do albinismo; **A** e **S** são genes dominantes que produzem melanina; **a** e **s** são genes recessivos, não produzem melanina; **AS**, **As** e **Sa** são filhos sem albinismo de **Aa** + **Ss**. Mas **sa** (o último filho de **Aa** + **Ss**) tem albinismo.

Como se pode observar na demonstração acima, os progenitores são indivíduos aparentemente “normais”, mas ambos carregam o gene (recessivo) do albinismo. Nesta situação, a possibilidade de ter descendentes com albinismo é de 25%. O casal teve, portanto, três (3) descendentes “normais” e um (1) com albinismo. Para o melhor entendimento deste processo de cruzamentos que resultam em albinismo, segue mais uma demonstração.



Deste modo, fica evidente que de progenitores sem albinismo pode-se obter descendentes com albinismo, basta que ambos os progenitores tenham o gene recessivo da condição. É por conta disto que num cruzamento entre um(a) progenitor(a) sem albinismo e outro(a) com albinismo, a probabilidade de ter descendentes com albinismo é de cerca de 50%; e quando todos progenitores têm albinismo, a probabilidade sobe para 100% (Lund, 2014; Kromberg & Manga, 2018).

Em um artigo sobre *Diagnóstico laboratorial do albinismo oculocutâneo*, Rocha & Moreira (2007: 25-26) afirmam que

O albinismo é um distúrbio de natureza genética em que há redução ou ausência congênita do pigmento melanina. O principal tipo de albinismo é o Oculocutâneo (AOC), caracterizado pela ausência total ou parcial de pigmento. A melanina é sintetizada por melanócitos, células dendríticas localizadas na junção da derme com a epiderme da pele, através de reações enzimáticas que convertem a tirosina em melanina através da enzima tirosinase. [...] Os albinos são praticamente incapazes de transformar a tirosina em melanina. Consequentemente, têm a pele muito clara, cabelos brancos ou claros e seus olhos são vermelhos, pois a luz refletida atravessa os vasos sanguíneos dos olhos, ou, ainda, azul-esverdeados, se houver formação de algum pigmento na íris.

A *melanina* é um pigmento encontrado em quase todo organismo e, devido às suas propriedades bioquímicas, é um foto-protetor bastante eficaz, absorvendo quase 99.9% de toda radiação solar. Nos humanos sem albinismo, a melanina é encontrada na pele (o maior órgão do corpo), no cabelo, no epitélio que envolve a retina, medula espinhal, zona reticular da glândula adrenal, algumas partes do ouvido interno e do cérebro. Em pessoas com albinismo, a melanina é

baixa, muito baixa ou mesmo inexistente, dependendo dos casos e sobretudo do tipo do albinismo em causa (ALBA, 2018: 20).

Para a Organização Mundial da Saúde (OMS, 2006), o albinismo jamais deverá ser considerado doença contagiosa, mas uma condição genética hereditária e sem cura. Não há, até então, tratamento conhecido para o albinismo, o que se sabe é que, pelos níveis de ausência da melanina no organismo, pode-se determinar o tipo de albinismo que a pessoa tem e, em função disso, as precauções a tomar (Ibidem: 22-28). Existem vários tipos e subtipos de albinismo, mas os principais são: Albinismo Oculocutâneo (AOC), Albinismo Ocular (AO) e o Albinismo Parcial (AP).

O Albinismo Oculocutâneo (AOC) é o principal, o mais vulgar e o que mais danos causa às pessoas afetadas. Este tipo de albinismo tem, por sua vez, os seus subtipos que vão desde o nível 1 (AOC1) a 4 (AOC4). AOC1 é o mais severo, ou seja, aquele cujos efeitos se manifestam na sua máxima força. Pessoas com AOC1 têm a pele muito pálida (chega a ser quase transparente, deixando visível o sangue nas veias), os cabelos e os olhos também são bastante esbranquiçados. O subtipo 2 (AOC2) caracteriza-se pela pele mais ou menos creme, cabelo loiro a castanho-claro e olhos vermelhos. Pessoas com o subtipo 3 (AOC3) apresentam pele e cabelo com tonalidade vermelha e os olhos castanhos. As características do subtipo 4 (AOC4) são similares às do subtipo 2, mas as pessoas com o subtipo 4 têm menos défice de melanina no organismo (Teixeira, 2006; NOAH, 2014).

A ausência da melanina traz consequências graves ao organismo, razão pela qual, na *Classificação Internacional das Doenças*, a Organização Mundial da Saúde (OMS, 1980: 160) refere que o albinismo é um grupo de irregularidades genéticas do sistema de pigmentação, e enquadra-se na categoria dos distúrbios metabólicos. Além da pele pálida, cabelo entre branco, amarelo ou loiro, e os olhos quase opacos, vermelhos, cinzentos ou castanhos, pessoas com o Albinismo Oculocutâneo têm o seu sistema de defesa natural contra os raios solares completamente desativado. São pessoas desprotegidas do Sol e com a vista extremamente sensível a qualquer tipo de luz.

O Albinismo Ocular (AO) é aquele em que a falta de melania afeta apenas os olhos. No caso, os afetados têm tido olhos com colorações incomuns e uma visão perturbada. Em situações mais graves, os indivíduos chegam a ter apenas 10% de visão. Esta baixa percentagem de visão deriva da falta de pigmentação na retina e, sobretudo, do facto de a ligação do nervo-ótico ao cérebro ser diferente da que se verifica em pessoas sem albinismo. O Albinismo Ocular causa vários

e sérios problemas à vista: *Ambliopia* (diferenças nos dois globos oculares), *Desfoco* (incapacidade de manter foco na imagem por visualizar), *Miopia* (imagens borradas), *Nistagmo* (movimento involuntário dos globos oculares), *Estrabismo* (perda de paralelismo e coordenação entre os olhos: cada olho chega a mover-se independentemente do outro), *Fotofobia* (excessiva sensibilidade à luz) e *Visão subnormal* (visão abaixo de 30%) (Teixeira, s/d: 8-14; NOAH, 2014: 1-4). O outro problema que afeta pessoas com AO é a dificuldade de julgar distâncias, o que, em casos mais graves, induz a tropeços ao caminhar ou a não poderem fazer leituras de textos há mais de 20 centímetros (Ashley, 1992).

O Albinismo Parcial (AP), segundo Rocha & Moreira (2007: 26), é o que ocorre quando há produção da melanina somente em algumas regiões do corpo. Nestas situações, tem sido necessário estimar a percentagem das partes afetadas, para melhor lidar com o problema. Little (2014) afirma que pessoas com AP aparecem muitas vezes com manchas em certas regiões do corpo, o que faz com que sejam constantemente confundidas com os doentes de Vitiligo (“doença do Michael Jackson”). A característica é a mesma: perda de coloração, devido à diminuição acentuada de melanócitos (células produtoras da melanina) em certa região do corpo.

Entre os tipos e subtipos do albinismo, o Albinismo Oculocutâneo é, como já foi dito, o principal e o que mais danos causa às pessoas afetados. É o albinismo que congrega as manifestações mais severas de todos os outros tipos.

Segundo Little (Ibidem: 12), a maioria das pessoas com albinismo sabem que são vulneráveis ao Sol e que vivem com baixa visão, mas mesmo assim, recomenda-se a realização de exames clínicos, para apurar os níveis reais do problema e o tipo de cuidados a adotar. No caso do Albinismo Oculocutâneo, em que tanto a pele quanto os olhos ficam afetados, só os testes dermatológicos e oftalmológicos podem determinar os níveis reais dos danos causados ao indivíduo. Para o efeito, a avaliação clínica terá em conta questões como visão para ler, (in)capacidade de permanência em locais com fumo (cozinha), resistência à luz ou ao brilho de telas luminosas (lâmpadas, televisor, telemóvel, computador etc.), capacidade de captação (visualização) de matérias em quadros e projetores na sala de aulas, percepção de distâncias, curvaturas e profundidades, distinção de cores, sensibilidade ao contraste, refração etc. Para o caso da pele, os testes permitirão, por exemplo, determinar o estado da hidratação, a profundidade das lesões (caso existam), necessidade ou não de intervenções cirúrgicas e o tipo de cuidados (e cicatrizantes) mais adequados para cada caso (Ibidem: 12-24).

1.3. A ocorrência do albinismo e as estatísticas de Moçambique

A ocorrência do albinismo no mundo varia de continente para continente, de região para região, de país para país, de província para província, de distrito para distrito, de localidade para localidade e, porquê não, de aldeia para aldeia e de família para família. Nas estatísticas e relatórios sobre o albinismo no mundo há um aspeto que chama atenção: os dados nunca são uniformes.

Os últimos relatórios da ONU (2014, 2017 e 2020) referem que a taxa de incidência do albinismo em África. Estima-se que 1 em 5 000 habitantes tenham albinismo na África, contra 1 em 15 000 na Ásia ou 1 por 17 000 na Europa e América do Norte. Outras fontes descrevem rácios ainda piores nas comunidades do Panamá (incluindo Guna Yala), Brasil (Ilha de Lençóis) e ilhas do Oceano Pacífico, onde se estima que 1 em cada 70 habitantes tenha albinismo (Bjornberg, 1960; Pereira, 2005; Burgos, 2014). Nestes locais, a alta incidência do albinismo deve-se, segundo as fontes, às permissões de casamentos arrançados entre primos, aos episódios de incestos e à generalizada prática de endogamia, sobretudo em ilhas e comunidades isoladas, onde a possibilidade de contacto com parceiros(as) sexuais de outras genealogias é remota.

Com base nas especulações estatísticas acima, a taxa média global de ocorrência do albinismo seria de 1 por 13 000 habitantes. Assim e tendo como base a população mundial, atualmente estimada em 7.7 biliões (UNFPA, 2019), pode-se vaticinar que no mundo há hoje cerca de 600 000 000 (seiscentos milhões) de pessoas com albinismo. Aplicando a mesma lógica para Moçambique, país com 27 909 798 habitantes (INE, 2019) e situado em África (onde a incidência do albinismo é estimada em 1 por 5 000 habitantes), pode-se dizer que, em termos meramente estatísticos, há cerca de 6 mil moçambicanos com albinismo. No terreno, e na falta de levantamentos estatísticos oficiais, especula-se que haja entre 25 e 30 mil habitantes. É tudo especulação.

A mais recente polémica nos dados da população com albinismo aconteceu no Malawi, país que faz fronteira com Moçambique. Em 2018, o governo malawiano solicitou e recebeu apoios para a realização do Censo Geral da População e Habitação. Os apoios (financeiro, material e tecnológico) vieram do Fundo das Nações Unidas para a População (UNFPA) e dos governos da Noruega, Grã-Bretanha, Estados Unidos, Irlanda e do Standard Bank, o que permitiu a realização dum censo considerado histórico em Africa. Sem esferográficas nem guias de entrevistas, os resultados foram obtidos em pouco tempo, por meio de entrevistas assistidas por computador.

O recenseamento permitiu saber que, dos 17 563 749 (dezassete milhões e quinhentos e sessenta e três mil e setecentos e quarenta e nove) habitantes do Malawi, 134 636 (cento e trinta e quatro mil e seiscentos e trinta e seis) tem albinismo (NSO, 2019: 28). É um número que espantou o mundo, pois superou todas especulações e projeções existentes sobre a população com albinismo. Aliás, já pairam muitas dúvidas sobre a autenticidade deste dado demográfico malawiano. Além de exigir esclarecimentos, algumas ONGs e peritos em projeções estatísticas suspeitam que os dados tenham sido propositadamente adulterados (aumentados) para impulsionar apoios externos ao Malawi.

Na verdade, sempre houve muitas discrepâncias nos dados do albinismo no mundo. Num relatório publicado em 2009, a Red Cross (Cruz Vermelha Internacional) chamou atenção para o facto de existirem muitas pessoas com albinismo, sobretudo crianças, que vivem escondidas por causa das crenças, do estigma e do medo dos assassinos em África. Adicionado a isto e pelas mesmas razões, há igualmente um número desconhecido de crianças que são mortas à nascença, antes de serem estatisticamente contabilizadas. Portanto, apesar das dúvidas sobre os dados do Malawi, parece que as projeções (especulações) globais continuam a deixar muita gente de fora.

Em Moçambique, o processo de recenseamento da população e habitação – realizado de 10 em 10 anos desde 1980 – tem sistematicamente excluído a variável “albinismo”. É uma omissão que não permite saber, por exemplo, quantas pessoas há, onde estão, como (sobre)vivem, o que fazem, quantas frequentam a escola, até que níveis de escolaridade vão, que dificuldades têm etc. Um recenseamento permitiria, entre outros aspetos, saber a situação do grupo social relativamente à renda, ao casamento, à procriação, às necessidades, à esperança de vida, à estigmatização e à perseguição.

Sobre esta omissão estatística, uma informante (membro sénior do Governo de Moçambique) justificou nos seguintes termos: “*No contexto da inclusão, promover levantamentos estatísticos de um grupo social específico pode resultar na indesejada exclusão social. É que, com isso, estaríamos implicitamente a reforçar a ideia de que aquelas pessoas são diferentes [...]*” (Eva – informante, MISAU). É um argumento bastante coerente. Para não discriminar, o Governo achou melhor que se continue a tratar este grupo social como quaisquer outros. Mas, então, o que é realmente melhor, entre um tratamento igualitário (indiferença das políticas públicas em relação à situação dos cidadãos com albinismo) e o tratamento diferenciado (discriminação positiva)?

Esta questão remete à ideia da interseccionalidade, discutida sobretudo por Kimberlé W. Crenshaw (1991), segundo a qual as particularidades identitárias (naturais ou culturais) afetam e determinam sobremaneira a quantidade e a qualidade das relações sociais que os indivíduos estabelecem entre si e com as instituições (estrutura). Neste caso, diz Crenshaw (1991: 1242), o que deve ser feito não é ignorar ou branquear as especificidades (diferenças) dos vários grupos sociais, pelo contrário, deve-se tê-las em conta nas políticas públicas. Isto significa que, no caso dos cidadãos com albinismo, a solução não é dar-lhes um tratamento social igual aos demais, mas reconhecer-lhes pessoas com deficiência degradante e que, por isso, necessitam dum tratamento mais direcionado. Com certeza, será discriminação, mas positiva.

Na sua *Análise da situação sobre os direitos humanos e proteção de pessoas com albinismo em Moçambique: especial enfoque no tráfico de seres humanos*, a Organização Internacional das Migrações (OIM, 2019: 57) sublinha que “*não existem dados precisos sobre o número de pessoas com albinismo em Moçambique*”. Para colmatar o problema, recomendou: (1) a realização duma pesquisa nacional sobre pessoas com albinismo, para poder trabalhar com base em dados fidedignos; (2) a inclusão de perguntas sobre o albinismo no Inquérito Demográfico da Saúde (DHS) e em outros inquéritos nacionais sobre deficiência, saúde ou educação e; (3) a modificação do Questionário do Grupo de Washington, para incluir o albinismo como um indicativo isolado.

Para a OIM, é inconcebível que se continue a olhar para a cegueira como a única possível variável da deficiência em indivíduos com albinismo.

Isto não só exclui as pessoas com albinismo que não têm problemas de visão – embora seja a minoria – também não permite que se conheça aquelas que precisam de cuidados de saúde para o cancro de pele ou que enfrentam discriminação baseada na sua condição de ser albinos. A prática de ter o albinismo como uma questão separada acaba de ser aceite para a sua inclusão no censo do Quênia [...]. Também foi usado na Namíbia, Tanzânia e [...] no Malawi (Idem).

Recomenda-se, portanto, a realização de levantamentos estatísticos sobre o albinismo em Moçambique. Aliás, uma das consequências dos raptos e assassinatos de PcA em Moçambique foi a criação duma sensação (talvez falsa) de que há regiões (províncias) com mais ocorrência de albinismo que outras.

Há quem insiste que a falta de dados estatísticos da população com albinismo está a condenar os afetados a um sofrimento no anonimato. Por conta da sua aparência distinta, os indivíduos têm muita visibilidade nas comunidades, entretanto, continuam “invisíveis” nas

estatísticas oficiais e nas políticas públicas. É um paradoxo que Biscaro⁶ (2012) chama de “visibilidade invisível”:

Sou uma pessoa com albinismo. Sou também uma pessoa invisível. Não consto no Censo [...]. Entretanto, vai entender o paradoxo! Chamo atenção onde quer que eu vá. Uma incoerência ambulante: pleno país do Sol e das praias, fujo deles como escapulimos das pessoas sinceras demais [...]. Dei-me conta que nossa minoria vivia um paradoxo: por um lado, éramos constantemente escrutinados onde fossemos devido a nossa aparência destoante [...]; por outro, éramos invisíveis no que concerne a movimento de inserção social (Biscaro, 2012: 17).

O trecho acima deixa evidente que, do ponto de vista social, o albinismo causa uma “visibilidade prejudicial”, pois os afetados se tornam vítimas fáceis de maus olhares e maus nomes (estigmatização). No entanto, do ponto de vista das políticas públicas, há uma deliberada “invisibilização” destas pessoas, para, supostamente, evitar discriminar. O albinismo não aparece nas estatísticas moçambicanas, nem como deficiência nem como vulnerabilidade. Numa das sessões de entrevistas, um informante de Nampula disse:

[...] Espero que não me compreenda mal, mas a situação das perseguições trouxe muitos benefícios para nós, pessoas com albinismo. Eu costumo dizer que os sequestros trouxeram prejuízo, mas ao mesmo tempo ajudaram a consciencializar a sociedade. Valeu apenas acontecer aquilo. Muita gente já está informada, e nós também passamos a merecer alguma atenção do Governo e das empresas (Gerson – informante com albinismo, Nampula).

O comentário acima pode significar que antes das perseguições virem à tona em Moçambique, os cidadãos com albinismo sofriam no anonimato: ninguém olhava para o grupo social, nem o Estado nem as ONGs. Enquanto Gerson exprimia o seu medo e indignação pelos raptos e assassinatos, nunca se esquecia de mencionar os ganhos que estes crimes trouxeram para as vítimas. Sentado naquela varanda gradeada, no bairro Napipine, em Nampula, Gerson pedia insistentemente que o entrevistador não o percebesse mal, pois as perseguições tinham, no seu entender, trazido muitas vantagens para a população moçambicana com albinismo. O posicionamento de Gerson foi, depois, corroborado pela informante do MISAU que confirmou que “*A assistência médica e medicamentosa às pessoas albinas ganhou alguma relevância nos últimos anos, com a onda dos raptos e assassinatos*” (Eva – informante, MISAU).

⁶ Roberto R. Biscaro – é cidadão brasileiro, com albinismo. Por causa da sua condição, foi muito estigmatizado, o que o encorajou a persistir nos estudos até ao nível de Doutoramento. Atualmente é professor universitário e ativista dos direitos humanos da pessoa com albinismo. Em 2012, publicou *Escolhi ser albino*, uma obra na qual descreve suas experiências e vida e deixa encorajamentos aos seus pares, nas suas relações com o Sol, a sociedade, o mercado de trabalho e com a própria condição.

Como afirmou o gestor de programas de uma das instituições de apoio ao albinismo em Moçambique, a ausência de dados demográficos do albinismo impacta negativamente sobre a mobilização de apoios aos afetados. Sem estatísticas não se pode, por exemplo, pedir ajudas internacionais.

Estamos agora a tratar com um grupo mais alargado e com a UNESCO, [...] porque, quando fomos recebidos pelo Secretário Geral das Nações Unidas aqui em Maputo, no mês de setembro [2019], quando veio visitar as vítimas do ciclone IDAI na Beira, fizemos dois pedidos que para nós são fundamentais. O primeiro passa por realizar um Censo para saber quantas pessoas existem no país com albinismo. O segundo pedido tem a ver com a possibilidade de metermos, nos contentores das Nações Unidas, todo o material que recebemos das doações para Moçambique. Como sabe, apesar de o nosso trabalho ser de caris meramente humanitário, temos sofrido pesadas taxas de importação do material de apoio dermatológico e oftalmológico às pessoas com albinismo. O nosso esforço é fazer com que [nome da instituição] seja reconhecida como uma instituição de utilidade pública em Moçambique, condição para a supressão das taxas de importação (Benedito – informante, ONG).

Parecendo que não, a falta de dados do albinismo no mundo e em Moçambique em particular, está a invisibilizar um conjunto de situações de carências e constrangimentos do grupo social. Como desenhar e implementar políticas públicas sem estatísticas reais das vítimas?

1.4. Albinismo, Sol e cancro de pele como desafios à esperança de vida

Já foi dito, o albinismo resulta da incapacidade orgânica de produzir melanina – substância responsável pela coloração da pele, do cabelo e dos olhos. A ausência da melanina no organismo tem consequências incalculavelmente negativas à saúde dos afetados, pois, além de problemas oftalmológicos, bloqueia-se o mecanismo natural de proteção contra os raios solares (OMS, 1980: 160).

O Sol, principal fonte natural da Vitamina D, é também o principal “inimigo” dos que têm défice de melanina no organismo. Sem melanina, as pessoas ficam propensas a contrair lesões na pele, sobretudo em territórios como Moçambique, onde a incidência solar é elevada durante quase todo o ano. Os danos do Sol são ainda piores quando não se faz o uso correto e regular dos meios de proteção: roupas e chapéus de cobertura, óculos de Sol, filtros solares e cicatrizantes, mas também consultas médicas.

Infelizmente, vários relatórios dão conta de que a maioria de PcA em África não tem capacidade económica para adquirir estes equipamentos de proteção, nem para buscar assistência médica adequada. Em *Intervenções essenciais de prevenção e controlo para a redução da*

incidência do cancro na região africana da OMS (2012), a autoridade máxima da saúde mundial apresenta o albinismo como a principal causa de cancros em pessoas com a condição.

O cancro da pele é muito comum nos albinos em África. O público em geral e as crianças em idade escolar devem ser sensibilizados acerca do risco de uma exposição prolongada ao Sol em indivíduos com pele clara e em albinos. Deve ser encorajada a utilização de roupas apropriadas e chapéus por parte dos albinos (OMS, 2012: 6).

Cancro é a disseminação descontrolada de células em algum tecido ou órgão do corpo. Tradicionalmente, o cancro é tratado por cirurgia, quimioterapia ou radioterapia, mas ultimamente há avanços bastantes no diagnóstico e combate ao mal. Para todos efeitos, o sucesso no combate ao cancro continua muito dependente do diagnóstico precoce e da capacidade dos hospitais da zona de residência do paciente (por falta de condições financeiras, nem todos podem viajar à procura de melhores hospitais).

Para os que têm albinismo, o cancro de pele aparece em partes do corpo que ficam geralmente expostas ao Sol. São partes como orelhas, face, pescoço, antebraços e os pés, onde as roupas ordinárias não têm dado cobertura. E para agravar a situação, muitos do grupo-alvo são carenciados e vivem distantes das unidades sanitárias especializadas (uma das causas do êxodo rural do grupo em Moçambique). Foi por conta destes efeitos combinados que o Departamento de Proteção do Meio Ambiente Humano da OMS decretou o albinismo como problema de saúde pública em África (Hong1 et al, 2006).

Estudos apontam que o cancro de pele tem reivindicado a morte de muitas pessoas com albinismo antes dos 30 e 40 anos de idade, sobretudo porque há pouca consciência da necessidade do autocuidado (UTSS, 2014; Reimer-Kirkham, 2019).

Para quem tem albinismo, a exposição solar pode ser uma sentença de morte, pior quando feita de forma repetida e prolongada. Sabe-se duma tal prática de “bronzamento” (*tanning*, em inglês) que consiste no escurecimento da pele por via da exposição voluntária e prolongada ao Sol. Nalgumas literaturas e na linguagem coloquial, fala-se de “banho de Sol”. Na descrição feita em *Encyclopedia of body adornment* (DeMello 2007: 256-257), *tanning* é uma prática ancestral vista, dum lado, como adorno e, doutro, como terapia. Como adorno, é tida como prova da capacidade dos homens e das mulheres de pele “branca” viajarem (de férias) para regiões de climas mais ensolarados. É um sinal de resistência ao Sol, ou seja, capacidade de despir-se das roupas e ficar à vontade para exhibir o corpo aos raios solares. Como terapia, vale lembrar que, em quase todos contextos, sempre houve convicção de que os raios solares (exposição solar) conduzem à cura de

certas doenças, aquilo que os médicos chamam de *helioterapia*. Mas o aumento de casos de cancro de pele, até em pessoas sem albinismo, tem suscitado muitas questões sobre a prática de “bronzamento” (Davis et al, 2002: 28).

O albinismo em si não é causa de morte de PcA, as mortes se devem às complicações decorrentes da falta de precauções com o Sol. Segundo Little (2014: 7-8), pessoas com albinismo são tão saudáveis quanto o resto da população, o problema começa quando há descuidados e dificuldades no acesso à assistência médica e medicamentosa. Apontam-se ainda como causas da morte precoce, a pobreza, a ignorância e as frustrações aliadas ao estigma, à exclusão e à violência.

Pessoas com albinismo estão entre os grupos sociais com mais necessidade dos serviços de saúde, entretanto, há exiguidade destes serviços em muitos países e contextos. Segundo Reimer-Kirkham (2019: 9-13), a exiguidade dos serviços de saúde tem feito com que o cuidado das pessoas com albinismo fique relegado às famílias e aos curandeiros. O outro problema é que, logisticamente, há tendência de os países concentrarem os serviços de saúde nas principais cidades, condenando a grande maioria da população rural à exclusão. E mesmo lá nas cidades, o atendimento, o diagnóstico e o tratamento continuam muito problemáticos. Os serviços de dermatologia e de oftalmologia – os mais solicitados por pacientes com albinismo – só existem (quando existem) em alguns (poucos) hospitais de referência. Pior que isso, lá nos hospitais ainda há enfermeiros e médicos que, imbuídos de crenças, se recusam a tocar e tratar utentes com albinismo.

Todos estes constrangimentos foram testemunhados em Moçambique. Por causa do estigma e das dificuldades de acesso aos serviços de saúde (mau atendimento e altos custos dos medicamentos), há uma generalizada sensação de que o contexto (moçambicano) é hostil aos cidadãos com albinismo.

Sem proteção adequada, pessoas com albinismo não podem desenvolver atividades ao ar livre. Em algumas partes do mundo, como Guna Yala (Panamá) e Ilha de Lenções (Brasil), as pessoas são tratadas por “filhos da Lua”, para sublinhar o facto de a Lua e as noites ser-lhes mais favoráveis que o Sol. Aliás, nalguns contextos, “*enquanto os amigos e familiares da mesma idade podem ir à escola durante o dia, jogar a bola e passear na rua ao Sol, as crianças albinas aproveitam a noite e a luz lunar para se aventurarem fora de casa*” (Pereira, 2005: 72).

Uma pessoa com albinismo pode ter uma esperança de vida melhor, basta-lhe o autocuidado, o uso adequado e regular dos meios de proteção, uma assistência médica acessível e

um ambiente socialmente inclusivo. A falta destes condimentos pode levar à morte precoce, por cancro de pele e por frustração.

1.5. O albinismo é deficiência? Uma questão banal na base da exclusão dos afetados

Se o albinismo é ou não uma deficiência, é uma questão que ainda divide opiniões. De um lado estão os que defendem que a simples falta de coloração adequada da pele, do cabelo e dos olhos não significa necessariamente que o indivíduo tenha deficiência. Albinismo não é, à partida, uma deficiência. Quer dizer, para o albinismo ser deficiência, é necessário apurar os reais níveis de danos causados à pessoa.

Do outro lado e contra a primeira opinião, estão os que defendem que o albinismo é, para todos efeitos, uma deficiência. Na fundamentação, dizem que *deficiência* significa ausência, insuficiência ou défice, exatamente aquilo que as pessoas com albinismo sofrem – défice de melanina no organismo. Portanto, negar que o albinismo seja deficiência é, antes de mais, uma banalidade de tentar negar o óbvio.

Na *Convenção sobre os direitos das pessoas com deficiência*, as Nações Unidas (ONU, 2006) referem, no artigo 1, que deficiência são incapacidades físicas, mentais, intelectuais ou sensoriais duradouras, que constituem barreiras para a plena e efetiva participação social do indivíduo em igualdade de circunstâncias com os demais. E sob ponto de vista médico, deficiência é um problema originado por doença, trauma ou complicações de saúde, e que exige tratamentos para a cura ou para a melhor adaptação da pessoa. Será que estas concepções de deficiência (não) se ajustam à condição do albinismo?

Em Moçambique, o Instituto Nacional de Estatística (INE) define pessoas com deficiência como “*aquelas que têm impedimentos de natureza física, intelectual ou sensorial, os quais, em interação com diversas barreiras, podem obstruir sua capacidade plena e efetiva na sociedade como as demais pessoas*” (INE, 2019: 11). Entretanto, desde o início dos censos, em 1980, o INE nunca incluiu o albinismo na lista das deficiências. É uma situação igual em muitos países, o albinismo não consta nas variáveis da deficiência. Na África, dos 54 países, apenas Tanzânia, Malawi e Namíbia é que incluem o albinismo nas estatísticas da deficiência.

Em muitos países, para conseguir o *Estatuto de Pessoa com Deficiência* (requisito para se beneficiar dos devidos apoios do Estado), os cidadãos com albinismo têm sido obrigados a comprovar sua deficiência. E como a sensibilidade aos raios solares é algo difícil de mensurar, a

baixa visão tem sido a única deficiência apresentada. E mesmo assim, para obter o estatuto de “deficiente visual”, é-lhes exigido uma junta médica que ateste que, de facto, têm uma visão abaixo de 30% (máximo para o reconhecimento da *cegueira legal*). Quer dizer, o albinismo em si não é uma deficiência?

Para os afetados, estes critérios e burocracias na definição da deficiência são absurdos e bastante excludentes. “*Não devia ser necessário comprovar que temos uma deficiência. Os albinos deviam ser automaticamente considerados deficientes e receber os devidos apoios do Estado, porque o albinismo em si é um conjunto deficiências*” (Cristóvão – informante com albinismo, Quelimane).

Considerar o albinismo uma deficiência é, acima de tudo, reconhecer a multidimensionalidade dos desafios que a condição impõe às pessoas. O albinismo não se resume apenas aos problemas oftalmológicos e dermatológicos, na maioria dos casos significa também exclusão social e pobreza. Já há muitos relatórios sobre as implicações do albinismo sobre a saúde, a educação, a economia e a integração social das pessoas.

Estudos feitos no Zimbabwé, Malawi, Namíbia, Tanzânia, Zâmbia, África do Sul e Suazilândia – países à volta de Moçambique – atestam que pessoas com albinismo não têm tido sucesso escolar devido à baixa visão, aos professores despreparados, ao *bullying* (gozação em ambientes escolares), às famílias que não deixam seus membros com albinismo frequentarem a escola, à insegurança (face aos raptos na via pública) e à falta de recursos para financiar a formação (Lund, 2001; Dart et al, 2010; Burke, 2013; Kiishweko, 2016). Nestes países, PcA são maioritariamente pobres e desempregadas, sobretudo porque muitas instituições (até governamentais) continuam relutantes em aceitar colaboradores com albinismo (Red Cross, 2009; Burke, 2013; UN, 2017b). É um problema estrutural.

Exclusão social é um conceito vulgar, mas de usos nem sempre consensuais. A ideia básica a reter é de que o fenómeno é inerente às desigualdades sociais – realidade que pode ser de origem natural ou cultural. Fala-se de exclusão social quando faltam atitudes e políticas públicas ou coletivas que visem atenuar as desigualdades e os seus efeitos na relação entre os indivíduos, a sociedade e o Estado (D’Allondans, 2003). Exclusão social significa não-participação, e os excluídos são, neste caso, aqueles que não se beneficiam de algo de que deveriam. É um fenómeno pluridimensional, diz respeito ao desemprego, à marginalização, à estigmatização, à pobreza e, na sua forma reativa, às convulsões sociais e até à chamada “guerra dos excluídos”. Segundo Paugam

(1996), da parte dos excluídos há sempre um sentimento de inutilidade, sobretudo quando lhes falta espaço e poder para combater os fatores e os autores da exclusão.

A deficiência, a exclusão social e a pobreza são fatores que se fortalecem reciprocamente. A deficiência gera exclusão, a exclusão gera desemprego e o desemprego gera a pobreza.

Pobreza é dos conceitos que mais inovações sofre na sua definição, devido à crescente acoplagem de novas dimensões. Quando se pronuncia a palavra *pobreza*, vem à mente a ideia de *ausência do básico*. Mas o que é o básico? A resposta pode ser relativa e subjetiva, mas, para não discutir relatividade *versus* subjetividade, nem urbanidade *versus* ruralidade da pobreza, toma-se o básico como o mínimo necessário à vida: alimento, assistência médica (saúde), habitação, educação e fonte de renda (trabalho). Por causa da exclusão, muitas pessoas com deficiência estão com possibilidades diminutas para obter o mínimo e, por isso, são pobres. Pobre é, por definição, “*aquele que não tem o mínimo necessário para viver*” (Figueiredo, 2013: 1594). E para o Banco Mundial (2018), é pobre aquele que não tenha pelo menos 1.25 dólar para consumo diariamente.

Ojilere & Saleh (2019) afirmam que em muitas comunidades da África subsaariana, pessoas com albinismo são tidas como incapazes e, por isso, excluídas das principais atividades de produção de renda. Para Larson (2011), exclusão, marginalização e abusos contra pessoas com deficiências são práticas historicamente recorrentes. Há um conjunto de representações que induzem à violação (negação) dos direitos (sexuais, políticos, económicos e culturais) das pessoas com deficiência.

1.6. O albinismo como objeto de representações sociais

Já houve algum esclarecimento a respeito do albinismo enquanto condição biológica, o que falta é olhá-lo como objeto de representações sociais. Há alguma bibliografia considerável sobre usos e sentidos da noção de *representações sociais*, mas nada melhor que recorrer aos considerados “donos” do conceito. Trata-se do sociólogo E. Durkheim (1858 - 1917) e do psicólogo S. Moscovici (1925 - 2014).

Durkheim usou o conceito *representações coletivas* na sua tentativa de superar a epistemologia filosófica pela sociologia do conhecimento. Contra a perspectiva filosófica, ele apareceu a defender que a fonte última do conhecimento não eram as categorias racionais, como dizia o filósofo E. Kant, mas as experiências sociais. Para o sociólogo, é da interação que surgem as representações sociais – que não são mais do que ideias coletivas que os indivíduos recebem,

assumem e se deixam religiosamente guiar por elas na conduta e na interpretação do mundo (Durkheim, 1970: 316).

Nas suas lucubrações sobre *Pragmatismo, Sociologia e Filosofia* (entre 1912 e 1914), Durkheim reconheceu a existência de dois tipos de representações: as individuais e as coletivas. Comparando as duas, ele sustentou que as individuais (pessoais) têm um poder coercitivo inferior ao das coletivas. Enquanto as representações individuais são de base orgânica e resultam das sensações egoístas relativamente fáceis de conter, as representações coletivas são mais fortes, pois arrastam às ideias da coletividade. “*As representações coletivas provêm da sociedade com uma autoridade que se impõe às vontades individuais como algo sagrado*” (Ibidem: 327).

Em Durkheim, o termo *representação* tem dois sentidos: no primeiro, significa percepção e, no segundo, exprime o objeto percebido. Sobre as diferenças, ele minimiza dizendo que, no contexto social, é inútil separar percepções dos objetos percebidos, pois a designação e o designado são elementos contíguos.

A coletividade é, para o autor, a essência dos indivíduos associados e que partilham concepções dispersas no meio social de que são membros constituintes (Durkheim, 1988: 700). Assim, a dinâmica das relações é vista como motor gerador e disseminador das representações coletivas, que são rapidamente incorporadas (interiorizadas) como símbolos e sínteses das concepções dominantes.

Um aspeto importante a notar na explicação de Durkheim: ele não fala de *representações sociais*, mas de *representações coletivas*. Parece não fazer diferença, mas o psicólogo viu uma grande lacuna na noção do sociólogo francês. *Representações coletivas* é, para Moscovici, um conceito desajustado à realidade das sociedades contemporâneas, onde os fenómenos sociais passaram a gravitar mais na esfera individual do que na coletiva. Na sua obra *Psicanálise, sua imagem e seu público* ([1961] 1978), o autor decidiu usar *representações sociais* – conceito que, no seu entender, reconhece o indivíduo como ator ativo e determinante na construção das representações. Ele chegou a construir uma autêntica *teoria das representações sociais*, mas sempre se recusou a definir o conceito pois, no seu entender, “*buscar exatidão no significado e na definição dos conceitos pode ser traiçoeiro [...]*” (Moscovici, 1978: 41).

Analisadas as duas explanações, percebe-se que, fora as áreas disciplinares distintas, não há uma linha divisória nitidamente estabelecida entre Durkheim e Moscovici. *Representações coletivas* ou *representações sociais*, é o conjunto de conhecimentos, narrativas, explicações,

convicções, rituais, simbologias, significações, ideias míticas e místicas que um determinado grupo (comunidade ou sociedade) tem e partilha a respeito duma situação, fenómeno, condição, pessoa ou objeto. Como o próprio Moscovici reconheceu, as representações – enquanto formas de conhecimento popular – visam essencialmente socializar e padronizar explicações e entendimentos sobre o mundo (Idem).

O que importa reter dos dois autores é a ideia de que as representações são modalidades de conhecimentos mais ou menos dogmáticos, construídos, adquiridos e partilhados no meio social como explicações cabais do mundo.

Aplicando as noções de Durkheim e Moscovici à situação do albinismo, representações coletivas ou sociais seriam as várias percepções existentes em torno do fenómeno, e já há algumas referências sobre isso: Little, 1995; Baker, 2008, 2011; Baker & Lund, 2009; Djatou, 2009. Na perspetiva individualista, em que Moscovici insistiu, há as chamadas autopercepções (autoimagens) ou subjetividades, que não são mais do que ideias que a própria pessoa com a albinismo têm de si a partir das suas experiências de vida com a mutação, com o Sol e com a sociedade (Brocco, 2015, 2016; Lipenga & Ngwira, 2018).

O albinismo é objeto de representações na medida em que há um conjunto de interpretações populares sobre o fenómeno. Representações envolvem elementos culturais, espirituais, religiosos, ideológicos, económicos, políticos, epistemológicos, estéticos etc., incluindo atitudes e sentimentos que só são captáveis a partir do testemunho de quem vive e compartilha as situações. Por essa razão, mais do que meras narrativas populares, as representações sociais são formas de vida.

A essência das representações sociais do albinismo comporta, entre outros elementos, tabus, mitos, preconceitos, crenças, superstições e rituais considerados mágicos. Tabus são proibições de atos geralmente conotados com castigos sobrenaturais (Campo, 2008: 154); mitos são narrativas que descrevem simbolicamente a origem dum fenómeno (albinismo), no contexto duma comunidade humana particular (Ibidem: 112); preconceitos são opiniões consideradas prematuras e infundadas, muitas vezes baseadas no desafeto (Taguief, 1987: 71); crenças são validades que uma ideia tem no espírito de quem a detém (Abbagnano, 2007: 218); superstições são práticas místicas não aceites publicamente, por isso são geralmente clandestinas (Ibidem: 933); rituais podem ser celebrações e atualizações de mitos e crenças (Campo, 2008: 142).

O que há de comum nestas noções acima é o facto de todas fortalecerem a identidade e a coesão dos grupos, bem como a padronização da conduta dos membros da comunidade. Noutro

sentido, estas noções também podem levar a comportamentos coletivos considerados desatualizados, não-ecológicos e até hediondos, como é o caso de discriminação e perseguição de pessoas com albinismo.

Em quase todos relatos de discriminação e ataques a vítimas com albinismo, faz-se referência às crenças, às superstições, à magia e à feitiçaria. Trata-se de dimensões que, modo geral, se caracterizam pela clandestinidade e obscurantismo. São dimensões cheias de mistérios que vários autores tentam, em vão, explicar com recurso à lógica racional. Segundo Le Bon (2002: 183-186), não são dimensões do domínio da razão nem da pura vontade: qualquer indivíduo pode manifestar estas atitudes ingénuas e ou profundamente supersticiosas. São dimensões com elementos conflitantes, conscientes e inconscientes, afetivos e intelectuais, individuais e coletivos. São dimensões que aglutinam lógicas biológicas, afetivas, racionais, mas também recebem influência de fatores internos e externos aos indivíduos e grupos (Idem).

Em suma, representações sociais do albinismo é tudo quanto se pensa e se diz do albinismo e das pessoas afetadas.

Alguns autores – pesquisadores do albinismo em África – relatam casos de comunidades em que mulheres são aconselhadas a nunca tomarem Fanta-Laranja durante a gestação, pois acredita-se que o refrigerante pode atingir o feto e causar albinismo (Baker et al, 2010: 172).

No texto *Writing over illness: the symbolic representation of albinism*, Baker (2008) refere, por exemplo, que a “transparência” da pele de pessoas com albinismo é tida como símbolo da ausência. É uma pele que não protege e, portanto, não existe. Se uma pele normal é serve de fronteira entre o interior e o exterior, pele com albinismo deixam “visível” a interioridade e, logo, não desempenham sua função. Portanto, as pessoas com albinismo são percebidas como “despidas”.

O albinismo também é tido como símbolo da fraqueza física. Há ainda os que acham que o albinismo é “contagioso”, razão pela qual tudo que for tocado por alguém com a condição não é consumido por mais ninguém. Por conta desta crença, pessoas com albinismo são estigmatizadas e segregadas como os leprosos.

Em *The myths surrounding people with albinism in South Africa and Zimbabwe*, os autores (Baker, Taylor & Lund, 2010) afirmam que nascer com albinismo em África é uma condenação à estigmatização, das formas mais sutis às mais rudes. O facto é que, aos olhos das comunidades locais, sobretudo as rurais, o albinismo representa algo errado, e a sociedade tende a se afastar.

Ao estudar o albinismo entre os *Massais* (grupo étnico do Quênia e Norte da Tanzânia), Munyere (2004) relata que muitas mães de bebês com albinismo têm sido abandonadas pelos maridos e odiadas pela comunidade. Vezes há que elas são obrigadas a escolher entre o bebê e o casamento, ou entre permanecer na aldeia (o que implica sacrificar o bebê) e ser expulsa da aldeia (para ir criar o bebê no isolamento). Isto também acontece em Botswana, onde os bebês são secretamente retirados da aldeia para serem sacrificados ou abandonados na floresta (para morrerem à fome ou vítimas de algum animal feroz) (Dart et al, 2010).

M. Djatou (2009) – autor de *The “wrong” colour? Representations and perceptions of albinismo among the Bamileke of Western Cameroon* – relatou que, nos Camarões, corpos com albinismo são tradicionalmente percebidos como símbolo do “errado”. Diferente dos *nessen* (“pretos”) e dos *mekad* (“brancos”), os *bwongou* (pessoas com albinismo) se destacam pela palidez da pele e pelos seus “olhos dançarinos” (Nistagmo). Djatou (2009: 122-123) descreve que mesmo antes da chegada do “homem-branco” ocidental, os Bamileke já estigmatizavam pessoas com albinismo, por causa da sua aparência considerada “abominável”.

Ojilere & Saleh (2019) referem que na Nigéria, por exemplo, pessoas com albinismo são “usadas” como oferenda (sacrifício) em certos rituais entre o povo Ioruba. E nas zonas rurais da África Ocidental, “albinos” são proibidos de trabalhar, estudar e casar, pois acredita-se que são mais espíritos (fantasmas) que seres humanos iguais.

R. Little (1995, *Nègres Blancs: representations de l’outre*) faz uma reflexão em torno do dilema da identidade dos “negros” com albinismo. Ele constata que, apesar de o albinismo ter sido finalmente reconhecido como distúrbio genético (e não uma variável racial), os afetados continuam a ser ambigualmente percebidos. Se dum lado são considerados “brancos”, do outro são reconhecidos como “negros” em peles “brancas”. E no meio das ambiguidades, não faltam “negros-brancos” que se confundem na própria identidade, apresentando-se, às vezes, como “brancos” (Katzew, 2016).

Em Guna Yala, uma província do Panamá, os indivíduos são tratados por “filhos da Lua” ou “netos do Sol”. Uma lenda local sobre origem do albinismo diz que tudo começou quando um certo Mago, filho do Sol, foi enviado por Deus. O Mago (filho do Sol) casou-se, depois, com a Lua e tiveram, como descendência, filhos com albinismo. Por causa desta lenda, indivíduos com albinismo são tratados com carinho e respeito entre o Povo Guna. Acredita-se que os indivíduos são os únicos neste mundo com o poder de evitar que a Lua (suposta “mãe”) seja devorada por um

misterioso dragão que aparece furioso em ocasiões de eclipse lunar (Bjornberg, 1960; Kossintseva et al, 2010).

Mas como pode a Lua ter filhos? A expressão “filhos da Lua” é também usada no Brasil, para referir pessoas com albinismo na Ilha de Lençóis, no Estado de Maranhão. Lá, a expressão serve para mistificar a Ilha e os ilhéus na diáspora, o que tem aumentado as receitas de visitas turísticas. Segundo M. Pereira (2005: 72), a lenda foi inventada pelo patriarca da Ilha, o Sr. Saturnino de Oliveira.

Essa história foi inventada por mim para me livrar de um português perguntador que apareceu por aqui [...]. Ele vivia sempre olhando para os meus filhos, com tanta admiração que dava até para desconfiar. Um dia ele tomou coragem e veio falar comigo. Disse que na sua terra havia muitos brancos e louros, mas ninguém tão branco como meus filhos. E perguntou como eu explicava aquilo.... Aí, para não estender muito a conversa, eu disse que quando as mulheres, nos primeiros meses de gravidez, saíam a passear nas noites de Lua cheia pelas dunas, o clarão da Lua transformava os meninos, dando-lhes à pele e aos cabelos a brancura de sua luz.

Pode-se dizer que em Guna, pessoas com albinismo representam o contraste entre o Sol e a Lua, de onde descendem. Já na Ilha de Lençóis, considera-se que os indivíduos sejam concebidos na Terra, mas que toda sua essência e caracterização vêm da Lua. Isto significa que os indivíduos são considerados duma natureza não necessariamente humana. Nos dois contextos reconhece-se que o Sol representa perigo para as PcA, diferente da Lua que simboliza proteção maternal. Mas tanto em Guna como em Lençóis, o albinismo é considerado fenómeno enigmático.

Em Guna Yala, o albinismo já foi considerado símbolo da dominação colonial. A tolerância e respeito pelos indivíduos é recente (nem sempre foi assim). Segundo a história local, logo a seguir à colonização (espanhola) até finais do século XIX, o povo Guna perseguia e assassinava todos indivíduos que nascessem com albinismo, acreditando que fossem misteriosos descendentes dos colonos ocidentais. A tolerância só foi restabelecida quando a comunidade recuperou as suas memórias e concepções sobre os “filhos da Lua” (Kossintseva et al, 2010).

As referências acima elencadas servem apenas para dar a entender que o albinismo sempre foi objeto de representações. Como a ONU (2017) refere, mal-entendidos, discriminação e perseguição de PcA ocorrem em quase todo mundo, o que varia de região para região é a intensidade. Estudos sobre o albinismo na Europa e na América do Norte comprovam a ocorrência de preconceitos, crenças e maus tratos contra os indivíduos. Segundo T. White (2011), as

comunidades ocidentais continuam a hostilizar os indivíduos com albinismo, alegando que “*Their whiteness is not like ours*”.

Fora do Ocidente, as representações do albinismo parecem mais fortes e mais hostis, devido à maior visibilidade dos indivíduos no seio dos demais. É aquela situação que Wan (2003) chamou de “*Oranges in a world of apples*”.

Para G. Brocco (2016: 1149), uma das formas mais predominantes de representação do albinismo é a rotulagem dos afetados. Na Tanzânia e em toda região africana de influência *suaíli*, pessoas com albinismo são tratadas por *zeruzeru* – expressão que significa fantasma. Na República Democrática de Congo (DRC), além da violência física (sexual), as pessoas sofrem humilhações verbais, caracterizadas pelo uso de expressões como *mbuzu gozo*, para sublinhar a sua aparência diferente (UTSS, 2017). Em Mali, são tratadas por *gombélé* (“homem vermelho”); no Malawi, são designadas *mzungu* (“homem-branco”) ou *napwere* – que significa ervilha (Brocco, 2016: 1146). Na África do Sul, usam o termo *isishawa*, palavra zulu que significa “pessoa amaldiçoada”. E na Suazilândia, são *inkawu*, palavra nguni para macaco (Phatoli et al, 2015).

São vários os termos usados para rotular pessoas com albinismo pelo mundo: “albinos”, “filhos da Lua”, “netos da Sol”, “vampiros”, “fantasmas”, “filhos do Rei Sebastião”, “filhos do diabo”, “descendentes do colono”, “porco raspado”, “*peeled potato*” (“batata descascada”), “frangos”, “marcianos”, “bolada” etc.

Nestas rotulagens há evidentes duas tendências: (1) considerar o albinismo uma maldição – fator de estigmatização (rejeição social) dos afetados e; (2) tomar as pessoas afetadas como “ingredientes” para amuletos de sorte, riqueza, poder e prosperidade – razão dos assassinatos para a extração de órgãos. E as vítimas clamam: “*We are not animals to be hunted and sold*” (International Amnesty, 2016).

A humanidade – conjunto dos traços característicos (aparência biofísica, modos de pensar, ser, estar, sentir e agir) que o Homem tende a ter e manifestar, independentemente das suas particularidades naturais e culturais – é, segundo Archer (2000), um atributo social. São os outros (a sociedade) que, julgando as características (genotípicas e fenotípicas) e o comportamento do indivíduo, decidem reconhecê-lo ou não digno dum tratamento igualitário (Stevenson & Haberman, 2005). Em suma, o *status quo* duma pessoa é produto das representações sociais.

Ora, o albinismo impõe às pessoas afetadas um conjunto de características. Sobre isso, a Biologia já ofereceu as mais concisas explicações. São explicações que nunca chegaram a se impor

(algo provável?) às representações sociais sobre o fenómeno. Esta eterna insubordinação dos saberes populares à Ciência não é preocupação deste estudo, até porque nunca ficou claro quem é que, em última instância, detém a prerrogativa de explicar o mundo.

São de longe as tentativas de colocar as crenças e os saberes populares fora do padrão do pensamento racional, pelo simples facto de suas teses não serem demonstráveis. Em toda Modernidade, sobretudo com o Iluminismo, nada mais houve senão tentativas (frustradas) de menosprezar e banir credices e misticismos. Entretanto, como Lévi-Strauss (*Mito e significado*, 1978) constatou, o projeto da Modernidade – com todo seu aparato científico e tecnológico, e em todas suas frentes educacional e de racionalização das culturas – não teve êxito. As crenças e os mitos persistiram, pois enquanto eram combatidos pela Ciência, sempre mantiveram sua robustez, significância e utilidade nos campos da moral e da religião. Aliás, ao longo dos tempos, crenças têm demonstrado ser uma forma de vida que a Ciência, embora almeje, jamais se tornará. Isto não é um elogio, serve apenas para lembrar que muito antes das explicações científicas e dos sistemas modernos de controlo social, as crenças já faziam isso com tanto vigor quanto hoje.

Para os antropólogos, sempre houve clareza de que estudar representações sociais com pretensões de erradicá-las não é tarefa fácil (possível?), sobretudo porque são dimensões com espaço, lógica, razão de ser e valor próprios. Há igualmente clareza de que algumas representações são altamente perigosas (*harmful beliefs*), pois induzem à prática de atos degradantes, que ultrajam profundamente a dignidade da vida humana.

1.7. Pessoas com albinismo, personagens mágicas do cinema e efeitos perversos

Recorrer às pessoas com albinismo para personagens do cinema é outra forma de representação social do albinismo. É uma prática já antiga na indústria do cinema. Para a NOAH (sigla em inglês da Organização Americana do Albinismo e Hipopigmentação), “usar” personagens com albinismo no cinema não é, em si, um problema, o mal está em atribuir-lhes papeis bizarros e socialmente repugnantes. Os indivíduos aparecem quase sempre em filmes de drama e terror, como vilões trapaceiros, mágicos e assassinos, quer dizer, como autores do mal. Esta situação, além de reforçar crenças e medos do albinismo, leva à maior mistificação e diabolização das pessoas com a condição.

Para Baker (2008, 2011), a indústria do cinema está cheia de filmes com “atores albinos” a desempenharem papeis diabólicos. O filme *End Of Days* (1999), uma longa-metragem de terror,

do realizador Peter Hyams, é exemplo disso, em que ações demoníacas foram confiadas a um personagem com albinismo. Outro filme é *Powder* (1995), do realizador Victor Salva, onde Jeremy Reed – personagem com albinismo, que nasceu numa mãe atingida por um raio enquanto grávida – aparece a exibir poderes para, por exemplo, conduzir eletricidade por todo seu corpo. Há ainda o personagem “Mutante”, do seriado *X-Men*, que se apresenta com pele pálida, cabelos brancos e olhos exageradamente avermelhados como sangue. Em todos estes filmes, incluindo os romances de W. Sassine, P. Grainville e D. Destremau, há um endurecimento da negatividade do albinismo. São filmes de ficção, preenchidos de imagens de corpos doentes, danificados e moribundos, que passam mensagens erradas de que pessoas com albinismo são para desdenhar (Idem).

A lista de filmes em que se fez o “uso” indevido de personagens com albinismo é enorme. Segundo a NOAH (2006), desde 1980 até então, contam-se mais de 100 filmes, havendo uns que se destacaram mais que os outros: *Mad Max* (1979), *Mad Max 2: The road warrior* (1981), *Máquina mortífera* (1987), *A firma* (1993), *Cold mountain* (2003), *Matrix reloaded* (2003) e *O Código Da Vinci* (2005). Nestas longa-metragens, atores com albinismo aparecem a operar magias e maldades, tramando e matando os outros, como autênticos agentes do mal. Em *O Código Da Vinci* (2005), filme criado a partir do livro de Dan Brown, o personagem Silas – sanguinário e com olhos de Drácula – é um monge com albinismo que aparece com o pior papel possível.

O problema está nos efeitos sociais disso, que são incomensuravelmente perversos. Os diretores e produtores fazem isso de propósito, para os seus filmes lucrem na bilheteira e ganharem óscares. Eles nunca se importam com o mal que causam às pessoas com albinismo pelo mundo fora.

Esta atitude da indústria do cinema já é contestada por várias organizações humanitárias que prestam apoios às pessoas com albinismo. Várias associações e organizações de apoio ao albinismo no mundo têm reagido contra esta má prática cinematográfica. Na impugnação do filme *O Código Da Vinci*, Michael McGowan – Presidente da NOAH – disse que estavam profundamente indignados em ver o albinismo a ser usado para representar maldição e forças sobrenaturais (Associated Press, 2015).

1.8. Sumário do capítulo

Ao fim do primeiro capítulo, importa sublinhar que o albinismo é uma deficiência congénita resultante numa mutação que compromete a produção da melanina – elemento bioquímico que dá

cor à pele, ao cabelo e aos olhos. Entre os diferentes tipos de albinismo possíveis, o Albinismo Oculocutâneo (AOC) é o mais problemático. As pessoas afetadas ficam extremamente prejudicadas na visão, na pele e na vida social. Sem as devidas medidas de proteção, estas pessoas podem ser vítimas de cancro de pele, mas também das frustrações sociais.

Não existem dados fidedignos sobre a população com albinismo, o que há são números que emergem de projeções demográficas nem sempre coerentes. Em Moçambique também é assim, o Censo Geral da População e Habitação nunca incluiu o albinismo como variável estatística. É uma omissão que acontece em quase todos países, mas já há alguma pressão por parte de organizações humanitárias que entendem que a falta de dados está a condenar os afetados a um sofrimento no anonimato.

Pessoas com albinismo vivem, grosso modo, em situações de exclusão social. Não têm tido sucesso na educação, dificilmente conseguem emprego, têm graves dificuldades económicas e, socialmente, há inúmeras barreiras para a plena integração na vida ordinária.

CAPÍTULO 2 – O DESIGN DA PESQUISA

Design da pesquisa é o plano no qual constam explicações dos aspetos mais estruturais duma investigação, desde a sua natureza, o tipo de abordagem até às opções metodológicas que estiveram na base da sua execução (Kothari, 2004: 24).

Pesquisa é o processo de produção de conhecimentos que possibilitem a resolução dum problema previamente identificado (Neuman, 2014: 11). E para que tal pesquisa se torne científica, há um conjunto de requisitos a satisfazer: clareza no objeto de estudo, problema a resolver, objetivos a alcançar e metodologia a aplicar. É com base nestes requisitos que se poderá avaliar a coerência, a objetividade, a sistematicidade, o mérito e a relevância (utilidade) social do conhecimento gerado. Ora, muitos destes requisitos já foram satisfeitos na Introdução, neste Capítulo constam, entre outros, a natureza da pesquisa, a justificação das opções metodológicas, a identidade dos participantes (informantes), a caracterização do terreno, aspetos éticos e limitações da pesquisa.

2.1. A natureza da pesquisa: *porquê o estudo de casos?*

Este estudo tem como objeto as representações sociais do albinismo, e visa essencialmente compreender a dialética existente entre tais representações e a estigmatização e a perseguição às pessoas afetadas. Trata-se duma pesquisa social, pois tem em foco uma realidade social. “*Realidade social – entendida no seu sentido amplo – envolve todos aspetos relativos ao Homem nos seus múltiplos relacionamentos com os outros e com as instituições*” (Gil, 2008: 26).

Esta é uma pesquisa aplicada, pois busca conhecimentos para a resolução dum problema concreto (Silva & Menezes, 2005: 20). estigmatização e perseguição de pessoas com albinismo são problemas sócio-antropológicos concretos, e o conhecimento das representações sociais do albinismo pode e deve servir de base para a compreensão e resolução da situação ao nível das políticas públicas.

Quanto à abordagem, estudo é qualitativo, pois envolve crenças, perceções, sentimentos, interesses e outras dimensões subjetivas e intersubjetivas da vida das pessoas e da sociedade (Given, 2008: 17). Estudos qualitativos têm, por natureza, o objetivo de compreender situações, eventos, processos ou outros aspetos ligados às relações humanas. São estudos que ocorrem em ambientes naturais (onde as atitudes e os eventos se sucedem), e visam explorar e examinar como

os indivíduos percebem e experimentam tais ambientes (Creswell, 2014: 227). Estes aspetos se encaixam perfeitamente no perfil deste estudo, em que se busca captar as concepções sociais em torno do albinismo.

Para Holloway (1997: 41), pesquisa qualitativa é uma modalidade de inquérito social com enfoque na forma como as pessoas (participantes) interpretam e atribuem sentido aos fenómenos. Sobre a abordagem qualitativa, Creswell (2014: 42) afirma que é extremamente útil nos estudos da Antropologia, da Sociologia, da Psicologia e das ciências humanas em geral. É uma abordagem baseada no argumento de que os factos sociais não podem ser entendidos isoladamente, dissociados das suas influências emocionais, culturais, políticas e económicas (Silva & Menezes, 2005: 20). No caso, há uma relação indissociável entre o objeto de estudo e a subjetividade dos sujeitos inqueridos (informantes); entre as representações do albinismo e a estigmatização e perseguição aos afetados. Estas relações fazem da pesquisa qualitativa a mais indicada para capturar as concepções sociais em torno do albinismo nas suas múltiplas dimensões e complexidades.

Sob ponto de vista dos objetivos, uma pesquisa pode ser *exploratória*, *descritiva* ou *explicativa*. É exploratória quando visa proporcionar maior entendimento do problema, ou melhor, quando pretende tornar explícito o problema; é descritiva quando tem como finalidade a caracterização do problema, respondendo à questão “*o quê?*”; e é pesquisa explicativa quando pretende identificar os fatores que determinam a ocorrência do problema, “*o porquê do problema*” (Ibidem: 20-21). À luz destas categorizações, esta pesquisa é exploratória na medida em que visa compreender os significados sociais do albinismo e suas relações com o tratamento dado aos afetados.

A estratégia escolhida para a melhor exploração destas dimensões foi o *estudo de caso* – um tipo de investigação empírica em que o limite entre o fenómeno (objeto de estudo) e o contexto não está nitidamente estabelecido (Yin, 2001: 32). A opção pelo estudo de caso deveu-se ao facto de ser um tipo de análise que contribui inigualavelmente para a compreensão holística e significativa de situações (fenómenos, histórias de vida, dilemas sociais etc.) consideradas complexas (Ibidem: 21).

Como será dito na caracterização do terreno (pp. 44 - 55), Moçambique é um país vasto e culturalmente diverso, o que torna impensável intentar um levantamento (*survey research*) nacional das representações sociais do albinismo a título individual. A saída foi o estudo de caso – um tipo

de investigação que envolve pessoas estrategicamente identificadas, para narrarem os casos a partir de seus contextos, experiências e pontos de vista.

Mas como poderá o pesquisador fazer generalizações a partir de casos particulares? Esta é uma das questões básicas dos que acusam o *estudo de caso* de oferecer pouca base para conclusões que sejam globalmente válidas. Ora, as representações sociais do albinismo – que se traduzem no tratamento dado às pessoas afetadas – não podem ser concebidas como dimensões particulares e isoladas. O que se diz e se faz numa pessoa com albinismo num dado contexto (família, escola, aldeia, distrito ou província) é, sim, uma experiência particular (para o indivíduo), mas aquilo diz respeito a todos indivíduos naquela condição e naquele contexto. Aliás, Durkheim (1970: 327) refere que as representações sociais são conhecimentos populares e, como tal, são partilhadas e assumidas pela globalidade da sociedade.

Estudos de caso oferecem um conjunto de vantagens. Têm sido fonte de inovações ao permitirem descrições e interpretações mais à sério (Given, 2008: 68-69). É verdade que, em pesquisas como esta há sempre o constrangimento de ter de fazer opções nem sempre consensuais. Aliás, é uma situação predominante nas pesquisas antropológicas e das humanidades em geral, onde os critérios de definição do universo – conjunto de elementos com a característica em estudo (Marconi & Lakatos, 2003: 223) – e da amostra – pequena parte representativa do universo (Idem) – nem sempre se ajustam fielmente ao objeto em estudo. É um constrangimento ao lado de outros ligados à objetividade, à quantificação, à experimentação, à generalização etc. Mas, que fique claro, o objeto deste estudo não são as pessoas com albinismo, muito menos o número de perseguições e ataques de que foram vítimas. O objeto deste estudo são as representações sociais do albinismo, o que abre espaço para estudá-las a partir de experiências particulares. Aliás, já há exemplos de estudos de caso na área do albinismo: Dart (2010), Chiwara (2013), Kiishweko (2016).

2.2. Os informantes: perfis sociodemográficos

O acesso às representações sociais do albinismo foi por via dos informantes (participantes) – *“pessoas identificadas pelo antropólogo, no decurso do seu trabalho de campo, como possuidoras de valiosa informação, mais do que outras, sobre o povo ou aspeto em estudo”* (Bernard, 2006: 35). Por definição, informantes podem ser membros plenos do grupo ou da comunidade em estudo, como também indivíduos que, por alguma razão, conhecem a situação ou têm acesso privilegiado às informações necessitadas (Idem).

O conceito “informante” carrega, em muitos casos, conotações negativas devido à possibilidade que o indivíduo tem de fornecer aos pesquisadores informações consideradas “segredo” do grupo ou da comunidade em causa. E não deixa de ser verdade que, para todos efeitos, informantes são sempre potenciais “traidores”. Por conta disso e por razões de segurança, não é recomendável revelar suas identidades. O conveniente é nunca os identificar. Aliás, é dever do pesquisador proteger os seus colaboradores que, muitas vezes, têm preferido ser identificados para, desta forma, obter reconhecimento pelas informações prestadas. Foi exatamente o que aconteceu. Por várias ocasiões, enquanto decorriam as entrevistas, os informantes exigiram que fossem fotografados, pois queriam ver suas caras estampadas junto aos seus depoimentos no texto final. Foi necessário negociar, para convencer-lhes das inconveniências do pedido e a perigosidade desta forma de “buscar fama”.

Portanto, neste relatório, os informantes não estão identificados, nem em nomes nem em fotografias. O facto é que houve muitos depoimentos (sobre discriminação, abusos sexuais, infanticídios, raptos e assassinatos, profanação de túmulos, falta de políticas públicas etc.) que podem “incomodar” certas pessoas – familiares, membros do governo e pessoas singulares. Foi necessário recorrer ao anonimato, para proteger os participantes de possíveis danos (perseguições) após a divulgação de seus depoimentos (Given, 2008: 16).

Neste texto há, por exemplo, relatos de abusos de direitos humanos, reclamações contra pessoas concretas, instituições públicas, acusações de inoperância da Polícia e da Justiça, denúncias de progenitores que abandonaram seus filhos com albinismo ou que tentaram vendê-los. Por tudo isto, a omissão da identidade dos informantes foi a melhor decisão.

Informantes, participantes ou colaboradores, têm um estatuto especial em pesquisas antropológicas. São o elo-de-ligação entre o antropólogo e o contexto. Eles falam em representação do grupo de que são membros. Segundo Given (2006: 30), a capacidade de representar o conhecimento do grupo é que distingue os informantes de quaisquer outros intervenientes da investigação. Informantes são a principal fonte de resposta das inquietações do pesquisador. Entretanto, algum risco não pode faltar. A desvantagem de recorrer aos informantes inclui o facto de eles poderem fornecer dados que representam suas próprias convicções e preconceitos sobre o tema em estudo (Ibidem: 430-431). Os melhores informantes são aqueles que passam, com maturidade e neutralidade, informações que representem os factos e o imaginário coletivo sobre a situação.

O objeto deste estudo são as representações sociais do albinismo e, por razões a seguir expostas, foram escolhidos informantes de três categorias: pessoas com albinismo, médicos tradicionais e representantes de instituições de apoio ao albinismo.

Na qualidade de vítimas, as pessoas com albinismo estão no primeiro plano. É a principal fonte de informação e, por isso também, a maioria. A partir das próprias experiências de vida e do modo como se imaginam olhados e tratados socialmente, estes informantes são, mais do que ninguém, os mais indicados para narrar o que se diz do albinismo e das pessoas afetadas em Moçambique.

Os *nhamussoros* (médicos tradicionais) fazem a segunda categoria de informantes. Eles têm, pelo ofício, conhecimentos bastantes sobre a cultura popular, as tradições, os tabus e outras dimensões socioculturais das comunidades. Para Masanja (2015), não se pode falar de crenças, feitiçaria, magia e mortes sem referir os curandeiros – entidades com um lugar historicamente privilegiado na vida das pessoas e da sociedade em África. Recorre-se a eles para a resolução de quase todos mistérios da vida, pois acredita-se possuírem tal capacidade. Entretanto, de uma posição social prestigiada, os curandeiros aparecem acusados de autores morais e mandantes dos assassinatos de pessoas com albinismo em África. Aliás, em termos de identidade, a diferença entre curandeiro e feiticeiro nunca chegou a ser claramente esclarecida. Como informantes deste estudo, os médicos tradicionais tiveram a oportunidade de dizer o que sabem do albinismo, mas também de explicar os contornos das acusações que pesam sobre si.

A última categoria de informantes é dos agentes humanitários, aqueles que prestam apoios às pessoas com albinismo em Moçambique. Instituições de apoio às vítimas do albinismo nunca estiveram tão presentes e atuantes quanto hoje. Trata-se de ONGs, congregações religiosas, infantários, instituições públicas e de defesa de direitos humanos. Alguns representantes destas instituições participaram como informantes deste estudo, facultando informações valiosas sobre a situação da pessoa com albinismo em Moçambique.

Em termos numéricos, a pesquisa envolveu um total de 42 informantes, dos quais 28 participantes com albinismo, 7 médicos tradicionais e 7 representantes de instituições de apoio ao albinismo. Em percentagens, isto significa 67% de participantes com albinismo, 16% de médicos tradicionais e 16% de agentes de apoio ao albinismo.

Estas pessoas foram consultadas de forma contínua, algumas desde a concepção do projeto até à submissão deste relatório (tese). O processo de identificação dos informantes seguiu critérios.

Foram escolhidos informantes adultos, para darem informações com base em suas experiências e histórias de vida como pessoa com albinismo, médico tradicional e agente de apoio ao albinismo.

No caso dos 28 participantes com albinismo, foram inquiridos indivíduos de ambos os sexos (7 mulheres e 20 homens) e com mais de 25 anos de idade. Privilegiou-se indivíduos de locais diferentes e dispersos. Optou-se por pessoas que, com alguma normalidade, saem à rua e “encaram” a sociedade. E só foram inquiridos aqueles que, de forma livre, concordaram em participar do estudo.

Para não expor os informantes, os seus nomes foram codificados e as idades propositadamente agrupadas em dois intervalos etários: 25 – 35 anos e 36 – 46 anos. Infelizmente, no caso de pessoas com albinismo, não foi possível ter participantes com idades além dos 46 anos. Nesta divisão por idades, o grupo maioritário foi dos 25 aos 35 anos, com 22 elementos (correspondentes a 79%).

Para mais detalhes sobre o perfil sociodemográfico de cada participante, houve necessidade de apurar os níveis de escolaridade, a atividade desenvolvida (fonte de renda), situação marital e a localidade (onde cada participante vivia aquando das entrevistas). Eis, a seguir, a tabela-resumo dos perfis sociodemográficos dos participantes com albinismo.

Quadro 2.1. – Perfis sociodemográficos dos participantes com albinismo: nome, género, faixa etária, nível de escolaridade, atividade (fonte de renda), situação marital e localidade (cidade)

	Nome (fictício)	Sexo	Faixa etária	Nível de académico	Fonte de renda	Situação marital	Localidade (cidade)
1	Acissa	F	[36 – 46]	Sem nível	Doméstica	Solteira	Cuamba
2	Amade	M	[25 – 35]	Sem nível	Cobrador de chapa ⁷	Solteiro	Nampula
3	Amândio	M	[36 – 46]	Primário	Artesão	União de facto	Nacala
4	Bon	M	[25 – 35]	Superior	Catequista	Solteiro	Nampula
5	Cadre	M	[25 – 35]	Secundário	Biscateiro	Solteiro	Quelimane
6	Castro	M	[25 – 35]	Primário	Biscateiro	Solteiro	Nampula
7	Cristóvão	M	[25 – 35]	Médio	Empreendedor	Solteiro	Quelimane
8	Diquissone	M	[25 – 35]	Sem nível	Agricultor	União de fato	Manica
9	Ernane	M	[25 – 35]	Sem nível	Biscateiro	Solteiro	Cuamba
10	Fungai	M	[25 – 35]	Primário	Comerciante	União de facto	Chimoio
11	Gerson	M	[25 – 35]	Superior	Professor	União de facto	Nampula
12	Lavunesse	F	[25 – 35]	Sem nível	Vendedeira	Solteira	Chimoio
13	Mairosse	M	[25 – 35]	Sem nível	Comerciante	Solteiro	Manica
14	Mário	M	[25 – 35]	Sem nível	Doméstico	Solteiro	Beira
15	Mandito	M	[25 – 35]	Sem nível	Biscateiro	Solteiro	Maputo
16	Misericórdia	F	[25 – 35]	Secundário	Vendedeira	Solteira	Maputo
17	Majon	M	[25 – 35]	Superior	Professor	União de facto	Maputo
18	Momade	M	[36 – 46]	Sem nível	Biscateiro	Solteiro	Nacala
19	Mussá	M	[25 – 35]	Médio	sindicalista	União de facto	Inhambane
20	Naima	M	[36 – 46]	Primário	Doméstica	Solteira	Massinga
21	Nordino	M	[25 – 35]	Médio	Comerciante	Solteiro	Nampula
22	Raima	F	[25 – 35]	Sem nível	Doméstica	Solteira	Tete
23	Sunil	M	[36 – 46]	Sem nível	Comerciante	Solteiro	Tete
24	Valdo	M	[25 – 35]	Sem nível	Biscateiro	Solteiro	Maxixe
25	Xico	M	[25 – 35]	Primário	Doméstico	Solteiro	Nacala
26	Zabura	F	[25 – 35]	Secundário	Doméstica	União de facto	Beira
27	Zé	M	[36 – 46]	Secundário	Mecânico	Solteiro	Beira
28	Zuleica	F	[25 – 35]	Primário	Vendedeira	Solteira	Quelimane

⁷ “Chapa” – termo usado em Moçambique para veículo de transporte público de passageiros.

Sobre os informantes *nhamussoros* (médicos tradicionais), são todos adultos e em pleno exercício do curandeirismo. Houve intenção de ter gente experiente, de modo que os selecionados estão acima dos 45 anos de idade. Dos 7, 3 são filiados à AMETRAMO⁸ e 4 se declararam “independentes”. Com exceção de 1 que é estrangeiro, os restantes 6 são moçambicanos das regiões Norte, Centro e Sul, pelo que os seus depoimentos representam a diversidade de concepções em torno do albinismo no país.

Além da idade, a seleção dos médicos tradicionais para informantes também teve em conta a fama. Foram selecionados curandeiros mais ou menos (re)conhecidos. As informações só foram prestadas depois das devidas garantias de confidencialidade e de consentimento de cada um. Eis, a seguir, a lista dos médicos tradicionais que prestaram informações a este estudo.

Quadro 2.2. – Informantes médicos tradicionais: nome, idade, situação de vínculo com AMETRAMO e localidade (província)

	Nome do Médico Tradicional	Sexo	Idade	Membro da AMETRAMO?	Localidade (província)
1	Chinyama	F	[65 – 75]	Não	Manica
2	Dr. Abdala ⁹	M	[55 – 65]	Não	Nampula
3	Muthemba	M	[55 – 65]	Sim	Maputo
4	Nhassengo	M	[55 – 65]	Não	Inhambane
5	Pai Manuel	M	[65 – 75]	Sim	Nampula
6	Teguru	M	[65 – 75]	Não	Sofala
7	Rosalina	F	[40 – 50]	Sim	Zambézia

⁸ Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique (AMETRAMO) foi formalizada em 1992, com objetivo de supervisionar a prática do curandeirismo no país. Entretanto, por razões ainda não apuradas, nem todos médicos estão associados. Segundo Pai Manuel, membro sénior da AMETRAMO, os curandeiros não associados não têm ética, agem fora do controlo da Associação e não têm colaborado com o Governo. Um outro detalhe importante é que os curandeiros filiados à AMETRAMO têm a obrigação estatutária de pagar cotas (uma espécie de imposto pela atividade) e se consideram parceiros do Governo, sobretudo do MISAU e dos ministérios da Justiça e do Interior.

⁹ Dr. Abdala é médico tradicional oriundo da região dos Grandes Lagos (África Central). Segundo contou, desde 2008, encontra-se instalado na cidade de Nampula, onde presta serviços de curandeirismo. No seu dístico publicitário, hasteado junto à entrada da casa, há imagens dum grande pote de barro, uma serpente com a cabeça para fora do pote e seguintes dizeres: “Dr. Abdala, proveniente da África Central, cura todas doenças humanas, menos HIV-SIDA. Tudo isto é feito em nome de ALLAH! Contacto: +258 8422[...]”.

Quanto aos informantes das instituições humanitárias, bastava que fossem legítimos representantes ou membros duma organização (nacional ou estrangeira, pública ou privada) que preste apoio ao albinismo ou que trabalha na defesa de direitos humanos em Moçambique.

Agente humanitário pode ser toda pessoa (coletiva ou singular) que preste assistência a outra(s) pessoa(s) em termos materiais, tutelares, instrucionais ou jurídico-morais, com a finalidade de proporcionar conforto e bem-estar social (Minear, 2005: 21). Neste estudo, agentes humanitários são aqueles que apoiam as vítimas do albinismo. Nesta categoria, foram seleccionados 7 informantes, dos quais 2 membros seniores de instituições do Estado (ministérios da Saúde e da Educação), 2 das instituições religiosas (Igreja), 1 ligado à defesa dos Direitos Humanos e 2 de organizações não-governamentais.

Quadro 2.3. – Informantes das instituições de apoio à pessoa com albinismo em Moçambique: nome, sexo, idade, instituição

	Nome do Informante	Sexo	Idade	Instituição
1	Banze	M	[40 – 50]	MINED
2	Benedito	M	[40 – 50]	ONG
3	Conceição	F	[35 – 45]	Caridade Religiosa
4	Correia	M	[65 – 75]	ONG
5	Eva	F	[35 – 45]	MISAU
6	Massingue	M	[35 – 45]	Defesa de Direitos Humanos
7	Troncoso	M	[45 – 55]	Caridade Religiosa

2.3. Caracterização do terreno: Moçambique, contextos e dilemas

A Antropologia não pode ser concebida como uma ciência experimental ou de laboratório, ela é baseada no terreno, que é o “coração” e a “alma” do antropólogo (Bernard, 2006: 9). Terreno é o contexto em que as interações sociais ocorrem, lá onde se encontram as respostas mais genuínas (e geralmente únicas) do problema em estudo (Idem). Compreender o terreno significa, sobretudo, capturar as circunstâncias a partir das quais as pessoas (participantes ou informantes) vivem e percebem a situação-problema em análise.

O terreno deste estudo é Moçambique, e nesta secção está a descrição dos aspetos mais determinantes para a compreensão holística do problema e das condições a partir das quais é vivenciado. Trata-se de aspetos geográficos (localização, clima e demografia), socioculturais, religiosos, económicos e políticos.

Moçambique fica na costa Sudeste da África, com o Oceano Índico a Leste, Tanzânia a Norte, Malawi, Zâmbia, Zimbabwe e Suazilândia a Oeste, e República da África do Sul a Sudoeste. Em termos de dimensões, o país tem uma superfície de terra firme de cerca de 786.380 km², mais 13.000 km² de águas interiores (que incluem lagos, albufeiras, rios e lagoas) e uma linha costeira (Norte – Sul) estimada em 2.515 km.

A localização e as dimensões de Moçambique tornam-no um país privilegiado e, ao mesmo tempo, vulnerável. Privilegiado porque possui extensas áreas de terras aráveis, savanas e florestas com inestimáveis recursos madeireiros e faunísticos. Os rios, os lagos e o acesso natural ao oceano, permitem atividades de pesca, transporte e comércio marítimo. É vulnerável porque é propenso às calamidades naturais: erosão, vendavais, ciclone arrasadores (Uda, Fávio, Dineo, Idai, Kenneth, Chalane, Eloisa ...) e cheias.

Ademais, a localização de Moçambique e a abundância de recursos naturais têm sido atrativos para a imigração ilegal. Infelizmente, há muita porosidade nas fronteiras, o que significa vulnerabilidade aos problemas dos países à volta. Aliás, muito antes de se tornar público em Moçambique, a perseguição de pessoas com albinismo já acontecia nos países à volta (Tanzânia, Zâmbia, Malawi, Uganda e República Democrática do Congo, África do Sul). É um dado que tem alimentado a tese de que o fenómeno chegou ao território por conta do contágio transfronteiriço (Sitoe, 2015; KANIMAMBO, 2016; OIM, 2019).

A porosidade das fronteiras moçambicanas – pela vastidão do território ou por incapacidade de controlo interno – já foi reconhecida e comprovada em muitos estudos, sobretudo por estar ligado aos crimes transfronteiriços, ao garimpo ilegal, à caça furtiva, à pilhagem de madeira, ao tráfico de drogas, ao comércio de órgãos humanos e ao terrorismo (Fellows, 2009; Mariano et al, 2016; Habibe et al, 2019; Rogério, 2020).

A localização de Moçambique está igualmente ligada às condições do clima. O país está na zona tropical e, portanto, o clima predominante é tropical. Durante o ano há duas estações a destacar: Verão (período quente e chuvoso, que começa em outubro e termina em março) e Inverno (período frio e seco, com início em abril e fim em setembro). É uma zona com Sol abundante

durante quase todo o ano, havendo períodos (dezembro, janeiro e fevereiro) em que os termómetros registam acima de 44 graus Celcius. Mas o que é que as condições do clima têm a ver com o albinismo? Já foi dito no capítulo anterior (pp. 21 - 24), o Sol é o principal “inimigo” natural da pessoa com albinismo, o que significa que a sua predominância é um fator de risco.

Pela História (UNESCO, 2010), os povos originais do atual território Moçambique são os Khoisan – grupo de caçadores e recolectores que, à dada altura (século V), foi invadido e expulso pelos *Bantu* – povo proveniente da região central da África. Há referências segundo as quais os invasores (*bantu*) eram (são) fisicamente mais fortes que os Khoisan, o que facilitou a dominação. *Bantu* são povos que viviam (vivem) basicamente da agricultura, pastorícia, tecelagem e fundição do Ferro – atividades que sofreram mudanças (na matéria e na forma) com a chegada dos árabes e persas – gente de orientação mercantilista.

O encontro entre *bantu* e orientais teve, além de mútuas influências comerciais, gastronómicas, epistemológicas, religiosas e linguísticas (*Suaíli*¹⁰), o episódio do encontro das “peles diferentes”. E no terreno (Moçambique), são visíveis os vestígios (consequências) desta miscigenação de pigmentações. Quando, em 1498, Vasco da Gama e sua cúpula atracaram e, mais tarde, em 1505, anexaram Moçambique ao “império português”, o terreno já estava “contaminado” pelos árabes. A chegada do “homem-branco” ocidental só aumentou os já existentes atritos intersticiais em torno das cores das peles.

As migrações *bantu*, a chegada dos árabes e, mais tarde, dos ocidentais (portugueses, franceses, ingleses, alemães, belgas etc.), sem esquecer o já referido problema da porosidade das fronteiras, fazem de Moçambique hodierno um território diverso e complexo. Há muitos idiomas, culturas, crenças, religiões e ideologias que, mesmo que de forma sutil, disputam a identidade das pessoas em circunscrições nunca claramente definidas. As religiões “importadas” (Islamismo, Hinduísmo, Cristianismo etc.) estão cada vez mais presentes, num território onde disputam primazia com as religiões e igrejas (*Zione*) autóctones. Portanto, nem se pode falar de cultura moçambicana, mas de culturas moçambicanas, para respeitar os diversos grupos étnicos,

¹⁰ Suaíli, Suaíle ou swahili – é a língua com o maior número de falantes em África. Ela resulta da fusão das línguas árabe, persa, alemão e os idiomas da Índia com as línguas *bantu*. Suaíli é a principal língua de toda a costa Leste da África, havendo países que a têm como língua oficial (Tanzânia, Congo e Quênia), como língua obrigatória (Uganda e Burundi) ou como língua franca (Comores, Madagáscar, Zâmbia, Somália, Eritreia, Norte de Moçambique).

linguísticos e religiosos que, por força das fronteiras arbitrariamente impostas pela colonização, coabitam o mesmo território chamado Moçambique.

Moçambique se tornou independente em 1975, mediante uma Guerra de Libertação que durou cerca de 10 anos (1964 – 1974), contra o regime colonial português (Carlos Duarte, 2019). A seguir à independência, o Governo da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) adotou o Socialismo - Comunista como sistema político, o que pode ter empurrado o jovem país à “Guerra dos 16 Anos” (1976 – 1992), frente à RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana). Este último movimento dissidente exigia (ainda exige), entre outros aspetos, a abolição das políticas comunistas do “partido único”, a introdução do Liberalismo e consequente democratização do país (Pélissier, 1988; Cline, 1989; Geffray, 1991; Newitt, 1997).

A guerra civil terminou oficialmente em 04 de outubro de 1992, com os Acordos Gerais de Paz, assinados em Roma por Joaquim Chissano (representante da FRELIMO) e Afonso Dhlakama (representante da RENAMO). Entretanto, até hoje (2021), o país nunca chegou a ser seguro nem estável. Os conflitos armados continuam sempre presentes, mesmo que de forma intermitente. São conflitos caracterizados por contestações dos processos e resultados eleitorais (considerados altamente fraudulentos), ataques armados e perseguições políticas (prisão, rapto e assassinato de opositores). Tem havido tréguas, acordos de cessação de hostilidades e até tentativas de Desarmamento, Desmobilização e Reintegração (DDR) das forças “residuais” da RENAMO, mas é tudo muito “nublado” e objeto de muita desconfiança.

Um dos mais recentes acordos de Paz entre os dois eternos(?) “inimigos” foi assinado no dia 06 de agosto de 2019, entre Filipe Nyusi (Presidente da República e do partido FRELIMO) e Ossufo Momade (novo Presidente da RENAMO pós-Dhlakama). No ato, os signatários disseram que aquele seria o *Acordo de Paz Definitiva*, mas enquanto assinavam, o contexto já denunciava que, mais uma vez, aquele acordo não tinha bases nenhuma para ser definitivo. As condições logísticas para a guerra estavam, como sempre estiveram, visivelmente presentes nas atitudes daqueles que, durante o evento, pronunciavam “Paz”. E parece ser esse o verdadeiro fator-das-guerras em Moçambique: as atitudes politicamente adotadas e publicamente demonstradas não têm ajudado em nada para a pacificação do país. Pelo contrário, o cenário incentiva à revolta, das formas mais ligeiras (greves e manifestações de rua) às mais extremas (guerra e terrorismo).

Enquanto a suposta “paz definitiva” era assinada à esferográfica em Maputo, armas eram lubrificadas para novos (contra)ataques na Gorongosa, em Mutindir, em Gondola, em Dombe etc.

“*Que Paz?*” Perguntava o “General” Mariano Nhongo, enquanto mobilizava a sua autoproclamada *Junta Militar* para a “eterna guerra”, num país que tem tudo para dar certo, mas que, volvido meio-século de independência, nunca deu certo. Assim vai Moçambique: eleições conflituosas, justiça suspeita, ataques armados, “esquadrões da morte”, baleamentos seletivos, raptos e medo generalizado.

Entre as consequências dos conflitos em Moçambique, está a insegurança, a retração de investimentos e, sobretudo, a condição de pobreza em que a maioria dos cidadãos se encontra, num país que vive mais de doações e importações do que de produção e exportação (IESE, 2016, 2017; BM, 2018). Aliás, no *Relatório do índice de desenvolvimento humano 2019*, Moçambique está entre os 10 países com os piores indicadores do mundo (PNUD, 2019).

A violência é o denominador comum da constituição de Moçambique como país. Alguém diria, com muita indignação, em Moçambique nada pode ser conquistado e estabelecido pacificamente. Foi necessário recorrer à Guerra pela Independência, Guerra pela Democracia, Guerra pela Paridade nos Órgãos Eleitorais, Guerra pela Descentralização (eleição de governadores provinciais) etc. É, infelizmente, um recado que tem sido sistematicamente dado aos cidadãos (nova geração) de que em Moçambique nada é possível senão a ferro e fogo.

Quando se olha para a independência, para a democracia, para a paridade nos órgãos eleitorais e para a descentralização administrativa como direitos e necessidades do povo, fica difícil saber porquê os moçambicanos estão a ser sistematicamente obrigados a recorrer à guerra para exigir seus direitos e satisfazer suas necessidades. Todas conquistas politicamente significativas para os moçambicanos só serão possíveis mediante levantamento armado?

As eleições se tornaram no principal fator de instabilidade do país. Por conta disso, desde 1994 (ano das primeiras eleições multipartidárias), os presidentes eleitos têm passado mais tempo na gestão de conflitos pós-eleitorais do que na governação propriamente dita. Desde o agendamento das eleições, inscrição de eleitores, campanha eleitoral, credenciação de observadores, votação, apuramento dos votos até ao anúncio dos resultados, há confrontações, prisões e assassinatos em todo território. Porquê?

São lutas pelo poder e, vezes sem conta, envolvem magia, feitiçaria e sacrifícios humanos. Segundo Burgos (2014), o assassinato de pessoas com albinismo tem ligações diretas com os processos eleitorais em África, onde os políticos estão entre os principais mandantes e clientes

(beneficiários). Nalguns contextos, pessoas com albinismo têm de se esconder nas casas durante os períodos eleitorais.

Em Moçambique, não é raro aparecerem corpos decapitados ou sem olhos, narizes, lábios, genitais, pernas, orelhas, seios e sem outras partes específicas (UNESCO, 2006; West, 2009; Braga, 2012; Bertelsen, 2016; Moreira & Mariano, 2018). H. Junod ([1912] 1996: 356), nos seus relatos sobre usos e costumes dos *tsongas* do Sul de Moçambique, narra episódios em que, nas guerras entre tribos rivais, corpos de soldados inimigos (mortos em combate) eram rapidamente esquartejados e entregues aos curandeiros locais, para a produção de amuletos de fortalecimento do outro exército. Portanto, sacrifícios humanos são muito generalizados e, de certo modo, naturalizadas na consciência coletiva da sociedade.

Denúncias de feitiçaria têm crescido ao nível mundial. Esperava que a massificação da educação (civilização) e evangelização dos povos abafasse tais práticas, mas aconteceu exatamente o contrário: um recrudescimento de crenças e lutas mágicas pelo Poder e pela riqueza.

São evidentes as ligações que a perseguição e assassinato de pessoas com albinismo, calvície etc., têm com a pobreza, a bruxaria e as disputas políticas pelo Poder em Moçambique e na África.

Os recursos naturais de que Moçambique dispõe têm sido atrativos de investidores internacionais, sobretudo no setor mineiro. Para Mariano & Moreira (2018: 19), apesar de os grandes projetos de investimentos terem potenciado o crescimento económico do país nos últimos anos (em termos numéricos), tal crescimento nunca chegou a se fazer sentir na vida do cidadão ordinário. Pelo contrário, a implantação dos *megaprojetos* mineiros e agrários tem significado sofrimento para as populações locais que, sem as devidas compensações, têm sido compulsivamente retiradas e reassentadas em novos “desertos”, sem condições mínimas de habitabilidade (OMR, 2016). Isto tem piorado sobremaneira a pobreza.

Moçambique é um país de terras férteis, abundantes recursos florestais, faunísticos e minerais. Há madeira, peixe, barragens hidroelétricas e jazigos incalculáveis de gás natural, carvão mineral, petróleo, rubis, grafite, quartzo, ouro, arzeias pesadas, pedras preciosas etc. São riquezas de um país que, paradoxalmente, está entre os 10 mais pobres do mundo. É um paradoxo que Papa Francisco, durante a sua visita apostólica ao país (de 4 a 6 de setembro de 2019), fez questão de sublinhar e repudiar nos seguintes termos:

Moçambique possui um território cheio de riquezas naturais e culturais, mas paradoxalmente com uma quantidade enorme da sua população abaixo do nível de pobreza. E, por vezes, parece que aqueles que se aproximam com o suposto desejo de ajudar tem outros interesses. É triste quando isto se verifica entre irmãos da mesma terra, que se deixam corromper. É muito perigoso aceitar que a corrupção seja o preço que temos de pagar pela ajuda externa (Papa Francisco 2019, *Homilia da santa missa*, 6 de setembro de 2019, Estádio do Zimpeto – Maputo).

O Papa denunciou um país rico, mas empobrecido por corrupção e por desinteligências de gestão. Como era o *slogan* da campanha da FRELIMO nas eleições gerais de 2019, “*Moçambique tem tudo para dar certo*”, mas, meio-século depois da independência, continua um país incerto.

Severino Ngoenha – filósofo moçambicano – tem se desdobrado em explicar a grande frustração dos moçambicanos relativamente ao significado da independência em termos de liberdades (política, económica, cultural, religiosa etc.). A luta de libertação foi desencadeada com vista à autodeterminação do povo e, a seguir à independência (25 de junho de 1975), o povo sentiu alguma presença dum Estado mais ou menos comprometido com a redistribuição de recursos e oportunidades. Mas a morte de Samora Machel (1986) e o fim da Guerra Fria (1989) significaram também, em termos de orientação política, o fim do “Estado presente”. Em Moçambique, diz Ngoenha (1993, 2013), a passagem da Primeira República (socialista) para a Segunda (capitalista-liberal) teve um misto de impactos bons e maus. No Socialismo havia justiça sem liberdades, e neste Liberalismo há injustiças e liberdades deficientes. Quer dizer, a situação piorou. Passou-se a ver famílias inteiras sendo mortas (pela Polícia) ao tentar aceder à comida que os “gestores” públicos corruptamente desviaram e privatizaram. Para Ngoenha, em Moçambique de hoje há cada vez mais pessoas a entrar para a política, não para servir ao povo, mas para se servir do povo (Ngoenha 2013, *Biopolítica*).

F. J. Nyusi é o quarto Presidente da República depois de Samora Machel. De Samora (1975-1986), o país tem lembranças dum líder vertical (disciplinado e disciplinador), socialista convicto, um líder presente, atuante e comprometido, mas também um líder, desde logo (1977), intolerante ao diálogo com a RENAMO. De Joaquim Chissano (1986-2004), os moçambicanos têm lembranças dos longos 18 anos de governação, passagem do Socialismo para o Liberalismo, Acordos de Roma com a RENAMO, mas também do prenúncio da promiscuidade na administração pública (o cabritismo: “*cabrito come onde está amarrado*”). De Armando Guebuza (2005-2015), Moçambique e o mundo lembram e lembrarão das dívidas ocultas, do surgimento dos raptos, dos esquadrões da morte, do reinício da guerra com a RENAMO, das cento e tal rondas de negociação sem solução, das promessas não-cumpridas (combate à pobreza, “*revolução verde*”, *jatrofa versus*

biodiesel etc.), mas também da construção da Ponte sobre o rio Zambeze em Caia. Do atual Presidente Nyusi (2015-2024), os moçambicanos poderão ter lembranças das suas conversas diretas com Afonso Dhlakama na Gorongosa, convite para o Papa Francisco visitar Moçambique, processo de DDR (Desarmamento, Desmobilização e Reintegração das forças da RENAMO), descentralização administrativa (“eleição” de governadores), mas também será lembrado pelos polémicos dados eleitorais de Gaza, pela inesperada introdução do Secretário de Estado nas províncias, recrudescimento dos raptos (em Maputo, Beira e Chimoio e Nampula), dos esquadrões da morte e tudo de bem e do mal que ainda vem até 2024.

No país, os serviços básicos (saneamento do meio, saúde, educação, transporte, fornecimento de água e luz) têm uma cobertura muito insignificante, e nos locais em que tais serviços existem, são deficitários. Há queixas de mau atendimento em todo setor público, cobranças ilícitas e falta de medicamentos nos hospitais públicos. Na educação, a maioria dos alunos recebe lições ao relento, debaixo de árvores e sentados no chão. É um cenário de pobreza absoluta.

Como se sabe, quando as pessoas estão em desespero, podem procurar outras formas de sobreviver. São formas que nem sempre têm o certo e o errado como critérios. Alguns informantes com albinismo contaram que já sofreram tentativas de tráfico e assassinato pelos próprios familiares, que viam naquilo a saída para os seus problemas económicos.

Os dados do último *Censo Geral da População e Habitação* (INE, 2019: 120-122) apontam que dos 27 909 798 habitantes de Moçambique, apenas 8 177 386, ou seja, 29% constitui a força ativa. E destes 8 177 386 ativos, apenas 13% é que tem algum trabalho formal, a restante maioria (87%) vive de atividades informais (legais?), quer dizer, não têm uma fonte segura nem definida de renda. É sempre um grande perigo quando se tem quase toda uma “nação de desempregados”. Aliás, um país que busca a ordem e a segurança públicas, nunca deverá permitir que haja tantos “cidadãos sem nada a perder” quantos há em Moçambique.

Entre a grande população desempregada estão os analfabetos (38%) e também os muitos jovens formados, mas que há anos vagueiam pelas ruas a “chutar lata”¹¹. São cidadãos que, por estarem desempregados, não têm capacidade de endividamento (não podem fazer empréstimos bancários). É um cenário de quase embargo económico, o que pode “empurrar” muitos para o crime. Os jovens – maioria da população – têm sido facilmente recrutados, doutrinaados e usados

¹¹ Expressão comum em Moçambique, para referir a situação de desemprego.

para perseguir pessoas com albinismo, mas também para fazer a *Jihad* em Cabo Delgado (Habibe et al, 2019; Rogeiro, 2020).

A situação dos jovens é mais ou menos igual em todos países africanos. Sem rumo nem esperanças, muitos se tornaram “mão-de-obra barata” para as várias redes terroristas que atuam no continente. Em Moçambique está o *Al-Shabab*, também conhecido por *Ansar al-Sunna* ou *Ansar al-Sharia* (apoiantes da tradição islâmica). É um grupo terrorista que, desde o dia 05 de outubro de 2017, está a devastar a província de Cabo Delgado. Há evidências de que o grupo é maioritariamente composto por jovens moçambicanos, aliciados a aderir ao que consideram “Guerra Santa” (*Jihad*) contra a marginalização de que se julgam vítimas.

Os jovens africanos que se recusam a aderir ao terrorismo, ao roubo, ao contrabando e ao crime em geral, têm tentado fugir para a Europa por vias nem sempre seguras. Mas é tudo ou nada, porque também não se conformam com o ambiente de tortura policial, pobreza, miséria, doenças, guerras e corrupção que assolam os países. Preferem arriscar suas vidas no Mar Mediterrâneo, no Mar Vermelho ou na asa dum avião qualquer, para chegar à “terra prometida”.

A vulnerabilidade de Moçambique (e dos países africanos em geral) não está apenas no analfabetismo, no desemprego, nas guerras, na miséria, na pobreza, nos baixos salários, na corrupção, na impunidade e nos recursos naturais que não beneficiam a população. A maior vulnerabilidade está nas alternativas que as pessoas tentam encontrar para sobreviver aos problemas estruturais do país.

A luta pela sobrevivência pode levar à adesão às redes do crime organizado e à prática de atividades fortemente suportadas por crenças e feitiçaria. Aliás, está-se a falar dum país onde a maioria da população acredita e recorre mais ao curandeirismo (para os cuidados básicos de saúde) do que à medicina convencional (West, 2004; Granjo, 2009; ONU, 2020).

Durante o trabalho de campo para a coleta de dados deste estudo, uma médica tradicional (Zambézia) disse que pessoas de todos os substratos sociais procuravam pelos seus serviços para vários propósitos.

Nós [médicos tradicionais] resolvemos problemas de saúde, amor, esterilidade, infidelidade, zangas sociais.... Protegemos casas contra ladrões, feiticeiros, maus espíritos, cobras; recuperamos bens roubados; vacinamos pessoas contra muitas coisas, lavamos o corpo e também damos defesas pessoal. As pessoas sem emprego, marido ou esposa, veem ter connosco à procura de sorte. Nós resolvemos. As pessoas casadas e com emprego também procuram por nós, para tratamentos de estabilização do casamento e para subir de cargo no serviço. E nós fazemos (Rosalina – médica tradicional, Zambézia).

O depoimento revela uma grande demanda pelos serviços dos *nhamussoros* e a posição privilegiada que estes têm na vida das comunidades. São os principais responsáveis da dinamização de crenças e rituais locais. São os “maestros” da cultura e das tradições. Como Ikeora (2016) refere, as religiões africanas são profundamente baseadas em crenças nos poderes sobrenaturais. É à luz destas crenças que os povos *bantu* interpretam os fenómenos do mundo e da existência.

As representações sociais do albinismo – objeto deste estudo – são dimensões contadas e partilhadas sobretudo por via da tradição oral. E as sociedades tradicionais são profundamente enraizadas no comunitarismo. Aqui, o indivíduo nunca é percebido fora da comunidade a que pertence. São sociedades em que a individualidade sucumbe diante da coletividade, lógica na qual se inscreve o princípio da Filosofia *Ubuntu* (Humanismo ou Comunitarismo Africano): *I am because we are* (“sou porque somos”). É um princípio que tem na coletividade o fundamento da individualidade, em contraposição ao *cogito ergo sum* (ocidental?), que tem o pensamento como prova da existência da individualidade. Ou seja, “penso, logo existo” (René Descartes).

Mesmo com os processos civilizacionais e de racionalização cultural em curso há já alguns séculos, representações sociais continuam sendo partilhadas como elementos de coesão social. Funcionam como autênticos reforços da teia das relações socioculturais e de comprometimento mútuo (Mbiti, 1989).

Estudos etnográficos feitos em Moçambique são afirmativamente conclusivos: em quase todos principais grupos étnicos existentes – *rhonga, xangana, copi, tonga, tswa, shona, ndau, sena, nguni, nyungwe, nyanja, chuabo, lomwé, macua, maconde e yau* – há crenças na existência de espíritos (bons e maus), poderes sobrenaturais e feitiçaria. Nestes estudos ficou comprovado que pessoas, grosso modo, guardam algum tipo de amuleto para se protegerem dos azares e dos maus espíritos, ou para obter saúde, sorte, riqueza e poder. Em todos estes grupos étnicos há prática de algum tipo de rituais e sacrifícios, inclusive de humanos. As pessoas visitam frequentemente os curandeiros e médiuns, para adivinhações, cura de doenças, banhos de purificação etc. Crenças em forças sobrenaturais, bem como a necessidade de rituais ou posse de talismãs de proteção, são realidades que não se confinam aos limites da ruralidade, elas se encontram igualmente presentes nas urbanidades, perpassando quaisquer níveis de escolaridade das pessoas (Martínez, 1992; West, 2005; Bertelsen, 2016).

É neste Moçambique vasto e diverso que a pesquisa decorreu. Os participantes foram abordados em ambientes urbanos e periurbanos, mais concretamente em Maputo, Inhambane,

Maxixe, Massinga, Manica, Chimoio, Beira, Tete, Quelimane, Nampula, Nacala-Porto e Cuamba, conforme o mapa abaixo.



A escolha destes pontos teve a ver com vários aspetos. São locais com casos conhecidos de ataques a pessoas com albinismo; são contextos urbanos onde algumas vítimas se encontram refugiadas das perseguições; são cidades capitais-provinciais e sedes distritais onde as associações de PcA e organizações de apoio ao albinismo têm alguma presença considerável. Mais do que isso, no contexto atual das perseguições, abordar o tema do albinismo ou manter encontros com pessoas com albinismo em zonas rurais, representa perigo para qualquer pesquisador, que pode ser confundido com os raptos e ser impiedosamente linchado por populares.

Os participantes com albinismo foram encontrados em ambientes urbanos e periurbanos, mas isto não significa necessariamente que sejam citadinos. Alguns fizeram o êxodo rural, em busca de segurança, escolarização, emprego ou assistência médica. Já havia associações de PcA,

mas o fenómeno dos raptos e assassinatos reforçou estas associações, tanto em número quanto em ação reivindicativa. Portanto, o terreno desta pesquisa pode ser vasto, mas ele é concreto sob ponto de vista de locais de acesso à informação. Enfim, como se diz, na Antropologia os terrenos determinam e orientam (Bernard, 2006: 15).

2.4. Sobre o processo de recolha de dados

Os dados deste estudo são as representações sociais do albinismo e, tanto em É. Durkheim (1912) quanto em S. Moscovici (1961), representações são os significados que uma dada sociedade atribui a certos fenómenos, objetos, atitudes ou situações.

Dados são, por definição, o conjunto de informações coletadas no âmbito duma pesquisa, podendo serem números, palavras, imagens, vídeos, áudios, conceitos ou opiniões (Given, 2008: 185). Em pesquisas qualitativas, como é o caso, não há dados numéricos como tal, o que há são palavras, opiniões e comportamentos relativos às pessoas ou ao aspeto em estudo. São dados captados através de métodos qualitativos, da observação direta (notas de campo) e de entrevistas. Os dados desta pesquisa foram coletados através da revisão bibliográfica e, sobretudo, do inquérito narrativo (entrevistas).

Revisão bibliográfica é o primeiro e o mais importante passo na construção da pesquisa científica. É através da literatura que se compreende o estado da arte, as tendências e limitações do debate em torno do tema, as perspetivas já exploradas e as ainda por explorar (Creswell, 2014: 57). Aliás, em *Research Methods in Anthropology: qualitative and quantitative approaches*, Bernard (2006) afirma que a primeira coisa a fazer depois de saber o que se pretende pesquisar (objeto de estudo) é descobrir o que já foi escrito a respeito. Não se deve jamais negligenciar esta importante parte da pesquisa, pois é aqui que se descobrem, entre outros aspetos, as fontes de informação e as principais linhas de abordagem existentes. Não fazer revisão da literatura é correr o risco de perder muito tempo em terreno já descobertos.

Ainda sobre revisão da literatura, Cresweel (2014: 67) afirma que logo que o tópico da pesquisa ficar definido, é imperioso rever a bibliografia a ele relacionada, para partilhar com os leitores os resultados de outros estudos a respeito do tema. A revisão bibliográfica permite o enquadramento da pesquisa numa área maior de compreensão, possibilitando a comparação dos resultados.

Nesta pesquisa, a revisão bibliográfica – presente na Introdução, no Capítulo 1 e em cada ponto oportuno deste texto – consistiu basicamente na procura do que já foi escrito e publicado a respeito do albinismo em Moçambique, na África e no mundo em geral. Do levantamento feito, foram encontrados vários títulos, entre reportagens jornalísticas, relatórios de organismos internacionais, planos de ação dos governos, artigos de opinião e trabalhos académicos (monografias, dissertações e teses). Infelizmente, do material encontrado, o que fala da situação do albinismo em Moçambique é exíguo.

A leitura dos textos permitiu uma compreensão geral do debate em torno da estigmatização e perseguição de vítimas com albinismo. Durante a revisão bibliográfica, houve uma especial atenção ao enquadramento antropológico do tema. Foi possível situar a violência contra pessoas com albinismo nas abordagens antropológicas da deficiência.

E porque os problemas de estigmatização e perseguição estão inerentemente ligados às crenças, às políticas públicas e à situação do país real, foi preciso recorrer a um conjunto de textos de Antropologia Cultural, Antropologia Económica e Política de Moçambique: H. Junod (1912), J. Montauray (1955), Muthemba (1970), M. Batalha (1985), F. Martinez (1989), C. Geffray (1991), Newit (1995), J. Feliciano (1998), P. Granjo (2009), J. Mosca (2005), V. Lourenço (2009), H. West (2009), C. Braga (2012), C. Serra (2015), Bertelsen (2016), entre outros.

Feita a triagem, constatou-se que mais de 95% dos textos são de autores não-moçambicanos nem africanos (olhar exógeno?), e quase toda literatura existente sobre o albinismo é, pelo modo que foi produzida, uma espécie de “*discurso sobre pessoas com albinismo*” e não um “*discurso de pessoas com albinismo*”. Esta situação reforçou a necessidade de se ter pessoas com albinismo como os informantes privilegiados desta pesquisa, na esperança de compreender a imagem que têm de si e da situação a partir do modo como são olhados e tratados socialmente.

Paralelamente à revisão bibliográfica, fez-se a recolha de informações em circuitos virtuais e nas páginas oficiais de organizações como a ONU, a Amnistia Internacional, a Cruz Vermelha, a Under The Same Sun etc.

Com os guiões de entrevistas já prontos, começou o trabalho de campo propriamente dito. Foram feitas várias viagens terrestres pelo Moçambique, o que permitiu conhecer e abordar os informantes nos seus diversos contextos. E para um trabalho de campo seguro, foi necessário obter anuência da Polícia da República de Moçambique e das lideranças das associações do albinismo.

2.4.1. Pedido de anuência da Polícia e das lideranças das associações

Depois que os ataques a pessoas com albinismo se vulgarizaram em Moçambique, os níveis de alerta aumentaram de tal modo que qualquer indivíduo que aparecesse a falar do albinismo ou a contactar os indivíduos seria suspeito e eventualmente preso ou linchado por populares.

Quando se ficou a saber que até os familiares mais chegados às vítimas estavam, em muitos casos, envolvidos nos crimes, a vigilância foi ainda mais reforçada. Através de campanhas e marchas de repúdio, a sociedade civil e as autoridades se desdobraram em incentivar denúncias. Houve até disponibilização de contactos telefónicos (linhas-verde), para que qualquer cidadão pudesse denunciar qualquer situação suspeita.

As províncias e cidades com mais casos de ataques tiveram mais atenção. Em Nampula, por exemplo, um informante com albinismo contou que, desde que os raptos começaram, a sua rotina tinha mudado radicalmente. O professor disse que passou a ter dificuldades de passear à vontade com os seus familiares, amigos e colegas de trabalho, tudo porque a Polícia o abordava sempre que estivesse acompanhado. As abordagens eram seguidas de interrogatórios sobre o destino da passeata e o tipo de relações existentes entre ele e cada um dos acompanhantes.

De 2015 a 2018, a situação era tal que, à dada altura, para evitar mal-entendidos e constrangimentos na via pública, o informante passou a evitar sair (circular) acompanhado. Em casos em que tinha mesmo de sair em grupo, sobretudo para cerimónias familiares em Ribaué (sua terra natal), ele via-se forçado a solicitar uma espécie de *guia de marcha* – documento passado por um juiz, procurador ou comandante de Polícia – onde constavam informações detalhadas sobre o destino, as motivações da viagem, os nomes dos acompanhantes, data de regresso e tudo que ajudasse a atenuar as suspeitas.

Nos postos de controlo, a Polícia fiscaliza os carros que passam, e quando encontram lá uma pessoa albina, fazem muitas perguntas, inclusive ao condutor. Há vezes que chegam a abortar a viagem, quando há muitas suspeitas. Mandam o albino descer do carro. [...]. Para evitar ser retido e devolvido ao local de origem, é preciso apresentar o documento de viagem (Gerson – informante com albinismo, Nampula).

É um cenário muito semelhante ao vivido nos tempos de Moçambique Socialista-Comunista (1975 – 1990), em que, para seguir viagem, as pessoas deviam apresentar, nos postos de controlo, *guias de marcha* – documentos passados e carimbados por um secretário de bairro, “Chefe de 10 Casas” ou alguma outra entidade que representasse legitimamente o Governo e que atestasse a licitude da viagem.

É daqueles tempos socialistas que remontam os “Grupos de Vigilância” (GV), vigentes no Moçambique hodierno sob forma de Policiamento Comunitário – “*estratégia organizacional que permite a Polícia trabalhar em estreita colaboração com a comunidade no combate e prevenção do crime*” (MINT, 2011: 2). A ideia é fazer com que todos vigiem a todos, nas comunidades, nos bairros, nas cidades, nas escolas e até nos locais de trabalho. É uma espécie de descentralização do papel da Polícia, dando aos populares a possibilidade de denunciar e até deter infratores.

O policiamento comunitário está, por sua vez, associado aos linchamentos – situação em que a população captura um suspeito e, em vez de entregá-lo às autoridades competentes (Polícia, Procuradoria ou Tribunal), faz justiça pelas próprias mãos. Linchamentos são um problema bicudo em Moçambique, e estudos apontam para o descrédito (desconfiança social) dos órgãos da justiça e a generalizada sensação de impunidade como as principais causas. Linchamento é, portanto, uma forma de justiça popular e de revolta contra a suposta inoperância das instituições oficiais de justiça (Vutane, 2013; Serra, 2015).

Esta forma de justiça popular é, quase sempre, desproporcional e, por isso, bastante problemática. A pena nem sempre corresponde ao crime, e a pessoa linchada nem sempre é a verdadeira culpada. Uma simples suspeita de alguém que esteja no “lugar errado e na hora errada” pode acabar em linchamento. Numa análise mais elaborada sobre o fenómeno em Moçambique, Paulo Granjo (in: Serra, 2015: 94-95) descreve o linchamento, pelo fogo, de 3 pessoas em 2006, e explica que é um evento de multidões descontroladas e em fúria, onde a dimensão do crime (roubo de telemóvel, no caso) nunca é proporcional à punição (morte dolorosa, pública e humilhante).

No dia 25 de fevereiro de 2016, vários canais de informação anunciaram o linchamento de um agente da PRM (Polícia da República de Moçambique), confundido com raptor de crianças com albinismo. O caso ocorreu na vila sede-districtal de Moatize, província de Tete, Centro do país. O agente foi linchado numa fúria popular, ao ser confundido com raptor de três menores que tinham desaparecido da escola após movimentações suspeitas de alguns indivíduos. Sobre o incidente, o porta-voz do Comando Districtal da PRM em Moatize disse que o agente em causa tinha sido enviado à paisana (sem uniforme policial) para investigar o crime, mas chegou tarde demais ao local: o rapto já tinha se consumado.

A pessoa que foi linchada é um agente da Polícia, um nosso homem a quem confiamos a missão de fazer o reconhecimento da zona. Mas como agora as populações andam agitadas com a situação de raptos de pessoas com pigmentação da pele, confundiram a ele como se fosse um dos indivíduos, cabecilha ou comparsa desse grupo, e apesar de ele ter se identificado como agente da Polícia, não deu tempo. Nas condições em que ele se

apresentava [sem fardamento], pareceu estar a mentir para a população. Para a população, aquele indivíduo era meramente estranho, então fizeram contas com ele. [...] quando o outro se apercebeu de que o colega estava em “maus lenções”, foi lá fazer o possível socorro, não deu porque a fúria das massas já era pior. [...] mesmo assim, quando o Comando se apercebeu que havia uma confusão que se estava a dar lá, foi tarde porque a população já tinha feito a justiça pelas próprias mãos. O nosso colega já tinha sido agredido, estava sem forças e ultimamente acabaram o linchando (Luís Ludia – PRM, Moatize, 2016).

Este incidente é apenas um de tantos que revelam a perigosidade do terreno moçambicano para eventuais pesquisadores do albinismo, sobretudo quando a missão é manter contactos diretos com os indivíduos. Consciente desta perigosidade, a estratégia foi contactar a Polícia e, seguidamente, as lideranças das associações de PcA.

O primeiro passo consistiu em explicar (expor) os propósitos da pesquisa à Polícia, para, posteriormente, solicitar algum documento no qual a entidade declarasse conhecer e anuir a pesquisa. Feito isto, a PRM passou, então, uma espécie de Credencial (Anexo B), documento que, já no segundo passo, facilitou o contacto com as lideranças das associações de pessoas com albinismo.

Nas associações, fez-se igualmente a explicação do âmbito do estudo para, finalmente, pedir colaboração. Graças ao documento da Polícia e à mediação das lideranças das associações, foi possível contactar e seleccionar os informantes.

Nas entrevistas, sobretudo nas cidades de Nampula e Nacala Porto, não faltaram episódios em que um(a) e outro(a) participante desconfiaram e exigiram a exibição de algum documento que atestasse os propósitos das entrevistas. É nestas situações que o documento da Polícia servia. O pedido de anuência da Polícia foi necessário para três propósitos: (1) fazer saber às autoridades o decurso e a finalidade do estudo; (2) transmitir confiança aos participantes e; (3) ter a possibilidade de recorrer à Polícia em caso de problemas no terreno. Felizmente, os inquéritos decorreram sem incidentes de realse, não houve nenhum episódio em que foi necessário chamar a Polícia.

2.4.2. Inquérito Narrativo: *que método é este?*

Em pesquisas qualitativas, como este, além da revisão bibliográfica, nada melhor que conversas diretas com as pessoas visadas. Foi nas conversas que se usou o inquérito narrativo – método em que o narrador (informante) reclama, defende, explica ou informa o entendimento que tem dos factos, em função das próprias experiências e história de vida dentro do contexto (Chase *in* Denzin & Lincoln, 2005: 656).

Inquérito narrativo (*narrative inquiry*) é um método de coleta de dados em que se procura capturar a experiência de vida das pessoas. Segundo Neuman (2014: 496), é um método etnográfico com origens interdisciplinares, mas que ganhou lugar privilegiado nas ciências sociais e nas humanidades em geral. McMullen & Braithwaite (2013) afirmam que o inquérito narrativo abriu caminho às pesquisas focadas na interpretação de eventos em que a compreensão das intenções e significados dos atores sociais é fundamental. É um método considerado adequado para captar fenómenos sociais e experiências humanas nas suas profundidades e complexidades (Pokhrel, 2018: 216). Em termos de requisitos, o método pressupõe que a relação entre o inquiridor e o inquirido seja cordial e de confiança, para que a narração decorra num ambiente de naturalidade.

O objetivo do inquérito narrativo é captar a relação entre as experiências individuais e o contexto social, a partir do conto. As experiências narradas é que constituem os dados da investigação (Savin-Baden & Niekerk, 2007: 460). Nesta perspetiva, pode-se dizer com alguma tranquilidade que toda pesquisa etnográfica é, para todos efeitos, uma produção narrativa.

Creswell (2014: 42) define o inquérito narrativo como um método de pesquisa das ciências humanas onde pesquisadores buscam compreender a vida dos indivíduos através de perguntas diretas sobre suas experiências.

A opção por este método reside no facto de oferecer ao pesquisador a possibilidade de compreender o significado da situação em estudo a partir do ponto de vista dos inqueridos. A ideia foi deixar que os informantes narrassem as representações sociais do albinismo com base em suas (con)vivências sociais.

Nesta pesquisa, o inquérito foi antecedido de encontros prévios, onde, inclusive, alguns informantes foram convidados a retificar, retirar ou até adicionar questões que achassem (in)convenientes nos guiões de entrevistas. Segundo Given (2008: 542), o sucesso do uso do inquérito narrativo, enquanto método etnográfico, depende, em grande medida, do trabalho prévio de conquista de aproximação e confiança entre o inquiridor e o inquirido (informante). É necessário negociar os relacionamentos, os sentimentos, os propósitos e as possibilidades da investigação.

2.4.3. Entrevistas: da gravação à transcrição da informação

A busca de respostas para o problema implicou várias diligências, entre elas, a elaboração de instrumentos de recolha de dados. Foram desenhados guiões de entrevistas para os três grupos de informantes já referidos: pessoas com albinismo, médicos tradicionais e agentes de instituições

de apoio ao albinismo. Após a aprovação dos instrumentos (pela supervisão), seguiu-se a socialização dos mesmo pelos informantes.

Entrevista é, segundo Gil (2008: 109), uma técnica em que o pesquisador se apresenta diante do pesquisado a quem coloca questões, com a finalidade de obter dados relativos ao problema. Neste sentido, entrevista é uma forma de interação social em que uma pessoa busca informações numa outra considerada “fonte”.

Para Creswell (2014: 244), uma entrevista de âmbito investigativo deve basear-se num roteiro de questões que inclui cabeçalho (onde fica a data, o local e as identidades dos intervenientes), as instruções sobre a natureza e os propósitos da entrevista, bem como os passos do decurso da entrevista. Em entrevistas escritas, as questões carecem dos respetivos espaços para as respostas, tendo em conta a natureza de cada questão. Em guiões de entrevistas gravadas, deverá haver intervalos para intercalar uma questão com a outra. E ao fechar a entrevista, não deverá faltar aquele *obrigado-final* aos participantes.

Foi em função destes parâmetros que cada guião de entrevista desta pesquisa foi elaborado (ver Apêndices B, C e D). São documentos de duas páginas cada e com a seguinte estrutura: título do documento, dados de referência do(a) informante, identificação do pesquisador, explicação dos propósitos da entrevista e a grelha das questões. Os guiões têm mesma estrutura, a diferença está no teor das questões.

O guião de entrevista para participantes com albinismo (Apêndice B) comporta cinco (5) tópicos, com as suas respetivas questões e sub-questões relativamente aos dados gerais da pessoa, desafios da relação com a sociedade, significados do albinismo para os afetados e os “recados” dos informantes com albinismo para o Governo e para a sociedade.

O guião de entrevista para médicos tradicionais (Apêndice C) tem quatro (4) tópicos e suas respetivas questões e sub-questões sobre: dados do(a) informante, crenças e práticas em torno do albinismo, visão dos médicos tradicionais sobre o albinismo, estigmatização e perseguição dos afetados.

O Guião de entrevista para representantes de instituições de apoio ao albinismo (Apêndice D) tem igualmente quatro (4) tópicos, com questões e sub-questões sobre a vocação da instituição, posicionamento da instituição relativamente à condição de vida da pessoa com albinismo em Moçambique, recomendações ao Governo e à sociedade.

Os guiões foram concebidos para conversas de até sessenta (60) minutos. Antes da entrevista, os informantes tiveram detalhes sobre a identidade do pesquisador e os propósitos da pesquisa. Foi-lhes igualmente assegurado que, em caso de algum desconforto durante as sessões, pudessem, querendo, interromper a entrevista. Ainda nos contactos prévios, cada participante tinha a prerrogativa de ler e, caso concordasse, assinar o *Termo de Consentimento* (Apêndice A).

Por razões éticas e de segurança, cada informante era comunicado que a entrevista era completamente confidencial, e que a sua identidade jamais seria revelada. Fora do pesquisador, ninguém mais teria acesso às gravações. Cada informante recebia garantias (escritas e verbais) de que a informação que ia fornecer seria exclusivamente usada para fins escolares.

Para que a entrevista fosse fluída, os participantes eram livres de escolher a língua a usar, entre o português e as línguas moçambicanas.

Ao longo da sessão, o(a) informante tinha o direito de não responder a toda questão que achasse inconveniente ou constrangedora. E o gravador de voz só era ligado após todas permissões e consentimentos.

Entrevista é uma técnica bastante valiosa e, diz Bernard (2006: 252), chega a ser inevitável nas pesquisas antropológicas. Para este estudo, as entrevistas seriam todas presenciais (*face to face*), mas, por vários fatores, não foi possível. A maioria das entrevistas foi presencial, mas outras acabaram sendo por chamadas telefónicas e por *email*. As presenciais aconteceram em ambientes predominantemente informais – estratégia encontrada para torná-las desanuviadas e fluidas. Esta opção pela informalidade deveu-se também ao facto de alguns dos informantes serem pessoas bastante simples. E, já se sabe, a simplicidade e a informalidade, quando adotadas no início do trabalho de campo, são boas para a integração fácil do antropólogo no terreno (Ibidem: 221). Já à partida, havia consciência de que a informalidade controlada, por parte do pesquisador, pode elevar a confiança dos informantes e, deste modo, disponibilizarem despreocupadamente mais informação (Idem).

Para acompanhar a informalidade, as entrevistas foram deliberadamente semiestruturadas – aquelas em que o inquiridor, apesar de ter um roteiro de questões, procura, na espontaneidade e no circunstancialismo, bases para a sua relação com o inquirido (Bryman, 2012: 210). Neste tipo de entrevistas há mais liberdade (independência) para o pesquisador se desprender do guião – razão da sua recomendação para pesquisas exploratórias, que é o caso.

Uma parte das entrevistas foi gravada e a outra registada noutras modalidades, pois alguns questionários foram enviados e respondidos por *e-mail* e em papel impresso. Se por um lado, as respostas por escrito pouparam o pesquisador do cansativo exercício da transcrição, por outro, a gravação das entrevistas permitiu conversas mais efetivas, pois havia certeza de que todos aspetos da conversa estavam sendo detalhadamente captadas e guardadas em áudio. Aliás, o valor mais óbvio de gravar está no facto de oferecer um resumo mais preciso do que foi dito, e isto é especialmente importante para entrevistas de profundidade (Given, 2008: 40). A gravação oferece detalhes adicionais, como tonalidade da voz, emotividade e ênfases com que os factos são narrados.

Nas entrevistas presenciais, além da gravação, houve necessidade de ir tomando nota no caderno de campo – uma atitude que, parecendo que não, servia de motivação para os informantes que viam naquilo uma demonstração de interesse pelas suas narrações. Houve também aqueles aspetos que ficaram gravados na memória do próprio pesquisador-observador, afinal, como diz J. Jackson (1993), “*I am a fieldnote*”.

2.5. Recorte temporal do estudo

A indicação do período em que certa pesquisa é ou foi realizada é uma questão essencial, sobretudo para a compreensão da relação entre o fenómeno em estudo, os resultados e o contexto. Portanto, fazer referência ao recorte temporal ou aos cenários espaço-temporais é tecnicamente indispensável.

Recorte temporal é, aqui, entendido como período da pesquisa, ou melhor, intervalo de tempo em que a pesquisa durou. Sobre isso, é importante realçar os dissensos que há sobre quando é que uma pesquisa começa e termina. Para autores como Ferguson & Taylor (1995), a pesquisa começa quando o projeto – já pronto e aprovado pela entidade competente – é posto em execução, e termina com a redação do relatório. Em outros termos, a pesquisa começa no trabalho de campo e termina com a compilação do relatório. Neste entendimento, ignoram-se todos processos prévios (desenho do projeto) e posteriores (apresentação pública dos resultados). Para outros autores (Gil, 2008; Kumar, 2011), a pesquisa começa no desenho do projeto – quando se faz a definição do objeto de estudo, do problema a resolver, dos objetivos, da metodologia e de outros elementos estruturalmente significativos para o *design* da pesquisa – e só termina quando houver a divulgação e discussão pública dos resultados.

Entre as duas concepções, a segunda parece mais consentânea com o que realmente aconteceu neste estudo. A preocupação com as concepções sociais em torno do albinismo já existia, mas só em abril de 2017, aquando da candidatura ao Doutoramento em Antropologia, é que foram convertidas em projeto de pesquisa. O trabalho de campo propriamente dito decorreu de 2018 a 2019, mas, pela constante necessidade de confirmação de um e outro dado, certos informantes continuaram sendo consultados até escassos minutos da submissão deste relatório (tese), em novembro de 2020.

2.6. Sobre a análise e a interpretação dos dados

Análise de dados é o processo de busca de padrões que permitam entender o fenómeno em estudo (Creswell, 2014: 245). Com a análise e interpretação de dados pretende-se oferecer uma compreensão abrangente da informação colhida, e este processo é feito tendo como referência os objetivos, o problema e as hipóteses previamente definidas (Idem).

O objetivo desta pesquisa é compreender as representações do albinismo e suas relações com tratamento dado às pessoas afetados. Portanto, a intenção do estudo é providenciar uma compreensão exaustiva sobre concepções e comportamentos em torno das pessoas com albinismo em Moçambique.

Tratando-se duma pesquisa qualitativa, houve necessidade de desenvolver uma imagem complexa da situação (olhar o cenário em múltiplas perspetivas), para identificar as nuances. O processo de análise e interpretação de dados decorreu tendo como referência o terreno, o modo como os factos foram narrados, as sentimentalidades dos informantes (ao relatar) e os aspetos do contexto (não expressos, mas capturados da relação entre o pesquisador, os participantes e os ambientes).

Sendo uma pesquisa qualitativa, os dados foram expressos em palavras/ conceitos (e não números). Os dados foram as informações obtidas da revisão bibliográfica, das entrevistas e das notas de campo.

Diferente da perspetiva quantitativa, a análise qualitativa permite e exige a inclusão de comentários do pesquisador sobre os resultados. São comentários baseados nos objetivos, no problema, nas questões laterais e nas hipóteses (Given, 2008: 458). O facto é que os dados não falam necessariamente por si, é preciso que o investigador olhe para eles em vários ângulos e, a partir daí, indague sobre os seus significados.

Quanto ao tratamento dos dados em forma de notas de campo, houve o cuidado de registá-los de modo claro e detalhado. É neles que ficavam registados os aspetos do ambiente, muito importantes para a compreensão dos relatos dos informantes. São dados que eram ocasionalmente coletados antes, durante e depois das entrevistas, constando, por exemplo, aspetos da pele, dos olhos, do vestuário e do semblante dos informantes enquanto falavam. Estes aspetos exteriores (não abrangidos pelos questionários) jogaram um papel crucial para a compreensão geral do problema.

Análise narrativo é o método que foi usado para examinar as entrevistas. É um método bastante comum em estudos antropológicos, em que os dados são explanados em forma de relatos. Segundo Neuman (2014: 496), o exercício consiste em buscar relações entre as narrativas e os narradores, entre o que é dito e o como é dito, entre os sujeitos e os ambientes, entre as aspirações e a realidade. O recurso à análise de narrativas permitiu compreender as experiências de vida dos informantes com albinismo face ao estigma e à perseguição de que são vítimas.

Given (2008: 458) assegura que qualquer exercício interpretativo deve conduzir à compreensão da relação entre o mundo, a vida e as pessoas estudadas. Na senda do debate entre os que defendem que os antropólogos devem manter-se neutros ou imparciais na abordagem dos fatos, e os que não veem nenhum problema em tomar posição (a favor ou contra as situações), neste estudo optou-se por explorar uma variedade de perspetivas, visando demonstrar que as representações sociais do albinismo são, para todos efeitos, problemáticas, ultrajantes e, portanto, inaceitáveis.

As análises aqui feitas não só visam denunciar as inconveniências das crenças e mitos em torno do albinismo, também têm a pretensão de elevar a consciência coletiva dos moçambicanos sobre as crueldades infligidas às pessoas com albinismo.

Os comentários (interpretações) que foram sendo apresentados ao longo do texto não são mais do que fundamentações da tese de que o tratamento dado às pessoas com albinismo é consequência das concepções sociais sobre sua condição. A sustentação desta tese foi feita na triangulação – mecanismo que serviu de teste de validade dos dados.

2.7. Aspetos éticos do estudo

A preocupação com aspetos éticos em pesquisas é uma realidade na atualidade. É uma preocupação que resulta de promiscuidades de pesquisadores que, em nome da Ciência, se impõem e se mostram superiores diante do informante autóctone e dos seus modos de ver e viver o mundo (Nosella, 2008: 258-265). Na Antropologia, quantas vezes os antropólogos fizeram (e fazem)

etnografias para desvirtuar o grupo estudado e, assim, facilitar a sua dominação (cultural, ideológica, política, económica, militar etc.)? Foi para denunciar estas más práticas antropológicas que David Price (2011) escreveu *Weaponizing Anthropology*. Portanto, a Ética é relevante para a pesquisa, sobretudo quando há envolvimento de pessoas.

Pesquisas do albinismo são, à partida, delicadas, pois envolvem pessoas consideradas vulneráveis (CIOMS, 2016; UN, 2017b). Se por um lado, as crenças em torno do fenómeno constituem cosmovisões culturais das comunidades, por outro, discriminação e perseguição são crimes hediondos contra a dignidade humana. Esta premissa já indica a delicadeza do tema. A pesquisa foi desencadeada com muitas precauções e sentido de responsabilidade, pois era preciso evitar problemas, tanto para os informantes quanto para o pesquisador.

Creswell (2014: 132) refere que em pesquisas que envolvem pessoas, exige-se respeito pela dignidade e integridade dos envolvidos – tarefa primordial do pesquisador. São os pesquisadores que, na linha da frente, devem evitar mal-entendidos contra os seus colaboradores e contra as instituições que representam.

O cuidado com as questões éticas deve estar em quase todas as fases da pesquisa. Deve-se, entre outras medidas, adotar linguagem acessível, ser transparente nos meios e nos fins da pesquisa, não coagir ninguém a participar, respeitar o carácter de cada participante e suas normas culturais. A ética na pesquisa também pressupõe a comunicação atempada, aos participantes, dos benefícios dos resultados da investigação e o pedido de parecer (consentimento) de todos os envolvidos, sobretudo das comissões de Ética. As questões éticas dizem igualmente respeito à não falsificação de dados, resultados e conclusões, sem se esquecer do problema do plágio (Ibidem: 135-139).

Neste estudo, houve um esforço de cumprir todos estes aspetos éticos. No terreno, tudo decorreu mediante pré-acordos mútuos e dentro do padrão de boas-maneiras. Além da adoção da designação ‘pessoa com albinismo’, contra o termo corrente “albino(a)”, a interação com os informantes teve como bases o respeito, a confiança e a confidencialidade.

2.8. Questões normativas, linguísticas e de redação do texto

Num trabalho como este, os erros são tão indesejados quanto impossíveis de evitar. Houve um esforço de ajustar o texto ao Novo Acordo Ortográfico e às *Normas de formatação gráfica de trabalhos académicos* em vigor na Escola de Ciências Sociais e Humanas do ISCTE - Instituto

Universitário de Lisboa. E o texto foi escrito com a intenção de torná-lo simples e acessível aos mais diversos públicos de leitores.

Consciente de que o tema envolve um leque de conceitos que, apesar de vulgares, podem referir situações distintas, houve algum cuidado de explicar o sentido (significado) que cada um deles foi assumindo no texto. Certos termos ou expressões em línguas locais, calões etc., foram, igualmente, tendo os devidos esclarecimentos oportunos, ou no texto ou nas notas de rodapé.

2.9. Limitações da pesquisa

Em pesquisas antropológicas, como este, há contactos diretos com os informantes, na esperança de que eles forneçam informações requeridas. Ora, o tema desta pesquisa envolve crimes considerados hediondos: infanticídios, abandono de bebê, estupros, raptos, assassinatos, tráfico de órgãos humanos, profanação de túmulos etc. Falar destes assuntos suscita medo e desconfiança, tanto da parte dos informantes quanto do pesquisador.

Foi uma pesquisa delicada, que exigiu muita prudência e, sem dúvidas, limitações também. Nada garante que alguns informantes não forneceram informações superficiais ou sonegadas. Aliás, “há muita diferença entre o que as pessoas sentem ou fazem e o que elas dizem a respeito” (Gil, 2008: 56). Mesmo da parte do pesquisador, houve situações em que certas questões – que pareceram demasiado delicadas e contundentes – foram sorrateiramente omitidas, para evitar aborrecimentos e constrangimentos.

2.10. Sumário do capítulo

Este capítulo serviu para expor e explicar os elementos mais definidores deste estudo. Aliás, é o capítulo do *design* da pesquisa. Deve ter ficado claro que as condições climatológicas, económicas, sociais e políticas de Moçambique constituem desafios para as pessoas com albinismo.

Entre várias possibilidades, o estudo de caso mostrou-se mais adequado para os propósitos deste estudo. Foram envolvidos, no total, 42 informantes, dos quais: 28 pessoas com albinismo (na qualidade de vítimas), 7 médicos tradicionais (na qualidade de “porta-vozes” da sociedade) e 7 representantes de instituições de apoio ao albinismo.

Em termos gerais, o capítulo foi dedicado à explicação dos procedimentos seguidos para a recolha e tratamento dos dados, tendo ficado sublinhado que o principal método usado foi o inquérito narrativo (*narrative inquiry*). Também se fez referência às questões éticas e às limitações da pesquisa.

CAPÍTULO 3 – ESTIGMATIZAÇÃO COMO REJEIÇÃO SOCIAL DA PESSOA COM ALBINISMO

Os gregos [...] inventaram o termo estigma para se referirem a sinais corporais [...] que [...] avisavam que o portador [...] pessoa marcada [...] devia ser evitada; especialmente em lugares públicos [...] (Goffman, [1963] 2004: 5).

Esta secção é sobre estigmatização da PcA. *Como é viver com albinismo em Moçambique? Como os indivíduos são olhados e tratados socialmente? Em que circunstâncias a discriminação é mais evidente?* São algumas das questões colocadas aos informantes. Infelizmente, as repostas denunciam graves problemas interseccionais e de recetividade social do albinismo. Há uma espécie de rejeição social de pessoas com albinismo em Moçambique.

3.1. Estigma: do albinismo aos “mitos da diferença”

Estigmatização e discriminação são dois conceitos de origens etimológicas distintas, mas que denunciam a mesma prática segregacionista. Estigma é uma espécie de “marca da rejeição”, pois as pessoas “marcadas” são, de facto, rejeitadas. Estigmatizar é, na concepção de Goffman (1963), o ato de isolar pessoas ou grupos em função de certas características identitárias consideradas “deterioradas” ou “fora do padrão”. Estigmatização resulta da vinculação do indivíduo a uma característica tida como indesejada. Com o mesmo sentido semântico, discriminação será toda atitude que visa impedir, prejudicar ou afastar o indivíduo (ou grupo) com a tal característica considerada “deteriorada” ou “fora do padrão”.

Estigmatizar e discriminar são atos de negação do outro. Pode ser por causa de religião, ideologia política, origem étnica, descendência, nacionalidade, situação económica, orientação sexual, cor da pele (Jorge Floyd¹²), deficiência ou outra particularidade.

Neste texto, estigmatização e discriminação são usados como conceitos sinónimos, pois ambos reportam situações em que há intenção de invalidar, prejudicar ou negar o reconhecimento e gozo de direitos considerados legítimos e fundamentais, em igualdade de circunstância com os demais (ONU, 2006: 2). Estigmatização e discriminação ocorrem, grosso modo, sob forma de exclusão, rotulagem ou violência, afetando o bem-estar das vítimas (Link & Phelan, 2001: 361).

¹² Jorge Floyd (1973 – 2020) afro-americano assassinado no dia 25 de maio de 2020, em Minneapolis, Estados Unidos da América, por um agente da polícia (“homem-branco”) que o algemou e se ajoelhou sobre o seu pescoço, para o asfixiar até à morte. Mais tarde, veio a confirmação: Floyd foi assassinado pelo simples facto de ser “negro”, e é apenas mais uma vítima dos “mitos da diferença”.

Por causa das suas características fenotípicas, indivíduos com albinismo são tratados por “marcianos” (Biscaro, 2012), são odiados (McNeil, 1997) e estigmatizados (Wan, 2003; McLeod, 2010; Cruz-Inigo et al, 2011; Mswela & Nothling-Slabbert, 2013; Brocco, 2016; Benyah, 2017). A *Under The Same Sun* – organização de apoio ao albinismo em África – explica que a discriminação de PcA acontece em todo o mundo, e se deve às crenças e aos mitos em torno da mutação (UTSS, 2017).

Para as Nações Unidas, a forma e a intensidade da estigmatização de PcA variam conforme as regiões. Na Europa e América do Norte, os indivíduos são vítimas de *bullying* e misticismos veiculados sobretudo pela mídia e pela cultura *pop*. Caricaturas e “uso” de personagens com albinismo na indústria cinematográfica são as formas de estigmatização mais predominantes (ONU, 2014: 6).

Ainda sobre o albinismo na Europa e América do Norte, Thomas White escreveu *Their whiteness is not like ours’: a social and cultural history of albinism and albino identities 1650-1914*. É um texto em que se descreve o desdém com que as comunidades ocidentais tratam os seus membros com albinismo. Nestas comunidades, escreve o autor, pessoas com albinismo são consideradas “brancos como o leite” ou “brancos como o cavalo-branco”. Quer dizer, são considerados mais “brancos” do que os “brancos” (White, 2011: 28). Estas analogias com o leite e com o cavalo servem para sublinhar a estranheza com que se olha para os indivíduos. Em certas comunidades ocidentais, o albinismo é associado aos maus espíritos, chegando a causar medo social. Aliás, foi graças à “enigmática brancura” e às crenças a ela associadas que o albinismo se tornou objeto de estudos científicos (Idem).

Depois da colonização espanhola, há relatos de que todos que nascessem com albinismo eram mortos ou isolados em toda América-Espanhola. Os indivíduos eram considerados reencarnações do colono (Pereira, 2005). Só mais tarde, quando os povos locais recuperaram suas tradições e crenças (antes devastadas pela colonização), a estigmatização foi substituída pelo carinho e pelo respeito aos chamados “*Niños de la Luna*” (“filhos da Lua”). Nos dias que correm, Panamá e certas ilhas do Pacífico podem ser os únicos lugares do mundo onde humanos com albinismo são venerados.

Segundo Vandervelde (1973), durante o período colonial, PcA eram consideradas “canibais selvagens” pela equipa de Cristóvão Colombo, razão pela qual, todos indivíduos assim eram expulsos das comunidades para viverem isolados nas montanhas. Com as independências, os

indivíduos voltaram a se juntar às comunidades, onde gozam de alguma respeitabilidade social. O respeito não deriva apenas das crenças sobre suas supostas ligações ancestrais à Lua, mas também do facto de os “filhos da Lua” serem pessoas geralmente calmas e pacíficas. Para Vandervelde (1973), a explicação da pacificidade está no facto de a agressividade não se compactuar muito com a baixa vitalidade que caracteriza as pessoas com albinismo.

Ora, se na América-Espanhola, a discriminação de PcA estava ligada às memórias negativas da colonização, o que dizer da África? Aqui também houve colonização: será que as pessoas também são discriminadas e perseguidas pelo simples facto de terem a aparência do colono-opressor? Esta questão é, para já, meramente retórica, será retomada e desenvolvida no ponto sobre o albinismo e o racismo (pp. 88 - 90).

Para autores como Bryceson (2010), a discriminação de está ligada ao fenótipo diferente, mas também às fragilidades decorrentes da própria mutação, que dificultam a inserção plena na vida social ordinária. A maioria vive uma discriminação estrutural, pois não tem sido incluída nas atividades produtivas por conta dos problemas oftalmológicos e dermatológicos. A situação foi confirmada pelos participantes deste estudo em Moçambique. Em resposta ao inquérito, narraram episódios de marginalização. São narrativas feitas com emoções, sobretudo quando se percebe que tais comportamentos discriminatórios resultam da ignorância de uma sociedade inteira contra um grupo minoritário, indefeso e inofensivo.

As pessoas nem sempre dizem o que pensam sobre nós [pessoas com o albinismo], mas eu percebo pelas atitudes. Eu, particularmente, costumo fingir não dar conta, mas aqueles olhares prolongados, de espanto e desprezo, afetam-me como pessoa. Olham-me dum jeito estranho, até às vezes pergunto à pessoa: ‘*o que foi?*’ Eu sei que sou diferente, mas as pessoas exageram (Xico – informante com albinismo, Nacala).

A estigmatização de PcA é exemplo flagrante de como os determinismos biológicos, culturais e geográficos têm sido usados para a hostilização dos “diferentes”. É também nesta lógica dos determinismos que se inserem, por exemplo, o holocausto e outros eventos desumanos que ocorreram e ainda ocorrem pelo mundo. É verdade que a situação do albinismo é relativamente espacial, mas não deixa de ter como motivação os “mitos da diferença¹³”. Aliás, para certos informantes, parece evidente que a estigmatização é motivada mais pela diferença do que pela deficiência em si.

¹³ Concepções e comportamentos em torno de indivíduos considerados “diferentes” sob ponto de vista biofísico, psíquico, intelectual, ideológicos, religioso, moral, ideológico, étnico, económico, cultural etc.

[...]. A sociedade é geralmente muito solidária para os deficientes, quase todos se predispõem a ajudar com esmola. Mas quando se trata de albinos, a sociedade age de maneira completamente diferente. A nossa deficiência não comove ninguém. Pelo contrário [...], não nos consideram (Raima – informante com albinismo, Tete).

[...]. Se as pessoas olhassem para a nossa deficiência, poderiam sentir pena e ajudar, como fazem com outros deficientes. Temos problemas de vista, precisamos de óculos; temos problemas de pele, precisamos de protetores solares, chapéus e tratamento nos hospitais; e temos necessidades de *job* [trabalho]. Mas ninguém nos olha, só estão preocupados em falar mal de nós (Nordino – informante com albinismo, Nampula).

Raima e Nordino não têm dúvidas de que o principal fator de estigmatização de PcA é a sua aparência física “diferente”. O problema está mais nos “mitos da diferença” do que na deficiência em si. Aliás, percebe-se mais uma vez a razão daquela “questão banal”: *será que o albinismo é considerado deficiência?* Parece que a resposta é negativa, inclusive aos olhos de certos governos que continuam relutantes em colocar o albinismo na lista dos levantamentos estatísticos da deficiência.

Nas últimas décadas assiste-se a um aumento significativo de estudos sobre o estigma. Através destes estudos tem sido possível notar que, mediante categorizações baseadas em crenças e em “mitos da diferença”, as sociedades têm rotulado, isolado e maltratado os “diferentes”. Para J. Estivill (2003: 5-6), toda história da humanidade está repleta de evidências de que houve sempre dificuldade de líder, compreender, tolerar, incluir e conviver com os “diferentes”. O ostracismo (na Grécia), a proscricção (na Itália), as castas (na Índia), os desterros (em Portugal), a escravatura, a colonização, a civilização compulsiva dos povos do “novo mundo” (na África, Américas, Ásia, Oceânia etc.), o nazismo, o racismo, o genocídio (em Ruanda), *Apartheid* (na África do Sul), a limpeza étnica (na Birmânia), assassinato de opositores políticos e o terrorismo hoje vigente, são algumas destas manifestações etnocêntricas contra os “diferentes”.

Os “mitos da diferença” estão também na gênese da Antropologia. Aliás, a Antropologia surgiu como um discurso (etnocêntrico) sobre os “diferentes”; ou, mais modernamente, como um campo do saber que busca compreender, sistematizar e teorizar as diferenças. Foi o Evolucionismo Biológico – defendido por C. Darwin (1809-1882) – que alimentou as convicções antropológicas de *Evolucionismo sociocultural* – sustentado por Edward Tylor (1832-1917), L. Morgan (1818-1881), M. Muller (1823-1900) e outros antropólogos crentes da ideia de que há pessoas (culturas, grupos étnicos etc.) mais ou menos evoluídas que outras. Antes de F. Boas (1858-1942) introduzir o *Particularismo histórico*, que abriu caminho para a noção do *Relativismo Cultural*, os

“diferentes” continuavam sendo avaliados por equiparação ao avaliador (etnocentrismo). E não é o mesmo que acontece com pessoas com albinismo, que são julgadas por pessoas sem albinismo?

Um dos aspetos mais negativos dos processos da escravatura e colonização foi a objetivação do outro. Tomou-se os povos do “novo mundo” como meros objetos (instrumentos) de uso e de descrição etnográfica. Houve uma indevida representação dos “diferentes”.

A humanidade não pode ser definida em termos meramente etnocêntricos, ela vai muito mais além disso. Ela só pode ser percebida num contexto de valorização recíproca. Jamais as diferenças devem constituir fator de negação do outro. Pessoas com albinismo são, sim, “diferentes” e, por isso, devem ser estigmatizadas e perseguidas? *Só porque nasceram “diferentes”?*

Little (2014: 23) afirma que estigmatização é uma forma de *bullying* que não faz parte da esfera das sociedades justas e inclusivas. É um comportamento que incapacita as vítimas, pois mostra que, por serem “diferentes” (fator de estigma), elas são “indesejadas”. E nestas situações em que se categoriza alguém como negativamente “diferente”, todas as esferas de produção da vida ficam comprometidas.

Deve-se lutar sem tréguas contra os “mitos da diferença”, para que se reconheça nos “diferentes” a humanidade e a dignidade partilhadas.

3.2. Os “negros-brancos”: a africanidade do problema do albinismo

No ponto anterior foi dito que as diferenças na aparência estão na base da estigmatização de pessoas com albinismo. Neste, a perspectiva de análise continua a mesma, apenas se adiciona a particularidade do problema em África. *Como é ser “preto” em pele “branca”? Como é ser “albino” na “África-negra”?* Em África, a discussão destas questões deve, necessariamente, ter em conta as épocas pré-colonial, colonial e pós-colonial. O albinismo e suas representações sociais têm a idade da humanidade, mas há que admitir que a chegada do “homem-branco” e os processos coloniais em si, trouxeram novos “ingredientes” para a interpretação do fenómeno em África.

Durante as entrevistas, um médico tradicional comparou o albinismo a outras deficiências congénitas. Ele disse: *“Quando uma mulher está grávida, nunca se sabe o que vai sair do seu ventre. Espera-se criança sarada, mas pode ser que saia paralítica, cega, albina ou aborto. É a magia do ventre, só temos de aceitar”* (Teguru – médico tradicional, Sofala). Outro médico

tradicional disse: “*falam aí que albino é ‘homem-branco’, não é verdade. Aquele tipo de pessoa sempre existiu [...]*” (Pai Manuel – médico tradicional, Nampula).

Os depoimentos acima – de entidades tradicionais – dão a entender que há consciência de que o albinismo é um problema eviterno. No entanto, com a colonização, passou a ser comum confundir indivíduos com albinismo com o “homem-branco” ocidental. Sobre isso, a senhora Chinyama – médica tradicional, Manica – contou episódios em que, em plena guerra de libertação de Moçambique (1964 – 1974), indivíduos com albinismo eram enganosamente mortos pela guerrilha da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), confundidos com o inimigo (tropa colonial).

Sobre a visibilidade prejudicial do albinismo em África, J. Wan (2003) escreveu “*Orange in a world of apples*”, um texto em que relata a estigmatização que a “Laranja” (pessoa com albinismo) sofre no mundo das “maçãs” (africanos sem albinismo). Baker (2009) fala de “*visible difference*” (diferença visível) como um fator que endurece a negatividade contra os indivíduos com albinismo em África. Katzew (2016) refere que, diante de pessoas com albinismo em África, vezes sem conta, as comunidades locais ficam confusas e questionam: “*brancos ou negros?*”.

Momade (informante com albinismo, Nacala) disse: “[...] *não há como disfarçar esta doença. Somos visíveis a longas distâncias, e as pessoas olham com estranheza [...]. Fazer o quê?!*”. O facto que é, além do já descrito desafio do Sol tropical, o albinismo dá às pessoas afetadas um destaque prejudicial, um destaque que agudiza a estigmatização e facilita a perseguição.

3.2.1. Famílias a “preto e branco”: sentimentos, reações e misoginia

Indivíduos com albinismo são comumente tratados por “albinos”, quer dizer, “brancos”. Ora, uma coisa é ser “branco” entre “brancos” e outra – bem diferente – é ser “branco” entre “pretos”. O “mundo dos brancos¹⁴” parece não se importar tanto com os “brancos” que aí nascem, nem o dos “pretos” pelos “pretos” que gera. O problema surge quando progenitores “pretos” geram descendentes “brancos” e, se calhar com pior intensidade, aconteceria o mesmo se, também por erro genético, progenitores “brancos” gerassem descendentes “pretos”.

¹⁴ Segundo a Amnistia Internacional, diferentemente dos países da África-subsaariana, onde pessoas com albinismo são facilmente notáveis (pelo contraste da cor da pele), em países ocidentais (“mundo dos brancos”, eles vivem quase que despercebidos. São dificilmente distinguíveis da maioria.

Acácias amarelas reproduzem acácias amarelas, louros geram louros, golfinhos azuis procriam golfinhos azuis, e assim em diante. Quem não conhece esta lógica? Mais do que uma lógica, é um dogma genético. As pessoas (a sociedade) não estão preparadas para ver esta lógica contrariada. Quando acontece, há reações: a Ciência se preocupa e as crenças se reforçam. O nascimento de um bebês com albinismo é exemplo duma lógica quebrada, por isso os mitos e as culpabilizações. Aliás, como é que os progenitores reagem ao nascimento dum(a) bebê “diferente”? Como é que os familiares dos informantes deste estudo reagiram e ainda reagem à presença dum membro com albinismo?

[..]. Não posso me queixar, eles [meus familiares] sempre me trataram com a maior naturalidade possível, deve ser por isso que eu encaro o assunto com naturalidade. Aliás, só me lembro que sou albino quando vou ao Sol e começo a queimar (Mussá – informante com albinismo, Inhambane).

[...]. Na minha família, posso dizer que não há discriminação. Sou bem tratado e sinto-me bem com todos. Desde sempre, noto o esforço que fazem para cuidar de mim. Compram cremes, levam-me ao hospital e nunca me deixam sair sem colocar boné e roupas adequadas [...]. Minha mãe exige que todos me respeitem em casa, e houve tempos em que berrava para os que me chamassem nomes na rua (Mandito – informante com albinismo, Maputo).

[...]. Eu sou deslocado, vim do distrito de Ribáuè por causa dos estudos e, depois de concluir, foi colocado aqui na cidade de Nampula, na escola [...]. Tive muitos problemas de discriminação na família, mas agora já passou. Fui criado apenas pela minha mãe, porque meu pai nos tinha abandonado por causa da [minha] raça [condição]. Mas, quando atingi os 20 e 21 anos, ele começou a querer aproximar-me como filho. Só que eu ainda não tenho aquele amor. Como ele me rejeitava na altura, perdi aquela vontade. Sei que é meu pai, mas não tenho amor por ele (Gerson – informante com albinismo, Nampula).

[...]. O meu caso, posso dizer que é especial. No princípio, sofria algumas humilhações na família. Alguns familiares tinham intenções negativas. No ano antepassado [2017] ouvi que meu pai tinha intenções de me matar depois que nasci. Dizia que ‘esta criança depois de crescer estará cheia de feridas e não estaremos a comer à vontade as refeições em casa. Vai nos perturbar’. A minha mãe resistiu à pressão do marido, até que houve divórcio. Mais tarde recebeu aconselhamentos e acabou me acolhendo. Mas, infelizmente, voltou a manifestar o mesmo comportamento de não me querer. Pequena falha, eu tinha de receber porrada, até dormi no mato algumas vezes. De novo foi aconselhado, e meu pai tinha de trabalhar. [...]. Entrei na escola e tive a sorte de conseguir ler e escrever logo no segundo semestre. Foi um milagre, os professores passaram a gostar de mim. Aprendi a ler *macua* [língua] e passei a ser catequista. A partir daí, meu pai encontrou forças para eliminar aqueles mitos. Fui caminhando, quinta, sexta e quando estava na sétima-idade, um padre me acolheu para ser vocacionado, para ser sacerdote. É quando aquele mito de que eu seria um perturbador acabou desaparecendo da família. Porque já vinham em casa os

missionários a gostarem de mim. As freiras a andar comigo no carro e a me confiar tarefas [...] (Bon – informante com albinismo, Nampula).

[...]. A relação que tenho com a minha família? É complicado falar disto! [...]. Não tenho boas relações com meus pais biológicos. [...]. Quando nasci, houve confusão por minha causa. Dizem que meu pai fugiu de casa, foi viver com dona Celeste – minha madrastra de Magoanine. Já não dava despesa de nada, e foi daí que a minha mãe decidiu ir me deixar nas irmãs [freiras católicas]. Posso dizer que ela também me abandonou, porque não tinha condições para me sustentar. Cresci com as irmãs e até hoje não falo com meus pais, nem sei onde estão (Misericórdia – informante com albinismo, Maputo).

[...]. Estou vivo por milagre, já tentaram me matar várias vezes. [...]. Fui criado por uma tia e, quando ganhei consciência, perguntei a ela porquê eu não vivia com os meus pais [biológicos]. A tia sempre foi esperta, evitava falar disso. Acho que queria poupar-me da dor da verdade. Ela dizia que, logo que nasci, gostou muito de mim e foi pedir aos meus pais para me levar como filho dela. Eu acreditava, mas recentemente eu soube que, quando nasci, houve uma decisão de me matar. Toda família sabia da decisão, mas minha tia não concordou e resgatou-me (Mairose – informante com albinismo, Manica).

[...]. Ambiente familiar? Epá! Sinto que nem todos compreendem minha condição. Há algumas atitudes que revelam isso. A maneira como certos familiares me tratam e as perguntas que às vezes fazem revelam muita curiosidade e também ignorância mesmo. Se disser que não sou discriminado em casa, estaria a mentir (Mário – informante com albinismo, Beira).

Os relatos acima são o retrato do tratamento dado às pessoas com albinismo no seio familiar. Com exceção de Mussá e Mandito, que tiveram ou têm uma receptividade familiar relativamente melhor, os restantes se reconhecem vítimas da estigmatização. Em muitos casos, as famílias chegaram a ficar destruídas por causa do nascimento dum membro com albinismo. Nestas narrativas há um detalhe a destacar: os pais, mais do que as mães, são os que mais se incomodam com o nascimento dum(a) filho(a) com albinismo. E as reações têm sido mais radicais possíveis, entre culpabilizações e violência, há pais que decidem abandonar a família. São manifestações de misoginia, que revelam baixa receptividade social do albinismo.

John Chibadura (1957-1999) – músico zimbabwiano da etnia *Shona*, cujo repertório é bastante famoso em Moçambique (sobretudo na região Centro) – é autor de “*mwana mukaradhi*” (“bebê branco”), uma composição musical em que retrata o drama dum casal de “negros” após o nascimento dum filho “branco”. Na música, o marido, indignado, pergunta à sua esposa (mãe do bebê): “*Rudzi rwangu unoruzia wani, mwana mukaradhi wakamuorepi?*” (“Bem sabes que sou “negro”, onde arranjaste este “bebê-branco”?). É o questionamento que muitos maridos fazem

após o inesperado nascimento dum bebê com albinismo e, entre as hipóteses de resposta, está a intervenção de espíritos malignos e o adultério por parte das esposas.

Isto é prova de que o albinismo é, de facto, um problema para as famílias. Marcon (2014: 33) sustenta que o aparecimento dum bebê “albino” sempre constituiu problema para os casais, e uma das manifestações mais comuns é a rejeição da criança. Em muitos casos, a “solução” tem sido o infanticídio, e quando as mães se opõem à medida, são abandonadas e condenadas a criar sozinhas o bebê.

Em Moçambique, o abandono de crianças com deficiência por parte dos pais é bastante comum. Neste ano (2020), a mãe da Mércia Viriato – deputada da Assembleia da República, que nasceu sem os membros superiores – contou à comunicação social (Televisão de Moçambique – TVM¹⁵) que criou sozinha a filha, pois o pai, que, segundo ela, tem “cabeça dura”, abandonou o lar assim que notou a deficiência. Aquando da recolha de dados deste estudo, foram efetuadas visitas a alguns infantários e casas de acolhimento dos sem-abrigo. Constatou-se que nestes locais há muitas crianças e adultos com deficiência, que foram lá abandonados pelas famílias. Quer dizer, a rejeição familiar não é uma situação exclusiva às pessoas com albinismo.

Sobre misoginia, vale pena citar a situação da Ilha de San Blas (Panamá), onde o albinismo tem uma taxa de incidência considerada muito alta. Segundo Vandervelde (1973), para evitar o nascimento de mais bebês “albinos” na Ilha, mulheres grávidas são levadas aos médicos tradicionais, para tratamento. O tratamento é na base de carvão vegetal, e consiste em moer o produto, adicionar outros ingredientes (poções) e, após rezas (evocação de espíritos), a mistura é, então, tomada oralmente pela mulher grávida. A outra parte do carvão é introduzida no canal vaginal da gestante para, na eventualidade do feto em desenvolvimento ter albinismo, ser “pintado” e ganhar a tonalidade do carvão.

Em Moçambique, quando a mulher grávida começa a sentir contrações (dores de parto), é o marido que geralmente a leva ao hospital (maternidade). Nas zonas rurais, sem os serviços de maternidade por perto, o marido manda chamar as parteiras tradicionais, e os partos são caseiros. No caso de complicações no parto, como H. Junod ([1912] 1996: 61) explica, solicitam curandeiros para afugentar os possíveis espíritos malignos que estejam a perturbar o nascimento do bebê.

¹⁵ Mércia, de menina renegada a deputada: <https://youtu.be/181cMm0nFR8>.

Na concepção de muitas destas comunidades, qualquer situação anómala no parto (e não só) é associada aos espíritos malignos, mas também ao adultério e conseqüente castigo de Deus ou dos antepassados. Por essa razão, a presença de curandeiros é fundamental, mas eles só atuam depois dum interrogatório, pelas parteiras tradicionais, à parturiente, para forçá-la a confessar seus pecados. Para se salvar e salvar o bebê, a mulher é obrigada a revelar os nomes de todos seus amantes (prováveis pais biológicos do bebê por nascer).

Esta convicção é tão forte que, quando uma mulher sabe que o filho que vai dar à luz não é do seu marido [...], mas dum amante [...], confessa-o à parteira principal, a fim de evitar as complicações dum parto difícil, pois é tabu deitar ao mundo um «filho do adultério» sem confessar; isto causaria à mãe indizíveis sofrimentos. É por isso que, se o parto é muito demorado, a parteira começa a ter dúvidas sobre a legitimidade da criança. [...] se um filho ilegítimo nascer sem demora, vem ao mundo com os punhos fechados e recusa o seio da mãe; a parteira terá, assim, ocasião para extorquir à mãe a confissão. [...] a mãe deve confessar, pois é absolutamente necessário que o pai da criança seja conhecido no dia do nascimento (Idem).

Conforme a descrição, a mulher (mãe) é considerada única detentora da verdade sobre a paternidade dos filhos. E é também por isso que é interrogada e responsabilizada por quase todas situações ligadas à sua maternidade. O anúncio do nascimento de filhos com albinismo tem causado desconfiança e repulsa aos pais, que começam a ter dúvidas sobre a paternidade ou a pureza espiritual das esposas. Do lado da mulher e seus familiares, geram-se sentimentos de culpa e de vergonha.

Valdo (informante com albinismo, Maxixe) disse que não sabia do pai de seus pais biológicos, pois, quando nasceu, eles se separaram e ele foi deixado ao cuidado de terceiros. “[...]. *Ouvi que meu pai se zangou com a mamã e acabaram divorciados. Cresci sozinho, eles não deram nenhuma contribuição para o meu crescimento. Neste momento, eles não sabem onde estou nem como estou, eu também não sei nada deles*”. A história do Valdo é semelhante à de muitas pessoas que viram suas famílias destruídas pelo albinismo. Tendo em conta que o sistema de parentesco dominante em Inhambane (Sul de Moçambique) é patrilinear, pode ser que o pai do Valdo tenha pensado que um filho com albinismo seria desonroso.

Tanto as mães quanto os pais podem sentir vergonha de ter filho com albinismo. Ernane (informante com albinismo, Cuamba) contou que, quando nasceu, o seu pai ficou espantado nos seguintes termos: “*Bebê albino! O que é isso!*”. Após muita discussão na família, Ernane disse que o seu pai o rejeitou literalmente: “*Meu pai rejeitou-me. Acho que sentiu vergonha de me ter como*

filho [...]. Nunca aceitou enviar-me à escola, como os meus irmãos, [...], mas o que mais me entristeceu foi ouvi-lo a dizer que eu não era filho dele”.

Kiishweko (2016) refere que a vergonha pode, de facto, impedir os pais de inscrever seus filhos na escola, privando-os do direito à educação. Os pais escondem os filhos do grande público para, assim, evitar o vexame. Mas há também muitas famílias que têm tido dificuldade de manter uma relação afetiva mais efetiva com os seus membros com albinismo. Constroem-se barreiras que, em si só, já são autênticas formas de estigmatização no seio familiar.

Cristóvão (informante com albinismo, Quelimane) disse: *“Por causa do meu nascimento, os meus pais se separaram. O meu pai me negou, e acusou a minha mãe de ter dormido com um outro homem-branco. Sou filho de duas pessoas negras que acabaram separadas por causa do meu nascimento. Cresci na casa dos meus avôs maternos, com a assistência única da minha mãe. O meu pai nunca mais me assistiu”.*

Falando dos mitos em torno do albinismo na África do Sul e no Zimbabué, há autores que fazem referência a certas mães de bebês com albinismo que demoram anos para se conformarem com a situação. E mesmo depois de se conformarem, são mães que falam (interagem) muito pouco com os filhos, mantendo uma “distância” que não é comum entre uma mãe e um filho. Algumas mulheres grávidas citadas, afirmaram sem reservas que, caso viessem a ter bebês com albinismo, ou matavam os bebês ou se suicidavam. E a motivação para tal seria o elevado número de mulheres descartadas pelos maridos por dar à luz bebês despigmentados.

Evidências de vergonha entre os progenitores de filhos com albinismo foram igualmente trazidas por Livingstone (*apud* Baker et al, 2010: 172-173) que afirmou que, durante a sua estadia no Zimbabué, século XIX, uma mulher tinha chegado à estação com um bebê despigmentado. O pai tinha ordenado que a mulher deitasse fora o bebê, mas ela há muito que resistia à ordem. Já cansada de viver separada do marido, ela acabou cedendo e matou a criança junto a um apeadeiro local. Nada foi feito contra a mãe-assassina, o que deu a entender que matar bebês “albinos” era uma prática tolerada.

Além de serem excluídas de certas atividades e impedidas de comer certos alimentos, pessoas com albinismo têm sido ocasionalmente vedadas de partilhar comida, utensílios, roupa, espaços e até afeto com os demais integrantes da família.

[...]. Quando vivia na casa da minha mãe, havia um prato específico para mim, e todos sabiam disso. Ninguém mais usava aquele prato fora de mim [...]. Cresci sem poder comer muitas coisas que cozinhavam em casa. [...] carne de quadrúpedes, temperos, piripiri, Coca-

Cola e bebidas alcoólicas. Diziam que um albino não podia comer aquilo. [...] não posso dizer que os meus familiares faziam aquilo por maldade, era apenas ignorância. Agora já sei que posso comer tudo, como outra pessoa (Fungai – informante com albinismo, Chimoio).

Atribuir um prato ou qualquer outro utensílio específico (talher, copo, inclusive lugar na mesa etc.) – como faziam os parentes de Fungai – é um flagrante episódio de discriminação no seio familiar. É um ato de discriminação. Possivelmente, a família acreditava que o albinismo fosse contagioso, mas a medida tomada é repugnante.

Sobre a curiosa restrição alimentar, Baker & Djabatou (2007: 51) apresentaram narrativas doutros contextos africanos em que pessoas com albinismo são proibidas de comer certas comidas e bebidas que, supostamente, fazem mal. Mas, que seja dito, tudo cheira aos mitos e às crenças. Estudos esclarecem que pessoas com albinismo podem comer qualquer alimento ordinário, pois não existe nenhuma restrição alimentar comprovadamente direcionada a humanos com déficit de melanina no organismo (TAS, 2009; ALBA, 2018).

Uma outra informante relatou que é constantemente questionada pelos seus irmãos, primos e sobrinhos menores, sobre o seu aspeto “diferente”. “[...] *As crianças da casa sempre perguntam: ‘mana, porquê você é assim?’ Ficam curiosas [...]*” (Acissa – informante com albinismo, Cuamba). Sunil (informante com albinismo, Tete) disse que já foi proibido, por certos parentes, de comparecer em seus setores de trabalho. “[...] *meus tios não permitem que eu vá lá onde trabalham. Quando era pequeno, eu não percebia porquê, mas agora já sei: eles sentem vergonha de mim*”.

Verdade ou não, todos estes episódios retratam a estigmatização da pessoa com albinismo no seio familiar, como se pretende resumir no quadro abaixo.

Quadro 3.1. – A situação de estigmatização da pessoa com albinismo no contexto familiar

A situação dos 28 (100%) participantes com albinismo relativamente à estigmatização no seio familiar	Nº	Percentagem
Estigmatizados no seio familiar	17	(71%)
Tiveram os pais separados	16	(57%)
Cuidados por terceiros	11	(39%)
Revoltados (não têm boas relações com a família biológica)	15	(54%)

Sumariamente, dos 28 participantes com albinismo, 17 (71%) contaram que sofreram ou ainda sofrem algum tipo de estigma na família; 16 (57%) tiveram ou têm os pais separados (divorciados) ou em conflitos devido à sua condição; 11 (39%) foram abandonados pelos progenitores e, por isso, criados por terceiros (parentes, instituições de caridade, infantários etc.); 15 (54%) não têm boas relações afetivas com os progenitores, estão revoltados ou vivem separados dos pais biológicos. É um quadro bastante crítico. Se estes comportamentos ocorrem no circuito familiar, como será nos espaços públicos?

3.2.2. Pessoa com albinismo e o “preço da invasão” de espaços públicos

Além do circuito familiar, a estigmatização de PcA acontece de forma mais intensa nos espaços públicos. A revisão bibliográfica e, depois, as entrevistas com as vítimas em Moçambique revelam que locais públicos têm sido autênticos palcos de humilhações. Algumas vítimas contaram que têm preferido ficar “escondidas” nas casas, para evitar constrangimentos e aborrecimentos.

Espaços públicos são, aqui, entendidos como lugares de acesso, posse e uso comuns, onde pessoas se encontram para se relacionar, conviver, compartilhar, exercer a cidadania ou outra atividade de caráter coletivo (Habermas, 1989: 19). Espaços públicos são áreas acessíveis a todos que desejem ver ou ser visto, discutir ideias, compartilhar conhecimentos, difundir a cultura, aprofundar a fé e outras dimensões que fazem a “teia social”. Espaços públicos são, portanto, locais simbólicos, onde se faz a construção e a partilha das representações sociais.

Para as pessoas com albinismo, a escola, o hospital, a rua, a praça, o campo de futebol, salão de festa, clube de eventos, mercados, jardins, parques, estações de transportes, instituições de atendimento etc. podem ser autênticos palcos de discriminação e, portanto, de aborrecimentos. É também esta a concepção que Diquissone (informante com albinismo, Manica) tem: “[...] *em casa, não é tanto assim..., mas em lugares públicos, a discriminação é pior. As pessoas não têm o mínimo de respeito. São muito malcriadas*”.

[...]. A sociedade age mais por ignorância. Por exemplo, quando estou de passem [nas ruas], as crianças, e mesmo adultos, costumam-se cuspir no peito, alegando que estão a rejeitar aquilo que eu sou. [...]. Para eles não nascerem filhos iguais a mim, pensam que devem cuspir no próprio peito [...]. Nem todos adultos, mas os mais ignorantes fazem isso. Não é possível, por exemplo, eu vender *badjias*¹⁶ ou outro produto assim, fresco. As outras

¹⁶ Espécie de bolinhos fritos, feitos com base em farinha de feijões, cebola e outros temperos locais. É um produto bastante comum em Moçambique, vendido em mercadinhos, vias públicas e nas proximidades das escolas. São as senhoras que geralmente confeccionam *badjias* – uma iguaria que, modo geral, é colocada dentro dum pão, para consumir à moda hambúrguer. Aliás, para não dizer “pão com *badjia*”, há aqueles que preferem sofisticar para “*badjimbúrguer*”.

peças não irão comprar nem comer. Rejeitam quase tudo que vem dum albino. Como disse, há muita ignorância (Gerson – informante com albinismo, Nampula).

“Um dia, eu vinha da escola e uns meninos – que já estavam à minha espera [em emboscada] – atacaram-me. Nunca me esqueço disso. Um deles picou-me na perna, e disse que queria ver se o meu sangue era ou não igual ao deles” (Castro – informante com albinismo, Nampula). *“Eu sinto-me mais estigmatizado fora de casa, mas não é em toda a parte. Em muitas instituições, eu pelo menos nunca sofri discriminação. Na escola, sim, fui humilhado por alguns colegas que faziam comentários injuriosos, [...]. São pessoas ignorantes”* (Bon – informante com albinismo, Nampula).

“[...] Acabei desistindo da escola, meus colegas não partilhavam nada comigo. Estás a ver? Régua, borracha, lápis, esferográfica, lanche [...], eu não podia pedir nem dar isso a ninguém. Entre eles [colegas] partilhavam, mas comigo receavam. É o quê isso? Não é discriminação? [...]” (Fungai – informante com albinismo, Chimoio).

Eu nasci assim [com albinismo]. Aconteceu. Você [entrevistador] sabe, não existem pessoas iguais. É Deus que quis assim. Muitos se espantam, se afastam, para me evitar. E já sabe aqui na Beira, miúdos da rua não têm educação. [...]. Outro dia estava no chapa [transporte público], dei um pedaço de pão a uma criança que estava a chorar, mas a mãe impediu-a de comer o pão. Tentou ser discreta, mas eu percebi. Se o pão tivesse vindo duma pessoa normal [sem albinismo], ela [a mãe] teria deixado a criança comer. Sabe, a criança chorou até Manga [bairro], mas não teve o pão. É assim que a sociedade nos trata. [...]. O albinismo já não devia mais espantar ninguém, mas eu percebo que há muita ignorância. Em vez de ser a sociedade a nos compreender, nós é que somos obrigados a aturar a ignorância da sociedade. [...]. Há muita discriminação, mas eu tenho uma atitude positiva, descontro tudo (Zé – informante com albinismo, Beira).

Os episódios aqui descritos refletem o modo como os indivíduos são tratados em espaços públicos em Moçambique. Como Cadre (informante com albinismo, Quelimane) disse, *“[...] neste país, ter albinismo é condenação ao desprezo. Ninguém aceita sentar perto de ti. Recusam apertarte a mão [saudar]. Mulheres grávidas pior, fogem para longe. [...] É sempre assim, não te olham como pessoa”*.

Amândio (informante com albinismo, Nacala) disse que, além dos termos habituais (*ethatua* e “albino”), é muitas vezes tratado por “bolada”, “porco raspado”, “fantasma”, “branco”, “boss” (pessoa endinheirada) etc. Ele é obrigado a aturar estes nomes ofensivos sempre que saí à rua, e são geralmente crianças e jovens-adolescentes que mais o atacam. Bon (informante com albinismo, Nampula) insistiu em afirmar que os que ofendem pessoas com albinismo são ignorantes (sem escolarização).

Tenho amigas que me visitam, lavam a minha roupa e cozinham para mim. [Elas] têm décima-segunda e algumas são universitárias e de casas religiosas. Pelo menos nunca ouvi elas a fazerem estes comentários desrespeitosos. [Quem faz isso] são pessoas desocupadas. Às vezes, na rua, costumam dizer ‘albino, *ethatua*, esse aí não consegue ver, afastem-se para ele passar’. Comentários assim São os ignorantes que fazem isso.

A convicção de que os ignorantes são os que mais discriminam baseia-se no facto de as informações do albinismo que chegam ao grande público resultarem mais de boatos, mitos e crenças, do que de programas educativos concretos e sistematizados. Em todos níveis e subsistemas de ensino em Moçambique faltam textos educativos sobre o albinismo e sobre a necessidade de proteção dos afetados. O público precisa aprender isto na escola, desde as primeiras classes, como parte do currículo da sua formação moral e cívica. Enquanto isto não acontecer, os preconceitos vão persistir.

Xico (informante com albinismo) contou que faz parte do grupo juvenil duma igreja em Nacala, e sempre que saíssem em assembleia, os seus correligionários (irmãos da igreja) manifestavam receio de partilhar com ele o farnel. Isto o indignava bastante e, para evitar mais constrangimentos, ele passou a levar a própria comida. Quer dizer, nem os ambientes religiosos são imunes aos atos de discriminação.

Para as pessoas com albinismo, o “preço da invasão” de espaços públicos é a humilhação e, com ela, os aborrecimentos. Para uns, evitar sair à rua tem sido a solução. Mas há muitos que se tornaram imunes às provocações sociais. Desenvolveram autoestima, autoconfiança e resiliência. Tornaram-se *autopoieses*.

[...]. Na rua, não são só os nomes que nos dão, há uma generalizada falta de consideração pelos albinos. As pessoas olham, cospem e se afastam. Fazem coisas descabidas. Sentimos isso todos os dias onde andamos [...]. Quando ia para escola, nos tempos, colegas me perguntavam: ‘porquê és assim?’. Outros queriam saber se gosto de mulheres ou se meu corpo é quente... perguntas assim, estranhas. [...] eu era isolado, não queriam sentar ao pé de mim. [...]. Um dia a professora viu-me triste, levou-me para a sala e disse: ‘não se preocupe com isso, não vieste aqui para brincar com colegas, vieste para estudar’. Foi uma forma de me motivar, para eu ignorar as provocações. [...] aquilo era na escola, mas em todos sítios é assim. Vais ao hospital, às empresas, aonde, aonde... é sempre mesma coisa [discriminação]. Já tive muitas frustrações de *job* [emprego] aqui na cidade [Beira]. Anunciam vagas e eu preparo toda documentação exigida, gastar dinheiro em reconhecer [autenticar] documentos no registo [notário] para submeter, mas logo que descobrem que sou albino, contam filmes [arranjam desculpas] para me descartar (Zé – informante com albinismo, Beira).

Zé retrata os desafios dos cidadãos com albinismo nas suas relações com a sociedade e com o Estado. Marcon (2014: 34) diz que a discriminação do grupo social ocorre um pouco por todo o mundo, através de maus olhares, rotulagens, gestos, agressões físicas e outras formas degradantes. São formas de tratamento que ofendem profundamente a dignidade humana. Kiishweko (2016: 93) refere que, na Tanzânia, pessoas com albinismo são associadas à doença e, por isso, evitadas. Benyah (2017) – que escreveu sobre discriminação e violência contra “albinos” em Gana – afirma que naquele país africano, o albinismo é considerado mau presságio, pelo que os afetados têm sido sacrificados à nascença ou ridicularizados e atacados em públicos.

Para Little (2014: 24), a sociedade precisa saber que a estigmatização – na família ou em espaços públicos, sutil ou expressa – afeta todas dimensões da vida das vítimas. Os efeitos cumulativos destes comportamentos discriminatórios são incalculavelmente nefastos para a saúde e o bem-estar das vítimas. Quando, de forma contínua e reiterada, a sociedade presta atenção indesejada a um grupo social específico, que não haja dúvidas de que é *bullying* – uma atitude que faz a vítima sentir medo e desconforto generalizados.

Diante de tais comportamentos (discriminatórios), Little (Idem) aconselha as vítimas a não retalia, o que devem fazer é manter a serenidade e buscar apoio junto de amigos, parentes, professores e outras pessoas de confiança.

3.3. Pessoas com albinismo e os relacionamentos amorosos

O albinismo já foi objeto de concisas explicações científicas, mas os preconceitos prevalecem. Há uma contínua mistificação do fenómeno e dos indivíduos afetados. As crenças em torno do fenómeno continuam a fazer com que os indivíduos sofrem rejeição social.

Os indivíduos são diabolizados, estigmatizados e perseguidos. Conforme os dados que vão sendo apresentados ao longo deste texto, além dos infanticídios, desdém familiar e humilhações em espaços públicos, os indivíduos enfrentam sérias barreiras para serem aceites como amigos(as), namorados(as) ou esposos(as). Parece que a discriminação contra este grupo social se tornou normal (UTSS, 2014: 3).

A estigmatização deste grupo social é indisfarçável, basta olhar para a situação dos relacionamentos amorosos dos 28 participantes deste estudo. Ojilere & Saleh (2019, *Violação da dignidade e vida: desafios e perspetivas para mulheres e meninas com albinismo na África-Subsaariana*) afirmam que os homens têm negado casar com mulheres com albinismo e, por conta

disso, o número de solteiras é elevadíssimo. Muitas mulheres com albinismo solteiras é apenas um dos lados da moeda, pois homens com albinismo também enfrentam dificuldades para arranjar parceiras.

[...]. No meu caso, ainda não tenho uma amiga oficial por causa desses mitos. Normalmente costumo ter [...], e as conversas têm sido sobre compromissos futuros, mas, com o andar do tempo, acabam retraindo. Acabei percebendo que costumam ouvir estes mitos, daí, desistem [de mim]. Pelo menos umas duas já desistiram. Vinham à alta velocidade, com aquele ânimo, mas acabaram desistindo. Atualmente há uma menina que me foi apresentada por uma prima, mas já está se retraindo também (Bon – informante com albinismo, Nampula).

A situação de Bon é semelhante à de outros tantos. Eles até “paqueram as pitas”, mas elas ou negam ou aceitam para depois desistir, sobretudo quando o candidato é desempregado. Fungai – informante com albinismo, Manica – é proprietário duma “banca” (mercearia) onde vende produtos da primeira necessidade, e contou que sempre teve “mulheres à disposição”. “[...]. *Costumo ver muitos albinos aí, sem mulher, mas eu nunca tive esse problema. [...] O que uma mulher gosta é você dar despesa. Ela pode pedir um presente, mechas, roupa ou mesmo dinheiro, para comprar coisas dela, é preciso dar, para ela se sentir valorizada*”.

Ora, Fungai é, aos olhos de muitos da sua zona, uma pessoa economicamente estabilizada. Apesar da condição do albinismo, consegue satisfazer os desejos materiais das mulheres. Isto talvez explique o seu “sucesso” nos relacionamentos.

Mas é mesmo curioso, os pouquíssimos informantes que disseram que tinham fonte de renda, também disseram que tinham parceiras (namoradas ou mesmo esposas). No sentido contrário, os que disseram que estavam desempregados (sem fonte de renda) também confessaram estarem a ter problemas nos relacionamentos. Em geral, há uma curiosa relação entre os relacionamentos amorosos e a situação económica (renda) das pessoas. Eis, a seguir, o quadro-descritivo da situação dos participantes deste estudo com albinismo.

Quadro 3.2. – A situação dos 28 participantes com albinismo relativamente aos relacionamentos, trabalho e procriação

	Informante com albinismo	Sexo	Faixa etária	Situação marital	Já teve uma relação?	Tem trabalho (fonte de renda)?	Tem filho?
1	Acissa	F	[36 – 46]	Solteira	Não	Doméstica	Sim
2	Amade	M	[25 – 35]	Solteiro	Não	Cobrador de chapa	Não
3	Amândio	M	[36 – 46]	União de facto	Sim	Artesão	Sim
4	Bon	M	[25 – 35]	Solteiro	Não	Catequista	Não
5	Cadre	M	[25 – 35]	Solteiro	Não	Biscateiro	Não
6	Castro	M	[25 – 35]	Solteiro	Não	Biscateiro	Não
7	Cristóvão	M	[25 – 35]	Solteiro	Não	Empreendedor	Sim
8	Diquissone	M	[25 – 35]	União de fato	Sim	Agricultor	Sim
9	Ernane	M	[25 – 35]	Solteiro	Sim	Biscateiro	Não
10	Fungai	M	[25 – 35]	União de facto	Sim	Comerciante	Sim
11	Gerson	M	[25 – 35]	União de facto	Sim	Professor	Sim
12	Lavunesse	F	[25 – 35]	Solteira	Não	Vendedeira	Sim
13	Mairosse	M	[25 – 35]	Solteiro	Não	Comerciante	Não
14	Mário	M	[25 – 35]	Solteiro	Não	Doméstico	Não
15	Mandito	M	[25 – 35]	Solteiro	Não	Biscateiro	Não
16	Misericórdia	F	[25 – 35]	Solteira	Não	Comerciante	Não
17	Majon	M	[25 – 35]	União de facto	Não	Professor	Sim
18	Momade	M	[36 – 46]	Solteiro	Sim	Biscateiro	Sim
19	Mussá	M	[25 – 35]	Casado	Sim	sindicalista	Não
20	Naima	M	[36 – 46]	Solteira	Não	Doméstica	Sim
21	Nordino	M	[25 – 35]	Solteiro	Não	Catequista	Não
22	Raima	F	[25 – 35]	Solteira	Não	Doméstica	Sim
23	Sunil	M	[36 – 46]	Solteiro	Não	Comerciante	Não
24	Valdo	M	[25 – 35]	Solteiro	Sim	Biscateiro	Não
25	Xico	M	[25 – 35]	Solteiro	Não	Doméstico	Não
26	Zabura	F	[25 – 35]	União de facto	Sim	Doméstica	Não
27	Zé	M	[36 – 46]	Solteiro	Não	Mecânico	Não
28	Zuleca	F	[25 – 35]	Solteira	Sim	Comerciante	Sim

Como entender este quadro? É Simples: são 28 (100%) participantes com albinismo, dos quais 21 (75%) homens e 7 (25%) mulheres. Dos 28, apenas 6 estão numa relação amorosa, 22 (77%) são solteiros. Dos 28, 18 (64%) disseram que nunca estiveram numa relação antes. Entenda-se, aqui, relação como uma correspondência amorosa pública (conhecida pelos familiares e amigos dos envolvidos) entre uma pessoa com albinismo e outra sem a condição. Nesta lógica, apenas 10 (36%) pessoas já estiveram ou estão numa relação amorosa.

Há outros aspetos a sublinhar. Dos 6 participantes que disseram que estavam numa relação, 5 são homens. E em termos de perfil ocupacional, os 5 homens são, respetivamente, artesão, agricultor, comerciante, professor e sindicalista. São profissões comuns, mas num país como Moçambique, onde ter emprego é miragem para muitos, acabam fazendo a diferença. Finalmente, há que frisar que dos 28 participantes com albinismo, 12 (48%) têm filhos, sendo 5 mulheres e 7 homens. O que estes dados expressam?

Blankenberg (2000) refere que os relacionamentos amorosos são, talvez, o maior teste de tolerância às diferenças (étnicas, raciais, económicas etc.). Aqueles que podem ser aceites como colegas ou amigos podem não passar pelo teste final dos relacionamentos amorosos. No caso de pessoas com albinismo, Lund (2001) assegura que tem sido difícil achar um parceiro devido ao estigma e aos mitos associados à condição. Em muitos contextos, a situação é mais complicada, pois, para namorar e casar, os(as) “candidatos(as)” com albinismo carecem também da aprovação dos familiares do(a) parceiro(a). Exemplo disso é a Raima (informante com albinismo, Tete) que, depois de engravidar do moço com quem se encontrava clandestinamente, a família do moço rejeitou-a como nora.

Tive um caso com uma pessoa aí. Ele vinha nas noites e acabei concebendo. Depois de notar falhas no meu período [ciclo menstrual], eu contei-lhe a situação, mas percebi que ele tinha medo ou, sei lá, vergonha de os pais saberem do caso. Na minha casa, contei quem era o dono da barriga. Meus tios foram ter com a família dele, a situação se complicou e acabamos na Polícia. [...]. Quando a criança nasceu, eles [família do moço] só assumiram o bebê, talvez porque nasceu normal [sem albinismo]. Não quiseram saber de mim. Eu gosto do moço, acredito que ele também, mas a família dele não quer saber [...]. É para eu casar com uma pessoa albina também? (Raima – informante com albinismo, Tete).

A história da Raima é semelhante às de Acissa (de Cuamba) e Lavunesse (de Chimoio). Todas se envolveram com parceiros sem albinismo e, já grávidas, não foram aceites nem como esposas nem como noras. Foram rejeitadas e, portanto, tornaram-se mães-solteiras. Diferentemente da Raima que teve apoio da família do parceiro, Acissa e Lavunesse tiveram de cuidar sozinhas os filhos.

[...]. Eu percebo isso, muitos homens vêm ter comigo por aquela curiosidade. Querem saber como é dormir [ter sexo] com uma albina. Quando passo na rua, costumam falar, ‘quero te saborear’. Mas ele [pai da criança] é diferente. É muito sério, o problema está na família dele que nunca aceitou nossa relação. Engravidei e tive o bebê, infelizmente, nasceu com essa minha cor [albinismo]. Mas é uma criança muito querida lá em casa (Acissa – informante com albinismo, Cuamba).

[...]. Eu vivia em Catandica, vim para Chimoio em 2013. Foi lá que conheci o pai do meu filho. Ele vinha sempre a dizer que queria casar comigo porque sou ‘branca’. Já sabes como os homens são quando querem enganar uma mulher [risos]. Acabou rolando e peguei barriga [engravidar]. Mas ele depois começou a *djamucar* [negar responsabilidade], e tive de criar o bebê com ajuda da minha mãe. Foi aí que vim para Chimoio, para tentar vender no mercadinho e ter sustento (Lavunesse – informante com albinismo, Chimoio).

Os relatos de Acissa e Lavunesse, sobre a curiosidade dos homens em manter relações sexuais com mulheres com albinismo, pode explicar porquê 71% das participantes inquiridas têm filhos, mesmo sendo solteiras. São os “filhos da curiosidade”, feitos sem amor nem compromisso. Zuleca – outra mãe solteira – lamentou que foi vítima de falsas promessas. O pai da filha jurava que não via nenhum problema em casar com ela, mas, mais tarde, depois de engravidar, ela descobriu que era tudo falso. Ele só queria matar sua “curiosidade”.

Relatos de rejeição de PcA para parceiros ou parceiras amorosas são comuns nos estudos do albinismo. Baker e outros (2010) falam de um homem com albinismo que, inspirado na própria experiência de vida, advertia seus filhos e filhas a nunca se relacionarem com alguém com problema de pigmentação. Em resposta, os filhos diziam ao pai que, em caso de ser amor genuíno, seria difícil descartar uma pessoa só por ter albinismo. E o pai retorquia, em insistência, que o amor não era cego, era necessário fazer escolhas certas, para se livrar do albinismo.

Vandervalde (1973), na sua etnografia sobre o albinismo nas comunidades das ilhas do Pacífico, refere que meninas e meninos com a mutação são amplamente rejeitados e, em alguns contextos, há até leis tribais que proibem tais relacionamentos. A estigmatização dos indivíduos foi estendida até aos casamentos, pondo em causa o direito à família. Poucos conseguem casar, a maioria fica condenada à vida celibatária. Para os que eventualmente conseguem, em caso de a noiva ter albinismo, muda-se a sentido tradicional do *lobolo*: passam a ser os pais da noiva a pagar o *lobolo* à família do noivo, porque mulher com albinismo é considerada inútil à economia familiar. As poucas pessoas casadas afirmaram que seus relacionamentos estavam em constante instabilidade, pois o albinismo continuava motivo de muitos divórcios.

No contexto moçambicano, casamento é da iniciativa do homem. Fora dos chamados “casamentos arranjados” (em que há intermediação dos parentes ou amigos de qualquer um dos futuros cônjuges), é o homem que deve “ir atrás” da mulher para convencê-la a aceitar namorar e casar. A procura da parceira acontece geralmente entre os 20 e 25 anos, mas há também muitos casamentos prematuros (antes dos 18). As mulheres que, em vez de se resguardar, se insinuam aos homens, mesmo que de forma discreta, são consideradas levianas e perversas. *Kugangisa* (entre os tsongas do Sul), *Kupfimba* (entre os shonas do Centro) ou *Onvekha* (entre os macuas do Norte), é o ato de paquerar, em que o homem exprime seus sentimentos (através de palavras, gestos e bens materiais) para a mulher pretendida. E, como descreve Junod ([1912] 1996), cabe à mulher aceitar ou rejeitar o candidato.

Observei um dia alguns rapazes – ainda muito novos – namoriscando à volta de três ou quatro raparigas [...]; corriam atrás delas, dizendo: escolhe-me a mim! [...]. Se um rapaz não é bem-sucedido [...], se é desdenhado pelas raparigas e não tem nenhuma probabilidade de ser aceite, um rito especial ajuda-o a encontrar uma mulher [...]. O desdenhado terá, daí em diante, sorte: [...] nunca faltam esposas. As raparigas empregam outros sortilégios, sobretudo um medicamento especial [...]. O médico lava com ele o corpo da rapariga que, depois disso, aparecerá [...] aos olhos dos seus pretendentes. Se, no entanto, a rapariga não arranja marido da maneira habitual, tem a sua disposição um outro meio: o casamento por rapto. Assim, ninguém ou quase ninguém fica celibatário [...] (Junod, 1998: 106-108).

Além da necessidade de descendência, o prestígio social da pessoa (homem ou mulher) casada é considerado superior ao dos solteiros e das solteiras. Por isso, entre promessas do futuro melhor, exibição de riquezas e sortilégios, faz-se de tudo para ter cônjuge. “[...] *essa espécie de indivíduos a que se chama solteirões não abunda entre os Bantos. Só os miseráveis, enfermos, os pouco dotados estão privados de casamento legítimo [...]*” (Ibidem: 129). Esta é uma referência que deixa claro que, no caso de pessoas com albinismo, ser solteiro não é uma questão de sorte ou azar, mas de estigmatização.

3.4. Estigmatização da pessoa com albinismo: um ato de racismo?

Há uma considerável bibliografia que associa a discriminação de pessoas com albinismo ao racismo. *E será mesmo verdade que os comportamentos discriminatórios têm motivações racistas?* Como já se fez referência, o nascimento dum descendente “albino” é sempre motivo de muita preocupação para as famílias, que procuram imediatamente promover mitos e crenças para explicar o “infortúnio”.

Em África, pessoas com albinismo ficam embaraçadas entre dois mundos: o ocidental (pela aparência) e o africano (pela cultura). Quer dizer, apesar de ser uma condição biológica, o albinismo é, em muitos contextos, considerado um “estado racial”, com todas as implicações que isto tem no tratamento social. Aliás, o aparecimento destes indivíduos nas comunidades africanas suscita questões de identidade e até mesmo de humanidade.

Marcon (2014: 33) fala da função estratificadora que as cores da pele exercem no mundo. Embora pareça fora de moda falar destas questões hoje, a divisão racialista continua patente na cosmovisão de todas as sociedades hoje. É uma espécie de critério a partir do qual se faz a diferenciação e a regionalização das pessoas. Em função das feições, faz-se a categorização das pessoas, determinando sua provável origem e, infelizmente, o tipo de tratamento a dar.

Na obra *Moçambique: identidade, colonialismo e identidade*, J. Cabaço (2009) refere que a tonalidade das peles é, muitas vezes, usada para elitizar e conceder privilégios a uns, mas também, no sentido oposto, para discriminar e prejudicar outros. Em *Tons de castanho: a lei da cor da pele*, T. Jones (2000) afirma que discriminação com base na cor da pele não é um fenómeno novo na África e no mundo. Clareza e escuridão estão ligadas a um complexo sistema de *pigmentocracia*, com concepções de beleza à mistura.

No mesmo sentido de J. Cabaço e T. Jones, Buke (2015) sustenta que os tons das peles são associados aos privilégios e às desvantagens sociais. Com base nas peles, há hierarquização das pessoas. As peles mais claras são consideradas mais “cotadas” que as mais escuras. Para o autor, é também nesta lógica que se devem entender certos indivíduos que não medem esforços para clarear suas peles com base em produtos farmacêuticos. O facto é que a tonalidade da pele é parte da identidade dos indivíduos, e um elemento escrutinador dos modos de tratamento. No caso de pessoas com albinismo, a cor da pele é um aspeto controverso.

No Zimbabué narra-se o episódio de um morador local com albinismo que, nos anos 70, durante a guerra anticolonial, quase foi morto pela guerrilha da libertação. Foi numa emboscada, enquanto o homem “albino” passava pelo caminho, três guerrilheiros “negros” ergueram-se dos arbustos (esconderijos), apontaram as espingardas e quase o fuzilavam. A sorte foi de ele ter imediatamente gritado em língua local. Os guerrilheiros aperceberam-se, pela língua *Ndebele* e pelo sotaque, que ele era nativo, tendo imediatamente suspenso as armas e pedido desculpas (Baker et al, 2010).

Mswela & Nothling-Slabbert (2013), no seu texto sobre discriminação da pessoa com albinismo, lembram que o debate sobre o *albinismo em África* deve, necessariamente, ter em conta os períodos históricos. É verdade que muitas representações sociais conseguiram sobreviver ao tempo e à doutrinação colonial, mas os autores acreditam que, com a presença do “homem-branco”, surgiram novas nuances de interpretação do albinismo.

No caso da África do Sul, a cor da pele foi usada para segregar (dividir) os “pretos” dos “brancos”, naquele sistema desumano chamado *Apartheid*. A cor da pele passou, então, a ser fator de discriminação racial. Enquanto a brancura é vinculada à ideia de “pureza”, a negritude recebe conotações depreciativas de imperfeição, pecado e morte.

Além dos autores acima referenciados, a perspetiva racial do albinismo é também trazida por McNeil (1997), Vaxjo (2015), Wan (2003) e por outros autores que têm tentado associar a discriminação e a perseguição de PcA à racialização das cores da pele. É uma conclusão que Paulo Granjo dedicou-se a refutar, em *Twins, albinos and vanishing prisoners: a Mozambican theory of political power* (2010).

Segundo Granjo, a raça é, no contexto moçambicano, uma questão biológica e não uma construção socioideológica. A relevância hierárquica da cor da pele é historicamente recente, e as representações sociais do albinismo são complexas demais para derivarem duma simples questão racial. Aliás, antes do contacto entre “negros” e “brancos”, na expansão europeia, o fenómeno do albinismo já existia. O autor sustenta que o tratamento (diferenciado) dado aos “albinos” deriva de crenças que os colocam numa categoria que não está necessariamente ligada às diferenças raciais, mas à negação da sua humanidade (Granjo, 2010: 79-80). Portanto, há imensas questões em torno da tese racialista.

É facto que bebês com albinismo são mortos à nascença, e mães de bebês “albinos” são abandonados pelos maridos. Pensa-se, por exemplo, que aqueles bebês resultam da traição das mulheres africanas com o “homem-branco” ocidental, ou que os bebês seriam reencarnações mágicas de soldados “brancos” mortos durante as guerras de descolonização da África (Baker et al, 2010; Burgos, 2014). Será que estes atos têm no racismo as suas motivações?

Uma curandeira, informante deste estudo, disse, em entrevista, que, em Moçambique, pessoas com albinismo nunca foram tratadas como forasteiras, muito menos como “brancos” ocidentais. O tratamento discriminatório de que são vítimas resulta de outras concepções, que não são necessariamente racistas. “[...]. *Albino não é viente. Como considerar viente uma pessoa que*

nasceu aqui a vermos? Na nossa tradição, é mwana mulugu, para dizer que vem da vontade de Deus. É pessoa daqui como nós, só tem aquela especialidade [anomalia]” (Rosalina – médica tradicional, Quelimane).

Um outro médico tradicional disse: *“Aquele tipo de pessoa [com albinismo] vem assim mesmo, nós é que ficamos assustados à toa. Outros assustam e até ficam com medo de aproximar, é porque não é aquilo que estavam à espera [...]. Mas é pessoa”* (Muthemba – médico tradicional, Maputo). Nestes depoimentos percebe-se a consciência que há de que o albinismo é, acima de tudo, um problema biológico. Portanto, a discriminação e a perseguição dos indivíduos não denotam, à partida, lutas racialistas.

Sobre isso, vale pena citar Eberhardt & Fiske (1998) que afirmam que, desde a “época dos descobrimentos” e da colonização, “homens-brancos” ocidentais estão aos milhares na “África negra”, contudo, não há relatos conhecidos de ataques racistas e xenófobos contra eles. Sendo o albinismo um fenómeno com a idade da humanidade, afirmar que os afetados são discriminados e perseguidos pelo simples facto de se parecerem com “brancos” é uma vã tentativa de restringir o debate ao Moçambique colonial, ignorando todas crenças milenárias em torno do fenómeno na África e no mundo. Portanto, não se deve simplificar a estigmatização e a perseguição de pessoas com albinismo ao problema de racismo.

Referência à cor da pele (“*black – white*”) em trabalhos sobre albinismo na África é muito importante, enquanto servir para sublinhar a facilidade com que os indivíduos são identificados no seio dos demais. Para Phatoli (2015), o problema do albinismo em África são as crenças.

3.5. Albinismo e interseccionalidade

Pessoas com albinismo nascem “diferentes” e, associado a isso, são vítimas de estigma e de perseguição. Mas mais do que mera intolerância às diferenças, a sociedade produz discursos (legítimos?), e não são simples discursos especulativos sobre os “diferentes”, são autênticas sentenças de morte, baseadas em mitos e em crenças.

Em *Mapping the Margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color*, K. Crenshaw (1991) usa o conceito ‘interseccionalidade’ no âmbito do feminismo, para mapear a violência a que as mulheres “negras” são vítimas na América. Mas o conceito é, como se pretende demonstrar, aplicável a todas situações em que as características do indivíduo influenciam a qualidade e a quantidade das relações que estabelece com os demais, com a sociedade e com as

instituições. Portanto, interseccionalidade (ou consubstancialidade) não é mais do que o efeito conjugado que as particularidades identitárias dos indivíduos têm sobre suas relações sociais. Aliás, é neste sentido que Miguel Vale de Almeida (2000, *Um Mar da Cor da Terra: raça, cultura e política da identidade*) discute a situação dos afro-brasileiros em Ilhéus, no Brasil.

Na interseccionalidade afirma-se o facto de as relações sociais serem profundamente influenciadas (determinadas) pelas categorias (naturais, culturais, biofísicas, psíquicas, político-ideológicas, religiosas, epistemológicas, económicas etc.) dos atores envolvidos. E não é verdade que género, orientação sexual, estatura física, idade, cor da pele, local de proveniência, classe social, capacidade intelectual, grupo étnico-linguístico, religião, igreja, alinhamento político-ideológico, poder económico e outras particularidades, determinam a maneira como diferentes pessoas e instituições se relacionam?

A tese essencial da teoria da interseccionalidade é de que discriminação, opressão, racismo, xenofobia, sexismo, e todas outras formas de etnocentrismo, *apartheid* e segregação social resultam das diferenças identitárias que, no final das contas, determinam a quantidade e a qualidade das relações que as pessoas estabelecem umas com as outras e com as instituições de poder. Como a própria Crenshaw (Idem) refere, é a partir das particularidades identitárias que o poder social trabalha para prejudicar (ou ajudar), dominar (ou libertar), excluir (ou incluir) e marginalizar (ou atender) os “diferentes”.

A interseccionalidade, enquanto teoria da hermenêutica social, não visa branquear as diferenças e particularidades identitárias dos indivíduos, pelo contrário, exige que tais diferenças sejam tidas em conta. Isto significa que, no caso vertente das pessoas com albinismo, a sociedade e as autoridades moçambicanas devem reconhecer-lhes vítimas duma condição genética que suscita cuidados especializados.

3.6. Sumário do capítulo

O drama de pessoas com albinismo em Moçambique se evidencia em dois principais cenários: estigmatização e perseguição. Para não confundir os entendimentos, foi preciso distinguir os cenários. Estigmatização (primeiro cenário) manifesta-se como rejeição social dos indivíduos, tal como ficou retratado no presente capítulo. O segundo cenário é de perseguição, e será descrito no capítulo seguinte. À partida, tudo indica que os dois cenários têm bases motivacionais diferentes, quer dizer, as crenças que levam à estigmatização parecem ser diferentes das que induzem à perseguição.

Neste capítulo a terminar, foram trazidos testemunhos da estigmatização de PcA em Moçambique. O albinismo afeta a aparência e, por conta disso, os afetados são tratados como “diferentes”. Nas entrevistas, ficou evidente que a discriminação afeta os indivíduos em todas as vertentes de produção da vida.

O problema da estigmatização é global, mas é mais grave na “África-negra”, onde, por conta do contraste entre a brancura do albinismo e a negritude da maioria, os afetados ganham uma “visibilidade prejudicial”. Se a discriminação de pessoas com albinismo tem ou não a ver com o racismo, a resposta é prudente, no sentido de que pode haver certas nuances no Moçambique colonial e pós-colonial, mas o facto é que as representações sociais do albinismo são complexas demais para derivarem de convicções meramente racialistas.

CAPÍTULO 4 – PERSEGUIÇÃO COMO APROVEITAMENTO DA PESSOA COM ALBINISMO

[...]. Desde que a perseguição começou, as pessoas passaram a olhar para nós como ‘mercadoria’. Aliás, é assim que nos tratam nas ruas, ‘bolada’. [...] os assassinos andam por aqui, a rondar os bairros, para conhecer nossas casas e nossas rotinas. Andam à procura de oportunidade para nos matar. [...] Um albino não pode andar por aí, de qualquer maneira. Há muita gente que quer enriquecer graças aos nossos ossos, [...] (Castro – informante com albinismo, Nampula).

O conceito de ‘perseguição’ (*stalking*, em inglês) encerra violência. É o ato de ir ao encalço de alguém para o importunar, prejudicar, atormentar, agredir ou mesmo matar (Kamir, 2001). No caso das vítimas com albinismo, o ato assume contornos de aproveitamento pois, tal como o informante Castro narra, os agressores agem com a intenção de tirar proveito dos corpos agredidos. Neste capítulo a iniciar tem-se como principais pontos de análise: *quando é que a perseguição de PcA começou? O que os criminosos buscam das vítimas? Quem são os mandantes e os executores destes atos de perseguição? E como é que o grupo-alvo se tem (re)organizado face ao perigo em Moçambique?*

4.1. História da perseguição às pessoas com albinismo

O ato de perseguir inclui, nas suas pretensões, a infligência de danos e dor à vítima. É um ato ofensivo, que compromete a liberdade, a segurança e a vida do perseguido (Idem). Para Larsson (2011: 14), nenhum tratamento pode ser mais cruel (hediondo) e degradante que raptar, violentar, mutilar, assassinar e esquartejar outro ser humano. As pessoas com albinismo são vítimas disso em Moçambique. Quando começou? É uma questão difícil de responder, pois, apesar de o fenómeno ter vindo à tona recentemente, nada garante que seja novo.

Em um artigo intitulado *History of attacks against persons with albinism (PWA)*, a Under The Same Sun (UTSS, 2013) sublinha a dificuldade que existe em determinar o momento exato em que os ataques irromperam. É uma dificuldade aliada ao secretismo e à ruralidade que caracterizam estes atos, mas também ao facto de a historiografia africana basear-se mais na transmissão oral do que na escrita. Acredita-se que a recente popularização dos crimes se deveu à crescente cobertura dos media e das redes sociais.

Para a UTSS (Idem), homicídios para extração de órgãos são um fenómeno presente e recorrente em toda história da humanidade. Relatos de historiadores e antropólogos comprovam uma certa naturalidade com que se olha para estas práticas. Com o mandamento cristão (*não matarás*) e, mais tarde, com a propaganda dos Direitos Humanos, os sacrifícios humanos passaram a ser publicamente questionados, entretanto nunca deixaram de ser secretamente(?) praticados. É uma situação comprovadamente presente em Moçambique (West, 2009; Fellows, 2009; Bertelsen, 2016; Moreira et al, 2016), na África e no mundo em geral (Watts et al, 2016; Recht, 2019).

É difícil determinar o momento exato do início dos ataques a PcA. O que se pode fazer é olhar para certos fatores que, segundo certos autores, podem estar na base do recrudescimento do “uso” preferencial de “órgãos albinos” nos últimos anos em África.

A histórica forma de perseguição às pessoas com albinismo é o infanticídio, e quem escapasse disso passava a vida estigmatizado. Esta forma recente de perseguição, quase pública e diária, foi reportada na região africana dos Grandes Lagos muito antes de Moçambique. J. Burke (2013), num estudo realizado entre 2008 e 2012, afirma que muitas localidades e distritos em torno dos lagos Vitória, Tanganyika, Turkana e Niassa, já estavam a ser palcos de “caça aos albinos” – ato promovido e liderado por médicos tradicionais (Burke, 2013: 57ss).

Em *Children with albinism in Africa: murder, mutilation and violence*, a UTSS (2012) apresenta uma lista de países e os respetivos dados de assassinatos de pessoas com albinismo, profanação de túmulos e tentativas fracassadas de homicídio, entre 2006 e 2011. Na lista, a Tanzânia aparece como o “epicentro” do problema, com mais de 300 casos conhecidos até 2011.

Além da Tanzânia e de Moçambique, relatos dos crimes foram igualmente testemunhados em mais de 30 países africanos. É uma lista que inclui, entre outros, Quênia, Uganda, Burundi, Botswana, Suazilândia, Namíbia, Níger, Lesoto, Madagáscar, Guiné-Equatorial, Senegal, Burkina Faso, Togo, Gabão, Gana, Beni, Camarões, Costa do Marfim, Mali, Egipto, Nigéria, Congo, Zâmbia, Zimbabwe, Namíbia e África do Sul. Eis, a seguir, o quadro da situação da região à volta de Moçambique.

Quadro 4.1. – A situação de ataques a PcA em Moçambique e nos países vizinhos

Período de análise	País	Nº de assassinatos	Nº de sobreviventes	Nº de desaparecidos	Túmulos saqueados	Total de casos reportados
2015-2019	Tanzânia	76	85	4	24	189
	Malawi	17	22	5	5	49
	Moçambique	16	13	14	5	48
	Suazilândia	3	7	1	--	11
	África do Sul	4	2	2	1	9
	Zimbabwe	1	1	--	--	2

Os dados no quadro acima são de casos conhecidos (reportados), e constam em *Reported attacks of person with albinism* (UTSS, 2019). Para a compreensão regional da situação, fez-se a recolha de dados dos países no mesmo período de referência 2015 – 2019, o que significa que todos ataques ocorridos antes e depois deste período não foram contabilizados. A Tanzânia se destaca na primeira posição, com o maior número de casos reportados. Com apenas um caso atrás de Malawi, Moçambique está na terceira posição, com cerca 48 casos conhecidos, entre assassinatos, tentativas de assassinato, desaparecimentos e saques de túmulos. São 48 casos reportados em apenas 4 anos: o que dizer dos casos não reportados?

Sobre os períodos anteriores, a ONU (2014) publicou um relatório no qual documenta mais de 400 ataques contra vítimas com albinismo em 24 países. No relatório, a organização já se queixava das dificuldades que há na recolha de dados de um fenómeno predominantemente secreto e rural (ONU, 2014).

A primeira explicação das razões do recrudescimento da perseguição e assassinato de pessoas com albinismo em África veio de V. Marcon (2014). Com foco no terreno tanzaniano, a autora relaciona o problema às profundas mudanças operadas nos países africanos a partir das independências. Trata-se da passagem do Socialismo para o Liberalismo, operada a partir do final da Guerra Fria. Alguns anos depois da vigência do Socialismo, a África sofreu rápidas modificações nas políticas económicas: privatizações, adesão às instituições de Bretton Woods (FMI e BM) e a entrada para a Economia do Mercado. Em Moçambique houve o chamado *Programa de Reabilitação Económica* (PRE), decidido no IV Congresso da Frelimo e implementado a partir 1987 (O’Laughlin, 1981).

Estas mudanças que, para certos economistas da época (Mário Machungo, Eneas Comiche etc.), eram a única saída para o rápido desenvolvimento e melhoria da qualidade de vida dos moçambicanos, tiveram efeitos perversos. Foram mudanças desacompanhadas de *know-how*, e fortemente contagiadas pela corrupção que se espalhou rapidamente pela nova elite política da África pós-independência. Para Marcon (2014: 23), o contexto abriu espaço para a busca da sobrevivência através de mecanismos nem sempre consentâneos com a decência. No desespero, houve quem apostou na magia e na feitiçaria para contrapor a miséria e desigualdades socioeconómicas em agravamento.

Com a maioria da população na pobreza, e uma pequena elite política sem soluções plausíveis para os problemas dos países, desvirtuou-se o sentido do *Udjamah* (socialismo africano) – pregado por Julius Nyerere, Kwame Nkrumah, Thomas Sankara, Samora Machel, Patrice Lumumba, Amílcar Cabral, Nelson Mandela, Marcelino dos Santos e outros ideólogos libertadores da África. A conversão ao Capitalismo Liberal, aliada à perversão política e à falta de projetos políticos de governação, complicou a situação de todos. Nesta nova desordem económica, as populações não desistiram de lutar pela sobrevivência. Apostaram na agricultura familiar, no comércio informal, no garimpo, na pesca e em outras atividades (lícitas?) onde o recurso à magia tornou-se comum.

No caso de Moçambique, as políticas económicas introduzidas pelo Governo pós-independência (1975) tinham em vista a transformação das relações sociais de produção e, desta feita, libertar o país das amarras capitalistas. Através dum sistema socialista (baseado em cooperativismo, agricultura mecanizada, aldeias comunais e poder centralizado), idealizou-se um “Estado Providente” e de justiça social (distribuição equitativa de bens e oportunidades) (O’Laughlin, 1981; Francisco, 2003).

Para certos analistas da *Antropologia Económica de Moçambique* (Coelho, 1998; Feliciano, 1998; Pitcher, 2002; Lourenço, 2009), as mudanças económicas e a falta dum projeto político de desenvolvimento integrado e de longo prazo, condenaram a sociedade à pobreza e à perversão. Foi naquela altura que os maus exemplos do Cabritismo (“*cabrito como onde está amarrado*”) – sinalizados desde cima – foram assumidos pela “base” como autênticos apelos ao “vale tudo para ganhar da vida”.

É neste contexto de turbulências (décadas 80 e 90) que Marcon (2014) coloca o recrudescimento da magia e do “uso” de órgãos humanos na bruxaria. Problemáticas transições

económico-políticas, ingenuidade (inexperiência) dos governantes, longas guerras civis, fome, calamidades naturais, eclosão de doenças endémicas (supostamente incuráveis, como SIDA) e o grande mal da corrupção, encareceram a vida de todos, o que permitiu aos curandeiros ganhar protagonismo sobre os políticos.

Bryceson (2010) – veterano pesquisador do albinismo em África – refere que, para transformar a crise em oportunidade, alguns médicos tradicionais começaram, então, a difundir mensagens segundo as quais “*potions with albino body parts can resolve all economic and wealth problems*” (remédios na base de partes do corpo de pessoas com albinismo podem resolver todos problemas económicos e de saúde). Foi na sequência destas mensagens que a perseguição às vítimas se tornou viral na região africana dos Grandes Lagos. Sem avançar datas, Ojilere & Saleh (2016: 5) asseguram que os ataques começaram na Tanzânia e, de lá, atingiram outros países da África. Infelizmente, muitos casos nunca chegaram a ser investigados nem esclarecidos porque, primeiro, eram considerados boatos e, segundo, ocorriam em ambientes rurais e em segredo (MARF, 2019: 87).

Os autores do artigo *Media analysis of albino killing in Tanzania: social work and human rights perspective*, reconhecem o papel preponderante que a imprensa (inter)nacional teve na denúncia dos atos. Foi a mídia que divulgou as atrocidades ao mundo (Burke et al, 2014: 117). Em 2008, altura em que as vítimas já eram publicamente tratadas por *deal* ou “bolada” (para referir o alto valor comercial de seus corpos no “mercado da bruxaria”), a BBC¹⁷ fez uma série de reportagem sobre os crimes na África.

Curiosamente, esta alcunha (“bolada”) também passou a ser comum em Moçambique, sobretudo no Norte. Quase todos participantes (com albinismo) deste estudo confirmaram que têm sido ofensivamente tratados assim nas ruas.

[...] desde sempre, chamavam-nos aqueles nomes, ‘*ethatua*’, ‘*zeruzeru*’, ‘fantasma’, ‘branco’, ‘porco raspado’ etc. Mas quando surgiu este problema dos raptos, também começaram a nos chamar de ‘bolada’ – porque somos caçados e vendidos como mercadoria. [...]. É difícil saber exatamente, mas acho que isto começou em 2014, quando ficamos a saber que alguns curandeiros tanzanianos tinham vindo a Moçambique procurar albinos. Dizem que lá na Tanzânia, albino vale muito dinheiro, mas, como o governo de lá está a condenar à morte os assassinos, eles fugiram para vir continuar a matar albinos aqui em Moçambique [...] (Momade – informante com albinismo, Nacala).

¹⁷ British Broadcasting Corporation (Corporação Britânica de Radiodifusão).

A convicção do informante Momade é compartilhada por outros tantos, inclusive pelas autoridades moçambicanas. O facto é que, depois que os assassinatos se tornaram públicos pela imprensa internacional, no dia 04 de setembro de 2008, o Parlamento Europeu emitiu uma resolução na qual condenava os atos e criticava a inoperância dos governos dos países-palcos destes eventos desumanos. No documento, o órgão europeu exigia a tomada de medidas concretas e imediatas, para se estancar o fenómeno e proteger as vítimas (UE, 2009). Em 2009, a Red Cross publicou um relatório no qual denunciava as péssimas condições de vida das pessoas com albinismo em África. A Cruz Vermelha já fazia referência à discriminação, aos infanticídios e à perseguição contra o grupo social. Na mesma altura, muitas organizações humanitárias e a própria Organização das Nações Unidas, através da UNICEF e do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos (ACNUDH), emitiram várias “recomendações”. Ainda em 2009, o então Secretário Geral das Nações Unidas – Ban Ki Moon – visitou a Tanzânia (“epicentro” das atrocidades), onde instou as autoridades do país e da região a tomarem medidas mais dissuasivas contra os assassinos.

Por conta destas “pressões”, países como a Tanzânia, Uganda, Burundi e Ruanda, tomaram medidas bastante arrojadas. Na descrição de Salewi (2011: 31-35) e de Brocco (2016: 2-4), as medidas incluíram campanhas de consciencialização, criação de comités de investigação dos casos, identificação e responsabilização dos envolvidos, prisão e cassação de licenças de atividade dos médicos tradicionais, cancelamento da emissão de licenças para a prática do curandeirismo, indicação de pessoas com albinismo para membros do Parlamento e a criação de albergues para acolher as vítimas. Das medidas tomadas, a mais dissuasiva foi a introdução da pena de morte para os assassinos. Mais de 300 envolvidos foram detidos, entre curandeiros, familiares das vítimas e assassinos “profissionais” contratados. Alguns foram condenados à morte entre 2008 e 2014, na Tanzânia (Idem).

Coincidência ou não, os relatos de perseguição de pessoas com albinismo em Moçambique só vieram à tona depois que a Tanzânia introduziu a pena de morte. É como se os assassinos tivessem fugido de lá para “caçar” aqui. Embora certos informantes discordem disso, existe esta convicção de que o assassinato de vítimas com albinismo em Moçambique visa “alimentar” a medicina tradicional da Tanzânia – país a partir do qual os crimes são planejados, financiados e coordenados.

Em Moçambique, os ataques se tornaram vulgares em finais de 2013, em Nampula e, de forma progressiva, passaram para Niassa, Cabo Delgado, Zambézia, Tete, Manica, Sofala, Inhambane, Gaza e Maputo. Portanto, nenhuma província ficou imune a estas ocorrências.

4.1.1. Há mais perseguição no Norte de Moçambique: *porquê?*

A província de Nampula, no Norte, tem o maior número de casos conhecidos de raptos, mutilações, assassinatos, desmembramentos, profanações de túmulos e comercialização de partes do corpo de pessoas com albinismo. Segundo Moreira & Mariano (2018: 41), até finais de 2015, a Procuradoria Provincial de Nampula já tinha aberto mais de 11 processos e um número considerável de detidos em conexão com os crimes. Sobre este destaque, pela negativa, da província de Nampula, uma informante fez o seguinte comentário:

[...]. Fica parece que em Nampula há muito mais albinos que em todas restantes províncias do Centro e Sul. Já notaste? Isto não é verdade. Criou-se esta impressão porque lá há mais casos de raptos e assassinatos do que aqui em Maputo. O aparecimento daquelas imagens de corpos esquartejados na televisão e nas redes sociais criou esta ilusão. Mas não é verdade, há albinos em todo país (Misericórdia – informante com albinismo, Maputo).

Castro – outro informante ligado à Associação Amor à Vida – disse que quando os rumores dos ataques começaram,

[...] ninguém levava aquilo à sério. A Polícia e mesmo nós da associação, pensávamos que fossem simples boatos. Como deve saber, aqui no Norte, boatos são muito frequentes. Fala-se de ‘chupa-sangue’ e as populações fogem, abandonam as casas para as matas, mas ‘chupa-sangue’ nunca foi realmente comprovado. Chegou uma fase em que a Polícia passou a prender os promotores de boatos nas comunidades, e agora as pessoas têm medo de falar de coisas sem fundamento. Foi o que aconteceu no início dessa coisa dos raptos, ninguém acreditava. Ninguém falava do assunto abertamente, só ouvíamos que as vítimas eram raptadas, assassinadas e seus corpos levados para Tanzânia. A situação manteve-se assim até ao desaparecimento de um jovem em 2014, aqui na cidade de Nampula. Dizem que tinha 21 anos quando foi raptado. Os bandidos fizeram chamadas telefónicas a solicitar que o jovem juntasse documentos para uma vaga de emprego, onde receberia quinze mil meticais de salário por mês. O jovem chegou a avisar à família sobre o emprego, mas nunca dava detalhes sobre o nome da empresa nem o tipo de trabalho. Era uma armadilha! Ele desapareceu no mesmo dia que foi deixar os documentos no local indicado pelos raptos. Sabe? Nunca mais foi encontrado até hoje, passam já 5 anos. O caso foi levado à Procuradoria, mas ouvimos que o tribunal deixou sair o único assassino que estava detido em conexão com o caso. Alegaram insuficiência de provas, e o caso foi encerrado. É lamentável (Castro – informante com albinismo, Nampula).

Para alguns informantes, o desaparecimento deste jovem, embora não tenha sido esclarecido, ajudou as comunidades e as autoridades a mudarem de opinião sobre aquilo que, até à data, consideravam boato. O sumiço do jovem em plena zona urbana foi revelador dum fenómeno que há muito acontecia na clandestinidade. “[...] o *Auxílio Augusto* foi raptado aqui mesmo na cidade. Ficamos todos em alerta, e não tardou para ouvirmos novos casos. [...]” (Nordino – informante com albinismo, Nampula).

No dia 16 de setembro de 2015, a comunicação social moçambicana anunciava o assassinato e esquartejamento dum enfermeiro com albinismo, em Topuito, distrito de Moma (agora Larde), província de Nampula.

[...]. Alfane Amisse [a vítima] era agente de saúde na empresa Kanmare, e foi assassinado quando saía do serviço para casa. [...]. Os que fizeram aquilo são pessoas que já sondavam a rotina da vítima [...]. Eu fui ao julgamento do caso: eram cinco bandidos e disseram ao juiz que receberiam 10 milhões de meticais pela venda do corpo. Usaram corda para matar a pessoa, depois começaram a cortar as pernas, os braços e outras partes que eles precisavam levar para o *boss* [mandante] – um cidadão estrangeiro. O resto do corpo foi enterrado em separado, acho que queriam aproveitar os ossos mais tarde. Foi uma grande crueldade! Os assassinos seguiram a vítima até chegar a um local sem movimento e aí atacaram. Como já era noite, os familiares notaram que Alfane nunca mais chegava à casa, alertaram a vizinhança e todos começaram a procurar. Afinal já tinha sido morto e cortado em pedaços (Nordino – informante com albinismo, Nampula).

Em Nacala Porto, 2016, através duma denúncia anónima, a Polícia encontrou partes do corpo dum menino com albinismo, assassinado no bairro Mucone. Um informante local contou que a família teve de enterrar as partes encontradas, porque o resto do corpo nunca mais foi achado.

[...]. Os assassinos e a vítima vieram de Memba [distrito] e já se conheciam desde lá. Vieram cá porque os assassinos já tinham o plano de matar o albino. Prometeram um emprego de 5 mil meticais por mês e, chegados aqui, levaram o albino para uma casa já preparada para o efeito, e é lá que o mataram. [...]. Os bandidos foram presos, mas, mais tarde, ouvimos que fugiram da cadeia. Foi tudo muito estranho (Xico – informante com albinismo, Nacala).

Em 2018, foi publicado um estudo sobre *Tráfico de pessoas e partes do corpo humano no Norte de Moçambique*. Os autores (A. Moreira & E. Mariano) apresentaram um conjunto de casos de ataques a pessoas com albinismo. Falaram do caso de Ribáuè, em que, em 2016, uma mãe raspou o cabelo de seus filhos “albinos” e foi entregar o “produto” a um “amigo” para procurar “clientes” (Ibidem: 42).

Em Nampula, distrito de Mecuburi, uma mulher com problema de pigmentação foi morta num riacho onde fora à busca de água, em 2017. O assassino – um homem provavelmente embriagado na altura do crime – matou a vítima no local, esquartejou o corpo e colocou tudo num saco. Por causa do peso da “carga”, arrastou o saco até ao esconderijo, deixando rastros de sangue ao longo do trajeto. Foi graças aos vestígios que a família conseguiu recuperar o cadáver para o enterro. O assassino foi preso em flagrante, mas foi estranhamente restituído à liberdade duas semanas depois. Supõe-se que o criminoso subornou a Polícia, ou que tenha ligações (influências) com altas figuras do Poder (Idem).

Ainda em Mecuburi, duas crianças (uma com albinismo e outra “normal”) foram assassinadas. Presume-se que a criança sem albinismo foi morta para evitar testemunhas (“queima de arquivo”), pois os assassinos enterraram seu corpo intacto (integral) junto ao corpo da criança com albinismo, sem os membros superiores nem inferiores. Pelas informações colhidas no local, os braços e as pernas da criança foram levados até a uma montanha próxima, onde os criminosos raspam a carne para ficar apenas com os ossos. A prisão dos criminosos aconteceu quando um deles desceu à cidade, ao encontro do “comprador” – um indivíduo de nacionalidade congoleza (Idem).

Entre 2016 e 2017, Nacala foi palco de vários ataques a PcA. Segundo informantes locais, os raptos e assassinatos se tornaram muito comuns, de tal modo que as vítimas passaram a ficar dentro das casas.

[...] Quando eu vivia no bairro Ontopaia [arredores da cidade de Nacala-Porto], era difícil circular. Uma pessoa como eu não podia andar de qualquer maneira. Era muito perigoso. Os bandidos estavam sempre lá, e alguns eram familiares mesmo. Muitos encarregados retiraram seus filhos [com albinismo] das escolas. Passamos a ficar trancados dentro de casas, porque os assassinos circulavam nos bairros, para descobrir a vítima e localizar a casa. Pesquisam durante o dia e atacam de noite (Amândio – informante com albinismo, Nacala).

[...] Um dos casos mais chocantes daqui em Nacala é do Avelino Romualdo. Epá! Era um moço batalhador. Vendedor ambulante na zona da Padaria Motim. Um dos familiares contou que, um dia, ele recebeu uma chamada [telefónica] anónima, onde foi prometido uma bolada. Ele pensou que tinha acertado boa bolada, foi ter com os indivíduos no Clube Desportivo e desapareceu. Depois de quase um mês, descobrimos que tinha sito morto, cortado e enterrado numa casa em ruínas, lá em Mucone [bairro]. Os malfeitores enterraram o corpo para deixar apodrecer e aproveitar os ossos mais tarde. O que chamou atenção dos vizinhos foi o mau cheiro. A PIC [Polícia de Investigação Criminal] foi chamada para desenterrar o corpo. Foi muito chocante, era o corpo de Romualdo (Momade – informante com albinismo, Nacala).

Em 2016, houve um caso orquestrado a partir do distrito de Mecuburi. Na descrição, foi possível perceber outras linguagens que os criminosos usam para despistar. “*Um dos assassinos disse que recebeu uma mensagem na qual um amigo solicitava um ‘frango’ – linguagem que eles usam para referir albino*” (Nordino – informante com albinismo, Nampula). Consta que o indivíduo que mandou a mensagem era professor em Mecuburi e, no dia seguinte, veio de carro até ao local combinado, para buscar seu “frango”. A vítima foi aliciada pelo próprio tio, que fazia parte da quadrilha. Os criminosos, em número de cinco, receberiam, cada um, 7 mil meticais.

[...]. Felizmente, não houve assassinato porque a Polícia chegou a tempo. O tio da vítima disse que o plano não era para matar a pessoa, queriam simplesmente retirar-lhe o cabelo e as unhas, para vender a um comprador estrangeiro e ganhar algum dinheiro. Ele [o professor] é que trazia o material. [...] faca, enxada, oleado mais saco. [...] (Idem).

Entre finais de 2018 e princípios de 2019, os casos de rapto conheceram algum abrandamento, numa altura em que a vigilância comunitária e policial foi bastante reforçada. Mesmo assim, casos esporádicos nunca cessaram de vir à tona. Em março de 2019, uma criança de seis anos foi raptada no distrito de Larde e, segundo as fontes, continua desaparecida até então. Em maio do mesmo ano (2019), foi a vez de Cármen Paulo – menina de 12 anos que foi raptada no distrito de Murrupula. Foi numa noite de chuva torrencial e, com medo do provável desabamento da casa (de tijolos crus) da família, os encarregados retiraram a criança para a varanda. Afinal os criminosos estavam por perto e a vigiar cada movimento da família. Aproveitando-se da escuridão e do intenso barulho da chuva, raptaram a vítima por volta da meia-noite. Momentos depois, um dos raptadores foi capturado pela população e confessou que tinham levado a criança para a mata, onde a assassinaram e desmembraram. Os restos mortais da pequena Cármen foram achados no dia seguinte, nas margens dum riacho, há cerca de 4 quilómetros do local de rapto.

[...]. Os albinos não podem andar sozinhos. A situação está crítica. Os assassinos estão por aqui, prontos para matar. [...] eles [assassinos] levam tempo a rondar a vítima. No caso da criança que mataram em Murrupula, os bandidos ficaram lá três meses a rondar a casa e a mapear as possíveis rotas de fuga após o crime. [...]. A Polícia conseguiu capturar os bandidos, e sabe o que disseram lá na esquadra, diante das câmaras da televisão? Parece coisa de filme! Disseram que queriam vender aquele corpo no Malawi, para um *patrão* da Zâmbia, por cerca de dois milhões e setecentos meticais. O estranho nisso é que nenhum daqueles assassinos conhecia Murrupula. Isto significa que há familiares ou outras pessoas da zona que facilitaram o esquema (Castro – informante com albinismo, Nampula).

Para muitos representantes das associações de pessoas com albinismo, a situação de perseguição ao grupo ainda não está controlada. A cada dia que passa, vão surgindo novos casos de raptos e assassinatos, porque os mandantes e os assassinos ainda estão à solta.

[...] A minha coordenadora provincial sofreu um atentado aqui na cidade de Nampula, próximo ao Mercado Central. Ela estava de carro com o irmão e a cunhada. Assim que ela e a cunhada desceram, e enquanto o irmão tentava procurar lugar para estacionar a viatura, foi arrastada para um carro desconhecido. Imagina só, no centro da cidade e à luz do dia! O irmão teve de correr atrás para socorrer, e os bandidos largaram a vítima e fugiram. [...] tivemos um membro cuja irmã foi extraída todos órgãos internos (Gerson – informante com albinismo, Nampula).

Os casos acima descritos aconteceram na província de Nampula, onde, até hoje (2020) ainda há registo de casos esporádicos. Não se deve esquecer que Nampula é a província mais populosa de Moçambique, com cerca de 5 758 920 habitantes (INE, 2019: 17). E mais, Nampula alberga o maior Centro de Refugiados em Moçambique, em Maratane. É um local onde se encontram abrigados indivíduos de várias nacionalidades, sobretudo dos países da região dos Grandes Lados – o “berço” da perseguição. Não existem provas conclusivas sobre a relação entre a densidade populacional, os imigrantes e os assassinatos de pessoas com albinismo em Nampula, mas não deixam de ser aspetos a ter em conta na análise do fenómeno.

Niassa e Cabo Delgado são as províncias mais a Norte de Moçambique, fazem fronteira direta com a Tanzânia, a Zâmbia e o Malawi – países que desde a década 80 já eram palcos de “caça aos albinos” (Burgos, 2014: 7-9). A peculiaridade destas províncias está na alta porosidade das suas fronteiras. Uma das provas disso é a facilidade com que os insurgentes islamitas estão a conseguir garantir a logística do terrorismo em Cabo Delgado. Aliás, devido à fraca presença (fiscalização) do Estado, houve sempre episódios de contrabando de recursos na região Norte (IESE, 2013).

Niassa tem uma superfície estimada em 129 056 km² e uma densidade populacional de 14,5 habitantes por km² (INE, 2019). Isto significa que há muita terra para poucos habitantes. Cabo Delgado, por sua vez, tem uma área territorial de 82 625 km² e uma densidade populacional de 28,2. Em 1983, oito anos após a independência (1975), houve a chamada “Operação Produção”, desencadeada pelo Governo da Frelimo e que consistiu na recolha compulsiva de cidadãos considerados “improdutivos” nas cidades. Para Quembo (2012), além do pretexto “produção”, a

operação também visava aumentar o povoamento daquelas províncias nortenhas. Infelizmente, os resultados não foram tão-eficazes quanto se esperava. Parece que Niassa e Cabo Delgado continuam “terras sem ninguém”, para o agrado dos contrabandistas que folgadoamente entram, pilham e saem do território.

Na província de Niassa foram reportados vários casos de perseguição e assassinatos de vítimas com albinismo. Segundo os informantes, esta prática de matar *ithatua* começou com a chegada massiva de estrangeiros, que vêm para a mineração, caça furtiva, corte de madeira, mas também para o tráfico de seres humanos. “[...]. *Há muitas crianças e mulheres albinas que desaparecem do nada, e nunca mais são encontradas, porque são levadas vivas ou mortas para Tanzânia, Zâmbia ou Malawi*” (Dr. Abdala – médico tradicional, Nampula).

Segundo Moreira & Mariano (2018: 41), na cidade de Lichinga (capital de Niassa) houve um episódio em que duas crianças com albinismo foram atropeladas por uma viatura. Tratou-se numa simulação de acidente, porque, posteriormente, o dono da viatura queria exumar os corpos das vítimas e extrair órgãos. O caso aconteceu em 2017 e foi encaminhado às autoridades, mas nunca chegou a ser esclarecido.

Na mesma província, distrito de Cuamba, uma informante contou que já tinha ouvido vários colegas da associação a se queixarem de perseguição e de tentativas de rapto desde 2014. Alguns casos foram participados à Polícia, houve detenções, mas nunca julgamentos.

Situações de perseguição existem, sim. Já houve períodos críticos, entre 2015 e 2018, mas agora [2019] há tendências de redução. Naquela altura, até ao passarmos pela rua, as pessoas diziam ‘está a passar dinheiro, fortuna, negócio da Tanzânia...’. Eu mesma sofri tentativas de rapto. Pessoas estranhas rondavam nossa casa todos dias. Vinham de dia e de noite, a tentar chamar-me para conversar. Mas como já tínhamos sido advertidos pela Associação, eu não dava bola. [...]. Temos um colega da associação que está a sofrer. É professor numa escola do interior, e os bandidos têm tentado caçá-lo no trajeto casa-serviço. Até agora já escapou de quatro tentativas, mas nunca se sabe até quando a sorte dele vai durar (Acissa – informante com albinismo, Cuamba).

Os casos de perseguição em Niassa foram doravante secundados por Troncoso, informante ligado a uma congregação religiosa com base em Nampula e com ramificações em Niassa e Cabo Delgado. No seu depoimento fez saber que em quase todas províncias nortenhas há uma percepção generalizada de que o fenómeno de perseguição é coordenado a partir dos países vizinhos, sobretudo Tanzânia e Malawi.

[...]. As comunidades acreditam que as mortes são encomendadas por curandeiros tanzanianos e malawianos, e é para lá que os órgãos humanos são levados. Mas também existe uma desconfiança muito grande dos agentes económicos locais. Por exemplo, garimpeiros de sucesso, moageiros, grandes comerciantes e todos aqueles que têm empreendimentos notáveis, são suspeitos de recorrer à magia e aos órgãos humanos para fortalecer seus negócios. Não sei porquê, mas as comunidades nunca olham com bons olhos para os agentes económicos, sobretudo quando são moçambicanos ou africanos iguais (Troncoso – informante, Caridade Religiosa).

Antes de sair de Niassa para Cabo Delgado, importa citar um caso que aconteceu na cidade de Lichinga, capital da província. Sucedeu que dois indivíduos foram flagrados a tentar vender cabelo e unhas duma pessoa com albinismo no Mercado Maomé, em Namacula. Em declarações à Polícia, os indiciados disseram que aquelas partes do corpo tinham sido retiradas de forma pacífica e consentida de uma menina com albinismo, residente em Lionde, distrito de Chimbunila. Alegaram ainda que a vítima era parente de um dos implicados, e que estavam em Lichinga, naquele mercado, para tentar localizar um comprador com quem já tinham previamente acordado.

Em Cabo Delgado, tal como em Nampula, Niassa e noutras províncias do Centro e Sul, as histórias de perseguição têm sempre os mesmos denominadores: aliciamento, muito dinheiro em jogo, cumplicidades familiares, contratação de assassinos e mandantes desconhecidos.

Uma informante ligada à caridade (Caritas Diocesanas) em Nampula e Cabo de Delgado contou que, no distrito de Balama (Sul de Cabo Delgado), dois criminosos foram apresentados à população, acusados de assassinar um menino de 14 anos com albinismo. Na confissão do crime, os acusados disseram que raptaram o menino da casa dos pais e mataram-no para “vender” o corpo a 6 milhões de meticais.

[...]. Eles [assassinos] já tinham tudo orquestrado. Naquela noite, raptaram o menino e foram matar. Usaram cinto para asfixiar o pescoço da vítima e, depois de matar, esconderam o corpo e regressaram à povoação, onde havia uma sessão de cinema. Fizeram isso para controlar o ambiente. Já na calada da noite, voltaram ao esconderijo e começaram a despedaçar o corpo. Foi chocante ouvir e ver aquilo. A Polícia obrigou-os a abrir o saco onde estavam os pedaços do corpo. Era um saco enorme com carne humana. [...] a promessa do comprador era de seis milhões de meticais, e os jovens tinham visto naquilo a oportunidade de enriquecer. A Polícia disse que os bandidos seriam punidos de forma exemplar, mas o desfecho destes casos nunca é claro. Nunca se sabe... às vezes os próprios polícias têm estado envolvidos (Conceição – Informante, Caridade Religiosa).

Moreira & Mariano (2018: 44) descreveram um caso que aconteceu em Montepuez, onde um indivíduo com albinismo foi morto e seus órgãos (olhos, braços, pernas e cabelo) extraídos. O

resto do corpo foi escondido numa casa em ruínas. Os familiares passaram dias à procura, e só foi achado graças ao mau cheiro e às moscas. Foi-se ao local e descobriu-se a verdade. Ninguém foi preso, ou seja, os assassinos continuam à solta desde 2016 que o crime ocorreu.

Conta-se igualmente que dois indivíduos aliciaram uma criança com albinismo com doces (rebuçados), raptaram-na e mataram. Depois de esquartejar o corpo, foram enterrar os braços e as pernas para mais tarde desenterrar os ossos. O resto do corpo foi atirado numa latrina. Os autores do crime foram presos e condenados. Um deles era tio-paterno da vítima.

No distrito de Chiúrrre, há relatos de casos de unhas e cabelos de pessoas com albinismo que eram traficados à luz do dia. Os interessados ficavam, por exemplo, nas barbearias para recolher o cabelo, ou pedir diretamente à própria pessoa com albinismo para raspar o cabelo, cortar as unhas e doar. Há algum tempo que a Polícia e o Ministério Público sabiam da situação, mas como na altura (antes do Novo Código Penal 2019) não havia uma legislação específica para penalizar, ainda discutiam se estar na posse de unhas ou cabelos humanos era ou não crime. Enquanto isso, o “negocio” fluía normalmente.

4.1.2. Os casos do Centro

A província da Zambézia é a segunda mais populosa de Moçambique, com cerca de 5 110 787 habitantes (INE, 2019). Aqui, crimes hediondos são comuns, sobretudo contra pessoas idosas acusadas de feitiçaria. Mas também há registo de assassinatos para fins de bruxaria. “[...] aqui na Zambézia pratica-se muito curandeirismo e feitiçaria. É normal matarem uma pessoa ou cavarem campas para levar o corpo” (Zuleica – informante com albinismo, Quelimane).

A ecologia social da província é, portanto, favorável ao tráfico de órgãos humanos. Aliás, é na Zambézia que a perseguição às pessoas com calvície (careca) está a acontecer com maior intensidade, inclusive a exumação dos corpos. Pai Manuel – médico tradicional zambeziano residente em Nampula – narrou um negócio horroroso de cadáveres na alta Zambézia, onde, após os enterros, os familiares enlutados são obrigados a guarnecer os túmulos por um período não inferior 4 semanas, para evitar que os corpos sejam “roubados”.

As províncias de Tete, Manica e Sofala têm muitas semelhanças linguístico-culturais. O principal grupo etnolinguístico é o *Shona*, com algumas variações mutuamente perceptíveis. Estudos antropológicos provam que, nesta região, violência, sacrifícios humanos para efeitos de feitiçaria fazem parte da tradição dos *Shona*. B. Bertelsen (2016: 218-219), antropólogo com

trabalhos etnográficos sobre o terreno, afirma que há muitas crenças em torno da materialidade dos corpos, a morte e as utilidades mágico-terapêuticas dos cadáveres. Antes do enterro, por exemplo, os cadáveres são rigorosamente inspecionados, em busca de sinais de extração ilícita de líquidos ou outros componentes. A inspeção inclui o local da sepultura, para descobrir possíveis feiticeiros que tentam exumar os corpos para saciar seus apetites por carne humana.

Na província de Tete, o caso mais mediático de perseguição de pessoas com albinismo aconteceu no dia 25 de fevereiro de 2016. Segundo Raima (informante local), desde 2013 havia relatos de desaparecimentos de vítimas, mas ninguém tinha informações exatas sobre a situação. Pairavam rumores de que os assassinos andavam por aí e, neste clima de medo, tudo e todos eram suspeitos.

[...]. Naquele dia houve uma grande fúria popular. Nem a Polícia conseguiu controlar a situação. Ouvimos que duas alunas albinas tinham sido raptadas na Escola Primária Samora Machel, em Moatize. Ninguém esperou saber se era verdade ou mentira, a população bloqueou as estradas, queimou pneus e invadiu a esquadra. Havia dois suspeitos, um deles foi espancado até à morte, o segundo fugiu. Mais tarde, ficamos a saber que os dois suspeitos eram polícias, inclusive o que foi morto. [...]. Sendo polícias, porquê entraram numa escola sem fardamento e abordar crianças albinas? [...] (Raima – informante com albinismo, Tete).

Ainda em Tete, Sunil – outro informante local – contou que os casos de perseguição sempre existiram, mas ocorriam mais no interior e os criminosos eram muito cuidadosos nas suas incursões. Contou ainda que certa vez, um jovem com albinismo foi raptado nos subúrbios da cidade de Tete, onde tinha ido para uma festa de casamento. Tudo indica que os raptadores tinham seguido a vítima desde casa. Felizmente, houve gente de boa fé que fez o resgate. “[...]. *Depois das investigações, ouvimos que os bandidos eram pessoas conhecidas, viviam no mesmo bairro da vítima. Eles controlaram as movimentações e decidiram seguir aquele albino no dia do casamento, para matar*” (Sunil – informante com albinismo, Tete).

Na província de Manica, uma criança com albinismo foi raptada e morta no bairro Nhairiri – arredores da cidade de Chimoio. Foi um caso que apareceu na imprensa e foi prontamente esclarecido pelas autoridades. Ao narrar a situação, Fungai (informante com albinismo, Chimoio) disse que foi fácil descobrir os assassinos porque, momentos antes do crime, um deles tinha sido flagrado a fotografar a vítima.

[...]. Era um menino de 6 anos. Assassinararam, cortaram o que queriam e foram deixar o corpo lá na linha-férrea, para pensarmos que foi comboio que trucidou. [...]. O miúdo estava

a brincar no caminho e uma pessoa da família viu Adérito [o assassino] a sacar fotos ao miúdo. Momentos depois, a criança desapareceu e, ao procurar, encontraram o corpo na passagem de nível. [...]. A cabeça já estava sem cabelo, raspavam tudo, e muitas partes do corpo já tinham sido cortadas (Idem).

O assassinato da criança em Chimoio aumentou os níveis de vigilância comunitária, mas os informantes reiteraram que há ainda muitos ataques, assassinatos e violações sexuais a acontecerem no interior, sem que sejam denunciados. O mesmo foi dito sobre a província de Sofala, onde a perseguição de PcA é vista como um problema ligado às crenças. Zabura (informante com albinismo, Beira) afirmou que ainda não tinha presenciado assassinatos de adultos com albinismo, apenas os bebês. Segundo ela, muitas mulheres quando dão à luz bebê com albinismo, matam e ficam em silêncio. “*Costumo acompanhar pela televisão que em Nampula há muito disso, mas aqui em Sofala ainda não ouvi. Só matam bebês albinos depois do parto. Sobre os albinos adultos, pode ser que esteja a acontecer lá nos distritos, até porque a província é vasta*” (Idem).

4.1.3. Os casos do Sul

Inhambane, Gaza e Maputo fazem o Sul de Moçambique. Não há muitos casos conhecidos, mas há perseguição de pessoas com albinismo. Em Maputo, as associações têm tido mais expressividade que em Gaza, Inhambane e no resto do país. A razão é óbvia: é a capital do país e é também lá que a maioria das instituições de apoio ao albinismo se encontram mais bem instaladas. É também por causa desta concentração de “tudo em Maputo” que muitas pessoas com albinismo têm ido ficar na capital. “[...]. *Sim, aqui as instituições do Estado estão mais presentes e há mais empresas que apoiam o albinismo. Mesmo o Hospital Central [de Maputo], há vezes que faz campanhas de tratamento massivo e gratuito para pessoas albinas. Quem está por perto aproveitado*” (Misericórdia – informante com albinismo, Maputo).

Os poucos casos de perseguição conhecidos são de tentativas de rapto, e foram tempestivamente abortados. O primeiro ocorreu em 2016, e a vítima foi um jovem levado de Vilanculo (Inhambane) para ser traficado em Maputo. O jovem – órfão de pai e mãe – cresceu ao cuidado da avó paterna que, mais tarde, também veio a falecer. Sem mais ninguém para o cuidar, passou a viver sozinho em Vilanculos até à altura que um primo veio buscá-lo para Maputo, com promessa de emprego. Mas, pelo desenrolar dos factos, foi ficando claro que não havia emprego nenhum, era tráfico de seres humanos.

[...]. Ele tinha dito há muito tempo que procuraria trabalho para mim. Depois, ele voltou na quinta-feira e disse ‘já encontrei trabalho para você’. Levou-me [...], viemos para cá.

Dormimos no caminho e chegamos aqui na sexta-feira às 06h00 e não conheço onde é a paragem. Ele levou a minha pasta e mala dele [...], me deixou aqui, disse: ‘fica aqui, estou a ir deixar as pastas e depois passo a levar você para o sítio que vai trabalhar’. Eu esperei aí das 06 às 15 horas. Apareceram pessoas que eu não conheço, com um carro pequeno com vidros fumados e disseram: ‘nós foi [fomos] mandado com [pelo] teu primo para vir te levar, ele está no sítio [...]’. Eu perguntei [disse]: ‘não posso sair, é ele que mandou parar aqui, [...] se eu sair daqui ele pode vir e não me encontrar [...]’. Disse [disseram os desconhecidos]: ‘não, nós não estamos a te enganar, fomos mandados por ele’. Eu disse: ‘então, vão chamar e vir com ele cá, eu estou aqui’. Ele disse [eles disseram]: ‘Não! Estamos a pedir, ele está num sítio, está à tua espera. Ele está para sair’. Eu disse: ‘Não!’ [...]. Eles foram e eu continuei a ficar aí, porque não conhecia nenhum sítio. Continuei à espera do meu primo [...]. Às 16 [horas] voltaram mais a dizer que ‘o teu primo já está ali no carro’. Eu aproximei e, pela voz, eu vi que não é [era] ele. Vi que a pessoa que está [estava] no carro não se mostra [mostrava] ser meu primo. [...]. Depois um tio, que estava a acompanhar a nossa conversa desde a primeira vez que eles vieram, veio ao pé de mim e disse ‘não pode ir’. Mas não falou eles a ouvirem. Deu-me um sinal e não tive aquela coragem de subir [entrar] no carro. Ele disse [eles disseram]: ‘epá, seu primo brinca connosco, e você acabou o nosso tempo’. [...]. Já tenho medo dele [meu primo]. Pode vir mais e me encontrar lá [em Vilanculo], não terei como me defender. No sítio onde estou a viver [em Vilanculo] é longe, é um sítio de mato. [...]. Vizinhos ficam distantes (Informante anónimo com albinismo, Maputo).

Depois duma denúncia anónima, a Polícia não teve dúvidas de que se tratou de tentativa de rapto, e tudo estava sendo feito para a localização, detenção e responsabilização do primo. Casos como este, em que adolescentes e jovens são aliciados das províncias para a cidade de Maputo e, depois, para a África do Sul, sob falsas promessas de emprego, são recorrentes. É uma das conclusões dum estudo realizado em 2016, sob a égide da Conferência Episcopal de Moçambique, sobre *Trafico de órgãos e partes do corpo humano na região Sul de Moçambique*.

O segundo caso ocorreu no Bairro 4, na Vila Municipal da Macia, província de Gaza. Um adulto de 57 anos de idade foi detido depois de ter aliciado uma criança com albinismo. O indiciado – vizinho da vítima – recorreu a refrescos e bolachas para seduzir a vítima. A tia da criança suspeitou e, quando se aproximou para questionar o que se estava a passar, o aliciador fugiu. Ela alertou a Polícia que, prontamente, capturou o indiciado. Depois das interrogações, apurou-se que o indivíduo queria levar a criança para a província de Nampula, para “vender” aos interessados.

Já em Inhambane, parece que há mais casos de discriminação que de perseguição de pessoas com albinismo. Os infanticídios não são, neste trabalho, tratados como perseguição, pois resultam da estigmatização, que é a rejeição social dos indivíduos. Entretanto, há relatos de saques de túmulos de defuntos com albinismo em Inhambane (ver pp. 115 - 118).

4.2. Em busca de quê em vítimas com albinismo?

O que os assassinos querem de pessoas com albinismo? A resposta mais óbvia e, por isso também, bastante genérica, é aquela de que os assassinos querem órgãos e partes do corpo das vítimas para a produção de remédios (considerados mágicos) e amuletos de sorte, poder e riqueza.

Uma das primeiras descrições do fenómeno de perseguição e assassinato de PcA em Moçambique foi feita pela pesquisadora Célia Siteo, da SEKELEKANI – uma instituição independente, vocacionada ao estudo da comunicação. O título (*perseguição a pessoas com albinismo: ganância, ambição e superstição aterrorizam famílias em Nampula*) já denuncia a interpretação que, desde o início, se fazia da situação. Tratou-se dum relatório curto, mas com a essência de uma situação observada a partir do terreno (Nampula).

[...] qualquer família com um membro portador de albinismo vive aterrorizada, receando que a qualquer momento aconteça o pior. Numa única família, um jovem com albinismo foi raptado e esquartejado; o cadáver de seu irmão foi desenterrado e roubado e a irmã mais nova, também sofrendo de albinismo, vive aterrorizada. O carácter hediondo dos assassinatos [...] assume níveis de crueldade macabra, [...] as vítimas são esquartejadas vivas, pois acredita-se que os seus gritos de dor tornam os tratamentos desejados mais eficazes.

[...] Ao terreno, [...] estórias de terror e horror, causadas [...] por crenças supersticiosas, alegadamente trazidas de países dos Grandes Lagos: Tanzânia, Burundi, Ruanda e República Democrática do Congo. Tais práticas são baseadas na crença de que os órgãos genitais, a pele, o cabelo e o sangue de pessoas com albinismo podem produzir milagres: desde trazer riqueza e sorte nos negócios e na vida, até melhorar a saúde ou conferir a uma pessoa o poder da invisibilidade. O fenómeno, relativamente recente em Moçambique, é já muito conhecido em muitos países africanos, onde, inclusivamente, homens vivendo com o vírus do HIV raptam meninas com albinismo na crença de que, estuprando-as, possam curar-se daquela doença.

[...] Tanzânia, país que faz fronteira com Moçambique, detém o maior registo de raptos de albinos, seguido do Burundi, Quênia, República Democrática do Congo, Suazilândia, e África do Sul. [...] um cadáver de albino completo, incluindo braços, pernas, genitais, orelhas, língua e nariz, pode custar até US\$ 75 mil na Tanzânia. Entre os compradores estão pescadores que usam pedaços do corpo em suas redes para, alegadamente, garantir uma boa pescaria, mineradores artesanais que moem ossos de albinos para achar riquezas, políticos que querem um amuleto para ganhar eleições e empresários que almejam sucesso nos negócios.

Em Moçambique, a região norte [...] é onde há mais registo destes casos, aparentemente por duas razões: proximidade com a Tanzânia [...] e concentração de um número considerável de refugiados provenientes de países da região dos grandes lagos (Nampula) (SITEO, 2015: 1-2).

O excerto responde, cumulativamente, questões ligadas ao que os assassinos buscam das vítimas, à finalidade dos órgãos extraídos e ao perfil dos mandantes e beneficiários finais dos crimes. No excerto está igualmente patente a ideia de que os crimes são “obra de estrangeiros”, ou seja, mesmo que ocorram com conivência de moçambicanos, são planejados, financiados e comandados a partir dos países vizinhos.

Sobre o que os criminosos querem das vítimas com albinismo, há muitas respostas, nem sempre lineares. O Dr. Abdala (médico tradicional, Nampula) disse que

[...]. Os jovens que são contratados para matar albinos são previamente instruídos pelos mandantes, e agem em estrita obediência às instruções. Às vezes precisa-se só do cabelo, ou das unhas, fezes, um dedo, sangue, perna ou um braço, e deve-se deixar a vítima viva. É preciso cumprir esta orientação, porque o medicamento só dará efeito se a pessoa estiver viva. Mas há casos em que se solicita ossos, cabeça, coração..., nestes casos, matam a pessoa para retirar o que foi solicitado. [...]. Sim, para certos propósitos, a morte deve ser muito violenta. Para o medicamento ser mais potente, a vítima deverá morrer aos gritos. É aquilo que eu disse, depende das instruções dadas pelos mandantes.

O Dr. Abdala é curandeiro proveniente da região dos grandes lagos, instalou-se na cidade de Nampula onde continua a desenvolver o seu ofício. O que ele relata – sobre as pretensões dos assassinos – coincide muito com as descrições feitas em estudos sobre o fenómeno. Bryceson (2010) refere que partes e órgãos de PcA são considerados infalíveis “ingredientes” para o preparo de certos medicamentos e amuletos considerados mágicos. E de todos componentes, parece que os ossos dos membros inferiores e superiores são os mais requisitados. A maioria dos casos reportados, inclusive os de profanação de túmulos, envolve ossos.

Em Niassa, três indivíduos raptaram e assassinaram uma pessoa com albinismo. Segundo uma fonte local, o ato aconteceu numa sexta-feira e, no domingo seguinte, a Polícia capturou os assassinos com as ossadas da vítima num saco. Em situações idênticas, os assassinos geralmente enterram os corpos para, mais tarde, desenterrar os ossos, mas a quadrilha em alusão agiu de forma diferente: em pouco tempo, conseguiram separar os ossos da carne.

Em países como Tanzânia, Burundi e Uganda, mineiros procuram ossos de pessoas com albinismo para colocá-los junto aos tunes (minas) para, supostamente, servir de íman de ouro e, ao mesmo tempo, proteger as minas de eventuais desabamentos/ deslizamentos de terras (Dapi et al, 2018: 12).

O cabelo dos indivíduos é usado na pesca. Os pescadores tecem o cabelo nas suas redes na crença de que grandes cardumes sejam atraídos às redes e, assim, incrementar as capturas (Marcon, 2014: 28).

O sangue é usado para confeccionar os “amuletos da vida”, que servem de segurança para o indivíduo. É um mecanismo de defesa pessoal contra as doenças e os azares do mundo (Idem).

No cômputo geral, o recurso à magia serve de compensação à incompetência técnica dos políticos, agricultores, empreendedores, comerciantes, garimpeiros e pescadores artesanais. Quer dizer, o assassinato de pessoas com albinismo está ligado a uma competição desleal, típica do capitalismo selvagem hoje vigente (Bryceson et al, 2010: 353-354).

A OMS (2012) garante que mais de 80% da população africana recorre mais à medicina tradicional que à convencional e, em muitos casos, há usos paralelos. Esta situação não se deve apenas à inexistência ou à precariedade dos sistemas convencionais de saúde, ela deriva de um complexo sistema de crenças milenares em torno de saúde e vida. Em países como Moçambique, mercados de medicamentos tradicionais são mais comuns do que as farmácias convencionais. Estes mercados – como explica Muthemba (médico tradicional, Maputo) – são geridos por pessoas ligadas à AMETRAMO e à Sociedade Ervanária de Moçambique. “[...]. São diversos os produtos que vendemos, outros nem posso falar aqui [risos]. Vendemos porque resolvem os problemas das pessoas” (Idem).

Segundo a ONU (2017), o “mercado da bruxaria” tem de tudo, inclusive órgãos humanos. Em muitos casos, os “medicamentos com ingredientes humanos” são assumidos como estratégia de luta contra as desigualdades sociais em todos seus âmbitos (biofísico, cultural, psíquico, religioso, político-ideológico, epistemológico, científico-tecnológico, económico etc.).

Em 2014, uma cidadã com albinismo foi raptada da sua residência em Muralelo, distrito de Malema, e levada a uma mata onde viria a ser morta. Do corpo da vítima, os malfeitores extraíram tripas, seios, genitais, dentes, cabelo, dedos e unhas. Depois de contar este caso, o Dr. Abdala (médico tradicional, Nampula) disse que, sob ponto de vista de utilidade, cada uma das partes extraídas do corpo tinha uma função específica. Os dedos, por exemplo, representam posse (riqueza); seios e genitais representam vitalidade sexual e fertilidade, por isso são usados para o tratamento da infertilidade.

Segundo Moreira & Mariano (2018: 40), a extração de órgãos humanos em Moçambique destina-se mais às práticas de bruxaria que ao mercado do transplante. Quando se nota um enriquecimento repentino dum funcionário, pensa-se imediatamente na corrupção, mas se for um indivíduo sem fonte plausível de renda, o enriquecimento é imediatamente associado ao tráfico de órgãos humanos e à magia.

Tudo indica que sempre houve um grande interesse em usar órgãos humanos na feitiçaria. Como Labuschangne (2004: 193) sustenta, acredita-se que componentes do corpo humano são incomparavelmente “potentes” para a produção de amuletos. Órgãos humanos são considerados mais poderosos porque contêm a essência da vida e da inteligência humanas. E é também por conta desta crença que, na medida do possível, a extração dos órgãos deve ser feita com a vítima ainda em vida e aos gritos, para o maior efeito e eficácia das drogas (Marcon, 2014: 31).

No distrito de Montepuez, Cabo Delgado, um jovem com albinismo contou que sofreu um ataque, e só escapou quando fingiu estar morto. A vítima regressava da machamba, no final do dia. Dois homens surgiram de repente e atacaram. Enquanto um dos agressores tentava retirar as calças da vítima, o outro cortou-lhe acidentalmente o nariz. Pela atitude do primeiro, pareceu que os agressores queriam os órgãos genitais do jovem e deixá-lo vivo. Mas, por causa do golpe da catana no nariz, a vítima caiu ensanguentada e inanimada, o que levou os agressores a abandoná-la, achando que tinha morrido (eventualmente já “inútil” aos propósitos) (Moreira & Mariano, 2018: 56).

Num outro desenvolvimento, o Dr. Abdala (médico tradicional, Nampula) descreveu um conjunto de utilizações destes “ingredientes humanos” na medicina tradicional. Na sua explanação, baseada na própria experiência, disse haver muitos tratamentos que envolviam o ser humano, virtualmente ou em presença real.

[...]. Tratamentos que envolvem seres humanos são muitos. Pode ser só o nome da pessoa, fotografia, peça de roupa, pegadas dos pés ou a referência do clã. Isso basta, mas há vezes em que é necessário ou cabelo, ou unhas, ou sangue, ou genitais. Nestes casos, e dependendo do tratamento solicitado, a pessoa pode ser deixada viva. Se morrer, é acidente. Agora, matar e cortar em pedaços, como aconteceu lá em Topuito, é porque o programa era mesmo aquele. Talvez querem cabeça, coração ou outras partes vitais. Aí a pessoa é assassinada (Dr. Abdala – informante com albinismo, Nampula).

[...] Como eu disse, estes produtos são usados para muitos fins, dependendo do pedido do cliente. Na pesca, por exemplo, servem para pegar muito peixe; no transporte, aumentam a preferência dos clientes por aquela transportadora; na agricultura, aumenta a produção e protege as machambas. Para os políticos que são candidatos, o medicamento pode enfraquecer os adversários; garimpeiros, que buscam ouro e pedras preciosas, podem precisar para chamar o ouro, mas também para garantir segurança lá dentro das covas [minas]; para os funcionários, dá notoriedade e aumenta as possibilidades de promoção e progressão na carreira. [...]. Pessoas normais [sem albinismo] também podem ser assassinadas e usadas nos tratamentos, mas os albinos são mais poderosos, por causa daquele brilho [brancura] (Idem).

A descrição acima – sobre usos dos órgãos humanos – é confirmada em muitos estudos e relatórios sobre a situação. H. West (2009) e Bertelsen (2016) são alguns autores de trabalhos etnográficos em Moçambique, onde comprovam que a magia é um campo de assassinatos com pretensão de resolver conflitos sociais, desigualdades económicas e relações de poderes. Na mesma senda, Cruz-Inigo (2011: 76-79) refere que em toda África há um número inestimável de homicídios ligados à bruxaria. São homicídios fundamentados em crenças supersticiosas. Bucaro (2010: 133) reconheceu haver muitos aspetos por detrás deste *querer tornar-se rico matando albino*. Larson (2011: 11) disse haver muita gente crente da ideia de que só os tratamentos com “ingredientes” humanos podem incrementar os rendimentos. Aliás, em 2009, a Red Cross já alertava que a perseguição de PcA estava a ser liderada por *witchdoctors* (curandeiros) que faziam de tudo para “abastecer” seus “mercados” (clandestinos) de amuletos humanos. Trata-se, na verdade, dum negócio que rende milhões de dólares.

Para certos autores (Bryceson et al, 2010: 353-354), os principais clientes destes “mercados” e “produtos” são grandes homens de negócio, políticos, pescadores, agricultores e garimpeiros etc., que acreditam nos “serviços” – adivinhação, cura e proteção – prestados pelos *witchdoctors*.

Bucaro (2010: 133) aponta a ignorância, a pobreza e a falta de soluções políticas como os principais fatores da prevalência destas práticas obscurantistas. A precariedade da vida da maioria da população dos países africanos induz às práticas perversas, sobretudo quando a impunidade é promovida desde o topo do governo, para enfraquecer o Estado de Direito Democrático.

4.3. Da violação de túmulos de defuntos com albinismo aos túmulos de betão

Em 2019, a Amnistia Internacional publicou um relatório (*Towards effective criminal justice for people with albinism in Malawi*) no qual reporta que, apesar das medidas policiais e judiciais que o Estado malawiano foi tomando, desde 2000, para conter a discriminação e a perseguição de cidadãos com albinismo, a situação continuava a acontecer e com novos contornos. Além dos insultos verbais e ataques físicos (raptos e assassinatos), começou a haver profanação de túmulos, para a extração de ossos. Segundo a organização, o “saque dos túmulos” acontecia, modo geral, no silêncio das noites. *“The most prevalent offence was the desecration of graves of people with albinism. Most of such crimes are committed during the night and witnesses are hard to find, resulting in a low rate of prosecution”* (Amnesty, 2018: 5).

A exumação de corpos com albinismo (e não só) foi confirmada em Moçambique. São vários os casos reportados. Em Lichinga, por exemplo, um corpo foi exumado na noite do dia a seguir ao enterro, no cemitério do bairro de Namacula. Segundo os familiares, os malfeitores retiraram genitais e o coração do cadáver. O caso apareceu na imprensa moçambicana e pode ser acompanhado através deste *link* <https://youtu.be/I8j-Cd0vzIc>. Na cidade de Nampula, um informante local contou que sepulturas de seus irmãos (já falecidos) foram profanadas e as ossadas saqueadas.

[...]. Eu tinha dois irmãos com albinismo na família, um deles era meu gémeo. Os dois já faleceram. Um dia veio alguém e disse ‘olha, aqueles seus irmãos que enterramos foram desenterrados’. Foi naquela altura, naquele tempo mesmo... [auge das perseguições]. [...] exumaram todos ossos. Aqui em Nampula, andavam pelos cemitérios à procura de campos de albinos para desenterrar, alegando que os ossos trazem riqueza e tudo mais. [...]. Os que fazem isso são os mesmos que nos matam e nos levam assim, em pedaços que nem carne de vaca. [...]. Eles ficam atentos, basta saberem que morreu um albino, vão até lá para conhecer a campa. [...]. Isto é desumano! Nós passamos muito mal aqui. Ficávamos fechados dentro das casas, daí que começaram a desenterrar nos cemitérios (Gerson – informante com albinismo, Nampula).

Em Tete, uma informante contou que um automobilista de semicolectivo de passageiros e seu ajudante (cobrador) foram detidos pela Polícia com uma pasta cheia de ossos humanos retirados dum cemitério local.

[...]. Foi num *chapa* [transporte público], o motorista e o cobrador [ajudante] contaram que três homens, que tinham entrado numa das paragens, traziam uma pasta da qual saía um cheiro nauseabundo muito forte. Quando os outros passageiros quiseram saber do mau cheiro, os donos da pasta disseram que era cheiro de roupa molhada e peixe fresco. Ninguém acreditou naquela explicação, e quando chegaram ao Posto de Controlo da Polícia, os outros passageiros pediram que os polícias revistassem a pasta. Para a surpresa de todos, eram ossos humanos, e como ainda havia partes com um pouco de pele, deu para perceber que eram ossos duma pessoa com albinismo (Sunil – informante com albinismo, Tete).

Em Nampula, um médico tradicional, natural da Zambézia, fez uma descrição um tanto quanto exhaustiva sobre violação de túmulos, deixando evidente que o “negócio dos corpos” é uma prática tão antiga quanto recorrente.

[...]. Sempre houve assassinato de pessoas com deficiência. Albinos, carecas, pessoas com aquelas cabeças grandes [hidrocefalia], pernas gordas [elefantíase], testículos grandes [hérnia] ... são procuradas vivas ou mortas. Há feiticeiros que usam estas pessoas para fazer magia. Na Zambézia há uma prática já antiga de desenterrar cadáveres para vender aos feiticeiros. Isto acontece sobretudo nos distritos de Gurué, Milanje, Lugela, Ile e Namarroi. Quando morre alguém nestas zonas, os familiares devem enterrar e vigiar o túmulo durante

um mês ou mais. Devem pernoitar lá no cemitério, senão os traficantes aparecem de noite, desenterram o corpo e levam. [...]. Os compradores dos cadáveres ficam em Molumbo. Lá compram qualquer pessoa morta, sobretudo carecas e albinos. [...]. Quando morre alguém num povoado, os traficantes ficam felizes e preocupados em conhecer o lugar onde o corpo será enterrado.

[...]. Quando minha sobrinha morreu, vítima de trovoada, em Milange, percebi que havia muita gente com intensão de desenterrar o corpo para vender. Iam mesmo desenterrar porque pessoas, como ela, que morrem de repente, de forma acidental, sem ficar doente, têm mais *power* na magia. Seus cadáveres custam muito dinheiro. [...]. Quando ela morreu, liguei imediatamente para o régulo e avisei-o que a falecida era minha sobrinha e que ninguém deveria experimentar desenterrar o corpo. Avisei ao régulo porque ele é um dos traficantes, sabe de tudo que acontece na zona. Está envolvido. [...]. No caso dos carecas [calvos], querem a cabeça, para extrair um íman [miolos] que fica no seu interior. Nos albinos, compram o corpo inteiro, mas é dos ossos que mais precisam. Têm muita função para os curandeiros tanzanianos e malawianos (Pai Manuel – médico tradicional, Nampula).

Em outubro de 2015, a PRM deteve (em flagrante) três indivíduos na posse de ossadas humanas, num dos postos de controlo policial do populoso distrito de Massinga, província de Inhambane, Sul de Moçambique. Os ossos estavam escondidos numa caixa e, depois de descobertos, os traficantes contaram que pretendiam “*vender o produto*” em Cabo-Delgado, onde exerciam atividade de garimpo (mineração). Tinham escalado Massinga – terra natal de um dos implicados – com objetivo de exumar os ossos do “albino”.

Sobre este fenómeno de saque de túmulos de defuntos com albinismo, Moreira & Mariano (2018: 40-42) referem que

Os próprios túmulos [...] são saqueados e os ossos roubados. [Cidadãos com albinismo] são perseguidos até mesmo depois da sua morte. [...] os ossos são a parte mais precisada, [...]. Os ossos mais procurados são os de albinos [...] fazem testes para verificar se são de facto de albinos. [...] os ossos de albinos conseguem abrir garrafas de [...] Coca-Cola [...] (Idem).

Um documentário, intitulado *Just Because They Were Born Different* (disponível em: <https://youtu.be/YtXkLgNABQA>), foi produzido na Tanzânia e retrata a situação de “caça” às pessoas com albinismo naquele país. Pelo elevado saque de sepulturas, certas famílias passaram a enterrar seus mortos em sepulturas de betão-armado. A decisão resultou da necessidade de dificultar o acesso aos restos mortais por parte dos malfeitores. Comentando o facto, um informante de Nampula disse que muitas famílias das províncias de Nampula, Cabo Delgado e Niassa têm sentido esta necessidade de preparar túmulos de betão-armado para os seus falecidos com albinismo, mas isto acarreta muitos custos.

[...]. Está a ver o sacrifício que as famílias devem fazer para vigiar a campa do seu falecido? Depois do enterro, os familiares continuam sem sossego, porque a qualquer altura a sepultura pode ser saqueada. Há famílias que colocam vigilantes, outras decidem fazer campa de betão mesmo antes do tempo recomendado. Famílias com recursos fazem isso, mas a maioria não consegue (Troncoso – informante, Caridade Religiosa, Nampula).

Quer dizer, as famílias carenciadas devem vigiar os túmulos de seus mortos, as que podem, fazem túmulos de betão. Infelizmente, até nestes meandros, as desigualdades económicas se fazem sentir.

4.4. *Quem são os mandantes e os executores da perseguição aos “albinos”?*

[...] são grandes individualidades que estão por detrás deste ‘comércio da morte’, por isso que nunca dão a cara e nunca são apanhadas. Não é qualquer pessoa [pobre] que pode pagar 5 milhões de meticais por um pedaço de cadáver. Acha o quê? São pessoas bem posicionadas (Amândio – informante com albinismo, Nacala).

Amândio, como se pode ver no seu depoimento, já sabe dos envolvidos na perseguição de pessoas com albinismo em Moçambique e na África em geral.

Como vai sendo dito neste texto, estes atos são, por razões óbvias, secretos. Muitos dos envolvidos, até os apanhados em flagrantes, juram que não sabem de nada, que não conhecem mais ninguém ou que alguma força maligna os teria impelido a praticar o crime. Para as vítimas, qualquer pessoa pode fazer parte destes crimes. Podem ser pessoas desconhecidas, conhecidas, pobres, ricas, analfabetas, escolarizadas, civis, membros do governo etc.

Mas, é para sublinhar, em quase todas respostas, os curandeiros são os mais citados, como os “maestros” destes crimes. É também esta a opinião dos informantes das instituições de apoio ao albinismo, que acusam os médicos tradicionais de serem os que solicitam e usam os órgãos humanos como “ingredientes” terapêuticos. Ao solicitar órgãos humanos, os curandeiros induzem os seus clientes (geralmente ricos e esclarecidos) a contratarem jovens (geralmente pobres e ignorantes) para perseguir e matar pessoas com albinismo em troca de dinheiro.

Sobre as acusações, os curandeiros contactados reconheceram a possibilidade do seu envolvimento, mas reiteraram que os que geralmente fazem isso eram os estrangeiros. Disseram que podem até existir curandeiros moçambicanos envolvidos nestas más práticas, mas fazem-no a mando de seus homólogos tanzanianos, malawianos, zambianos, burundinês, ugandeses, congoleses, que são peritos e pioneiros no uso de órgãos humanos como “ingredientes” terapêuticos.

Para Burke (2013: 59) e Nicols-Belo (2018), ataques a PcA são, desde os primórdios, coordenados pelos bruxos. São os feiticeiros que, primeiro, anunciaram o poder mágico dos órgãos humanos, segundo, passaram a solicitar tais órgãos e, terceiro, usam-nos para preparar os amuletos (talismãs) que depois vendem a preços exorbitantes aos seus “clientes de luxo”. Para Burke (Idem), a quantidade de dinheiro que este tipo específico de crime movimenta denuncia, à partida, que não é qualquer cliente que se envolve. Os clientes finais destes amuletos são “gente grande”, “gente que respira”, gente que busca fortalecer seu poder e posição nos negócios, nos empreendimentos económicos, na política e na administração pública dos países.

Em um artigo intitulado *Los albinos en África*, Burgos (2014: 14) apresenta mineiros, pescadores, agricultores, empresários e políticos de grande aspiração como os principais mandantes deste “negócio da morte” de pessoas com albinismo em África. São os beneficiários finais, os autores morais, aqueles que, para não “aparecer” nem “sujar as mãos”, contratam executores (assassinos).

Numa pesquisa sobre o assunto, a Under The Same Sun (UTSS, 2017) apresentou um relatório em que comprova uma inesperada relação entre o assassinato de pessoas com albinismo e as eleições em África. Descobriu-se, por exemplo, que em Gana, as campanhas eleitorais têm sido “reforçadas” por sacrifícios de “albinos” por parte dos candidatos a cargos políticos. Enquanto algumas vítimas são enterradas vivas nas profundezas das florestas, outras são atropeladas em acidentes simulados.

No Senegal, durante os pleitos eleitorais, o presidente Addoulave Wade chegou a acusar o seu concorrente, Pepe Diop, de ter raptado e sacrificado duas jovens com albinismo, para reforçar magicamente as suas *chances* de chegar ao Poder. Casos similares foram reportados no Burquina Faso, Costa do Marfim, Quênia, Tanzânia, Malawi, Suazilândia (Burgos, 2014: 14).

Em Moçambique, os textos de H. Junod ([1912] 1996), Martínez (1992), West (2009) e Bertelsen (2016) são bastante ilustrativos destas tendências e coincidências entre sacrifícios humanos e as lutas eleitorais pelo Poder.

Em quase todos os casos de perseguição e assassinato de pessoas com albinismo, incluindo os de Moçambique, os mandantes nunca aparecem. Eles contratam (aliciam) indivíduos próximos às vítimas para fazerem o “serviço”. Na perspectiva de Marcon (2014: 26), os assassinatos são mais abundantes em zonas onde a pobreza é mais sensível. Aqui, os mandantes têm tido mais facilidade de recrutar os executores, pois são regiões onde a precariedade, a inação do Estado e a ingenuidade

são mais impactantes. Nestas condições de miséria, fica mais fácil manipular tudo e todos, até porque a pobreza é “parceira” da exploração (capitalismo).

M. Denning (*Wageless life*, 2010: 97) refere que no capitalismo, a única coisa pior que ser explorado é não ser explorado. E não é verdade que o desemprego, a precariedade da vida e a falta de esperança têm empurrado muitos jovens a aceitarem fazer qualquer coisa, inclusive matar, para prosperar? Aliás, no texto *Value, and hope: rethinking the economy*, Narotzky & N. Besnier (2014) falam do impacto das carências na inversão de valores morais.

[...] A pobreza é a causa mais visível desta atividade, empurrando os mais marginalizados e vulneráveis para as redes de tráfico. Grande parte da população em Moçambique vive em condições de extrema precariedade, facto que promove estratégias dramáticas de sobrevivência e exposição a uma variedade de riscos. Por sua vez, as fragilidades das estruturas estatais e a corrupção contribuem para um ambiente favorável a organizações criminosas e ampliam as possibilidades de efetivação do tráfico de pessoas, órgãos e partes do corpo humano. [...] as pessoas com albinismo, particularmente no Centro e Norte do país, são o público-alvo das maiores atrocidades, constituindo as vítimas preferenciais [...]. O tráfico envolve nacionais e estrangeiros, sendo mais provável que os últimos constituem os líderes das redes [...], enquanto os recrutadores são normalmente cidadãos nacionais. Na grande parte dos casos, o tráfico é transfronteiriço e confunde-se com a migração irregular e o contrabando de migrantes [...] (Moreira & Mariano, 2018: 8-9).

Em Moçambique, desde que os ataques se tornaram públicos e rotineiros, os que aparecem (capturados) são sempre os executores, nunca os mandantes. A situação sugere que é uma rede altamente estruturada, com um código de conduta que não permite, por exemplo, que os envolvidos se conheçam entre si. Há uma hierarquia, onde a distribuição de tarefas é, pelos vistos, feita sem encontros presenciais. Os mandantes nunca aparecem, o que fazem é disponibilizar dinheiro para os executores que, por sua vez, podem subcontratar outros executores. O circuito acaba, assim, repleto de intermediários que, quando apanhados, nem sempre são capazes de dizer quem os mandou nem para quem trabalham.

Os que recrutam os executores dos crimes utilizam, quase sempre [...], cartões de telefone descartáveis. Assim, quando se procura ligar para o tal número [...] não funciona e não existe nenhum registo do utilizador. A Movitel [uma das operadoras de telefonia móvel em Moçambique] foi indicada como a ‘eleita das redes criminosas’, sendo a que menos colabora com a Polícia nas investigações e a que tem maior abrangência, inclusive nas zonas mais recônditas do país. [...]. Os mandantes são indivíduos com poder de anular qualquer tentativa de repressão judicial ou policial, o que leva as pessoas a terem medo de denunciar. [...] se presume estarem envolvidos elementos das instituições de proteção e segurança pública (Ibidem: 46).

De facto, há relatos de muita promiscuidade no seio dos garantes da lei e ordem. Nos postos de controlo policial, por exemplo, quase todos transportes de pessoas e bens são parados. Nestes postos de controlo, é moda ver os guardiões da lei a receberem dinheiro dos automobilistas, para evitar fiscalizações e multas. Isto pode facilitar a circulação de órgãos humanos.

É uma prática corrupta conhecida por “refresco para chefe” (suborno ao agente da Polícia). Casos há em que são os próprios polícias que fazem questão de informar que sua missão nas estradas não é fiscalizar viaturas, mas recolher dinheiro dos automobilistas (ver *links* abaixo¹⁸). Devia ser difícil circular ilegalmente nas estradas, mas, com “refresco” é fácil. E parece que não há ninguém que vigia os vigilantes em Moçambique.

Na perseguição das pessoas com albinismo, há casos em que não existem mandantes como tais. Às vezes, os executores são também os mandantes, ou seja, agem por conta e risco próprios. Matam as vítimas com pretensão de procurar possíveis clientes no “mercado negro”. Isto ficou evidente em certos casos em que os criminosos disseram que mataram para “*vender o produto*” a qualquer interessado. Este facto põe em causa a famigerada tese de que *o assassinato de pessoas com albinismo em Moçambique é ‘obra’ de estrangeiros*. Nada garante que os mandantes e os executores sejam sempre estrangeiros, muito menos que o “mercado” esteja fora de Moçambique.

Certos informantes da medicina tradicional confessaram que, embora esteja expressamente proibido no *Código de Conduta da AMETRAMO*, o uso de partes e órgãos humanos nos tratamentos é uma prática ancestral que continua muito presente no curandeirismo moçambicano. Apesar da tese de que os crimes são planejados e financiados a partir do estrangeiro, não existem provas conclusivas sobre isto. Pelo contrário, a maioria dos flagrados, detidos, julgados e condenados pelos homicídios são “moçambicanos de gema”.

Entre os presos destacam-se curandeiros e jovens moçambicanos do sexo masculino. Os jovens são indivíduos vulneráveis a aceitar integrar às redes do crime na esperança de ganhar dinheiro. Ainda sobre o perfil dos envolvidos e o fator de adesão ao crime, um informante da Justiça disse:

A maioria [...] destes que se envolvem nos crimes, os que estão nas cadeias, não são criminosos, só aparecem naqueles crimes por causa de dinheiro. Porque estão aflitos, aceitam fazer este tipo de trabalho. [...] consomem álcool e outras drogas para se

¹⁸ Sobre corrupção nas estradas moçambicanas, há inúmeros vídeos flagrantes de corrupção, partilhados através das redes sociais e do YouTube: <https://youtu.be/Of69Vzyq6y0> <https://youtu.be/OolcAmQzVu8>.

prepararem para o ato [...]. Igualmente podem procurar os serviços dos curandeiros antes e depois de cometer o crime [...] (*apud* Moreira & Mariano, 2018: 48).

Alguns envolvidos nos crimes encontram-se presos na Penitenciária Regional Norte, em Nampula. Nas entrevistas que têm concedido, contam que o seu envolvimento foi meramente accidental, não houve nenhuma premeditação. Um deles disse, por exemplo, que voltava da machamba quando, do nada, oito desconhecidos o abordaram e disseram que tinham uma “bolada” escondida num tronco próximo ao local. Contou que os desconhecidos o obrigaram a memorizar o tronco, porque seria necessário voltar ao local dias depois. E foi exatamente o que aconteceu, dias depois, apareceu um indivíduo que exigiu ser levado ao tronco onde a “bolada” se encontrava escondida. Afinal, o indivíduo era polícia, e quando chegaram ao sítio, acharam um saco plástico com ossos humanos, tendo sido preso em flagrante.

Na mesma unidade penitenciária, estão presos dois indivíduos envolvidos no assassinato do enfermeiro de Topuito. Trata-se duma quadrilha que inclui um curandeiro e um jovem de cerca de 28 anos de idade. Todos foram condenados a 40 anos de prisão maior. O jovem assassino contou que foi convencido por um amigo que prometera pagar 10 mil meticais pelo “serviço”. Disse que foi aliciado a integrar a *gang* porque vivia no mesmo bairro da vítima. O amigo (enganador) dissera que o “patrão” (mandante) daria o dinheiro assim que conseguissem extrair as unhas e o cabelo da vítima, o que significa que o plano não era de matar. Já no local do crime, as coisas saíram do controlo e acabaram por matar a vítima, esquartejaram o corpo para aproveitar também os ossos.

Sobre as funções ou finalidade dos ossos, o recluso disse que não sabia, pois quem tinha contacto do mandante era um outro criminoso que a Polícia não conseguiu capturar. “*Estou a passar mal por causa de amigos. [...] Quando ouvi dizer que ‘vão tirar 10 mil, e eu com a minha vida difícil [...], apaixonei-me por aquele valor*” (*Executor apud* Moreira & Mariano: 2018: 49).

4.4.1. Os médicos tradicionais: os “maestros” do crime?

Médicos tradicionais são um grupo social fundamental para a compreensão das representações sociais do albinismo e consequente estigmatização e perseguição aos afetados. Se por um lado, eles são considerados “guardiões” dos segredos ancestrais, da religiosidade e da medicina tradicional, por outro, aparecem acusados de serem os “maestros” dos crimes contra pessoas com albinismo em África.

Na verdade, há muitas zonas de penumbra em torno destas figuras que, dependendo da perspetiva, podem ser olhados como curandeiros (agentes do bem) ou como bruxos (agentes do mal). Foi no contexto desta penumbra que eles foram arrolados como informantes deste estudo, para, na primeira pessoa e no âmbito do direito à réplica, se pronunciarem a respeito das acusações que pesam sobre si.

Curandeiros ou, mais elegantemente, médicos tradicionais, têm um lugar historicamente relevante na vida das comunidades em África. Recorre-se a eles para a resolução de quase todos enigmas da vida, pois acredita-se terem tal capacidade (Masanja, 2015). Nestas comunidades, onde acredita-se na possibilidade de manipulação da natureza em benefício ou prejuízo de outrem, o médico tradicional é a referência.

A diferença entre curandeiro e feiticeiro nunca foi claramente estabelecida, mas ela pode estar nos meios e nos fins das suas ações. Consciente desta ambiguidade, em 2009, a AMETRAMO criou um *Código de conduta para os médicos tradicionais em Moçambique*. A AMETRAMO foi fundada em setembro de 1992, e de lá para cá continua claro que, no curandeirismo (tal como na Polícia, na Justiça, na Educação etc.), o limite entre o certo e o errado é tenebroso.

O referido código de conduta proíbe, entre outras más práticas, o uso de órgãos humanos como “ingredientes” terapêuticos. À luz do documento, todos curandeiros que operem em Moçambique devem ser identificados e monitorados, para que suas práticas se conformem com as normas; todo(a) curandeiro(a) estrangeiro(a) que chega ao território deve, antes de tudo, se apresentar à AMETRAMO, para aferir as suas competências, mas também para receber orientações sobre as “boas-práticas da casa”. Exige-se igualmente que todo curandeiro trabalhe em estrita colaboração com as instituições governamentais moçambicanas, sobretudo na saúde e na justiça.

É evidente que as medidas da AMETRAMO suprimiram um conjunto de questões ligadas, por exemplo, à rivalidade entre a medicina tradicional e a convencional, à perseguição aos curandeiros (no tempo da Frelimo comunista) e às más práticas do curandeirismo (Granjo, 2009; Acçolini & Sá Júnior, 2016). As medidas adotadas tinham como propósito a revalorização da figura do curandeiro e a “modernização” de certas práticas consideradas desajustadas à nova realidade. Mas será que tais propósitos foram alcançados?

A resposta pode ser ambígua. É verdade que hoje há maior reconhecimento público dos médicos tradicionais em Moçambique, mas também há muitos curandeiros nas cadeias, envolvidos em burla aos clientes, encomenda de assassinatos e tráfico de órgãos humanos. Quer dizer, continua

difícil distinguir os curandeiros dos bruxos (Moreira & Mariano, 2018: 54). Pensa-se que enquanto o curandeiro tem o poder do bem (a cura), o bruxo tem o do mal (feitiçaria). Quer dizer, os dois têm poderes, mas usam para fins antagónicos. O curandeiro leva à cura e à vida, o bruxo leva ao sofrimento e à morte.

Infelizmente, na “*história da perseguição aos albinos*”, curandeiros e bruxos aparecem “vestidos” de mesmas “roupas”. Além de seus comprovados envolvimento nos crimes, casos há em que curandeiros são torturados e suas bugigangas queimadas, acusados de burla e de práticas nocivas. São episódios que colocam estes atores sociais em “mãos lenções”.

Numa entrevista de ocasião (disponível em: <https://youtu.be/phwSduxagho>), sobre assassinato de pessoas com albinismo em Moçambique, o Presidente Nacional da AMETRAMO – Fernando Mathe – confirmou e lamentou o envolvimento de seus colegas nos crimes.

A AMETRAMO normalmente responde pela parte da tradição [...], no sentido de mitigar [...] para que não se alastre esta desinformação que, ao mesmo tempo, já criou vários problemas. [...] pessoas acabaram se envolvendo em crimes de matar albino como um indivíduo que pode fazer enriquecer (Fernando Mathe – Presidente da AMETRAMO).

Em Moçambique e em África em geral, considera-se que os médicos tradicionais estão entre os mandantes das perseguições. Pensa-se que são eles que confeccionam os tais amuletos – poções com partes e órgãos humanos – que supostamente dão poder, riqueza e tudo mais. Uma informante disse, sem reservas, que “[...] são os curandeiros que mandam matar os albinos e, depois, usam os órgãos para fazer medicamentos de riqueza” (Lavunesse – informante com albinismo, Chimoio).

Os atos de bruxaria resultam do ódio e da ambição, e em Moçambique, a procura destes serviços se tornou mais visível do que antes. Há cada vez mais pessoas ávidas do sucesso (promoções, riqueza, emprego, saúde, autodefesa, vingança etc.) por via da bruxaria. Aquando do trabalho de campo na Zambézia, uma médica tradicional (informante) teve de desmarcar as entrevistas várias vezes, porque era época de exames de admissão para as universidades públicas. Ela se desculpou nos seguintes termos: “[...]. Sinto muito! Vieste numa má época. Nesta altura de exames de admissão às universidades, recebo muitos alunos para tratamentos de sorte. [...]. Irei te chamar para conversar assim que o fluxo baixar” (Rosalina – médica tradicional, Zambézia).

No dia remarcado, a informante foi categórica nas suas respostas às questões:

[...]. Sou moçambicana e faço este trabalho [curandeirismo] há muitos anos. [...]. Este assunto de matar albinos é recente. Veio da Tanzânia. Curandeiros moçambicanos podem estar envolvidos, mas é para vender aos tanzanianos. Os moçambicanos solicitam os órgãos

humanos para revender aos seus ‘amigos’ tanzanianos, e há muito dinheiro neste negócio. Aqui na Zambézia somos acusados em vão. Como AMETRAMO, já investigamos e descobrimos que os curandeiros que utilizam pessoas são estrangeiros. Os moçambicanos acabam se envolvendo porque recebem dinheiro, mas quem ganha mais dinheiro são os tanzanianos (Idem).

Na entrevista, a médica tradicional reconheceu o envolvimento de seus homólogos moçambicanos no tráfico de órgãos humanos, e coloca a Tanzânia como a grande “metrópole” deste “negócio da morte”.

A ideia geral que se tem é de que, em última instância, são os curandeiros que requisitam os órgãos humanos. Quando uma pessoa vai a um curandeiro e este diz, por exemplo, “*para ficares livre do problema, traga olho dum albino*”, o curandeiro estará, literalmente, a decretar “caça” às pessoas com albinismo.

Há também uma percepção comum de que estes crimes são recentes ou que começaram com a chegada dos curandeiros estrangeiros em Moçambique. Durante as entrevistas, ficou patente que há alguma rivalidade entre os curandeiros nacionais e os estrangeiros. Os primeiros acusam os segundos de importarem más práticas dos seus países, onde agem sem escrúpulo e fora de qualquer referência deontológica.

[...]. Os que fazem isso [usar órgãos humanos] são estrangeiros. Um verdadeiro curandeiro sonha os medicamentos e vai buscar na floresta, mas esses estrangeiros pedem cabelo, coração ou osso de pessoas. Isto não é certo! [...]. O governo e a própria AMESTRAMO têm culpa. Não estão a fazer o devido controlo. Hoje pode chegar um curandeiro estrangeiro, monta seu dístico aí de propaganda a dizer que resolve todos problemas e cura todas doenças, até HIV-SIDA. Isto é pura mentira! E olha que ninguém faz nada contra estes burladores. [...]. Estes estrangeiros chegam e em pouco tempo conseguem colocar suas propagandas nos jornais e rádios de Moçambique. Mas é propaganda de mentira, só serve para extorquir dinheiro das pessoas. Como é que um curandeiro pode curar SIDA ou aumentar sangue no organismo? Os curandeiros vientes [estrangeiros] prometem resolver tudo, só para enganar as pessoas. É mentira! (Nhassengo – médico tradicional, Inhambane).

Durante as entrevistas, há um aspeto que chamou atenção: nem todos médicos tradicionais estão filiados à AMETRAMO. Entre os dois grupos (filiados e não-filiados), os filiados têm um discurso mais politicamente-correto do que os não-filiados. Foi perceptível que, enquanto os filiados insistiam em acusar os não-filiados e os estrangeiros de más práticas, os não-filiados eram mais permissivos a reconhecer o seu envolvimento no tráfico e uso de órgãos humanos no curandeirismo.

Acusações de que os curandeiros são os “maestros” da perseguição vêm desde a região dos Grandes Lagos. Larson (2011) afirma que curandeiros têm lucrado bastante com a comercialização de amuletos contendo “ingredientes” humanos. Seepersaud (2017) assegura que as vítimas são assassinadas, esquartejadas e vendidas em “mercados” clandestinos, erguidos por curandeiros perversos. É para estes “mercados” – controlados por *witchdoctors* – que qualquer cliente interessado vai adquirir os remédios feitos de cabelo, ossos, unhas, olhos, pele, fezes, sangue, coração ou outro “ingrediente” do corpo humano.

A outra acusação vem de Bucaro (2010: 133), que garante que são os curandeiros iníquos que, desde os primórdios, foram pregando que tratamentos feitos com base em órgãos humanas são poderosos. São propagandas que têm ganhado repercussões internacionais e com bastante receptividade nas comunidades locais. Aliás, embora seja comum colocar a Tanzânia como “epicentro” do problema, autores como Larsosn (2011) e Marcon (2014) têm opinião diferente. O país de Julius Nyerere pode até ter o maior número de casos conhecidos, mas isto não significa necessariamente que as crenças, os mandantes e os executores sejam todos de lá. Superstições em torno do albinismo e dos afetados estão em todo mundo.

Os médicos tradicionais estão no centro das acusações pelo facto de serem eles que, na explicação de Marcon (2014: 38), solicitam e preparam os medicamentos contendo “ingredientes” humanos. Portanto, para a autora, são acusações legítimas na medida em que a venda de amuletos baseados em órgãos humanos tornou-se um negócio rentável para os curandeiros. Na maioria dos casos, os clientes que desejam estes remédios, diz a autora, são obrigados a devolver boa parte dos seus rendimentos iniciais, e acaba sendo uma espécie de investimento de longo prazo para os curandeiros.

Olhando para o cenário, Masanja (2015) começa por reconhecer a importância secular que os curandeiros têm na vida das comunidades africanas. Ele lembra, por exemplo, que a maioria dos governantes africanos consultam curandeiros em quase tudo que fazem. O curandeirismo é uma prática aceite e normalizada em muitos contextos africanos e, portanto, a prisão dos curandeiros – como está a acontecer na Tanzânia e em Moçambique – não irá, por si só, acabar com o assassinato de pessoas com albinismo. É necessário evitar que se caia numa encenação de soluções, pois muitos dos dirigentes, políticos, polícias e magistrados que hoje aparecem a julgar e a condenar curandeiros (por pressão internacional) estão envolvidos nestes crimes.

Para Masanja (Ibidem: 234-37), a maioria dos africanos – rurais e urbanos – continua a olhar para curandeirismo como o mais disponível e fiável mecanismo de resolução de seus problemas existenciais. O *médium* é a entidade através da qual as pessoas acreditam obter resposta de tudo que precisam. Masanja coloca os médicos tradicionais no centro da vida dos africanos. Curandeiros são solicitados para liderar cerimónias de “pedido de chuva” (em situações de estiagem e fome). Na política, desde a época das guerras tribais, curandeiros jogam um papel crucial no controlo das situações. Num continente em que os processos políticos são predominantemente violentos e autoritários, a magia tem sido parte da “estratégia” de vitória eleitoral. No desporto, atletas recorrem aos curandeiros para se potenciar, acreditando que os tratamentos são tão eficazes quanto os treinos diários. Aliás, em Moçambique é comum ver médicos tradicionais em campos de futebol ou em campanhas eleitoras a mobilizarem apoios mágicos para um grupo em detrimento doutro.

Além de explicar a posição privilegiada que os médicos tradicionais têm nas comunidades africanas, Masanja (2015) encontra nisso a razão da hesitação dos órgãos da administração da justiça em condenar e combater radicalmente a discriminação e a perseguição de pessoas com albinismo em África.

4.4.2. Cumplicidade das famílias nos crimes: “*Meu pai tentou me vender*”

Alguns crimes contra pessoas com albinismo são facilitados ou praticados pelos parentes das vítimas. São os próprios progenitores, tios, irmãos ou outros familiares mais chegados que, às vezes, orquestram as situações. Em Nampula, um informante disse, em entrevista, que desconfiava mais dos próprios familiares do que de pessoas de fora:

[...]. Meu pai tentou me vender. Acreditas? Ele levou-me de comboio até Cuamba e, quando chegamos, deixou-me lá com umas pessoas desconhecidas e fugiu. Deve ter recebido muito dinheiro, mas, graças a Deus, fui resgatado pela Polícia e devolvido para Nampula. [...]. Eu soube, mais tarde, que minha mãe sabia do plano. Ela foi convencida a aceitar aquilo. [...]. Hoje estou completamente desligado deles [progenitores], até porque sinto muita desconfiança deles. Vivo no meu canto, com apoio da [nome da instituição] (Nordino – informante com albinismo, Nampula).

A experiência de Nordino é similar à de outras vítimas dos próprios familiares. Aliás, não são poucos os participantes que confessaram total desconfiança dos familiares. Não é só a ganância que leva familiares a traficar seus membros com albinismo, há também um desejo de se livrar do “fardo” que o albinismo representa em termos de “vergonha” (para a família) e de custos médicos.

A ser verdade que alguns progenitores entregam seus filhos com albinismo na esperança de que os adotantes ofereçam melhores condições de vida, é igualmente verdade que certas famílias optam por matar. E quando, além de matar, ainda se pode ganhar algum dinheiro pela vítima, acaba sendo um “crime que compensa”. Em condições de pobreza extrema, associada às crenças, são poucas as famílias que resistiriam entregar seu membro com albinismo em troca de dinheiro.

Troncoso (informante, Caridade Religiosa) contou que mais de 50% (cinquenta por cento) dos casos de perseguição de pessoas com albinismo são facilitados pelos familiares. O informante deu exemplo duma criança que foi raptada em 2017, no distrito de Angoche (província de Nampula), e que veio a ser resgatada no distrito de Gilé (província da Zambézia). “[...] os dois raptadores foram capturados pela Polícia antes de matar a criança, e contaram que foram os próprios progenitores que entregaram a criança, para ir vender a um cliente que se encontrava na Zambézia. Obviamente, os pais exigiram e receberam um bom dinheiro por aquilo”.

Para Dart (et al 2010: 22), além da questão das crenças e da vergonha, muitas famílias têm dificuldades de pagar o tratamento médico para os seus membros com albinismo. Nesta situação, qualquer proposta – mesmo que maliciosa – que pode aliviar ou livrar as famílias dos encargos, têm sido facilmente acatadas.

Como ficou evidente no Capítulo anterior (sobre estigmatização), há uma evidente propensão das famílias em consentir os crimes contra os seus membros com albinismo. Aliás, já foi referido (pp. 79 - 80), a maioria dos 28 participantes com albinismo deste estudo já sofreu (ainda sofre) rejeição familiar, com tentativas de homicídio à mistura. Alguns viram seus progenitores divorciados ou em conflito, outros foram abandonados pelos pais, e há tantos que não têm boas relações com a família biológica. É um cenário que denuncia a facilidade com que as famílias podem ser cúmplices de perseguição e assassinato de pessoas com albinismo em Moçambique.

4.5. Preço de órgãos de pessoas com albinismo no “mercado da bruxaria”

Desde que o fenómeno de perseguição às pessoas com albinismo veio à tona em Moçambique, ficou igualmente claro que havia muito dinheiro em jogo. Muito dinheiro para pagar os assassinos, motivar os cúmplices, aliciar as vítimas, silenciar as testemunhas e, sobretudo, para comprar ou vender os órgãos das pessoas. A ser verdade que os mandantes e os clientes finais destes crimes são indivíduos bem-posicionadas nos negócios e na política (Burgos, 2014: 14 - 16), é inestimável o preço que pagariam para manter e alargar suas posições e hegemonias.

Quanto é que um candidato a Presidente da República (Deputado ou Governador), por exemplo, pagaria por um sortilégio ou amuleto que lhe garantisse a eleição? Num artigo intitulado *Black market for magical bones: the current plight of East African albinos*, Bucaro (2010: 131) afirma que muitas vítimas com albinismo têm sido vendidas nos “mercados da bruxaria”. Para a Red Cross (2009), “mercados” de órgãos humanos encontram-se em quase toda região africana dos Grandes Lagos, incluindo Moçambique. E nestas “praças”, os preços são à moda *Wall Street*. Um conjunto completo do corpo de um indivíduo com albinismo chega a ser “vendido” (ou “comprado”) por cerca de 75 mil dólares americanos (quase 5 milhões de meticais).

Em quase todos casos reportados em Moçambique, tanto pela imprensa quanto pelos informantes, fala-se de muito dinheiro. Verdade ou não, diz-se que os envolvidos dão ou recebem quantias bastante aliciantes, numa sociedade onde a maioria dos cidadãos está desempregada e sem horizonte. Comentando o facto, Pai Manuel (médico tradicional, Nampula) disse:

[...]. A partir do momento que se ficou a saber que havia compradores de órgãos de albinos, a sociedade ficou agitada, inclusive nós curandeiros. A agitação deveu-se, primeiro, ao dinheiro que os aliciadores estavam a prometer pagar e, segundo, ao medo que as próprias vítimas e a sociedade em geral passaram a ter. [...] passamos a assistir muitos raptos e assassinatos, porque todos queriam ganhar dinheiro; mas também a situação gerou muito medo e desconfiança na sociedade. Muitos foram obrigados a fugir de casa ou a ficarem trancados, para escapar dos assassinos.

Larson (2011: 15) explica que crimes organizados, como é o caso, movimentam sempre muito dinheiro, real ou prometido. De repente, ficou-se a saber que tudo que viesse do “corpo albino” era comercializável a altos preços.

Em Nampula, um informante com albinismo disse, bastante angustiado, que a sociedade moçambicana havia, finalmente, conseguido banalizar a vida humana. “[...] *quando ando pelas ruas, chamam-me ‘bolada’*. Significa que a sociedade deixou de olhar-me como pessoa e passou a ver em mim uma mercadoria. Minha vida já não vale nada, só o meu corpo. Agora sou um produto de negócio” (Bon – informante com albinismo, Nampula). Na mesma lógica, Xico (informante com albinismo, Nacala) disse:

[...]. Numa das reuniões da nossa associação, ficamos a saber que aqui em Nacala há uma senhora com quatro filhos albinos e, certa vez, um irmão dela pediu uma das crianças para ir viver com ela em Namialo. Era tudo mentira. Afinal ele já tinha plano de vender a sobrinha para um comprador a 3 milhões [de meticais]. Felizmente, o negócio não chegou de acontecer, a comunidade apercebeu-se da situação e chamou a Polícia. Desde então, aquela senhora não dorme à vontade, pois há muitas pessoas que querem enriquecer graças aos filhos dela.

Xico falou de 3 milhões de meticais (quase 42 mil dólares). Como se diz na gíria popular, é um grande *Jackpot*. Na maioria dos casos, quando os assassinos são encontrados e entrevistados, eles confessam que receberam ou ficaram por receber altas quantias. Os envolvidos no assassinato do enfermeiro de Topuito disseram que receberiam 10 milhões de meticais. Os acusados de matar um menino de 14 anos em Balama (Cabo Delgado) disseram que o preço final do “negócio” era 6 milhões de meticais. Em 2016, uma jovem que foi capturada pela Polícia ao tentar traficar uma criança com albinismo em Montepuez disse, no interrogatório, que receberia 300 mil meticais.

Como se pode ver, é muito dinheiro envolvido no “negócio da morte” de pessoas com albinismo em Moçambique.

Pelos dados colhidos, a maioria dos casos de extração de órgãos humanos não se destina à cirurgia (outro “mercado” bastante lucrativo), mas à bruxaria. Segundo Ntinda (2009), os órgãos genitais, por exemplo, têm sido requisitados por curandeiros para o tratamento da impotência sexual, infertilidade ou outros problemas urológicos e ginecológicos. É só imaginar, quanto é que as pessoas com estes problemas pagariam para serem curadas?

Em estudos da Antropologia Contemporânea, é possível notar como os antropólogos têm conseguido demonstrar que há cada vez mais aspetos da vida social com dimensões económicas que, entretanto, nunca foram olhados e reconhecidos como tal no campo das ciências económicas. Schuhle (2013) nunca teve dúvidas de que a perseguição de pessoas com albinismo tem, na sua génese, motivações essencialmente económicas, ou melhor, capitalistas. J. Gibson-Graham, no texto *Rethinking the economy with thick description and weak theory* (2014), sugere uma reformulação que permita que mais aspetos sociais sejam reconhecidos como práticas económicas.

Mais do que mera teoria da *Economia da Relação*, – em que confiança, cuidado, partilha, reciprocidade, amor, solidariedade e outras dimensões da relacionalidade são julgadas com base nas “leis do lucro” (Gibson-Graham, 2014: 147), – hoje há cada vez mais nuances que podem ser analisadas na perspetiva económica. É o caso das agências funerárias que, para ganhar com a morte, passaram a transformar as cinzas – resultantes da cremação dos corpos – em anéis, vasos ou outros objetos vendidos às famílias enlutadas a “preços de Wall Street”. E o que dizer dos indivíduos que praticam a automutilação para, deste modo, sensibilizar mais esmolas para si? O denominador comum entre estas práticas e a perseguição de humanos com albinismo é a busca inescrupuloso de poder, dinheiro e riqueza.

Evidentemente, estas práticas economicistas estão para lá dos parâmetros da moralidade. Parece que as pessoas estão cada vez mais dispostas a fazer qualquer coisa para ganhar dinheiro e mudar (melhorar) de vida. Porque há promessa de muito dinheiro, ninguém mais se importa em “caçar”, matar e traficar humanos com albinismo.

4.6. Do medo ao êxodo rural: vítimas em busca de segurança nas cidades

Em Moçambique há cerca 23 cidades e 69 vilas. E de acordo com o último Censo (2017) Geral da População e Habitação (INE, 2019: 11), 65% dos habitantes está nas zonas rurais – territórios onde a “presença do Estado”, em termos de serviços básicos (saúde, educação, segurança etc.), é fraca. Em suma, são zonas extremamente hostis ao albinismo.

Segundo Ikuomola (2015: 37-38), desde os primórdios, os ataques a PcA sempre tiveram a ruralidade como o seu reduto principal. Enquanto o distanciamento das casas facilita as incursões dos criminosos, as crenças em torno do albinismo têm servido de atenuante para as atrocidades. Estes fatores induziram ao recrudescimento dos ataques, obrigando o grupo-alvo a fugir para as cidades. No entanto, os indivíduos que fugiram para as zonas urbanas e até para outros países nunca chegaram a ter segurança nos níveis desejáveis. Aliás, Bucaro (2010: 134) afirma com categoria que o fenómeno de perseguição nunca ficou limitado às ruralidades, as cidades também se tornaram palcos do problema, mesmo que em níveis reduzidos.

Em Moçambique, o êxodo rural foi reportado e testemunhado pelas próprias vítimas e pelas instituições de apoio ao albinismo, sobretudo nas cidades de Nampula, Maputo e Nacala. Informante duma organização de caridade contou que os indivíduos fogem do interior por várias razões, entre elas a insegurança.

[...]. Naquele tempo em que a situação estava pior, recebemos alguns com problemas de pigmentação. [...]. Vieram do interior por causa do medo. Sabiam que estavam sendo caçados, por isso decidiram vir à cidade, em busca de proteção. [...] aqui, a movimentação de pessoas e a presença da Polícia dá alguma sensação de segurança. Mas há também aqueles que vieram à procura de tratamento na oftalmologia e na dermatologia daqui no Hospital Central de Nampula. Nós acolhemos e temos ajudado naquilo que podemos, inclusive aqueles que vêm para a continuação de estudos no ensino secundário e superior [...] (Conceição – informante, caridade religiosa).

Mandito – informante e membro duma associação de pessoas com albinismo em Maputo – disse que, mesmo antes dos raptos, algumas pessoas já migravam das províncias para a capital. Mas a partir de 2015, a situação se agravou, e o principal motivo é a insegurança.

[...]. Muitos irmãos que vêm a Maputo dizem que os raptos são mais intensos no interior, por isso fogem para cá. Pensam que aqui [Maputo] as condições de vida são melhores. Em parte, é verdade, quase todas as associações e instituições de apoio ao albinismo estão sediadas aqui. Há essa ideia de que em Maputo há tudo e, portanto, é mais fácil vir viver aqui ou noutras cidades como Beira e Nampula. Mas esse problema dos raptos também acontece nas cidades. Pode ser menos intenso, mas acontece. Há um jovem que veio de Vilanculo, foi enganado e quase que era traficada aqui na cidade (Mandito – informante com albinismo, Maputo).

As perseguições não têm permitido que as vítimas tenham uma vida normal. Em muitos contextos, os criminosos circularam à vontade e em plena impunidade. Isso força as vítimas a fugir das suas zonas de residência habitual para as cidades ou mesmo para outros países considerados menos perigosos.

4.7. Viver em grupo: um dilema entre a segurança e a (auto)exclusão social

Uma das atitudes decorrentes do fenómeno de perseguição foi o reforço do associativismo entre o grupo-alvo. Em Moçambique, os dados confirmam este cenário, sobretudo depois que os raptos e assassinatos se intensificaram.

[...]. Sim, já havia esta prática de encontros entre nós, mas com o problema dos raptos, ficamos mais unidos como associação. Surgiram novos membros e os encontros passaram a ser mais regulares. Infelizmente, ainda não conseguimos um local [instalações] para usarmos como nossa sede. Os nossos encontros têm sido na Rádio Encontro, no Auditório da Academia Militar [Samora Moisés Machel, Nampula] e noutros locais ocasionais. Tudo depende da disponibilidade dos espaços e do tipo de atividades que pretendemos desenvolver (Castro – informante com albinismo, Nampula).

Nos encontros tratamos assuntos que nos preocupam, mas também fazemos a inscrição de novos membros que chegam e aproveitamos nos conhecer como comunidade. [...]. Não posso dizer que há uma casa de acolhimento dos que chegam do interior, mas sei que há certos membros que partilham casas aqui na cidade e nos bairros. Aquela coisa ... solidariedade (Idem).

Através do relato de Castro, percebe-se que pessoas com albinismo têm tido tendências de viver em grupo, tanto no âmbito do associativismo quanto no espírito de solidariedade. Estes ajuntamentos têm, por sua vez, criado uma rede de afeto que, além de propiciar relacionamentos entre os indivíduos (reprodução do albinismo), resulta em autoexclusão dos indivíduos.

O Governo de Moçambique não chegou a criar centros de acolhimento de pessoas com albinismo, mas há muitos infantários, lares e casas com esta função, mesmo sem dar exclusividade às vítimas do albinismo.

O Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas, no seu *Estudo preliminar sobre a situação dos direitos humanos das pessoas que vivem com albinismo*, estabeleceu a segurança e a inclusão como as principais necessidades do grupo social (HRC, 2014: 4-6). Garantir segurança implica a eliminação da estigmatização e da perseguição dos indivíduos. Inclusão implica a erradicação da discriminação nas suas múltiplas dimensões. Infelizmente, em muitos contextos africanos, as medidas tomadas para garantir segurança resultaram na exclusão social das vítimas. Garantir segurança sem isolar socialmente os indivíduos tornou-se uma equação difícil de resolver. Aconteceu que, por causa da intensidade dos ataques e assassinatos, países como Tanzânia, Burundi, Uganda, Quênia e Malawi decidiram criar centros de acolhimento das vítimas. Tal como em Moçambique, as vítimas chegam das zonas rurais e se apresentam em esquadras, associações ou em instituições religiosas, organizações humanitárias (Cruz Vermelha etc.). Como o número de chegados foi crescendo, passaram a ser encaminhados para os albergues especificamente criados para o efeito.

Os governos tomaram esta medida com a melhor das intenções: garantir segurança aos perseguidos. Muitos destes centros de acolhimento passaram a ser guarnecidos pela Polícia, e as visitas rigorosamente inspeccionadas. Em contrapartida, não se pode negar que este modelo de proteção resultou no isolamento social dos protegidos. Estes locais podem até ser seguros, com educação e assistência médica garantidas, mas não deixam de ser centros de exclusão social. Além de ficarem privados de conviver com a diversidade humana, os “protegidos” perdem o sentido da cidadania ao se tornarem refugiados dentro de seus próprios países. E a situação é ainda crítica quando certos pais do interior levam seus filhos ainda menores para estes albergues, na esperança de salvaguardar-lhes a vida.

Esta prática pode, na perspetiva de Mary Douglas (*Purity and danger*, 1966), ser uma estratégia que as famílias e as comunidades encontraram para se livrar (purificar) do perigo (albinismo – uma condição considerada “contagiosa”). Assim como os infanticídios, isolar os indivíduos em albergues pode ser uma forma (sutil?) de manter as comunidades “puras” e livres do “perigo” do albinismo. Segundo Douglas, há inúmeras formas que as comunidades adotam para purificar seus espaços sociais daquilo que consideram poluição ou impureza.

Em *Flexible bodies: tracking immunity in American culture from the days of Polio to the age of AIDS*, E. Martin (1994) – antropóloga americana – chegou à conclusão de que a imunidade corporal é, mais do que simples questão biológica (livre de influências culturais e políticas), uma

representação social que tem na política e na cultura seus critérios soberanos para incluir ou excluir, proteger ou estigmatizar, dar vida ou matar os considerados nocivos à imunidade coletiva.

Sobre isso, Paul B. Preciado (*Aprendendo do vírus*, 2020), explica, à dada altura, que foi em defesa da imunidade da “raça ariana” que a Alemanha nazista recolheu e colocou em campos de concentração (“quarentena”?) os judeus, os ciganos e todos aqueles que representavam ameaça à “pureza ariana”. Portanto, a crença de que o albinismo é contagioso pode ser mais um motivo para o acantonamento dos afetados em África e no mundo.

Em busca de segurança, os indivíduos têm passados a vida “fora da sociedade”. Estes ajuntamentos – que surgem por iniciativa das próprias vítimas ou dos governos – acabam sendo autênticos asilos, onde o grupo passa a vida segregado do resto da sociedade. Estes “bairros albinos” podem até prover segurança, mas não deixam de ser “zonas de abandono social”, para usar o termo de J. Biehl (2005, *Life in a Zones of social abandonment*).

Albergues para pessoas com albinismo são equiparáveis a aqueles recantos para os quais doentes crónicos, drogados, seropositivos, velhos, deficientes, sem-tetos e os socialmente rejeitados se refugiam ou são deixados para lá morrer. São locais de animalização, invisibilização e abandono de seres humanos (Biehl, 2005: 133-134). Locais como estes estão cada vez mais presentes em Moçambique, com nomes de infantários, asilos, lares, repousarias, centros de recolhimento etc. São locais onde vivem os abandonados, os vulneráveis, os rejeitados e os perseguidos, como o são as pessoas com albinismo.

Entre os participantes deste estudo, há quem reconhece que o associativismo e o viver em grupo nunca foram práticas consensuais entre pessoas com albinismo em Moçambique.

[...]. O associativismo é bom, reforça a nossa visibilidade e a nossa ação reivindicativa, mas há colegas que não aceitam entrar para as associações. Aquele orgulho, não é? Achar que não podem fazer parte duma organização de pedintes. [...]. Albinos de famílias estabilizadas têm recusado entrar para a associação [...] (Zé – informante com albinismo, Beira).

Ainda sobre o associativismo, Castro (informante com albinismo, Nampula) disse: “*Vejo, às vezes que, entre nós mesmo, há discriminação. Os albinos têm tido a tendência de se evitarem mutuamente, sobretudo quando estão em espaços públicos. Aquele complexo de tipo ‘o que as pessoas vão pensar ao nos ver juntos, um ao lado do outro?’ É um problema esse*”. Um outro comentário veio de Bon (informante com albinismo, Nampula):

[...]. Quer saber porquê não faço parte da Associação? Em princípio, aquando da criação da associação, eu na tinha um tempo suficiente para participar. Depois de ter sido criada, eu recebi um convite do vice-presidente da associação. Cruzamos na mCel [loja da empresa Moçambique Celular] e ele dizia que ia a uma reunião da Associação. Infelizmente, eu tinha outra atividade na Rádio Encontro – uma rádio daqui da cidade. Há outras pessoas que me convidaram, mas eu analisei os objetivos da associação e concluí que aquilo é um isolamento. Existir um grupo só nosso, onde falamos de nós, não faz sentido. É um autoisolamento. Ficarmos em murmúrios entre nós fora da sociedade. Como podemos reclamar de exclusão social quando nós mesmo estamos a fazer grupinhos?

A opinião de Bon pode não representar a maioria das pessoas com albinismo em Moçambique, mas é uma opinião a considerar. Ele acredita que, havendo maior vigilância das autoridades e palestras de sensibilizações das comunidades, é possível garantir segurança às pessoas com albinismo sem as colocar em albergues, fora da sociedade.

4.8. Sumário do capítulo

O capítulo a terminar foi desenvolvido olhando para a perseguição como aproveitamento da pessoa com albinismo. Raptos, violações sexuais, mutilações, assassinatos, esartejamentos, vandalização de túmulos e tráfico de órgãos de vítimas com albinismo, são evidências inequívocas desse aproveitamento em Moçambique.

Houve necessidade de olhar para o perfil dos mandantes e executores destes atos. Pelo modo de atuação, pode-se constatar que os autores morais da perseguição são indivíduos com poder económico que, para não “sujar as mãos” nem “dar a cara”, aliciam e contratam outros indivíduos – incluindo familiares das próprias vítimas – para executar o “serviço”.

Os curandeiros são, por muitos, citados como os “maestros” dos crimes. Acredita-se que são eles que solicitam os órgãos humanos, para usar como “ingredientes” na preparação poções consideradas mágicas que, posteriormente, vendem aos seus “clientes”. O que se sabe é que o assassinato de pessoas com albinismo é um negócio que envolve muito dinheiro.

Ainda neste capítulo, olhou-se para as implicações destes atos na vida do grupo-alvo, bem como o conjunto de iniciativas que têm sido tomadas para fazer face ao perigo. O medo tem causado o êxodo rural das pessoas, que vão em busca de segurança nas cidades. Na mesma lógica, assiste-se a um crescente movimento associativista, que tem na reivindicação de direitos a sua principal bandeira. O que não se sabe é até onde este associativismo irá suplantar as representações sociais por detrás destes atos de estigmatização e perseguição dos “filhos da Lua na terra do Sol”.

CAPÍTULO 5 – DAS REPRESENTAÇÕES DO ALBINISMO ÀS ATITUDES SOCIAIS

[...]. É difícil de entender. Dizem que nós – albinos – não morremos, entretanto nos matam. [...]. Esta sociedade que nos cuspe e recusa nos apertar a mão [saudar], é a mesma que quer os nossos ossos e cabelos para enriquecer. [...] (Momade – informante com albinismo, Nacala).

Este estudo foi projetado e desenvolvido em torno da tese de que os comportamentos sociais perante e contra pessoas com albinismo são consequências das representações sociais sobre sua condição. E, como se pode constatar no depoimento acima, há muitas ambivalências no tratamento dado aos indivíduos em Moçambique. Aliás, ao definir estigmatização como rejeição (capítulo 3) e perseguição como aproveitamento (capítulo 4), já havia indícios de que os dois comportamentos sociais se distinguem nas motivações: as representações que levam à estigmatização de PcA podem ser diferentes das que induzem à sua perseguição. Este capítulo é, portanto, dedicado à análise destas representações e suas relações com as atitudes sociais.

5.1. Os significados sociais do albinismo e as suas ambivalências

Explicações do albinismo já foram exaustivamente dadas na Biologia, mas, como é sabido, o conhecimento científico é apenas mais um dos vários existentes. Ou seja, a Ciência não é a única instância com a prerrogativa de explicar o mundo. Na concorrência estão, entre outros conhecimentos, o popular, o religioso, o filosófico, o artístico etc.

Aos olhos da Ciência, o albinismo é uma condição biológica decorrente duma mutação que compromete a produção da *melanina* – substância bioquímica que dá cor à pele, aos olhos e ao cabelo. O albinismo é, portanto, uma deficiência congénita como qualquer outra. Este entendimento científico é bastante simplista se comparado com as concepções populares sobre o fenómeno albinismo. São concepções ambíguas e com impactos diretos no tratamento dado aos afetados.

Sempre houve tendência de menosprezar e banir as crenças populares em nome da Ciência, como explica Lévi-Strauss (1978: 8-12):

[...]. A separação real entre a Ciência e [...] pensamento mitológico [...] ocorreu nos séculos XVII e XVIII. Por essa altura, com Bacon, Descartes, Newton e outros, tornou-se necessário à Ciência levantar-se e afirmar-se contra as velhas gerações de pensamento místico e mítico, e pensou-se então que a Ciência só podia existir se voltasse costas ao mundo dos sentidos, o mundo que vemos, cheiramos, saboreamos e percebemos; o mundo sensorial é um mundo ilusório, ao passo que o mundo real seria um mundo de propriedades

matemáticas que só podem ser descobertas pelo intelecto e que estão em contradição total com o testemunho dos sentidos.

Mas, contra todas expectativas, as pretensões iluministas foram sendo contrapostas por um mundo continuamente alimentado por mitos, superstições, magia, bruxaria e outras práticas acusadas de irracionalidade. Quer dizer, enquanto a Ciência lutava em se impor como um modo de vida popular, a vida popular foi se distinguindo radicalmente da Ciência. Do outro modo, faz todo sentido pensar que mito é um modo de vida que a Ciência jamais alcançará; e se a Ciência pretender se transformar num modo de vida, só o será miticamente.

No capítulo 1 houve um esforço de caracterizar o albinismo aos olhos da Ciência, neste pretende-se compreender as perspectivas mítica e mística do fenómeno. *Que representações sociais há em torno do albinismo, e que relações tais representações têm com a estigmatização e a perseguição aos afetados em Moçambique?* Este problema já vem sendo respondido desde o começo deste texto, o que vai acontecer aqui é, talvez, uma esquematização das respostas.

Em termos gerais, as respostas foram predominantemente ambíguas e, até certo ponto, contraditórias. Para começar, importa sublinhar que, além do termo “albino” (bastante comum em Moçambique), há outras expressões em línguas moçambicanas para referir ‘pessoa com albinismo’. São expressões como *zeruzeru* ou *munu wanaswe* (Cabo Delgado), *ethatua* (Nampula e parte de Niassa), *napwere* ou *mwana Mulugu* (Nampula e Zambézia), *sope* (Manica, Sofala e Tete), *ginjai* ou *xidjaha* (Inhambane), *xidjani* (Gaza e Maputo). Sobre estas expressões, há dois aspetos a salientar: (1) são expressões que, à partida, não denotam sentidos de gozo e; (2) com raras exceções, estas expressões não preveem a separação entre o sujeito (pessoa) e a deficiência (albinismo).

Sobre o primeiro aspeto, Pai Manuel (médico tradicional, Nampula) contou que, em *macua* (língua com o maior número de falantes em Moçambique), indivíduos que nascem com albinismo são designados *ethatua* (singular) ou *ithatua* (plural). São expressões que, no seu uso, funcionam mais como substantivos do que como adjetivos. E consta que a mesma lógica também se observa nas restantes expressões usadas no Centro e Sul do país, em que não há, em princípio, tendências pejorativas.

Existem, entretanto, outras alcunhas usadas para, de forma deliberadamente ofensiva, referir as pessoas.

[...]. Sim, em *macua* falamos *ethatua*, quando é um, e *ithatua* quando são dois ou mais.
[...]. É verdade que não temos usado estes termos diante da pessoa, mas não são termos injuriosos. Dizer *ethatua* é mesmo que dizer cego, aleijado, surdo ou careca, penso que não

é nenhum insulto quando a pessoa é realmente assim ... (Pai Manuel – médico tradicional, Nampula).

[...] em quase toda esta zona Centro, excetuando Zambézia, albino é *sope*. É o mesmo termo em Tete, aqui em Manica e em Sofala. Não sei muito sobre a origem do termo, mas é o nome que se dá aos albinos em *cinyungwe*, *cisena*, *cindau*, *ciuté* e *cimanyica*. [...]. Não! *Sope* não é insulto nenhum. É o nome que se dá por causa daquela doença (Chinyama – médica tradicional, Manica).

O segundo aspeto diz respeito ao fato de, nestas expressões em línguas moçambicanas, não se distinguir o sujeito (pessoa) da deficiência (albinismo). Aqui, deficiências como surdez, cegueira ou, no caso vertente, albinismo, só são compreendidas a partir das suas manifestações ontológicas no próprio “surdo”, “cego” ou “albino”. Não há surdez sem o “surdo”, não há cegueira sem o “cego” nem albinismo sem o “albino”. Na maioria destas línguas, o albinismo (e qualquer outra deficiência) não é inteligível nem dizível fora do sujeito. E isto foi notável nas entrevistas: a tradução mais fiel de quase todas aquelas expressões em línguas locais é “albino(a)”, e não ‘pessoa com albinismo’ – como as Nações Unidas recomendam.

Em *echuabo*, língua do Sul da Zambézia, pessoa com albinismo é circunstancialmente designada por *mwana Mulugu*, e a tradução literal disto é mais ou menos “filho de Deus”. Mas porquê atribuir a paternidade destas pessoas a Deus? A explicação veio de uma médica tradicional local. Segundo ela, todo ser humano é “filho” (criatura) de Deus, mas o caso de pessoas com albinismo é particularmente especial.

[...]. Todos filhos devem ser parecidos com os seus progenitores, mas olha que os albinos nascem completamente diferentes do pai, da mãe e de todos com quem têm laços de sangue. Nascem com a pele, os olhos e os cabelos muito diferentes. Sabe o que isto significa? É a manifestação da vontade de Deus. Falamos ‘*mwana Mulugu*’ porque aquelas pessoas representam a vontade e o poder de Deus (Rosalina – médica tradicional, Zambézia).

Nas entrelinhas desta explicação está a crença no intervencionismo divino. Quer dizer, o albinismo resulta da “imposição” da vontade de Deus sobre o determinismo biológico. Quando é suposto que descendentes se assemelhem aos seus ascendentes, os “albinos” fogem radicalmente deste pressuposto. Isto alimenta crenças no poder de Deus e remete à ideia de manipulação da natureza – um poder que, segundo Muthemba (médico tradicional, Maputo), não é só de Deus.

[...]. Nunca ouviste que uma mulher deu à luz um pato, chávana ou outra coisa assim, diferente? Talvez não saiba disso, mas acontece nesta sociedade. É algo que assusta. [...]. Uma pessoa pode arruinar a vida dos outros. Pode ser por inveja, ódio, vingança ou por simples maldade. É isso que se chama feitiçaria: fazer uma mulher esperar nove meses para, no final, dar à luz um objeto ou um bicho qualquer. [...]. Quem tem poderes para fazer isso

são pessoas do mal. Os feiticeiros. Aqueles que manipulam as coisas para prejudicar a vida dos outros. [...]. Sim, é possível fazer isso. Olha, feitiçaria é um mundo de manipulações. Há conhecimentos, medicamentos e rituais próprios para estes propósitos.

Na narrativa, o curandeiro Muthemba abre a possibilidade de o albinismo ser resultado da intervenção humana sobre o determinismo biológico. Quer dizer, Deus – entendido aqui como Natureza – não é o único com este poder, os humanos também podem manipular a natureza através dos saberes da magia e da feitiçaria. E a partir desta colocação, o albinismo passa da dimensão natural para a dimensão cultural, onde a ação humana é reconhecidamente influente.

5.1.1. “Albinismo pode ser maldição, vontade de Deus ou castigo dos espíritos”

O nascimento dum bebê com albinismo é sempre motivo de grande preocupação para os progenitores, para as famílias e para as comunidades. A preocupação resulta da dificuldade de providenciar cuidados de saúde ao novo membro com albinismo, mas sobretudo do facto de ter nascido “diferente”. Surgem imediatamente muitas interpretações, como as que sugerem tratar-se de maldição, da ação dos espíritos malignos, da vontade de Deus, do castigo dos antepassados, da má alimentação durante a gravidez etc. Segundo Conceição, membro duma congregação religiosa que presta apoios ao albinismo na região Norte de Moçambique, há muito que se diz do albinismo e dos afetados.

[...]. Oh, fala-se muita coisa. Há muitas interpretações, às vezes até contraditórias. Diz-se que aquelas pessoas conseguem ver na escuridão, não morrem, são canibais, fantasmas [...]. Muitos acreditam que os albinos são extraordinariamente inteligentes, ou que são mágicos, sabem ler pensamentos doutras pessoas. [...]. Fala-se de punição de Deus contra os pecados dos pais, sobretudo da mãe que eventualmente dormiu [fez sexo] com um branco [‘homem-branco’]. Falam do adultério e da punição de Deus porque, numa relação normal entre uma negra com um branco, nascem mulatos, mas quando é traição [pecado], nascem albinos. A sociedade pensa que os albinos resultam do pecado. É uma crença profundamente enraizada, por isso muitos pais chegam a abandonar as esposas e os filhos albinos, convencidos de que foram traídos. A maioria das crianças albinas crescem apenas com as mães, solteiras (Conceição – informante, caridade religiosa).

Existem também outras concepções segundo as quais o albinismo é causado por espíritos malignos que, durante a gravidez, substituem (roubam) o feto original por um falso [com albinismo]. Acredita-se que bebês albinos são concebidos durante a menstruação, ou que são produto de relações sexuais entre familiares [incesto] (Idem).

[...]. É muita coisa que se diz por aí. Albinismo pode ser maldição, vontade de Deus ou castigo dos espíritos. É tudo muito ambíguo e complicado de perceber. Se por um lado, os albinos são alvos de rejeições, por outro, são cobiçados por causa dos seus órgãos que supostamente dão riqueza. É uma contradição. Dizem que o albinismo representa o mal,

mas, meia-volta, querem os órgãos dos albinos. Aqui mesmo em Nampula, há muitos garimpeiros, pescadores, agentes económicos e até funcionários do Estado envolvidos no assassinato de albinos para fins de bruxaria. Acho que foi em 2015 que dois professores da Escola Secundária [...] foram encontrados com ossos de albino. Imagina só, dois professores entrarem no cemitério, desenterrar albinos para fazer tratamentos de riqueza (Idem).

De facto, sobre o albinismo e as pessoas afetadas recaem muitas narrativas ambíguas. Segundo Ahmed (2004: 353), a presença simultânea de sentimentos contraditórios por uma mesma pessoa, objeto ou situação, é um facto recorrente na sociedade. Pessoas com albinismo são discriminadas por uma razão e perseguidas por outra. Isto significa que, apesar de o albinismo representar maldição, as crenças que associam os indivíduos à sorte, à riqueza e ao poder fazem brotar interesses.

São ambiguidades que continuam incompreensíveis para as vítimas. Para Valdo, a sociedade moçambicana está definitivamente incoerente consigo mesma.

[...]. Não dá para entender esta sociedade! Se o albinismo é um mal, então eu sou o próprio mal com todo o meu corpo. Se o albinismo é um mal, porquê, então, vêm atrás dos meus ossos? Se o albinismo é contagioso e tudo mais, porquê vêm atrás do meu corpo? Querem dizer que albino só é maldição quando está vivo, basta morrer já é riqueza? É isso? [...] (Valdo – informante com albinismo, Maxixe).

A colocação de Valdo denuncia muito bem as ambiguidades das crenças em torno do albinismo. Acredita-se que os indivíduos não morrem, entretanto, são mortos; diz-se que o albinismo é contagioso, mas há violações sexuais e outros aproveitamentos das pessoas.

Para Kiishweko (2016: 24), crenças que associam o albinismo ao mau presságio, à ação dos maus espíritos, às relações adúlteras ou à possibilidade de contágio, suscitam medo e conseqüente ódio dos indivíduos. Conscientes destas concepções, as famílias progenitoras têm tido sentimento de culpa por ter filhos ou membros com albinismo – uma das motivações dos infanticídios. Em contrapartida, as publicidades segundo as quais “órgãos de albinos” são infalíveis “ingredientes” para poções da prosperidade têm convertido os afetados em “objetos de interesses”.

As representações do albinismo estão, portanto, diretamente ligadas ao tratamento dado aos afetados. Aliás, Raima (informante com albinismo, Tete) disse, revoltada, que enquanto não se combater os mitos e as crenças em torno do albinismo, será difícil acabar com a discriminação e a perseguição das pessoas.

[...]. Muitos pensam que nós – albinos – somos anormais. Pensam que somos espírito, fantasma ou que o albinismo se transmite através do contacto físico. Sinto isto todos os dias.

[...]. A maneira como sou tratada revela isso. [...]. É muito difícil as pessoas aceitarem partilhar algo comigo. Na rua, olham-me a murmurar, e os que querem me provocar, chamam-me ‘branquinha’. Posso subir chapa [transporte de passageiros], lá evitam sentar perto de mim. [...]. Se eu for procurar emprego, vão me discriminar, vão pensar que sou incapaz ou que poderei criar mau ambiente e prejudicar a instituição. [...]. Estamos numa sociedade que não aceita os albinos. E se nada for feito para mudar as mentalidades, tudo continuará na mesma. Continuaremos a ser diabolizados e assassinados.

O que a informante Raima relata já tinha sido reportado por Larson (2010: 25), autor segundo o qual o albinismo é considerado contagioso, e as pessoas atingidas são consideradas amaldiçoadas. Para as famílias e as comunidades, o albinismo representa mau presságio, maldição e perigo. Estas concepções induzem à estigmatização dos indivíduos em todo o lugar e a toda a hora.

H. Junod ([1912] 1996: 336-337), na sua descrição dos povos *tsonga* do Sul de Moçambique, constatou que, naquelas bandas, pessoas com albinismo são consideradas “filhos do diabo”. O albinismo é fator de estigmatização, e os indivíduos são geralmente ostracizados. As concepções sugerem a negação da humanidade (desumanização) dos indivíduos, associando-os à imortalidade, aos poderes sobrenaturais e à possibilidade de alterar a ordem e causar danos à sociedade.

Mais do que diabolizar, as representações do albinismo sugerem a exclusão dos indivíduos. Reid-Cunningham (2009:104-106) afirma que *estigma* e *desvio* são conceitos essenciais à Antropologia. São conceitos que podem ser aplicados na análise da deficiência na medida em que os corpos com deficiência têm sido tradicionalmente rotulados como desviados do “padrão”, causando, por isso, estigmatismos. Todos, na sociedade, têm medo da deficiência, sobretudo porque sabem que aquilo leva às más representações sociais e, conseqüentemente, à marginalização e à permanente dependência. O medo é ainda maior quando se sabe que toda pessoa está na *Liminaridade*, ou seja, na possibilidade de ter deficiência a qualquer momento, por feitiçaria, espíritos malignos ou por mero acidente.

O albinismo é percebido como maldição na medida em que é associado à feitiçaria, ao pecado e ao castigo. Em *witchcraft accusations and persecutions*, G. Foxcroft (2017) define feitiçaria como força negativa ou maléfica, usada por pessoas – feiticeiras – no mundo espiritual para causar danos no mundo físico. Feitiçaria é, portanto, “o ato de fazer mal aos outros por via da magia”. O feiticeiro é tido como pessoa do mal, pois é capaz de manipular as coisas em benefício

próprio ou de seus “clientes”. Acredita-se que o feiticeiro é capaz de prejudicar os outros, causando-lhes acidentes, doenças, desemprego, incapacidade de poupar dinheiro, demência, impotência sexual, infertilidade, abortos ou fazer nascer um bebê com albinismo numa família inimiga, só para prejudicar (Foxcroft, 2017: 3-4).

Em África, práticas e acusações de feitiçaria são constantes e bastante generalizadas. Em Moçambique, tem havido muitos linchamentos de pessoas, sobretudo velhas, acusadas de feitiçaria.

Para J. Mbiti (1989), as principais características destas práticas são o secretismo, a transmissão geracional, a percepção pejorativa do fenómeno e, contudo, a persistência das crenças. A adesão a estas crenças não respeita grupos etários, género, níveis de escolaridade, estatuto económico nem zona (rural ou urbana) de habitação. Qualquer pessoa está propensa a acreditar que o albinismo resulta da feitiçaria, da ação de espíritos malignos, do pecado ou da punição divina. Mbiti (Idem) frisa que, na cosmovisão dos africanos, tudo tem uma explicação, pois nada é por acaso.

Sobre as causas do albinismo, uma médica tradicional da província de Manica avançou um conjunto de fatores.

[...]. Crescemos a ouvir muitas coisas sobre *sope* [pessoa com albinismo]. Ouvíamos que mulheres grávidas devem evitar rir, brincar, estar perto ou cruzar caminhos com *sope*, senão teriam bebês com a mesma condição. Até hoje, mulheres grávidas evitam albinos. Ouvíamos que crianças recém-nascidas devem ser imediatamente banhadas em água salgada, para não permanecerem com aquela pele branquinha e leve. Dizia-se que o banho de sal ajudava o bebê a ganhar a pele normal dos pais. Ouvíamos que os albinos têm a pele descascada, ou que lhes faltava uma das camadas da pele – aquela que dá a cobertura final. Falava-se que mulheres grávidas devem evitar andar ao relento em dias de trovoadas, porque aqueles raios fortes, sobretudo à noite, podem causar albinismo ao feto. [...]. Até hoje, estas informações existem. As pessoas cumprem, mas eu não acredito nisso. A verdade é uma: os feiticeiros têm aproveitado estas informações para fazer das suas [...]. O albinismo acontece por causa do mau desempenho de *nyoca* ('cobra') que fica lá dentro da barriga [ventre] da mulher. [...]. A função de *nyoca* é gerir o ventre da mulher, desde a concepção até ao nascimento de bebê. Às vezes as coisas não correm bem lá dentro, por isso acontecem abortos, partos prematuros ou nascimento de albino. [...]. Existem tratamentos que a mulher deve fazer antes e durante a gestão até o bebê nascer. Esses tratamentos são de lavagem e estabilização da barriga [ventre]. Chama-se *Kusimiquira* [fertilização da mulher]. Se isso não acontecer, as coisas não correm bem (Chinyama – médica tradicional, Manica).

Nesta narrativa, chama atenção o facto de a informante elencar um conjunto de crenças para, no final, discordar delas e apresentar suas próprias convicções sobre as causas do albinismo. No primeiro argumento, ela acusa os feiticeiros de fazerem aproveitamentos dos mitos e das

crenças populares para causar albinismo por via da feitiçaria. No segundo, avança a possibilidade de o albinismo resultar do mau desempenho de *nyoca* – agente que, segundo ela, habita no ventre materno, com a responsabilidade de gerir todo o processo da reprodução, desde a recepção do espermatozoide, a fecundação, gestação até ao nascimento do bebê. Chinyama reconhece que nem sempre o processo é linear, daí a necessidade de permanentes cuidados pré-natais.

Nyoca significa, literalmente, cobra. E entre os povos *shona* (do Zimbabué e Centro de Moçambique) e *zulu* (da África do Sul) há uma crença segundo a qual toda mulher tem *nyoca* no seu ventre. É um elemento mais espiritual que biológico, com a missão de monitorar o processo reprodutivo e cuidar do feto durante toda a gestação. Infelizmente, *nyoca* nem sempre cumpre fielmente as suas atribuições. Vezes há que se aparta das suas obrigações, deixando o feto vulnerável. Sobre isso, uma anciã (citada por Baker et al, 2010: 172) disse que, durante a gestação, as mulheres deviam evitar estar próximas de “albinos”, caso contrário, o elemento *nyoca* poderia ser influenciado pela “radiação” do albinismo e passar o problema para o feto em desenvolvimento. É também neste sentido que se deve entender a crença de que o albinismo é contagioso.

A explicação da informante Chinyama representa um imaginário popular muito amplo sobre o albinismo e suas causas. Muito coerentes e bastante articuladas, as concepções acima continuam a evidenciar que, tanto do ponto de vista dos significados populares quanto do debate Natureza *versus* Cultura, o albinismo tende a ser colocado mais para problema cultural que natural.

Nhassengo é um curandeiro *matswa*, de província de Inhambane, Sul de Moçambique. Convidado a se pronunciar sobre as crenças populares em torno do albinismo e o tratamento dado aos afetados, ele foi categórico ao afirmar que aquele era um problema decorrente do mau comportamento humano.

[...]. Sobre *xidjani*? Há muitos por aqui. [...]. São coisas dos espíritos que agem sobre nós, os vivos. Acontece por alguma razão, por isso é preciso procurar saber [consultar os espíritos]. Os nossos antepassados estão constantemente presentes nas nossas vidas; falam connosco, nos protegem e, quando acontece algo, reagem em forma de bênção ou de punição, dependendo do caso. O nosso comportamento neste mundo pode agradar ou ofender os nossos espíritos, e eles reagem. [...]. O albinismo é uma destas reações, quando algo está errado. É preciso procurar resolver ou redimir-se (Nhassengo – médico tradicional, Inhambane).

[...]. Muitos pensam que doenças, acidentes e outros infortúnios acontecem por acaso. Esquecem-se que estamos todos ligados aos antepassados e a Deus. São eles que agem sobre nossas vidas. [...]. Mulher é diferente do homem. Ela é mais complexa por causa da

maternidade e das fortes ligações espirituais que tem. Por exemplo, durante a menstruação e a gravidez, há coisas que a mulher não deve fazer, há palavras que não deve pronunciar, há comportamentos que deve evitar, há alimentos que não deve comer, há cerimónias e lugares que deve evitar [funeral, cemitério etc.]. O incumprimento disto tem sempre consequências, porque ofende e afasta os bons espíritos protetores. [...]. Gravidez é o período em que a mulher está mais vulnerável, e se fizer algo errado, os bons espíritos se afastam e ela pode morrer. Para ter proteção, não sofrer no parto e conseguir um bebê saudável, é preciso guardar o respeito. Os maus comportamentos da mulher grávida, afetam a saúde da criança no ventre (Idem).

Nhassengo fundamenta a crença de que o albinismo resulta do castigo de Deus e dos espíritos dos antepassados, por conta dum comportamento desconforme. Esta concepção já foi amplamente confirmada em outros estudos na Tanzânia (Brocco, 2015, 2016), na África do Sul, no Zimbabué (Baker et al, 2010) e na África em geral (Marcon, 2014; Reimer-Kirkham et al, 2019). Em muitos destes terrenos, a esmagadora maioria não acredita que o albinismo seja mera deficiência biológica, mas uma maldição, um problema associado à feitiçaria, ao pecado e ao castigo. Em todos estes estudos, a culpada pelo nascimento de bebês com albinismo é quase sempre imputada à mãe – acusada de infidelidade ou de qualquer outra prática moralmente censurável.

O informante Diquissone tem albinismo e (sobre)vive de agricultura em Manica. Falando da sua experiência social, disse que sempre foi tratado como estranho e associado à maldição.

[...]. Percebi desde sempre que a minha identidade como pessoa é questionada. Quando olham para mim, acho que pensam em demónio. Consideram-me um espírito, talvez até fantasma. Certa vez, estava em Chitunga [interior do distrito de Manica], e fui para as bancas [mercadinho]. Enquanto conversava com a vendedeira, fui sendo cercado por um grupo de crianças e adolescentes curiosos. Aquilo me indignou, fizeram de mim um espetáculo. [...]. Muitos pensam que eu nasci assim porque minha mãe andou a rir-se de albinos no passado, e então Deus decidiu castigá-la. Isto já lhe foi dito na cara inúmeras vezes, mas não tem nada a ver. Estamos numa sociedade que não percebe que o albinismo é um simples problema genético. É uma sociedade que prefere continuar a acreditar nos mitos e não nos livros. O problema dos mitos é de aumentar a ignorância das pessoas. Por causa dos mitos, quase toda sociedade tem medo dos albinos. [...]. Dizer que os albinos não morrem, são fantasmas ou que conseguem ver de noite. Gera-se um medo social muito grande. Como é que a sociedade pode gostar de indivíduos que não morrem? [...]
(Diquissone – informante com albinismo, Manica).

A questão final de Diquissone comprova a relação entre as representações sociais do albinismo e a estigmatização dos afetados. É uma relação óbvia, em que a sociedade procura agir em conformidade com as crenças, sejam elas certas ou equivocadas.

Para Naima (informante com albinismo, Massinga), há muita ignorância em torno do albinismo, e as consequências são incalculavelmente nefastas para os afetados e suas famílias.

[...]. Quando era criança não percebia muito das coisas, mas agora sei o que a sociedade pensa de mim. Vivo as consequências disso. [...]. Sempre vivi isolada, e já me habituei a isso. [...]. Somos de Malamba, no interior. É lá que cresci, e era única criança com albinismo na aldeia. Lembro-me que quando ia ao encontro doutras crianças, para brincar, elas fugiam. Eram as mães que as chamavam, temendo que eu espalhasse o meu albinismo pelos filhos. Veja só a ignorância, pensam que isso é possível. Até hoje, são poucas pessoas com coragem de me aproximar, a maioria tem medo. [...]. Aqui mesmo na vila [sede de Massinga], alguns aparecem a fazer perguntas sem sentido. Perguntam se posso comer carne de porco. Veja só, na minha família não somos muçulmanos, mas me fazem estas perguntas. Está a ver esse nível de ignorância? [...]. Nunca me perguntam diretamente, mas vejo que há muitos com dúvidas sobre a morte dos albinos. [...]. São muitas situações que nós [pessoas com albinismo] sofremos, porque a sociedade em que vivemos está cheia de mitos.

Dos relatos de Diquissone e, depois, de Naima, percebe-se que há muita penumbra em torno do albinismo. A partir destes testemunhos de vida, fica evidente que há muitas outras concepções e dúvidas além da ideia da maldição ou de punição.

5.1.2. “Filhos albinos representam vergonha para os progenitores”

Uma das perguntas feitas aos participantes tinha a ver com o que um filho com albinismo representava para os progenitores e para a família em geral. A resposta mais representativa foi: “*Filhos albinos representam vergonha para os progenitores*” (Ernane – informante com albinismo, Cuamba).

De facto, ficou evidente no capítulo 3, a estigmatização também ocorre com intensidade no seio família. Foram muitos os participantes que testemunharam que foram rejeitados pelos próprios familiares, e com tentativas de homicídio (infanticídio) e ostracismo. A principal razão destas atitudes é, afinal, a vergonha que as famílias sentem por ter um membro com albinismo. A vergonha resulta das concepções sociais que, quase sempre, colocam a culpa nos progenitores. Como se fez referência no ponto anterior, o albinismo é visto como maldição ou castigo imposto à família por conta dum pecado (má conduta). Estas crenças suscitam vergonha aos pais que, em defesa da honra, podem cometer atrocidades.

[...]. Temos recebido muitos casos ligados ao albinismo, inclusive mães que têm vindo deixar seus bebês conosco. [...]. Ter bebê albino é penoso, sobretudo para as mães que sofrem pressão dos parceiros e dos familiares para matar o bebê. Muitas vezes acabam cedendo: matam o bebê e o assunto fica assim, em segredo. A família procura livrar-se

imediatamente do bebê, e o assunto morre aí. [...]. Fazem isso porque não querem passar vergonha por toda vida, diante da sociedade. [...]. Mas há vezes que as mães recusam sacrificar seus bebês, e porque a pressão social tem sido insuportável, elas têm tentado deixar as crianças aqui ou noutros infantários (Conceição – informante, Caridade Religiosa).

A informante Conceição corrobora com Ernane, “*filhos com albinismo representam vergonha para os progenitores*” diante da sociedade. Aliás, ao falar da história da perseguição às pessoas com albinismo, a Under The Same Sun (UTSS, 2013) afirma que a forma mais antiga de perseguição é o infanticídio. Trata-se duma prática ancestral contra um tipo de bebês considerados anormais e misteriosos. Na descrição, a organização refere que “bebês albinos” fazem parte dos considerados “nascimentos anormais”, razão pela qual são sacrificados à nascença. E para encobrir o “crime”, tudo é feito em segredo: o nascimento nunca chega a ser anunciado ou, quando tiver de ser, alega-se que foi um nado morto e, conforme os costumes, foi imediatamente enterrado.

Sobre estas questões de nascimento de bebês com albinismo, infanticídios, enterros clandestinos e secretismos, a informante Chinyama (médica tradicional, Manica) teceu o seguinte comentário:

[...]. Não me refiro às causas, mas ao próprio albinismo. É um problema para todos, para a pessoa e para a família. Além das bocas [comentários negativos] da sociedade que passa a vida a falar, sabemos que os albinos precisam de pomadas cicatrizantes [*mafuta ekuzora*] e óculos de Sol [*magirazi*]. Na falta disto, os albinos sofrem, ficam com feridas na pele e não conseguem ver. Mas esse material custa dinheiro e deve ser comprado durante toda a vida. [...]. Não digo que seja correto, mas desde muito, as famílias têm sacrificado os bebês logo que nascem, para evitar sofrimentos no futuro. [...]. Isto acontece em restrito, às vezes até o pai não é comunicado que o filho nasceu albino. Mesmo a própria mãe, se for muito nova, não é permitida participar na cerimónia. O bebê é retirado da mãe e algumas velhas cuidam do assunto em segredo. [...]. Sempre foi assim quando são bebês, o enterro é restrito e sem choros.

No comentário denota-se uma certa tolerância ao infanticídio de bebês com albinismo. E o principal argumento desta tolerância é, como se avança, evitar sofrimento e custos pela saúde da pessoa. Mas, note-se, no início do comentário, quando a informante fala das “*bocas da sociedade*”, ela reconhece que a prática de infanticídios visa também defender a honra dos progenitores face aos maus comentários da sociedade.

Ao fazer referências a estas práticas na região africana dos Grandes Lagos, a Under The Same Sun conta que, nestes territórios, sobretudo entre o povo *Sukuma*, alguns bebês com albinismo são propositadamente poupados do infanticídio para, mais tarde, serem enterrados vivos

junto dos líderes tradicionais que morrem. Os “albinos” são “usados” como “almofadas” ou “acompanhantes” dos líderes na sua eterna “viagem mortal”. São “usados” como “escortas dos chefes” na pós-morte. Esta prática é considerada excepcional, o comum é sacrificar os indivíduos à nascença (UTSS, 2013: 4-7). Alguns bebês são lançados aos lagos, onde submergem e desaparecem; outros são colocados à entrada dos curais de gado, para serem pisoteados e esmagados. É por conta destas práticas que raramente se vê um adulto com albinismo nas comunidades do Leste africano, sobretudo entre os *massais* (Idem).

Os infanticídios têm conhecido alguma redução em contextos urbanos, mas nas zonas rurais, as crenças continuam muito vigorosas. Baker (2008) afirma que a discriminação de PcA também inclui violência (verbal e física) contra os progenitores. Muitos casais com filhos com albinismo têm sido violentados e obrigados a abandonar a comunidade. Para evitar estes constrangimentos, os progenitores matam os filhos à nascença. Os que quiserem proteger os filhos (não matar) e, ao mesmo tempo, manter a honra diante da sociedade, escondem os filhos dentro das casas por longos anos. É o “preço” que as famílias têm de pagar para manter vivos os seus membros com albinismo e, ao mesmo tempo, evitar a vergonha.

A convicção de que “*filhos com albinismo representam vergonha para os progenitores*” é forte. Alguns progenitores se afogam de vergonha pelos filhos que têm. É exatamente isso que aconteceu com os progenitores de Ernane. O seu pai nunca o aceitou como filho. Diferentemente dos seus irmãos, Ernane nunca foi permitido frequentar a escola nem espaços públicos. Pelo contrário, era mantido escondido dentro de casa. Ernane contou que, por inúmeras vezes, o pai ordenou que o filho fosse sacrificado, ato que só não aconteceu porque a mãe nunca concordou.

A vergonha experimentada pelo pai de Ernane resulta da consciência que tem das representações sociais do albinismo. Vergonha é o sentimento oposto à honra, pelo que pode facilmente mobilizar à eliminação do seu fator causador. É o que os progenitores de Ernane fizeram, escondê-lo dentro de casa e tentar sacrificá-lo para, deste modo, defender a sua honra diante da sociedade.

Situação parecida aconteceu em 2009, em Maputo. Na descrição feita por Massingue (informante, defesa de direitos humanos), uma senhora, que tinha engravidado do marido, teve um bebê com albinismo. Quando o marido soube da situação, ordenou que a mulher arranjasse mecanismos de se livrar do bebê. Tendo resistido à ordem, a mulher foi expulsa de casa e enviada de volta para casa dos pais, em Bilene, junto com o bebê. Estalou-se, então, um “braço-de-ferro”

entre o homem e a mulher. Por causa do tempo que passava e do medo de perder definitivamente o marido, a mulher acabou cedendo a pressão e matou o bebê. Após o ato, ela regressou ao lar, mas foi depois presa e condenada pelos crimes de homicídio e ocultação de cadáver.

Nesta estória há uma sequência de aspetos a destacar: filho com albinismo como causa de contenda, marido que se impõe à esposa, esposa que resiste à decisão do marido, chantagem persistente do marido, casamento e vida em jogo, casamento que se impõe à vida, e o crime (infanticídio). Esta sequência leva à conclusão de que ter filho com albinismo pode ser um grande embaraço às famílias e, quando é para decidir, nem sempre a vida dos filhos vence a vergonha dos progenitores. Como Butler (*apud* Kiishweko (2016: 97) sublinha, a morte dos filhos com albinismo nunca foi assumida com a devida dor e consternação pelos progenitores, pelo contrário, muitos encontram nisso um alívio.

5.1.3. Os “albinos” como “filhos do adultério”

Uma das concepções mais constantes nas informações sobre o albinismo, tanto na literatura quanto nas entrevistas, é a crença de que o fenómeno resulta de relações extraconjugais. Fala-se de adultério porque, como a informante Conceição explicou, acredita-se que numa relação normal entre “negra(o)” e “branco(a)”, nascem mestiços (mulatos), mas quando é adultério, nascem “albinos”, por se tratar de pecado. Esta concepção – que já tinha sido referida nos pontos anteriores – reaparece aqui porque, de facto, faz parte das crenças populares.

Como foi descrito no capítulo 1, sobre origens e usos dos termos (pp. 10 - 12), pessoas com albinismo são comumente tratadas por “albinos”. Já foram chamadas de “*white natives of Ethiopia*” ou simplesmente “africanos-brancos” (Froggatt, 1960). O denominador comum destas designações é, evidentemente, o ser “branco”. E uma das mais antigas e enigmáticas inquietações sociais em torno da brancura de “albinos” em África é: *como é possível obter-se filhos “brancos” de progenitores “não-brancos”?* A partir da África colonial, as hipóteses (populares) de resposta passaram a incluir a possibilidade do adultério.

Ao narrar sua história de vida, a participante Misericórdia disse: “[...]. *Papá abandonou a casa achando que mãe o tinha traído com brancos. Foi na década 80, mamã trabalhava como empregada doméstica numa casa de patrões brancos na cidade [Maputo]. Sei lá, acho que ele já andava inseguro, e quando nasci, foi embora sem mais nem menos. [...]*” (Misericórdia – informante com albinismo, Maputo).

Estudos têm comprovado que a culpa (ou responsabilidade) pelo nascimento de filhos com albinismo tem recaído mais sobre as mães que os pais, e a explicação pode ser a seguinte:

[...]. Diz-se aqui [na sociedade] que quem conhece o pai da criança é a mãe. Dizem que a mãe é que sabe onde andou e com quem até engravidar; é ela também que carrega a gravidez até ao nascimento. Tudo que acontece durante os 9 meses é gerido por ela. Por isso que a culpa é sempre da mulher. Basta a criança ser um pouco diferente, os homens desconfiam da paternidade, têm medo de criar filhos dos outros. Testes de DNA podem ajudar a resolver, mas aqui em Moçambique dizem que ainda não fazem estes testes. [...]. Eu acho que quando se trata do albinismo, isso de dizer que ‘a mãe é que sabe’, é pura ignorância dos nossos pais (Gerson – Informante com albinismo, Nampula).

Acusações de infidelidade em casos de albinismo são comuns nas comunidades. Entre o povo *shona*, as acusações incluem envolvimento com *tokolosh*¹⁹ e prováveis espíritos malignos que habitam as mulheres (Lund, 2001). Nas tradições *shona* e *tsonga* (Centro e Sul de Moçambique), casar uma mulher pressupõe a satisfação de todas exigências da sua família, sobretudo o pagamento do lobolo. Só depois disso é que o homem ganha plenos direitos sobre a mulher e os filhos que forem gerados. Em caso de infidelidade da mulher, supõe-se que ela seja punida com o nascimento dum bebê “albino” (ou outra punição).

Um dos aspetos mais curiosos desta concepção de que bebês com albinismo são “filhos do adultério” é a possibilidade que se abre aos espíritos manterem relações sexuais com as mulheres até ao ponto de engravidá-las. Isto leva a pensar na estória da “virgem” Maria – mãe de Jesus, o Cristo – que, conforme as escrituras (Bíblia), concebeu do Espírito Santo. Aliás, em Moçambique fala-se cada vez mais do “marido da noite” – um suposto espírito que, nas noites, vem magicamente manter relações sexuais com uma mulher real. Há relatos bastantes de mulheres que testemunham estes abusos sexuais, o que as deixa com bastante fadiga e com suas partes íntimas carateristicamente “usadas”.

Falando da experiência da sua mãe, Mairosse (informante com albinismo, Manica) disse: *“Quando nasci, minha mãe sofreu muitas humilhações. Ela contou que algumas pessoas diziam que eu era filho de espíritos malignos. Diziam que ela dormiu com tokolosh e apanhou grávida. [...] Coisas assim, sem sentido!”*

¹⁹ Na descrição de Conrad K (2010. *In the shadow of the Tokolosh*), *Tokolosh* é um animal bizarro e mágico, que os curandeiros vendem aos interessados para, sempre que necessário, usá-lo na resolução de problemas sociais, como causar males (matar) aos rivais, adquirir dinheiro, bens e muito mais. Como pagamento destes serviços, os beneficiários devem, entre outras obrigações, esconder o *Tokolosh* debaixo da cama e satisfazer todos seus desejos. Caso contrário, causará desgraça aos usuários e seus familiares de sangue. *Tokolosh* é, em suma, uma entidade malévola do folclore shona.

Acusações que recaem sobre a mãe de Mairosse não se limitam ao âmbito do adultério. O nascimento dum bebê com deficiência pode também ser assumido como uma denúncia de que a mãe é feiticeira ou tem pacto com espíritos diabólicos. Estas insinuações e culpabilizações são bastante naturalizadas nas comunidades, sobretudo com os atuais cenários de manifestações espirituais de alunas nas escolas. As escolas secundárias KisMahotas e Manhiça (em Maputo), Chinyamapere (em Manica) e Amizade (em Lichinga) são alguns dos palcos desta situação em que meninas são possuídas por espíritos e se manifestam violentamente contra os professores, os colegas e o património escolar. Nestas manifestações, elas falam línguas desconhecidas, solicitam sacrifícios (sangue), exigem a transferência dos edifícios, exumações (retirada de campas), devoluções de bens, pagamentos de dívidas e também pedem mulheres ou homens para casar²⁰.

Em Moçambique, diz Junod ([1912] 1996: 185-186), manifestações espirituais, esterilidade e o facto de a mulher estar longe de ser uma criatura sempre dócil e obediente, são algumas das razões do abandono pelos maridos. Bucaro (2010: 132-133) confirma que na Tanzânia e arredores, um marido pode divorciar-se da sua esposa se ela der à luz um bebê com albinismo, e o argumento para tal pode ser uma simples acusação de adultério ou feitiçaria. Uma das consequências destas práticas é a existência duma legião de mães-solteiras, condenadas a assumir sozinhas os custos de saúde e educação dos filhos. A situação é ainda pior se se ter em conta que, no caso vertente de Moçambique, o desemprego e a pobreza são mais predominantes nas mulheres que nos homens (INE, 2019).

Ojileve & Saleh (2019) referem que parte significativa da África é dominada pelo machismo – aquela ideia de que a mulher é inferior ao homem. Trata-se, na verdade, duma concepção global baseada, em grande medida, nas sagradas escrituras que, interpretadas ao pé da letra, apresentam a mulher (Eva) como uma criatura do segundo plano, forjada a partir dos restos da costela do homem (Adão) (Gn 2. 18-23). Mais do que isso, alega-se que é através da mulher que o mal (“pecado original”) atingiu o mundo (Gn 3. 1-24). São conceções que têm reforçado bastante a misoginia que hoje se assiste.

²⁰ Alguns vídeos sobre o fenómeno podem ser visualizados nestes links: <https://youtu.be/VrSyIjMSMko>; https://youtu.be/MMT5_NVcPTM; <https://youtu.be/P2djzT1USOY>

5.1.4. O albinismo como “doença contagiosa” e cuspir como “ato preventivo”

Será que o albinismo é doença? Afinal, o que é doença? Antes de avançar, é oportuno sublinhar que a diferença entre o albinismo (insuficiência de melanina no organismo) e suas consequências (dermatológicas e oftalmológicas) é uma operação de difícil resolução.

Doença é um conceito que vai sofrendo alterações ao longo dos tempos e dos contextos. Primitivamente, tomava-se a doença como algo sobrenatural em que há alteração negativa do estado normal dos corpos e do ambiente (Hegemberg, 1998: 18-19). Acreditava-se que tal alteração era causada por Deus (no monoteísmo), pelos deuses (no politeísmo), por algum espírito ou por algum humano com capacidade de manipular natureza (Ibidem: 19). Nesta perspectiva primitiva, a doença também pode ser causada pelo chamado “mau olhar” (“olho gordo”), que pode ser tanto de humanos quanto de certos animais considerados satânicos (Idem).

A concepção primitiva tem conseguido se manter em vigência, mas a partir da Grécia Antiga, excluiu-se o ambiente, e a doença passou a ser concebida como algo causado por Esculápio (Deus da Medicina) para castigar os humanos desobedientes e infiéis. Esta concepção de doença como castigo de Deus foi bastante reforçada na Idade Média onde, para se salvarem, os doentes passaram a ser convocados à confissão, ao arrependimento e à observância dos mandamentos. Mas, mesmo antes da Época Medieval, o conceito “doença” já vinha ganhando algum cunho científico a partir das descobertas de Hipócrates (Ibidem: 20-23).

O crescente número de experiências médicas e autópsias permitiu que a doença passasse a ser definida como manifestação de alterações dos órgãos e suas funções (Ibidem: 24). A partir da Modernidade, as discussões passaram a ser feitas tendo em conta dois vetores essenciais: normalidade *versus* anormalidade. Enquanto a normalidade representa a saúde, a anormalidade configura doença.

Olhando para as concepções acima, parece que o albinismo se encaixa perfeitamente no conceito de doença. Definir albinismo como *distúrbio genético que compromete a produção da melanina no organismo* é o mesmo que dizer que *é uma alteração do estado normal do corpo* (perspetiva primitiva). O albinismo é um estado alterado, uma anormalidade e, portanto, uma doença. Esta concepção é tanto científica quanto popular. Aliás, a diferença entre a explicação científica do albinismo e as concepções populares está nas causas. Enquanto a Ciência coloca as causas na natureza (erro genético), as concepções populares mitificam e mistificam o problema.

A fundamentação para considerar o albinismo uma doença pode basear-se tanto na anormalidade biológica em si quanto na definição da OMS. Para este organismo mundial, saúde é a ausência de anormalidades, quer dizer, a plenitude do bem-estar físico, mental e social. Ora, as pessoas com albinismo – bem representadas pelos participantes deste estudo – confirmaram que, além dos distúrbios funcionais nos olhos e na pele, vivem perturbados por conta do estigma e do medo dos ataques.

Quanto à crença de que o albinismo é contagioso, é cientificamente falsa. Doença contagiosa é, por definição, aquela que se transmite por contacto físico, ou seja, quando o germe causador pode ser passado do doente para um indivíduo saudável. O contágio pode ser direto, quanto o doente entra em contacto com a pessoa sadia, por aperto de mão, abraço, beijo, ato sexual etc.; e indireto quando o germe causador é transmitido por vias intermediadas: toque de superfícies já contaminadas, troca de objetos, emissão de gotículas e fluídos (durante a fala, tosse, espirro, urina etc.), inspirar ar contaminado, beber ou mergulhar em líquidos contagiados, consumir alimentos infetados, ser pousado ou tocado por vetores transmissores (Petersdorf, 1980).

O albinismo não se encaixa em nenhuma das circunstâncias acima descritas, o que significa que não é contagioso. Mas aos olhos sociais, o albinismo é contagioso, razão pela qual há estigmatização dos afetados. Acredita-se que aproximar, olhar (ou ser olhado), apertar a mão, partilhar utensílios, comida ou ter relações sexuais com PcA, pode levar à contaminação. Uma participante com albinismo contou que, sempre que sai à rua, percebe o esforço que as pessoas fazem para evitá-la.

[...]. As pessoas se afastam de mim. Mulheres grávidas, então, são piores. Nem olham para mim, logo saltam a estrada para a outra berma. Trocam de caminho, fazem meia-volta para não cruzar comigo. [...]. Tentam ser discretas, mas é claro que percebo que toda aquela gincana é para me evitar. [...]. Isto não é de hoje. Até sinto que a situação está a diminuir, sobretudo aqui na cidade. [...]. As pessoas pensam que basta olhar ou brincar com albino, já vão ter filhos assim. A minha própria mãe pensava que me teve porque foi contagiada por um bebê. Ela contou que, certa vez, quando estava grávida de mim, segurou bebê duma senhora sem saber que era albino. Só notou mais tarde, depois do bebê acordar e chorar. Retirou as capulanas e percebeu que estava com um bebê albino nos braços. Foi um grande susto para minha mãe. Desde aquele dia, andava com medo de ter um bebê igual. E quando nasci, foi a confirmação dos seus receios. Ela pensou que era por causa daquele episódio. [...]. Minha mãe faleceu com esse peso de consciência, porque também acreditava que mulher grávida não pode tocar nem aproximar os albinos (Raima – informante com albinismo, Tete).

Falando desta crença no contexto escolar, Kiishweko (2016: 93) refere que os alunos com albinismo são isolados, pois são associados ao perigo do contágio. Para evitar o suposto contágio, os colegas procuram manter o máximo de distância social possível. A autora refere que o albinismo é conotado com o pegajoso e com o infeccioso. São concepções que geram discriminação. Todas as tentativas de aproximação e relacionamento são bloqueadas, e as pessoas fazem isso convencidas de que estão a repelir (evitar) o contágio.

É também no âmbito destas crenças que os indivíduos são dificilmente aceites como funcionários, amigos, parceiros, namorados, esposos etc. Raima (informante com albinismo, Tete) narrou que pessoas com albinismo são tidas como algo a rejeitar, das formas mais sutis às mais boçais.

Xico (informante com albinismo, Nacala) disse que a sociedade tinha medo do albinismo, e o medo é ainda maior pelo facto de se pensar que o contágio pode ser através dum simples olhar.

[...]. Em 2012, houve uma palestra sobre o albinismo aqui em Nacala. Havia lá pessoas do governo, do hospital, alunos, a população e muitos albinos. [...]. Falou-se dos cuidados a ter com o Sol e até houve distribuição de algumas pomadas [protetores solares]. Durante a reunião, um senhor falou dos mitos que devem ser combatidos na sociedade. Disse que as pessoas tinham medo de aproximar os albinos porque a sociedade anda a alimentar falsas crenças de que o albinismo é contagioso. Pensam que pegar a mão [saudar] dum albino é problema, que podem adoecer ou apanhar albinismo. Pensam que podem morrer se brincarem com albino. [...]. A sociedade tem muito medo, mas é um medo baseado na ignorância. O que as pessoas pensam é falso. É pura mentira!

De facto, a sociedade tem medo do albinismo. O albinismo é associado ao perigo, um perigo que se pode propagar tanto por vias normais quanto pela magia. É pelo menos isso que as crenças sugerem, que o albinismo é “contagioso”. E na sequência destas crenças, há demarcação social das pessoas com a mutação.

Marcon (2014: 9) refere que o albinismo é tido como contagioso em quase toda África. Trata-se duma crença ancestral, passada de gerações em gerações através da tradição oral. É uma crença que tem criado uma profunda antipatia, pois a sociedade sente medo do albinismo, mas mais do que isso, hostiliza os indivíduos.

Esta crença no contágio é um dos piores equívocos sociais sobre o albinismo. É dos principais fatores de estigmatização das pessoas em África (Baker et al, 2010: 174). Em muitos contextos, os indivíduos são impedidos de se misturar com os demais, temendo-se que o albinismo

se espalhe rapidamente pela comunidade. Há gente que se recusa a partilhar transporte público ou a sentar ao lado de quem tenha albinismo.

Muitos que habitualmente se recusam a apertar a mão (saudar) de PcA têm se sentido embaraçados em cerimónias fúnebres, onde, por força dos costumes, deve-se dar a mão como sinal de solidariedade. Por causa destes embaraços, tornou-se raro ver PcA em casamentos, funerais, reuniões das aldeias e eventos públicos e geral.

Mesmo em ambientes familiares, há parentes que não aceitam partilhar utensílios. Aliás, os familiares de Fundai chegaram a alocar-lhe pratos, copos e talheres exclusivos. Alguns participantes deste estudo relataram que, em ambientes festivos, muitos evitam partilhar pistas de dança com PcA. Nos hospitais, alguns “profissionais” de saúde continuam muito relutantes em atender pacientes com albinismo. Certos informantes contaram que desistiram de vender *badjias*, hortaliça e outros produtos frescos porque quase ninguém compra produtos de vendedores com albinismo. São os casos de Lavunesse (de Chimoio), Zuleca (de Quelimane) e Misericórdia (de Maputo).

Entre as medidas seguidas para evitar o suposto “contágio”, há uma que é particularmente estranha: cuspir assim que avistar alguém com albinismo. É uma prática bastante presente em Moçambique, sobretudo na região Norte. Lá, as pessoas cospem no próprio peito (dentro do vestuário) logo que avistarem *napwere*, *ethatua* ou *zeruzeru* (pessoa com albinismo). Esta prática não é exclusivamente moçambicana, há fontes que confirmam a sua ocorrência em países como Tanzânia, Malawi, Zâmbia, Zimbabwe e África do Sul. No Zimbabwe, por exemplo, em vez do peito, as mulheres grávidas são orientadas a cuspir sobre a própria barriga (zona do umbigo). É um gesto que se supõe capaz de impedir que o feto seja atingido pela “radiação” do albinismo da pessoa avistada (Baker et al, 2010: 174). Na África do Sul é como em Moçambique, as pessoas cospem no peito. O ato deve ser bastante discreto, e deve ser feito imediatamente a seguir ao avistamento da pessoa com a mutação. Mas, é óbvio, o disfarce nunca impediu que os estigmatizados notassem e soubessem da prática.

[...]. É humilhante ver aquilo. Mesmo crianças são instruídas a cuspirem. [...]. Normalmente, cuspimos quando vemos algo que causa nojo ou quando sentimos cheiro de algo podre. Aí, o cuspe é quase que instintivo, porque o organismo produz saliva para empurrar o nojo. Nós, albinos, não estamos podres nem temos mau cheiro, mas todo mundo cospe. Porquê a sociedade faz isso? Cuspir é um grande desprezo, sabia? É sinal de que

aquela pessoa nos causa náuseas. [...]. Cuspir é humilhar o outro. É provocar. É isso que a sociedade faz de nós. Eu, particularmente, sinto-me muito mal com aquilo. Qual é a razão desse comportamento? (Momade – informante com albinismo, Nacala)

Cuspir para (ou por) alguém é dos gestos mais ofensivos e desrespeitosos deste mundo. Fazer isso significa associar a pessoa ao nojo. É uma grave ofensa que, infelizmente, foi normalizada contra PcA em Moçambique. Do ponto de vista das vítimas, ser cuspidor é profundamente ofensivo: é uma violência sem igual contra a honra. Do ponto de vista de quem cospe, é um ato de prevenção, pelo que deve ser praticado sem remorsos. A consciência coletiva tratou de normalizar isto como um ato necessário. Através de crenças, transformou-se ofensores (cuspidores) em ofendidos, e ofendidos (vítimas) em ofensores. Cuspir tornou-se, então, um ato de legítima defesa. Transferiu-se a culpa da sociedade para as vítimas.

[...]. Tenho visto muitos a cuspir quando passam por mim. Dizem que fazem aquilo para evitar serem como eu. Cospem para se protegerem de mim. [...]. Que mentalidade! Como é possível alguém já adulto transformar-se em albino? São pessoas ignorantes, que não querem perceber que o albinismo não se transmite pelo contacto físico, muito menos pelo olhar. Albinismo é um problema genético, aquilo que fazem – cuspir e pensar que estão a se prevenir – é lamentável. É muita ignorância (Amândio – informante com albinismo, Nacala).

Amândio não encontra nenhuma razoabilidade nos que cospem para se prevenir do albinismo, pelo contrário, vê neles uma grande ignorância. De Castella (2011), na sua pesquisa em torno da questão *Should spitting in the street be banned?*, refere que a prática do cuspir é, de certo modo, universal e, dependendo dos contextos, pode ter representações distintas. Em países como China e Turquia, as pessoas cospem geralmente para se livrar de algo que considerem nefasto (que faz mal à saúde). Nestes países, cuspir é uma espécie de exorcização do mal e, por isso, um ato necessário. No Reino Unido e nos Estados Unidos, pelo contrário, cuspir é considerado imoral, indecente, antissocial e, sobretudo, um potencial mecanismo de propagação de doenças como Covid-19. Foi no contexto desta última concepção que, entre 1896 e 1910, houve a chamada *The Anti-Spitting Campaign* (Campanha Anti-Cuspir) na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos (O'Connor, 2015).

Algo a notar nestas duas perspetivas sobre o ato de cuspir. No primeiro caso, permite-se que o indivíduo cuspa (expulse a doença); no segundo, o indivíduo é literalmente obrigado a guardar consigo a sua doença interior. Em Moçambique, as reações ao ato de cuspir dependem muito das circunstâncias.

[...]. Todos nós podemos cuspir quando vemos fezes ou algo assim, podre ou nojento. Posso dizer que cuspir é uma reação natural. Qualquer pessoa pode cuspir, mas cuspir por ver uma pessoa albina é inaceitável. É uma autêntica falta de respeito. [...]. Quando cuspimos, cuspimos por causa do nojo que sentimos, nunca se pode cuspir porque vimos uma pessoa. É falta de respeito. É desumano. Os albinos não cheiram (Zuleica, informante com albinismo, Quelimane).

De facto, cuspir por avistar uma pessoa é profundamente desrespeitoso. É, para todos efeitos, um gesto repugnante e inaceitável. Infelizmente, enquanto ter-se o albinismo como “doença contagiosa” e o cuspir como “ato preventivo”, esta prática continuará presente em Moçambique.

5.1.5. “Sexo [à força] com mulheres albinas cura homens enfermos”

É mais uma crença em torno do albinismo: se homens enfermos fizerem sexo com “mulheres albinas”, ficarão curados de suas enfermidades. Vários informantes confirmaram isso, havendo quem já tenha sido vítima. Segundo o informante Muthemba (médico tradicional, Maputo), trata-se duma crença e prática ancestral que, além de mulheres com albinismo, envolve qualquer mulher virgem. E o principal objetivo desta prática é a purificação.

[...]. Sempre que ficamos doentes é porque o nosso corpo está sujo. Então, é necessário purificar, fazer lavagem. [...]. A purificação pode ser feita apenas com rituais, banhos e medicamentos, mas há casos em que se exige relações sexuais. Por exemplo, quando morre o marido, temos uma cerimónia aqui que se chama *Kucinga*, em que, para ser purificada, a viúva deve dormir [manter relações sexuais] com um irmão de sangue do falecido. É um ritual muito importante para o restabelecimento da saúde da viúva e da família. Sem isso, ela não pode manter relações sexuais com mais ninguém até à sua morte.

Isto também acontece quando a mulher sofre aborto, o ritual de purificação envolve ato sexual entre o casal. [...]. Atualmente, estas práticas são proibidas, para evitar a disseminação de doenças, mas há colegas [curandeiros] que ainda fazem purificações naqueles moldes antigos. Alguns até se oferecem para serem eles a dormir com as viúvas. São esses curandeiros que orientam pessoas doentes de SIDA para violarem albinas ou meninas virgens. [...]. Os doentes são ditos para fazer isso dentro dum determinado intervalo de tempo. Também são ditos que, para a purificação dar certo, o ato sexual deve ser à força. Deve haver violência e, se possível, sangramento. [...]. Depois de conseguir violar, os doentes voltam à casa do curandeiro, para finalizar o tratamento. [...].

[...]. As albinas são as mais procuradas para esses tratamentos, mas como são difíceis de encontrar, a solução tem sido qualquer menina virgem. Por isso tem havido cada vez mais casos de violação sexual de menores, até bebés. Não tem acompanhado isso na televisão? Nunca se perguntou porquê um homem de 50 anos violaria um bebé de 1 ano? As pessoas que fazem aquilo estão a cumprir um tratamento, só que nunca revelam. Aqui mesmo em Maputo, tempos atrás, houve uma espécie de caça às meninas virgens para levar para África no Sul. Eu conheço este esquema. Na África do Sul há muitos doentes de SIDA, e alguns

dos doentes são pessoas com muito dinheiro. Eles pagam qualquer preço para esfolar uma virgem e se curarem da doença. São eles que mandam bandidos para vir aliciarem as mães aqui em Moçambique. Dão muito dinheiro e dizem ‘entrega-nos sua filha, vamos fazer estudar e dar emprego na África do Sul’. É tudo falso. Eu conheço África do Sul, os curandeiros de lá também fazem isso, mandar os clientes dormirem com albinas e meninas virgens. Algumas pessoas têm sido presas, outras conseguem escapar.

[...]. Se essas violações sexuais curam de verdade? Epá, [risos]. [...]. As pessoas rezam todos os dias nas igrejas e mesquitas, porquê fariam isso se não vissem os benefícios? Todo o trabalho [tratamento] se for bem feito, funciona. O importante é deixar os clientes satisfeitos (Muthemba – médico tradicional, Maputo).

O *nhamussoro* Muthemba revela os meandros duma prática (violação sexual) recorrente. Abusos sexuais de crianças (até bebês) é um facto em Moçambique, só faltava este descortinar do segredo por detrás dos atos. Acredita-se que é possível eliminar doenças (purificar o corpo) através de relações sexuais com “mulheres albinas” ou com as virgens.

Em 2001, a Reuters publicou uma reportagem em que dizia que a crença segundo a qual sexo com virgens elimina HIV-SIDA estava a estimular o estupro de muitas crianças em África. No relatório (<https://www1.folha.uol.com.br/folha/reuters/ult112u7908.shtml>), a agência de informação já apontava a África do Sul como “epicentro” das atrocidades. Na altura, muitos homens estavam sendo julgados e condenados pelo crime. Os julgamentos decorriam em meio a exigências do restabelecimento da pena-de-morte contra esses que buscam prazer em recém-nascidos. Entre os condenados estavam os familiares (avós, tios, padrastos) e vizinhos das vítimas, muitos deles padecendo de enfermidades crónicas.

A razão da preferência pelos bebês é simples: *se prática sexual com virgens cura enfermidades, quem pode ser mais virgem que um bebê?* Se um curandeiro receitar “sexo com albina” ou “com uma virgem qualquer” como terapia, caberá ao doente buscar a “cura” na “farmácia” mais disponível. Por questões de certeza da virgindade, os doentes têm optado por meninas mais novas, até porque, nos dias que correm, a sexualidade é cada vez mais antecipada.

Quase todas as 8 participantes com albinismo deste estudo confessaram que já sofreram algum tipo de agressão sexual, na sua forma efetiva ou tentada. Lavunesse (de Chimoio) contou que “[...]. Muitos homens querem fazer sexo com mulher albina, até chegam a agredir, mas não é por amor”. Nestas agressões sexuais, não se sabe se os agressores são enfermos em busca de “cura” ou são simples curiosos.

Segundo Bradbury-Jones e outros (2018), em Uganda acredita-se amplamente que sexo desprotegido com mulheres com albinismo cura SIDA, cancro, diabetes, hipertensão e outras

enfermidades. Ojileve & Saleh (2019) dizem que a crença nas potencialidades curativas de pessoas com albinismo já teve contornos de canibalismo. Alternativamente ao sexo, acreditava-se que a “cura” também poderia ser pelo consumo da carne de humanos com albinismo.

São crenças que, além de constituir fator de transmissão de infeções, coloca as mulheres com albinismo em permanente risco de serem atacadas e molestadas por homens enfermos. A recomendação segundo a qual, para funcionar, o ato sexual deve ser forçado agrava o problema, pois adiciona o elemento violência. Segundo J. MacGregor (2011, *The legal heritage of the crime of rape*), sexo não consentido é estupro – um tipo de crime com agressão, rapto e tortura à mistura.

Estupro é a coisificação das vítimas, pois são “usadas” como simples meios para alcançar o fim (prazer ou suposta “cura”). Kiishweko (2016: 132) avança que as ameaças de estupro podem aumentar a ansiedade e a sensação de insegurança das mulheres com albinismo. Isto, por sua vez, obriga o grupo-alvo ao confinamento (abdicar do direito à livre circulação), limitando as suas probabilidades de participar ativamente na vida social ordinária.

Misericórdia (informante com albinismo, Maputo) disse que, desde que ganhou consciência da realidade, tem sido constantemente abordada por homens que a tentam “levar para cama”.

[...]. Sempre aparecem, uns com dinheiro, outros de carros bonitos. Quando chegam, manifestam boas intenções, mas já no momento, percebo que só querem me usar. Chegam por bem, mas depois mudam. [...]. Já aconteceu várias vezes. [...]. Homens são assim... fingem que gostam. [...]. Em 2011, quando estava na Matola Rio, apareceu um moço que queria me levar para África do Sul, passear comigo. Por causa das insistências dele, acabei aceitando. Mas antes do dia da partida, informei a umas amigas sobre a viagem. Elas acharam muito estranho e aconselharam-me a desistir. Não fui.

Acissa – outra informante com albinismo (Cuamba) – relatou episódios de abusos sexuais ocorridos na sua infância.

[...]. Chamam-me de ‘mulatinha’, e quando era mais nova, havia muitos homens atrás de mim, até senhores casados. [...]. Um dia, uns moços vieram ter comigo, falaram que queriam conversar de noite, na estrada. Eu perguntei: ‘é o quê?’. Disseram que era surpresa boa. Quando fui lá, deram-me dinheiro e me puxaram para a escuridão e fizeram o que queriam.

Sobre esta crença de que “*sexo com albina cura enfermidades*”, o Dr. Abdala (médico tradicional, Nampula) disse ser uma crença disseminada pelos curandeiros, mas também havia muitos homens interessados em “dormir” com estas mulheres.

[...]. Já vive em Uganda, Burundi e Tanzânia. [...]. Por onde passei, havia sempre homens à procura de mulheres albinas. Já sabes como é, aquela coisa de homem mesmo. Mas há

também isso de que sexo com albina cura doenças. São os curandeiros que orientam assim. Pode ser que um homem está doença e procura um curandeiro, e o curandeiro diz que aquela doença só se trata daquela maneira. [...]. Se é possível curar HIV-SIDA dessa maneira? Olha, entre nós os curandeiros, cada um tem suas capacidades e formas de trabalhar. Cada um sabe como faz os tratamentos. O que te posso dizer é que da mesma maneira que a vida vem do ato sexual, há muitos tratamentos que só são possíveis através do sexo. [...]. Não são só mulheres albinas que servem para isso. Pode ser qualquer mulher, até homem pode ser necessário, tudo depende do problema que a pessoa [doente] tem.

O Dr. Abdala confirmou, nestes termos, que mulheres com albinismo são vítimas de abusos sexuais. No Zimbabué, está comprovado, esta crença está a causar muitas infeções e mortes de mulheres com albinismo. Desde que o HIV surgiu na década 80, muitas têm sido alvo de estupros sistemáticos (Baker et al, 2010: 176). Aliás, concluem os pesquisadores, ter albinismo é terrível, mas ser mulher com albinismo é ainda pior.

5.1.6. “Porque sou albino, pensam que sou fantasma e tenho superpoderes”

O albinismo foi sempre objeto de representações. Aliás, ao lançar a campanha “*Not ghosts but human beings*”, as Nações Unidas (UN, 2015) quiseram contrapor estas más-concepções que, infelizmente, persistem.

[...]. Porque sou albino, pensam que sou fantasma e tenho superpoderes. [...]. Os albinos têm problemas de visão, mas há muitos ignorantes que pensam que nós podemos ver no escuro ou que somos inteligentes, mais inteligentes do que qualquer outra pessoa [sem albinismo]. Outro dia, eu estava no Goto [mercado, cidade de Beira] e enquanto passava por uma discussão, um senhor disse aos seus amigos ‘perguntem aquele albino, ele sabe tudo’. Eu nem sei o que estavam a discutir, mas de repente disseram que eu podia responder. [...]. Nunca somos olhados como pessoas iguais. É isso que, depois, leva a sociedade a nos perseguir e matar. Veja só, alguém inventou que corpo de albino tem ouro e mercúrio, e hoje estamos a ser procurados e assassinados de qualquer maneira. Se fosse verdade que nosso corpo tem riqueza, nós próprios não estaríamos ricos? Que riqueza é essa que só beneficia os outros? (Mário – informante com albinismo, Beira).

Como Bob Rickkard (citado por UTSS 2013: 5-6) explicara, acredita-se que nem todos africanos têm cabelos pretos. Há aqueles que nascem com cabelos louros naturais (PcA), estes são considerados sagrados e espiritualmente muito poderosos. Muitos deles são, desde a antiguidade, sacrificados como oferendas em rituais.

A mistificação de humanos com albinismo é um processo essencialmente desumanizador (UTSS, 2014: 7-9). As crenças em torno do albinismo são uma espécie de autorização para a

discriminação e perseguição dos afetados. Pai Manuel (médico tradicional, Nampula) explicou a situação nos seguintes termos:

[...] tudo isso que está a acontecer com os albinos é porque eles não são considerados. Há muitos mitos acerca daquele tipo de indivíduos, por isso muitas famílias costumam matar. Agora temos esse fenómeno, em que pessoas de má fé estão a matar albinos para traficar. Tudo isso está a acontecer porque não são considerados como pessoas normais.

As representações do albinismo põem em causa a humanidade dos indivíduos. As comunidades são induzidas a acreditar que aquelas pessoas são imortais ou que têm poderes especiais. A *Under The Same Sun* (UTSS, 2013) refere que a crença segundo a qual os indivíduos têm superpoderes abrange o próprio corpo, considerado fonte de riqueza.

5.1.7. “Albinos têm corpo quente, muito quente e até se queimam”

Outra das concepções em torno do albinismo é de que os corpos das pessoas são quentes, mais quentes do que se imagina. Esta crença foi mais reportada no Sul e Centro de Moçambique.

[...], por exemplo, há muitas pessoas que pensam que nossos corpos são quentes. Desde sempre, noto isso, as pessoas hesitam apertar minha mão, e quando apertam, ficam depois admiradas. Um dia perguntei a uns adolescentes, porquê tinham ficado admirados após apertar a minha mão. Com receio, um deles respondeu que desde criança ouvia que ‘albinos têm corpo quente, muito quente e até se queimam’. Eu perguntei, ‘como assim?’ Ele disse que, logo que me avistaram de longe, ele e os amigos conversaram a meu respeito, e quase todos partilhavam a mesma ideia de que meu corpo era quente. Pelo que percebi, apertaram a minha mão por curiosidade. Queriam saber até onde meu corpo era quente [risos]. Acho que esperavam sair queimados [risos]. Mas, pelo contrário, sentiram que minha mão é normal, como qualquer outra (Valdo – informante com albinismo, Maxixe).

Tudo leva a crer que, sim, os adolescentes que saudaram Valdo esperavam sair “queimados”. Valdo não conseguiu apurar (dos adolescentes) a fundamentação desta crença, mas parece estar ligada a uma outra segundo a qual o albinismo resulta da ação de trovoadas sobre os bebês ainda no ventre materno. Acredita-se que tanto os bebês gémeos quanto os “albinos”, são atingidos por trovoadas ainda no ventre materno, mas enquanto os gémeos são separados em dois ou mais, os “albinos” são simplesmente “queimados”, fazendo-os perder a coloração normal da pele. Após serem atingidos, os bebês nascem com toda aquela quentura dum raio de trovoadas acumulada em seus corpos. Portanto, acredita-se serem tão quentes quanto a trovoadas que atinge e, instantaneamente, queima, derruba e mata.

Até o sepultamento dos indivíduos segue um ritual diferenciado por conta desta crença de que seus corpos são “quentes”. H. Junod ([1912]1996: 182) fez menções do processo de sepultamento de mortos com albinismo em Moçambique. O autor refere que fetos abortados e bebês que morrem com albinismo são, por força das crenças e dos costumes, enterrados em terrenos húmidos, “[...] senão [...] o país ficaria dessecado por ventos abrasadores. Em tempos de seca, [...] desenterram todos os restos das crianças mortas prematuramente e sepultadas na colina, depois deitam-nas na lama, perto do rio”.

Mandito (informante com albinismo, Maputo) contou que, por várias vezes, ouviu pessoas a dizerem que as melanomas e feridas que vão aparecendo na pele de pessoas com albinismo (devido ao Sol ou à falta de autocuidados e cremes protetores) eram efeitos dum suposto “estado de ebulição” e das altas temperaturas em que os corpos dos indivíduos se encontram.

[...]. Já ouvi isso várias vezes. Dizem que nossos corpos são muito quentes e que até fervem por dentro. Pensam que estas feridas que temos na pele são consequências do alto calor do nosso próprio corpo. As pessoas não percebem que o problema é do Sol, pensam que nosso corpo é que se está a queimar por dentro. [...]. Sim, algumas pessoas negam se envolver [manter relações sexuais] connosco porque temem ficar queimadas.

Mandito traz um novo dado ao debate: o medo de manter relações sexuais com pessoas com albinismo. No subtítulo anterior (5.1.5.) foi dito que havia muitos homens ávidos de ter relações sexuais com mulheres com albinismo, e aqui, Mandito diz exatamente o contrário. Quer dizer, entre o desejo de cura e a curiosidade de ter sexo com mulheres com albinismo, há quem tenha medo de ficar “queimado” pelos “corpos quentes” de PcA?

5.2. “Os albinos não morrem, desaparecem”: a grande crença

O que mais se sabe a respeito do albinismo em Moçambique – e talvez em toda África – é que “os albinos não morrem, desaparecem”. É uma crença que, apesar de estar a ser factualmente desmentida pelos assassinatos quase que diários dos indivíduos, continua muito viva no imaginário coletivo. No seu comentário à crença, a informante Chinyama (médica tradicional, Manica) disse que tem atendido muitas famílias preocupadas com o futuro incerto de seus membros com albinismo.

[...]. Sim, alguns familiares – com membros albinos – têm vindo aqui procurar saber da situação. Muitos ainda não viram a morte dum albino, nunca foram a um funeral do albino. É por isso que ficam preocupados. O que sabem é que o albino não morre, quando chega sua hora, só desaparece. As famílias que têm um indivíduo assim, ficam sem saber o que

fazer. [...]. Um casal veio aqui e disse que tinha uma filha albina. A mãe disse que estava com medo da filha desaparecer de repente. Então queriam saber de mim, o que fazer. [...]. Fiz algum trabalho [tratamento] para a família e para a menina. [...]. Era necessário evitar que a criança desaparecesse no futuro. O trabalho [tratamento] consistiu em fazer com que a criança viva como uma pessoa normal até ao fim da sua vida neste mundo.

As famílias ficam embaraçadas com os seus membros com albinismo. Temem que desapareçam sem a devida despedida. Nas entrelinhas da entrevista, a curandeira Chinyama deixou evidente que também acredita no suposto “desaparecimento dos albinos”. O mais curioso ainda é o facto de ela afirmar que fez tratamentos para evitar o desaparecimento da menina. Quer dizer, é possível reverter a situação? Ao se afirmar que “*os albinos não morrem, desaparecem*”, afirma-se, em outras palavras, que os indivíduos são imortais e, portanto, não são sepultados. Quando, meia-volta, a curandeira diz que fez tratamentos para evitar o desaparecimento da menina, está implicitamente a dizer que foi (é capaz?) capaz de converter os “albinos” (imortais?) em mortais. É isso?

Sunil tem albinismo e vive em Tete há mais de 40 anos. Segundo ele, quase todos da sua aldeia acreditam que “*os albinos não morrem, desaparecem*”. Por conta da crença, acabou havendo um grande mal-entendido com ele no bairro.

[...] é um certo mito aqui: as pessoas pensam que nós, os albinos, não morremos. Pensam que voamos de noite ou entramos na floresta e desaparecemos. Todos pensam assim aqui, até pessoas grandes, os velhos. [...]. No ano 2006 aconteceu algo muito estranho comigo. Muito estranho mesmo. Eu saí daqui [Tete] e viajei para Beira. Fiquei lá por uns quatro meses, na casa do meu tio. Sabe, quando regresssei, houve um grande tumulto no bairro. Houve enchentes e enchentes na minha casa. Todo bairro, até pessoas de longe vieram me ver. Queriam ver fantasma. [...]. Como viajei de repente [sem despedir], as pessoas pensaram que tinha chegado minha hora e desapareci. Quando regresssei, todos ficaram assustados. Minha casa ficou cheia de população. Na altura, eramos só dois em casa, eu e meu irmão. Eu ficava dentro de casa, mas as pessoas vinham todos os dias, durante uma semana, para ver fantasma. Pensavam que eu tinha regressado [...]. As pessoas acreditam mesmo que albinos não morrem. [...]. Isso não pode continuar assim. Esse mito deve acabar, para as pessoas deixarem de ter medo dos albinos. [...]. A minha ideia, para acabar de vez com isso, acho que todas as pessoas devem ser convocadas a participar nos funerais de albinos, para verem o albino morto, tocar o caixão e terem a certeza. Assim, ninguém mais terá dúvidas, e o mito vai acabar de vez (Sunil – informante com albinismo, Tete).

Aí está a proposta de Sunil: que se faça a divulgação massiva das mortes de pessoas com albinismo, para que toda a população possa participar e testemunhar. É a medida sugerida para acabar de vez com este grande mito de que “*os albinos não morrem, desaparecem*”. E note, Sunil fala na qualidade de vítima deste grande mal-entendido. Tratou-se duma experiência

profundamente marcante e traumatizante: a população, imbuída de suas crenças, invadiu a residência de Sunil durante dias, para o chamar de fantasma.

Teguru é um médico tradicional *ndau*, tem mais de 70 anos de idade e uma considerável experiência no curandeirismo. Quando questionado sobre o suposto desaparecimento dos “albino”, ele confirmou de forma categórica: “*Chokwadi, masope vaafi*” (é verdade, pessoas com albinismo não morrem). Para fundamentar a sua convicção, disse que, apesar da sua experiência de vida, nunca tinha presenciado nem ouvido falar da morte de pessoas com albinismo. Aproveitando-se da sua posição de vantagem (mais idade, mais experiência de vida e mais domínio do terreno), desafiou o entrevistador (pesquisador e seu ajudante de campo) a mostrarem uma só sepultura dum falecido com albinismo. Mais adiante, para convencer em definitivo que “*os albinos não morrem, desaparecem*”, o cota contou esta estória:

[...] foi os anos 80, eu trabalhava numa empresa madeireira no distrito de Chibavava. Eramos muitos trabalhadores, homens de campo, tratoristas, pessoal da serração, contabilistas, cozinheiros.... Alguns até viviam lá mesmo na empresa com suas esposas e filhos. Um dos nossos colegas era *sope* [pessoa com albinismo]. Ele ficava no portão principal, no controlo de saídas e entradas. Todos lá sabíamos que aquele tipo de pessoas não morre e, de facto, um dia ele ficou muito doente, entrou nas matas e desapareceu. Nunca mais o encontramos até hoje. [...]. Nunca mais foi visto (Teguru – médico tradicional, Sofala).

A narrativa acima é de alguém que acredita e, mais do que isso, está decido a levar os outros a acreditarem que os “albinos” simplesmente desaparecem. Sobre isso, um outro médico tradicional de Nampula disse existirem “*vários tipos de albinos*” e, entre eles, apenas um (tipo) é que, de facto, não morre.

[...] existem vários tipos de albinos: os vermelhos, os amarelos, os brancos De todos, os que não morrem são os brancos, que são também os mais procurados pelos tanzanianos. [...]. São muito valiosos nos tratamentos tradicionais. Qualquer parte do corpo destes albinos tem uma função (Pai Manuel – médico tradicional, Nampula).

Mais uma vez, a crença está lá. Mas porquê tanta relutância em admitir que pessoas com albinismo são tão humanas quanto mortais? Para Massingue (informante, defesa dos direitos humanos), “*Esta crença de que os albinos não morrem, desaparecem, foi criada e difundida com o propósito de camuflar e perpetuar a matança clandestina de crianças e adultos com albinismo. Com esta crença, mata-se e ninguém pergunta nada porque já se sabe que os indivíduos desaparecem*”. É também isso que a maioria dos participantes com albinismo dizem: esta crença

tem o único propósito de encobrir um conjunto de atrocidades contra o grupo em Moçambique e na África em geral.

[...]. Não! Isto não constitui a verdade. Não é verdade porque, mesmo aquele que foi assassinado em Topuito na altura, nós vimos a olho nu, morto. Não é só isso, eu tinha dois amigos da mesma raça [com albinismo], eu vi eles mortos e enterrei-os com as minhas mãos. É uma pura mentira! É um mito sem nenhum fundamento. [...] Nós tínhamos um fulano na associação, que nos ajudava a perceber melhor a questão do albinismo. Era um tradicional [curandeiro]. Ele dizia que ‘dantes, vocês eram mortos enquanto crianças, e dizia-se que vocês desapareceram. Porque o nascimento de bebê com problemas de pigmentação, que é o albinismo, era vergonha para a família. Por isso tinha de ser eliminada essa criança ainda bebê. Não tinha de chegar aquela idade para a sociedade ver. Matavam e diziam que não morreu, mas, sim, desapareceu. É um segredo entre pessoas adultas, as mulheres’ (Gerson – informante com albinismo, Nampula).

Ainda para rebater a crença, Bon (informante com albinismo, Nampula) disse que os mitos sociais eram descabidos e que revelavam muita ignorância. Para ele, não se devia acreditar numa ideia tão absurda quanto esta de que “*os albinos não morrem*”.

[...]. Apesar de sermos diferentes, nós [pessoas com albinismo] somos iguais a qualquer outra pessoa. A diferença existe, sim, na pele e no funcionamento de alguns órgãos, mas, quando faço uma reflexão, acabo não percebendo porquê pensam que não morremos. Os sentimentos e os desejos são os mesmos. [...]. Para mim, torna-me difícil perceber tais mentalidades. Normalmente, os fomentadores destas crenças são aqueles que não têm escolarização. Difícilmente ouvi um académico a falar disso. Muitos académicos que estão [convivem] comigo nunca dizem isso.

A crença de que os “*albinos não morrem, desaparecem*” é fundamentada no facto de ninguém ter testemunhado o funeral de alguém com albinismo. É o mesmo argumento apresentado pelo informante Teguro e, depois, pelo Pai Manuel: ninguém já presenciou a morte e sepultamento dum defunto com albinismo. Mas é claro que é falso. As pessoas sabem, só não falam.

Segundo Paulo Granjo, em *Twins, albinos and vanishing prisoners: a Mozambican theory of political power* (2010), as crenças em torno do albinismo são muito mais complexas do que se possa imaginar, e há muitos segredos por guardar em torno disso. Para Granjo, ao se afirmar que “*os albinos não morrem, desaparecem*”, nega-se necessariamente a humanidade dos indivíduos e a sua pertença à Terra.

Em Moçambique, os indivíduos com albinismo são vistos como resultado e causa de infortúnios sobrenaturais. Acredita-se que eles são atingidos pelo trovão ainda no ventre materno e, para não secarem os solos, quando morrem, devem ser enterrados em condições especiais e de

forma secreta. Portanto, apesar de terem sido concebidos na Terra, os indivíduos perdem a natureza humana ao serem atingidos pelo raio (Ibidem: 73ss).

Junod ([1912] 1996) refere que, nas crenças locais (moçambicanas), os indivíduos com albinismo são considerados simultaneamente “muito quentes” e uma “tempestade sem chuva”. Por conta destas características, os indivíduos são considerados capazes de criar uma desordem cósmica e doenças para a humanidade. Por terem sido atingidos pelo raio, são portadores dum poder destrutivo, razão pela qual recebem um tratamento social mais cauteloso do que os gémeos.

Supõe-se que os indivíduos não morrem, desaparecem, mas é facto que morrem e são enterrados. Um grupo restrito trata o assunto em sigilo, impedindo que se conheça o túmulo. Agindo assim, entende Granjo (2010: 74), protege-se a Terra das desgraças sobrenaturais e perpetuam-se as crenças sociais.

Para os informantes Diquissone, Fungai, Lavunesse e Mairosse (todos da província de Manica), esta crença no “desaparecimento” de pessoas com albinismo é difundida e mantida porque a sociedade quer continuar a manter em segredo os infanticídios e assassinatos contra os indivíduos. “[...]. Dizem que os albinos não morrem, mas nos matam todos dias. Matar e depois dizer que desapareceu, faz sentido isso?” (Mairosse – informante com albinismo, Manica).

Para Dapi et al (2018: 12), a crença na imortalidade e no desaparecimento de humanos com albinismo está ligada àquela outra de que os indivíduos são fantasmas. Indivíduos percebidos como fantasmas, misteriosos, superpoderosos etc., não podem morrer assim, de qualquer maneira, como um humano comum. Foi necessário inventar a imortalidade e a capacidade de desaparecer para mistificar e reforçar ainda mais a crença. Há ainda crenças segundo as quais os indivíduos nunca morrem de causas naturais. Quando chega a sua hora de partir, eles simplesmente desaparecem ou se transformam em sal (Idem).

Todas estas crenças são desmentidas pelos assassinatos quase que diários dos indivíduos em África. A questão é: como esta crença na imortalidade pode continuar tão popular quanto as perseguições e os assassinatos das pessoas em Moçambique?

5.3. A cerimónia fúnebre de mortos com albinismo: um evento secreto e restrito

Como ficou dito no ponto anterior, a maior crença em torno do albinismo é de que os afetados não morrem, simplesmente desaparecem. É um dos principais argumentos que sustentam a crença tem a ver com o facto de muitos jurarem que nunca presenciaram uma cerimónia fúnebre do morto com albinismo. Mas, é claro, as pessoas com albinismo morrem e são sepultadas. O que há, sobre isso, é sigilo. As pessoas da comunidade, que sabem e tratam destas mortes, têm códigos e compromissos sociais que as obriga a guardar segredo (sigilo absoluto). O máximo que podem é dizer que “*os albinos desaparecem*”.

Foi exatamente o que a maioria dos médicos tradicionais inquiridos neste estudo fizeram: insistir na narrativa de que “*os albinos não morrem, desaparecem*”. Os curandeiros são entidades centrais na vida das comunidades. Recorre-se a eles para a resolução de quase todos enigmas da vida, pois acredita-se que podem tudo. Enquanto guardiões das tradições, era expectável que se recusassem a falar abertamente deste assunto que sabem em detalhes, mais do que ninguém. Agem assim para continuarem na posição de “reservas morais”. É uma estratégia para garantir a perpetuação das crenças e, o mais importante, evitar tecer comentários sobre uma prática que, à luz das leis civis, consubstancia crimes de homicídio e ocultação de cadáver.

Há muitos segredos em torno dos “albinos que desaparecem”. Como contou a informante Conceição, uma das formas básicas de comunicar a morte de alguém é o choro – uma prática que não se aplica às mortes de pessoas com albinismo.

[...]. Quando morre alguém numa família, os vizinhos são comunicados através do choro. Algumas pessoas da família, geralmente mulheres, ficam com a responsabilidade de chorar alto, para comunicar o acontecimento à vizinhança. O choro é a manifestação de dor, mas também é o mecanismo através do qual se solicita o apoio da comunidade. Ao ouvir os choros, as pessoas acorrem à tal casa para prestar solidariedade. É assim que a informação se espalha pela aldeia. Mas se for uma pessoa albina que morreu, não há choros, tudo é gerido em silêncio e em segredo absoluto. Até certos familiares não são comunicados. A informação que sai ao público é essa de que ‘o albino desapareceu’. É assim que acontece, e como os albinos também são raros [poucos], muitos acabam acreditando nesta história do desaparecimento (Conceição – informante, Caridade Religiosa).

Sobre a “proibição do choro” em certos casos de mortes, H. Junod ([1912]1996: 135) refere que, quando numa casa há alguém doente, há um conjunto de medidas cautelares que os familiares tomam, tanto para proteger o moribundo quanto para preparar a sua morte. Há tendências de escondê-lo do grande público, e mesmo alguns parentes nunca chegam a serem informados sobre

o real estado de saúde do doente. Este secretismo visa evitar que a informação chegue aos feiticeiros e a outros mal-intencionados, que não hesitariam em aproveitar as fragilidades e acelerar a morte do doente.

Toda pessoa doente é considerada vulnerável às ações oportunistas dos feiticeiros e às “forças negativas” do mundo. Como medida cautelar, os que chegam para visitar podem ser impedidos de entrar na casa (ou quarto) onde o doente se encontra. Por exemplo, pessoas que acabaram de se envolver em pancadarias (agressões físicas) ou manter relações sexuais não podem visitar os doentes, pois seus corpos são considerados “quentes” (impuros), podendo causar “choque” e piorar a condição já frágil dos agonizantes. As barreiras visam impedir que pessoas irresponsáveis e ou mal-intencionadas causem a morte imediata do enfermo. Aqueles que cuidam e lidam diretamente com o doente, são consciencializados a guardar abstinência sexual e a se manterem “puros” durante a enfermidade.

Após a inevitável morte, as pessoas reconhecidamente experientes são chamadas para preparar o corpo conforme os costumes. No Sul de Moçambique, os *tsongas* não choram, as lamentações e gritarias são absolutamente proibidas até ao enterro. É tabu. Choros “*partiriam as costas dos homens que devem proceder os ritos funerários*” (Ibidem: 136). Este hábito do silêncio não é observado no Centro e Norte de Moçambique. Aqui, os choros servem para comunicar a morte, mas também para manifestar dor e pesar pelo sucedido.

No mesmo dia da morte, são enviadas informações a todos parentes distantes. “*É necessário informar igualmente os que estão ausentes, longe [...]. Procedem, para isso, da seguinte maneira: alguém apanha um punhado de erva, deita-lhe fogo e lança na direção do ausente, dizendo: ‘o teu irmão morreu, aqui. Não tenha receio’.* [...]” (Ibidem: 137). Em suma, quando se trata de morte de pessoas sem albinismo, há publicitação, o que é proibido em mortos com albinismo. Os parentes mais chegados fazem questão de tratar tudo em segredo e sem choros, nem antes nem depois das cerimónias. Há, obviamente, tristeza, mas deve ser gerida em surdina e com responsabilidade.

No geral, as cerimónias fúnebres são eventos públicos. Todos parentes (de perto e de longe), amigos, vizinhos e aldeões são, de certa medida, “obrigados” a participar, para dar o último adeus ao morto. Nas cidades com cemitérios municipais, a abertura da sepultura é feita pelos coveiros profissionais, e nas zonas rurais, o processo é assumido pelos homens da comunidade. Mas quando se trata de mortos com albinismo, a cerimónia fúnebre é um evento secreto e restrito.

Os mortos com albinismo são enterrados no mesmo dia da morte, numa cerimónia secreta, onde só participam pessoas estrategicamente escolhidas. As pessoas escolhidas ao evento não falam do assunto e não vestem nenhum sinalizador de luto. A razão deste tratamento especial reside na crença de que os “albinos” pertence simultaneamente ao mundo dos vivos e dos mortos. São considerados crepúsculos, um meio-termo entre o físico e o espiritual, entre o humano e o não-humano. E é também por isso que não há tanta mobilização de sentimentos para chorar a morte destes humanos desumanizados.

Ntinda (2010) refere que, em Botswana, as mães colocam os seus bebês com albinismo num grande pote com medicamentos e, em segredo, levam até à floresta onde os abandonam para os animais selvagens tomarem conta. Na Tanzânia e no Quênia, mães do povo *Massai* não amamentam os bebês com albinismo, para que morram antes que os maridos, a família e a comunidade percebam. Os bebês são, depois, enterrados em segredo pelas parteiras tradicionais (Cruz-Inigo et al, 2011: 80).

No caso de adultos com albinismo, o ocultamento da morte começa a ser preparado muito antes. Os indivíduos são proibidos de participar em eventos públicos – uma estratégia usada para, quando morrerem, dizer-se que desapareceram (Ntinda, 2010: 244).

O mito do desaparecimento está diretamente ligado a um conjunto de comportamentos sociais que vêm sendo difundidos desde os primórdios. Por exemplo, os nomes locais dados às pessoas com albinismo significam, na sua maioria, algo cuja cor foi removida. Isso não deixa de ser um esforço milenar para invisibilizar as pessoas.

5.4. Autorrepresentações: os significados do albinismo para a pessoa com albinismo

Tudo que até então foi dito é o que a sociedade (os outros) pensa e faz das pessoas com albinismo. Aliás, já se fez referência na Introdução, o que mais existe são *discursos sobre pessoas com albinismo* (e não *discursos de pessoas com albinismo*). Uma coisa é fazer discursos (legítimos?) sobre as pessoas, e outra – diferente – é deixar que sejam as próprias pessoas a narrarem suas experiências.

[...]. Um padre me acolheu no ano 2006 e ajudou-me até à Universidade. Ele pediu-me várias vezes para escrever textos para a *Vida Nova* [revista] acerca do albinismo. Ele dizia que ‘as pessoas falam sobre vocês albinos, então que sejam vocês a falar de vocês mesmos e da vossa situação’. Ele pediu-me para escrever um texto a falar da minha experiência de

vida. Infelizmente, enquanto eu preparava o texto, ele já estava sendo transferido para o México, e ainda não terminei [o texto] (Bon – informante com albinismo, Nampula).

É importante ouvir o *discurso das pessoas com albinismo*. Aliás, ao projetar este estudo, já havia clareza de que era necessário dar vez e voz às vítimas do albinismo em Moçambique. Era necessário dar às vítimas a possibilidade de falar em causa própria, para confrontar (confirmar ou contestar) as narrativas correntes na sociedade sobre o albinismo.

Autorrepresentações (ou autoimagens) são as concepções que cada pessoa, na sua singularidade, vai construindo de si a partir das suas relações com o albinismo, com o Sol e, sobretudo, com a sociedade. Ao narrar suas experiências, as pessoas foram colocadas em confronto com a própria individualidade (*self*), com a própria agencialidade e com a própria socialidade.

Marilyn Strathern (*The gender of the gift*, 1988) falou da socialidade para descrever as conexões sociomorais e da relação de poderes nas comunidades da Melanésia. O propósito de Strathern, ao trazer a noção de socialidade, foi de tentar superar a dicotomia indivíduo - sociedade a partir daquilo que se possa designar por “*individualismo metodológico*”. Ela recorre às dimensões do *self* (normativismo individual) para problematizar o conceito de ‘socialização’, aquela ideia de que é a sociedade que domina e formata o indivíduo. Para Strathern, não é bem isso que acontece. Mais do que uma ação unilateral (dirigida da sociedade para a indivíduo), a socialidade é um processo bilateral, de influências mútuas entre o grupo e o indivíduo.

Para S. Breton (*Society or sociality*, 2004), a colocação de Strathern é controversa. Tentar dispor o indivíduo e a sociedade no mesmo nível é uma tentativa vã de negar o inegável. Opor o indivíduo à sociedade é uma pretensão pré-sociológica. Strathern tentou superar (negar) a teoria do determinismo social, mas ela fracassou pelo facto de a sua ideia ser conceptualmente incerta e confusa (Breton, 2004: 17-20). Breton reconhece e reafirma que há um poder hegemónico (socialização) que a sociedade exerce sobre o indivíduo.

Para todos efeitos, a ideia de socialidade parece genial na medida em que abre espaço às autorrepresentações. Exatamente como no *Jogo de espelhos* (Sylvia Novaes, 1993), há uma autoimagem que cada pessoa com albinismo constrói de si a partir do modo como se imagina olhada e tratada socialmente.

Sobre isso, o texto da C. Toren (1999) é útil. Ao questionar *How do we become who we are?*, a autora lembra que as memórias, experiências (inter)subjetivas são determinantes para a construção do *Self*. E no final das contas, diz a autora, o determinismo social é igualmente vítima

do contágio das subjetividades ou, melhor, das singularidades. Enfatiza-se aqui, que o processo do *becoming* (tornar-se) não se caracteriza apenas pela integração do indivíduo na sociedade (moldagem), mas também por uma espécie de *autopoieses* humano, em que os outros (a sociedade) são progressivamente incorporados no devir do indivíduo. Dito doutro modo, a natureza e a cultura podem até estruturar as condições de existência do indivíduo, mas, no final das contas, é o indivíduo que dá sentido e significado ao que lhe é apresentado pela natureza e, depois, pela cultura (Toren, 1999: 1-8).

Christina Toren sublinha a relevância do *self* na relacionalidade. Tem-se a ideia de que socializar é inculcar modos de ser, estar e fazer (para tornar estáveis os comportamentos dos indivíduos), mas o processo de interiorização desses modos depende muito das disposições do indivíduo. Há uma inevitável resignificação que cada indivíduo faz dos “ensinamentos” sociais, seja para acatar ou para rejeitar. Portanto, é razoável pensar que, alinhado ou não às representações sociais do albinismo, há uma compreensão particular que cada pessoa com albinismo tem da sua condição e da sua situação.

No seu livro intitulado *Escolhi ser albino*, R. Bísvaro (2012) diz que quando nasceu tinha tudo para sua vida dar errado, porque tem albinismo. Ter albinismo já significa um conjunto de impedimentos, como ter baixa visão e não poder aproveitar o Sol. Para enfrentar estes constrangimentos (próprios do albinismo), ele contou com a sua família que, felizmente, sempre o aceitou e o apoiou. Mas fora de casa, diz Bísvaro, a situação era completamente diferente. Na rua há humilhação. Ele conta que já foi chamado de “vovô”, “rato branco” e até de “marciano” (mesmo não sendo “verde”).

Bísvaro nunca se olhou como vítima destas crenças e ataques sociais pois, no seu entender, ter albinismo foi uma oportunidade que Deus o concedeu para lutar e servir de exemplo de autossuperação. Roberto Rillo Bísvaro é Doutor em Dramaturgia Norte-Americana e, atualmente, é professor universitário e ativista dos direitos da pessoa com albinismo no Brasil.

Segundo G. Brocco (2016), em países africanos, crenças em torno do albinismo são concebidas em termos da história familiar, relações sociais, nível económico, posições moral-religiosas, nível de informação e de ações humanitárias. Tentando perceber como é que a subjetividade dos afetados é moldada a partir destas conjeturas, o autor chega à conclusão de que, quando as pessoas percebem a estigmatização de que são vítimas, sobretudo quando são impedidas de levar uma vida social ordinária, recorrem a diferentes estratégias para estimular a aceitação social. A persistência nos estudos (Roberto Bísvaro, Jamisse Taimo etc.), a aposta na música (Aly

Faque, Salif Keita etc.), o empenho profissional (Hugo Firmino etc.), são algumas destes formas de superação. Infelizmente, são poucos que procuram transpor as barreiras, a maioria cai na resignação e fica no anonimato até ao fim da vida.

Discutindo os processos internos de formação da subjetividade, J. Biehl, B. Good & A. Kleinman (2007, *Subjetividade: investigações etnográficas*) afirmam que a personalidade do indivíduo está em constantes reajustamentos às condições impostas pelo meio. No caso vertente de pessoas com albinismo, Brocco (2016) sublinha que a sua subjetividade é fortemente influenciada pelos sentimentos produzidos das experiências do dia-a-dia, na interação com a própria condição, com o Sol, com a estigmatização, a discriminação, a perseguição e a conjugação de tudo isto com os anseios e propósitos pessoais. A subjetividade é, portanto, uma construção individual a partir do retorno que se tem das relações com o meio (Ibidem: 4). As barreiras oftalmológicas, dermatológicas e os comportamentos sociais, se tornam, então, um espelho onde as vítimas se espelham e constroem imagens de si.

O que é o albinismo para a pessoa com albinismo? Esta foi uma “questão *umbrela*”, que albergava outras sub-questões (ver Apêndice B). Com algumas exceções, a maioria dos participantes respondeu ao questionário com bastante propriedade, demonstrando domínio sobre as causas e as características do albinismo.

Nordino é um jovem com albinismo, saiu do interior para a cidade de Nampula, onde atualmente vive e trabalha. Sobre as suas autopercepções, ele respondeu nos seguintes termos:

[...]. Ultimamente há muitas palestras sobre o albinismo. No distrito onde eu vivia, ninguém falava do assunto, mas aqui na cidade [Nampula] sim, há muitas palestras. E sempre que há encontros na associação, dão explicações do albinismo, suas causas, manifestações e consequências para a saúde da pessoa. Às vezes são doutores do hospital que aparecem para falar connosco. [...]. Agora sei, por exemplo, que se eu casar com uma pessoa que também é albina, todos os nossos filhos serão albinos. E se eu casar com uma pessoa normal [sem albinismo], o risco é de 50%. Esses conhecimentos são muito importantes, ajudam-me a viver com mais esclarecimento, e não andar a seguir os mitos. [...]. Por aquilo que sei, o albinismo é uma deficiência natural, onde a pessoa nasce sem a cor normal da pele e do cabelo, além do problema dos olhos. [...]. Essa explicação é minha, é aquilo que vivo. [...]. Isso de que o albinismo é contagioso? Não! É falso. É ignorância das pessoas. O albinismo é doença, porque temos sofrimento na pele e na vista, mas dizer que é contagioso é mentira. [...]. Não é nenhum castigo de Deus nem dos antepassados. Não tem nada a ver com feitiçaria, é um problema biológico que acontece. A sociedade deve perceber que mesmo nos países sem feitiçaria há albinos. Não tem nada a ver, é um problema natural. [...]. Não se enganem pessoas, o albino não tem nenhum superpoder, é uma pessoa normal (Nordino – informante com albinismo, Nampula).

De Nordino há vários aspetos a destacar. Primeiro, ele só passou a ter explicações do albinismo quando chegou à cidade de Nampula. Muitos informantes e líderes das associações já tinham dito que as campanhas de consciencialização do albinismo sempre ocorreram mais nas áreas urbanas que nas zonas rurais. Nordino confirma isso no seu relato. No seu distrito de origem, iniciativas de explicação pública do albinismo não acontecem. O segundo aspeto está ligado ao primeiro. Parece que o conhecimento que Nordino tem do albinismo resulta das palestras que passou a ter depois que chegou à cidade. É um conhecimento recente, o que significa que ele passou boa parte da sua vida sem informações básicas sobre sua condição e os cuidados a tomar. Terceiro e último aspeto diz respeito à definição que ele dá ao albinismo. É uma definição muito formal, o que corrobora com o seu evidente distanciamento das crenças sociais.

Nordino tem uma autoimagem realista, muito longe dos misticismos populares que se pregam do albinismo. Há outros participantes com o mesmo entendimento (Bon, Castro, Cristóvão, Fungai, Gerson, Mussá, Misericórdia, Zabura e Zé), mas um detalhe importante: quase todos participantes com concepções mais ou menos científicas do albinismo são, curiosamente, membros ativos das associações (alguns em posição de liderança). Por conta disso, ficou difícil saber se os seus depoimentos foram genuínos ou foram feitos no contexto das campanhas de consciencialização social.

Bon (participante de Nampula) disse sumariamente que o albinismo era *“um problema genético que se caracteriza pela cor branca na pele e no cabelo, e dificuldades visuais”*. Sobre as crenças que associam o albinismo à feitiçaria, aos espíritos malignos e ao pecado, ele disse que eram concepções infundadas. Castro – outro informante de Nampula – definiu o albinismo como *“A falta de melanina no organismo”*. Disse também que não acreditava em nada do que se diz socialmente: *“Qualquer pessoa pode nascer com albinismo, basta os pais terem os genes do problema”*. Cristóvão (participante de Quelimane) disse que o albinismo era uma deficiência que afetava os olhos e a pele, e, sendo algo natural, não havia espaço para se falar de feitiçaria, espíritos malignos nem de pecado e castigos.

Por seu turno, Fungai, Misericórdia e Zé, insistiram na questão das crenças. Para estes, a maior ignorância da sociedade está em crer que pessoas com albinismo têm forças mágicas ou que seus corpos têm poderes especiais. Nos dizeres do Zé (participante da Beira),

O albinismo é uma deficiência genética, fora isso, os albinos são pessoas normais. Eu sou albino e não tenho nenhum poder mágico. Se eu próprio não sinto esse poder mágico, como é que outras pessoas [sem albinismo] podem afirmar isso? Eu não sou fantasma e não faço

nenhuma magia. Se meu cabelo, unhas, sangue ou dedos fizesse alguém enriquecer, eu não seria o primeiro a ficar rico? Eu seria muito rico. [...]. Não sei quem inventou essas mentiras, é muito triste. Estamos a ser caçados e mortos por causa de mentiras. [...]. Como é que as pessoas podem acreditar nisso?

Eis a questão: “*como é que as pessoas podem acreditar nisso?*” Zé nega, em si, todas as atribuições que lhe são conferidas pelas representações sociais. Zabura, outra participante com albinismo, falou do albinismo numa perspetiva mais ironizada. Falou das crenças populares e sublinhou os seus efeitos nos afetados.

[...]. Os significados do albinismo estão naquilo que a sociedade diz e faz de mim. Não adianta eu dizer que o albinismo é uma coisa quando a sociedade pensa outra coisa. Eu percebo o meu albinismo a partir das formas como as pessoas se comportam comigo em casa, na rua, na escola, no mercado e em todo o lado. A maneira como a sociedade entende o albinismo determina a maneira como sou tratada, inclusive pelo governo. Todo esse sofrimento que os albinos passam em Moçambique vem dos mitos. Se um dia a sociedade mudar de mentalidade, a vida dos albinos também irá mudar [melhorar]. Por isso, para mim, o albinismo é tudo isso, humilhação, discriminação e sofrimento.

A concepção de Zabura está completamente alinhada à tese deste estudo: o tratamento dado às pessoas com albinismo é consequência das representações sociais sobre sua condição. Como A. Giddens ([1984]2003: 32) afirma, em sociedade, as ações dependem das percepções que há da realidade circundante e das regras que regulam tais ações. Este posicionamento da Zabura é próximo à resposta de Cadre, cujas autorrepresentações mais dramáticas. Com base na própria experiência de vida, o participante define o albinismo como sofrimento.

[...]. Nunca fui explicado o que é o albinismo, mas também não preciso. Eu, sozinho, sei o que é o albinismo. Acha que haverá alguém capaz de explicar o albinismo melhor do que eu? Não! As pessoas só sabem dizer que sou *napwere*, o nome que nos dão aqui, mas não sabem o que eu sinto quando escuto esse nome. É ofensa. Sinto-me ofendido porque, em vez de usarem o meu nome [Cadre], preferem esses nomes... [...]. Para mim, o albinismo é sofrimento. Não digo isso só por causa das ofensas, digo porque estou a sofrer de facto. Como vês, o Sol está a estragar a minha pele e não tenho aqueles cremes especiais [filtros solares]. [...]. Para ficar mais ou menos à vontade, eu necessito de usar óculos. São óculos muito caros, e olha que eu não trabalho. Onde vou arranjar dinheiro? [...]. Não existe nenhum apoio concreto e sistemático do governo. [...]. Estamos a sofrer... (Cadre – informante com albinismo, Quelimane).

[...]. As pessoas têm medo de mim. Costumam se afastar, para não contrair minha doença. [...]. É muita coisa que se fala, eu não posso negar nem aceitar isso. Como sabe, a vida é muito complexa. Há muitas coisas que acontecem, eu não posso simplesmente dizer que é mentira. [...]. Se não há feitiçaria, espíritos maus nem castigo de Deus, porquê os curandeiros existem? Porquê as pessoas frequentam as igrejas, rezam e pedem perdão a

Deus? Não sei..., é complicado falar destas coisas. [...]. Se minha mãe foi enfeitçada para ter filho albino, eu não sei. [...] (Idem).

Cadre define o albinismo como sofrimento e, sobre as causas, recusa-se a tomar posição. Ele admite que o albinismo seja deficiência congénita, mas também não veda a possibilidade de ser causado por feitiçaria ou por espíritos malignos. É bastante compreensível e expetável este posicionamento, afinal ele faz parte (por isso conhece) duma sociedade em que tudo tem de ter uma explicação e nada é por acaso. Cadre reconhece que a sociedade em que vive é dominada por práticas mágicas (manipulação da natureza) e, por isso, prefere ser prudente na abordagem do assunto.

Cadre optou pelo ceticismo, mas Acissa, Amândio, Mairosse e Mário tomaram posição. Para estes, o albinismo está, sim, ligado à feitiçaria, à magia, à manipulação da natureza e à ação dos espíritos. Amândio é dos participantes mais adultos deste estudo e, pelas suas respostas, pode-se deduzir que seja cristão.

[...]. Já participei em muitas reuniões sobre o albinismo. Tenho recebido alguns panfletos com explicações, mas na minha maneira de ver, o albinismo é maldição. Digo isso porque a feitiçaria é uma realidade. O ser humano é complicado, pode muito bem fazer isso [enfeitçar] e acontecer. Temos visto pessoas a morrer por causa da feitiçaria. Os espertos correm para as igrejas e para os curandeiros, para serem salvos. Temos visto doentes a serem tirados [exorcizados] espíritos malignos e coisas estranhas [feitiços] dos seus corpos. Se estas maldades são possíveis, porquê o albinismo não pode ser causado por feitiçaria? [...]. (Amândio – informante com albinismo, Nacala).

Amândio admite a possibilidade de ter sido “produto” da feitiçaria. Esta hipótese também é partilhada por Acissa, Mairosse e Mário, mas há um reparo importante de Mairosse (informante com albinismo, Manica). “[...]. *Não nego que o problema [albinismo] seja do sangue [hereditariedade] dos meus pais, mas acho que houve outras coisas [forças externas/ feitiço] que causaram isso*”. Esta explicação é inspirada em crenças na bruxaria. Mairosse acredita que o albinismo pode ser tão natural quanto cultural.

A ideia de que o albinismo é maldição foi igualmente sustentada por Mandito, mas numa perspetiva um tanto quanto diferente de Mairosse. Para Mandito (informante com albinismo, Maputo), albinismo é maldição na medida em que induz à discriminação e à perseguição das pessoas afetadas.

[...]. Albinismo é maldição. Por ser albino, já sou vítima de discriminação. Sou isolado da sociedade. [...]. Tenho tentado batalhar [melhorar as condições de vida], mas o que encontro são grandes barreiras. [...]. Não consigo arranjar emprego. Ninguém aceita abrir

as portas para um albino. [...]. Queimar com Sol, estragar a pele e sofrer de vista sem nenhum apoio do Estado. Ninguém olha para mim. Quando olham, é para humilhar ou para aproveitar fazer o que querem [...].

Sim, o albinismo é maldição, tanto para a sociedade quanto para os afetados. Para a sociedade, porque representa o mau presságio, para os afetados, porque é fator de estigmatização, de exclusão, de perseguição e de desafios oftalmológicas e dermatológicas.

Para Archer (*Being human: the problem of agency*, 2000), a maneira como cada indivíduo se considera depende muito das interações que mantém com o ambiente. Destas interações resultam experiências próprias, acessíveis apenas para o indivíduo. São experiências que incorporam pensamentos, memórias, sentimentos e desejos que o indivíduo usa no julgamento e tomada de decisões sobre sua vida e sobre o meio em que vive. Nestes processos de julgamento e tomada de decisões, o que está em jogo é a situação pessoal relativamente ao meio sociocultural em que indivíduo se encontra.

É um confronto entre a estrutura e a agência, onde supõe-se que o poder da sociedade (estrutura) domine e prevaleça sobre a autonomia do indivíduo (agência). Assim pensava E. Durkheim, mas, à dada altura, ficou evidente que, apesar do domínio social, o indivíduo continua com possibilidades de pensar e agir autonomamente. Aliás, é isso que a agência significa – a possibilidade de o indivíduo realizar atividades de forma autocéfal, num contexto que prevê sanções (Archer, 2000: 87). Os participantes deste estudo demonstraram isto ao apresentar suas próprias percepções sobre sua condição e sobre a estigmatização e a perseguição de que são vítimas.

Para Archer (Idem), enquanto a estrutura comporta propriedades e poderes da sociedade; a agência diz respeito ao indivíduo, e engloba conhecimentos, autoconhecimentos, reflexões, sentimentos e mundivisões próprias. A estrutura e a agência são dimensões distintas que, entretanto, se influenciam mutuamente. A autora usa o conceito *morfogénese* – emprestado da Biologia – para explicar esta relação entre a estrutura e a agência. Sumariamente, morfogénese é um processo de mudança operada a partir do confronto (muitas vezes violento) entre a sociedade (estrutura) e o indivíduo (agência). É um processo necessário, pois visa o desenvolvimento mútuo. Quando uma pessoa com albinismo contesta as narrativas da sociedade sobre o albinismo, e exige o fim da discriminação e da perseguição, está, por essa via, a exigir a evolução da sociedade e a exercer o seu poder de ator da mudança social.

Comportamentos discriminatórios, perseguições, ataques racistas etc., são atos baixos, praticados por sociedades que ainda carecem de evolução. O combate a estes atos é, para todos efeitos, uma luta pela evolução. É uma luta necessária contra os preconceitos, a intolerância, o racismo, o terrorismo etc., problemas muito presentes nestas sociedades hodiernas que, paradoxalmente, se autointitulam evoluídas e desenvolvidas.

Para Given (2008: 415), a identidade é uma categoria social que envolve percepções de semelhanças e diferenças entre os indivíduos, os grupos e as sociedades. Existem características coletivas (que servem de fator de aproximação) e características particulares. As últimas são, muitas vezes, razão de estereótipos e de segregação. É isso que acontece com o albinismo. As diferenças muito visíveis nos afetados têm efeitos profundos sobre suas identidades e a maneira como se autocompreendem. Tem sido extremamente difícil para uma PcA ser o seu verdadeiro “eu”, pois, socialmente falando, tem uma vida cheia de pesadelo.

No contexto moçambique, as pessoas com albinismo se percebem como “negras”, mas são percebidas “brancas”. Então elas não são nem “negras” nem “brancas”, talvez “negros-brancos” (Robertson, 2011). Há um episódio envolvendo um cidadão com albinismo no Zimbabué (Baker et al, 2010: 178). O cidadão expressou o que sentia sempre que olhasse para sua imagem refletida nos espelhos e vitrinas das lojas e edifícios da cidade. Ele disse que via vislumbres de um “branco”, o que contradizia radicalmente com a negritude com que se identificava. É um conflito de identidades, um problema que mexe com o sentido de pertença em todas suas dimensões familiar, comunitária, espiritual e ancestral.

Smart (2008) – em seu estudo sobre *Deficiência, Indivíduo e Sociedade* – sugere que, mesmo que os critérios de avaliação da qualidade de vida variem com as deficiências, há certos elementos comuns: aceitação social, possibilidade de realização pessoal (em múltiplas vertentes), acesso aos cuidados de saúde e o apoio social. É também nestes elementos que as experiências subjetivas se efetivam, permitindo que o indivíduo conheça suas potencialidades e vulnerabilidades.

Como é viver com albinismo em Moçambique? Os participantes narraram experiências de incompreensão social, de marginalização, de perseguição, de medo, de desamparo, de incerteza e de frustração. Zuleca (participante de Quelimane) contou que tem resistido às provocações, pois, no seu entender, “As pessoas jamais irão compreender o albinismo enquanto não o experimentá-

lo nas próprias peles”. Raima (participante de Tete) disse que o albinismo lhe impôs uma situação de dependência dos outros, e o problema se agravou quando percebeu que tais outros nem sempre se predispõem a ajudar. *“Na minha situação, há muitas coisas que dependo de terceiros, mas as pessoas nem sempre estão dispostas a ajudar. [...] O albinismo tem me ensinado a ser forte e a lutar pela minha própria vida”*.

Zabura (da Beira) contou que *“Ter albinismo tem sido uma oportunidade para me fortalecer diante das situações difíceis da vida. Conheço as minhas limitações, mas nunca usei o albinismo como desculpa para não fazer devidamente os meus deveres de dona de casa”*. Misericórdia (de Maputo) disse que *“A falta de apoio familiar prejudicou muito o meu desenvolvimento como pessoa, e cá fora, na sociedade, a situação é ainda pior”*.

Lavunesse tem albinismo e é vendeira de hortícolas num dos mercados de Chimoio, capital da província de Manica. Relatando sua experiência de vida, começou por apresentar a baixa visão como principal obstáculo. *“Eu penso em ter um emprego, mas não será fácil. Talvez um emprego em que não haja papeis com letras finas para ler. Tenho dificuldades de ver, até mesmo uma pessoa me saudar de longe, não consigo ver”*. Esta dificuldade da Lavunesse abrange outros aspetos, como limitações para olhar para telas, ver filmes, ler legendas, colunas de jornais etc.

Pelos perfis sociodemográficos (pág. 42), os participantes com albinismo deste estudo estão entre os 25 e os 45 anos de idade, e já apresentam muitas lesões no corpo. E a proporção das lesões nem sempre é direta, ou seja, menos idade nem sempre significa menos lesões na pele. Enquanto decorriam as entrevistas, era notável que a maioria daquelas peles era sedenta de filtros solares, de cremes, de sombra, enfim, de cuidados básicos. Eram peles secas, avermelhadas e com feridas em franco progresso. *“Estas moscas irritam...”* – disse a Zabura, uma participante que, por várias vezes, interrompeu a conversa para espantar moscas que teimosamente tentavam posar e, talvez, infeccionar suas lesões situadas junto aos lábios e ao pescoço.

Muitos participantes não traziam óculos de Sol, nem aqueles chapéus (de varandas) grandes. Seus olhos pareciam estar sempre fechados e, quando tentassem abrir, era indistintível o esforço constrangedor que empreendiam para contrabalançar a luz do ambiente. *“[...] Já fiz muitas consultas de oftalmologia aqui no hospital provincial [de Tete], tenho até receitas [médicas] para óculos, mas sabes quanto custa um par de óculos com a minha graduação? Dizem que aqui não*

há, e querem vinte e tal mil [meticais] para trazer!” – disse Sunil (informante com albinismo, Tete).

Foi igualmente notável que mais de 60% dos participantes com albinismo não traziam, pelo menos no momento das entrevistas, aquelas vestimentas recomendadas. Entre camisetas, camisas ou blusas de mangas curtas, houve quem se apresentou de calções. São roupas não indicadas para PcA. De certeza, nem todos vestiam aquelas roupas (inapropriadas) por ignorância. Muitos sabem das suas vulnerabilidades, entretanto as condições económicas nem sempre os permitem comprar o vestuário adequado.

Em busca de sustento, as pessoas têm saído à rua assim, desprovidas. Aliás, como a Red Cross (2009: 8), com alguma ironia, afirmou no seu relatório, estas pessoas precisam de se expor ao Sol como quaisquer outras, pois *“If you don’t go in the sun, you don’t eat”*. Ou seja, para comer, as pessoas têm “entregue” suas vidas ao Sol, o seu maior “inimigo” de sempre. Sem ajuda, as pessoas com albinismo estão condenadas a encarar o Sol, para suprir suas necessidades.

Em Moçambique, uns trabalham em ambientes abertos, como vendedores ambulantes ou como ajudantes de bagam (*gay-gay, djolidjo, samussingue, napuathi*) nos mercados, nas bermas de estradas, paragens de autocarros, estações de comboios, pontes-cais etc. Há ainda aqueles que se dedicam às machambas (campos abertos) ou à pesca. Nestas andanças, em busca de sustento, os indivíduos acabam queimados, aumentando o risco de desenvolver cancro e morrer precocemente.

[...]. Sei que o Sol faz muito mal, até porque já tenho muitas lesões no corpo. Aconteceu que quando era pequeno, as pessoas de lá de casa colocavam-me ao Sol durante horas. Acho que desde bebé, me deixavam a rebolar ao Sol e sem roupa. São os meus pais que diziam que era para minha pele ficar habituada [resistente] ao Sol logo cedo, o que evitaria queimaduras no futuro. Mas, como vês [apontando para o rosto], fiquei muito estragado (Amade – informante com albinismo, Nampula).

Bronzeamento ou “banho de Sol” – como os familiares de Amade tentaram fazer – é extremamente perigoso para pessoas com défice de melanina. O primeiro e o mais importante apoio ao albinismo está no autocuidado, mas, infelizmente, tem faltado esta noção.

Durante o trabalho de campo, foi notável que muitos se descuidam no básico. Saber se cuidar é o dever primordial de cada um, mas há muitos com atitudes de resignação, e acabam se tornando vítimas fáceis das circunstâncias. Não vestem roupas adequadas, não fogem do Sol nem procuram se informar devidamente sobre a sua condição. Infelizmente, constatou-se muita negligência nesse sentido.

Os significados do albinismo para as pessoas com a condição estão também nos cuidados que cada um dedica à própria saúde, à sua formação escolar e ao seu bem-estar. Cada um deve promover o seu próprio bem, dominando e observando as medidas básicas de proteção. O dever do autocuidado está nas atitudes diárias: uso correto e regular de protetores solares, chapéus de abas largas, roupas largas, peúgas altas, óculos de Sol, não exposição solar, trabalho em ambientes cobertos (sombra), consultas médicas de rotina, persistência nos estudos, domínio dos mecanismos de transmissão genética do albinismo, segurança pessoal contra criminosos, autoestima e desenvolvimento individual (Cruz-Inigo et al, 2011: 82).

Toda a pessoa com albinismo deve evitar ser vítima fácil, nem do Sol (cancro de pele) nem dos assassinos. Infelizmente, estudos têm revelado que um número considerável de pessoas com albinismo tem baixas competências no autocuidado. Não se trata de ter ou não os meios de proteção, a questão é: *que esforços cada um faz para se cuidar dentro das suas possibilidades?*

Muitos dos 28 participantes deste estudo demonstraram negligência (relaxamento) nos aspetos básicos, e as justificações foram várias. Evoca-se muito a falta de dinheiro para a compra do material de proteção (óculos, vestes, loções e cicatrizantes), mas as pessoas se esquecem do essencial: o autocuidado.

5.5. Sumário do capítulo

No capítulo a terminar foram apresentadas as representações sociais do albinismo em Moçambique. Através de depoimentos dos participantes, foi possível compreender que há uma relação entre as crenças sociais sobre o albinismo e o tratamento dado aos afetados.

Acredita-se, modo geral, que o albinismo seja maldição ou que resulte de bruxaria, adultério, castigo (de Deus ou dos antepassados), radiação de trovoada etc. Algumas das crenças causam medo social ou vergonha às famílias com membros com albinismo. E na sequência, estão os comportamentos discriminatórios, a estigmatização e o sacrifício dos bebés com albinismo à nascença.

O albinismo é também considerado “doença contagiosa” e, por isso, as pessoas cospem para, supostamente, evitar o contágio. Evita-se no máximo aproximar, saudar, partilhar bens, espaços e intimidades com os afetados. Mas enquanto uns temem ficar “contagiados” pelo albinismo, outros acreditam que “*sexo desprotegido e à força com mulheres albinas*” pode purificar e curar enfermidades masculinas.

Outras crenças sugerem que os indivíduos com albinismo são entidades fantasmagóricas, com capacidade de ler mentes alheias, ou que seus corpos são tão “quentes” quanto um raio de trovoada. Acredita-se que os órgãos de pessoas com albinismo têm poderes mágico-terapêuticos. É uma crença que está na base da perseguição e assassinato dos indivíduos para fins de bruxaria.

Diz-se igualmente que “*os albinos não morrem, desaparecem*”. Muitos informantes asseguraram que esta crença ancestral foi inventada e difundida com o propósito de encobrir os assassinatos e enterros clandestinos que há muito são perpetrados contra bebês e adultos com o albinismo.

Para as vítimas, o albinismo é uma deficiência congênita, que causa perturbações oculares e vulnerabilidades aos raios solares. Além de ser fator de discriminação e de perseguição, o albinismo também é definido como maldição e sofrimento. As pessoas com albinismo se autorrepresentam como pessoas normais que, entretanto, são vítimas do Sol, das crenças e dos ataques sociais. São situações que prejudicam grandemente os direitos fundamentais do grupo social. Portanto, para as pessoas com albinismo, o albinismo significa limitações, sofrimento, maldição e exclusão.

Eis, na página seguinte, o resumo das representações sociais do albinismo.

Quadro 5.1. – Síntese das representações sociais do albinismo

Representações sociais do albinismo		
Âmbito da estigmatização	1	<i>Os albinos não morrem, desaparecem</i>
	2	<i>Os albinos são entidades fantasmagóricas</i>
	3	<i>Os albinos são reencarnações de espíritos de homens-brancos mortos durante as guerras de descolonização em África</i>
	4	<i>Os bebês com albinismo e as respetivas mães têm espíritos malignos</i>
	5	<i>O albinismo resulta da ação de espíritos malignos que trocam o bebê original (sem albinismo) pelo falso (com albinismo) durante a gravidez</i>
	6	<i>Os bebês albinos são consequências do adultério entre uma ‘mulher-negra’ casada e um “homem-branco”</i>
	7	<i>O albinismo é causado pela mistura de sangues antagónicos; o albinismo resulta de concepções (fecundação) durante a menstruação; o albinismo resulta de relações consanguíneas (incesto)</i>
	8	<i>A mulher que dá à luz bebê albino é porque ou riu, ou tocou ou se simpatizou com albinos durante a gravidez</i>
	9	<i>O albinismo é castigo de Deus ou dos antepassados contra um pecado dos progenitores</i>
	10	<i>O albinismo é doença contagiosa</i>
	11	<i>Cuspir ao avistar um albino evita o contágio</i>
	12	<i>O albinismo é efeito da radiação de trovoadas sobre o feto ainda no ventre</i>
	13	<i>Os albinos são extraterrestres, filhos da Lua ou marcianos</i>
	14	<i>Os albinos são superdotados: podem ver no escuro e ler mentes alheias</i>
	15	<i>Os corpos de albino são quentes, muito quentes até queimam</i>
	16	<i>Quando os albinos morrem, devem ser enterrados em terrenos húmidos, para evitar que as altas temperaturas de seus corpos sequem os solos</i>
	17	<i>Aos albinos falta-lhes a última camada da pele</i>
	18	<i>Os albinos têm baixa capacidade cognitiva</i>
Âmbito da perseguição	19	<i>Órgãos e partes do corpo de albinos são infalíveis ingredientes para remédios e amuletos de sorte, defesa pessoal, saúde e poder</i>
	20	<i>Partes do corpo de albinos garantem segurança nas minas (evitam desabamentos) e facilitam a localização de minérios</i>
	21	<i>O cabelo de albinos em redes de pesca atrai grandes cardumes e aumenta as capturas</i>
	22	<i>Sexo forçado e desprotegido com mulheres albinas cura enfermidades e purifica os corpos masculinos</i>

CAPÍTULO 6 – ESTIGMATIZAÇÃO E PERSEGUIÇÃO COMO PROBLEMAS DE DIREITOS HUMANOS

[...]. E mesmo aqui em Moçambique, há muitas atrocidades contra cidadãos com albinismo. São discriminados em todos domínios da vida, e agora sabemos das perseguições – a grande preocupação do momento. Preocupa-nos saber que estas atrocidades são baseadas em mitos que desumanizam os indivíduos (Massingue – informante, defesa de direitos humanos).

Discriminação e perseguição de pessoas com albinismo são atos que configuram violação de direitos humanos, mas, como já se sabe, estes atos ocorrem num contexto de crenças que desumanizam as vítimas. *Como falar de direitos humanos quando não se reconhece a humanidade das vítimas?* Este capítulo é dedicado à análise da situação das pessoas com albinismo à luz dos direitos humanos.

6.1. *Que direitos (da pessoa com albinismo) estão em causa?*

A Constituição da República de Moçambique, no seu artigo 37, estabelece que “*cidadãos portadores de deficiência gozam plenamente dos direitos consagrados na Constituição e estão sujeitos aos mesmos deveres, com reserva do exercício ou cumprimento daqueles para os quais, em razão da deficiência, se encontrem incapacitados*”. Entre os direitos referidos estão os relativos à vida, à segurança, à liberdade de circulação, à educação, ao trabalho e à assistência médica. Trata-se de direitos que, na prática, têm sido estruturalmente quartados para a maioria dos cidadãos com deficiência.

Como se fez referência nos capítulos anteriores, os cidadãos com albinismo que escapam dos infanticídios, são discriminados durante toda a vida, em todas vertentes de produção da vida e, mais grave ainda, são perseguidos e mortos como animais. Portanto, o grupo enfrenta um conjunto de barreiras para o pleno gozo dos seus direitos.

Na *Convenção dos direitos das pessoas com deficiência*, as Nações Unidas (ONU, 2006) estabelecem – como princípios – o seguinte: (1) respeitar a dignidade, a autonomia e a liberdade de escolha do indivíduo; (2) não discriminar; (3) promover a participação plena e inclusiva dos indivíduos na vida social; (4) aceitar e respeitar as diferenças decorrentes da deficiência como parte da diversidade humana; (5) estabelecer a igualdade de oportunidade; (6) facilitar a acessibilidade e; (7) preservar a identidade dos portadores de deficiência.

O cumprimento dos princípios acima elencados depende muito da proatividade (vontade política) dos governos os países. Em Moçambique, a situação continua um grande desafio, mesmo depois da ratificação da convenção. Os dados do último *Censo Geral da População e Habitação* (INE, 2017) revelam índices graves de analfabetismo, desemprego, pobreza e marginalização de cidadãos com deficiência. É uma situação que se deve, em grande medida, ao estigma e à falta de políticas sociais direcionadas (UN, 2017a; Moreira & Mariano, 2018; OIM, 2018).

Num contexto de crenças e mistificações do albinismo, os afetados ficam estruturalmente condenados à marginalização. Os seus direitos (sociais, políticos, económicos, culturais, sexuais...) ficam seriamente comprometidos (negados).

O acesso à justiça é outro desafio, pois pouco ou quase nada tem sido feito para promover e proteger os direitos desta camada social. Para Marcon (2014: 55), a proteção da pessoa com albinismo é fraca e continuará fraca enquanto os políticos, os polícias e os juízes continuarem ideologicamente envolvidos nas crenças sociais que estão na base da discriminação e perseguição deste grupo humano em África.

Com a *Declaração Universal dos Direitos Humanos* (DUDH), em 1948, deu-se um grande passo para a valorização da dignidade humana. Conseguiu-se estabelecer uma base legal a partir da qual os humanos passariam a exigir os seus direitos. O outro passo foi dado em 1966, com o *Pacto Internacional sobre os Direitos Cívicos e Políticos* (PIDCP) – instrumento que Moçambique ratificou em 1983, e só veio a publicar o primeiro relatório em 2013 (20 anos depois). Ainda em 1966 houve o *Pacto sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais* (PDESC) – outro instrumento importante para a promoção dos direitos humanos.

Os instrumentos acima referidos continuam demasiadamente abrangentes para as especificidades do albinismo – uma condição que, por causa das crenças, reduz a recetividade social dos afetados. Talvez fosse necessário que Moçambique ratificasse o protocolo opcional do chamado *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICCPC) – instrumento que dá aos cidadãos singulares a possibilidade de apresentar (no Comité Internacional dos Direitos Humanos) queixas-crime contra os seus governos. Sem a ratificação do protocolo opcional, fica difícil um cidadão singular (com ou sem deficiência) intentar ações contra o Estado Moçambicano em caso da violação de seus direitos.

A Carta de Banjul – também conhecida por *Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos* – é, talvez, o instrumento mais endógeno de proteção da dignidade humana em África. Foi

adotado em 1981 pelos chefes de Estado e de Governo africanos, como mais uma plataforma supranacional para a defesa dos direitos humanos no “Continente Velho”.

Apesar de todos estes instrumentos acima elencados, as pessoas com albinismo continuam a ser “*O grupo social mais discriminado dos discriminados*” (Carneiro & Correia, 2019: 3). Aliás, desde que o fenómeno de perseguição veio à atona em África, não se conhece nenhuma ação proactivamente desencadeada pelas instituições africanas para proteger as vítimas. As mais conhecidas medidas de pressão, neste sentido, vieram das Nações Unidas, da União Europeia, da Cruz Vermelha Internacional, da Amnistia Internacional, das organizações não-governamentais e da sociedade civil.

Mesmo com os instrumentos legais, cidadãos com albinismo continuam vítimas de comportamentos discriminatórios e assassinatos. O artigo 6 do *Pacto sobre Direitos Económicos, Sociais e Culturais* refere que “*O direito à vida é inerente à pessoa humana. [...] Ninguém pode ser arbitrariamente privado da vida*”. Já no artigo 7, lê-se que “*Ninguém poderá ser submetido à tortura, penas ou tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes*”. A Convenção internacional sobre os direitos das pessoas com deficiência, no seu artigo 4, diz que o ser humano é inviolável e a sua dignidade deve ser incondicionalmente respeitada.

Na *Constituição da República de Moçambique*, artigo 40, estabelece-se que: (1). “*Todo cidadão tem direito à vida e à integridade física e moral e não pode ser sujeito à tortura ou tratamentos cruéis ou desumanos*”; (2) “*Na República de Moçambique não há pena de morte*”. Fala-se também dos direitos à segurança, ao tratamento igual e à não-discriminação. Mesmo com estas garantias constitucionais, os cidadãos com albinismo continuam discriminados e suas vidas arbitrariamente ceifadas em Moçambique. Por medo, os indivíduos abdicaram do seu direito à livre circulação – previsto no nº 2 do artigo 55 da Constituição.

É um cenário que se generaliza em toda a África (Baker et al, 2010: 170-171). As leis de inclusão e de defesa dos direitos humanos das pessoas com deficiência podem até existir e estar bem-escritas, o problema está na implementação. Com a negligência, a impunidade e a falta de políticas sociais direcionadas, condena-se à exclusão um grupo social já excluído. Em muitos contextos africanos, a assistência às pessoas com albinismo ficou relegada às famílias. São famílias que, modo geral, não têm conhecimentos nem recursos para lidar com a deficiência do albinismo.

Para Marcon (2014: 53-55), os obstáculos dos cidadãos com albinismo em África se resumem em superstições, pobreza, deficiências dos sistemas de saúde, falta de políticas públicas

direcionadas, (des)governança e outras questões ligadas à desinformação. São obstáculos que comprometem os direitos fundamentais das pessoas.

6.1.1. Direito à vida

Dados publicados pela Under The Same Sun (UTSS, 2019: 13-14) indicam que, até novembro de 2019, Moçambique já tinha mais de 48 casos de ataques contra pessoas com albinismo. E só são dados dos casos conhecidos (reportados), que ocorreram em zonas urbanas e periurbanas, onde a imprensa, a sociedade civil, organizações não-governamentais e instituições do Estado (Polícia, tribunais, hospitais etc.) se encontram estabelecidos. *E os dados das zonas rurais (o interior), quem os regista? Quem protege os direitos dos moçambicanos com albinismo lá onde o Estado é “pai ausente”?*

Em Moçambique, as pessoas com albinismo são “caçadas” e assassinadas como animais. Isto denuncia um grave problema de (in)segurança. Estas pessoas não podem circular à vontade.

[...]. Nós nunca estamos à vontade. Em casa, na rua, na escola, na igreja, no trabalho... há sempre alguma atitude negativa contra os albinos. [...]. Não vai encontrar um albino que não sofra injúrias e discriminação. Não há. Eu digo que não somos livres. [...]. O problema é que nunca passamos despercebidos, e as pessoas não são educadas. Ofendem através de insultos e atitudes. É por isso que muitos albinos preferem se isolar. Ficam escondidos nas casas, para evitar frustração. [...]. Agora temos esta situação dos raptos. Piorou. Estamos em constante risco de vida. Nunca sabemos quem nos vai atacar, porque pode ser qualquer pessoa. [...]. Estamos inseguros. Estamos em constante perigo de vida [Ernane – informante com albinismo, Cuamba).

Neste desabafo de Ernane percebe-se que estão em causa os direitos à vida, à segurança e à livre circulação – todos previstos no artigo 3 da DUDH (ONU, 1948). Ao se declarar que “*Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal*”, olha-se para a vida nas suas dimensões biológica, psicológica, social, política, económica... Aliás, vida é o direito em torno do qual todos os outros direitos gravitam e ganham sentido.

Nordino (informante com albinismo) reside na cidade de Nampula, para onde se refugiou em 2014, depois que os raptos se intensificaram no interior de província. No relato sobre a sua história de vida, disse que ele e os seus companheiros praticaram o êxodo rural para salvaguardar suas vidas. “*Vimos porque nos sentimos mais seguros aqui [na cidade] do que lá nas aldeias*”. A fuga para a cidade foi para preservar o que há de mais importante: a vida.

O direito à vida pressupõe garantias reais de segurança – tarefa primordial dos governos. Cabe aos governos dos países o dever de proteger a integridade física dos cidadãos contra tudo que

represente perigo à vida. O que todos os instrumentos (nacionais e internacionais) de defesa dos direitos humanos fazem é exigir que os governos tomem medidas e providenciem recursos para a proteção de todos, sem discriminação.

Em Moçambique, os cidadãos com albinismo estão em constante perigo de vida por razões culturais (superstições), políticas (falta de políticas sociais), económicas (falta de meios de proteção) etc.

Há um conjunto de medidas que devem ser tomadas para salvaguardar a vida e o bem-estar dos cidadãos com albinismo: consciencialização pública, mais segurança (proteção), fornecimento de serviços sociais básicos, assistência médica e medicamentosa etc. (Reimer-Kirkham et al, 2019: 14-15). Sugere-se igualmente a identificação e a responsabilização dos que se envolvem em infanticídios, estupros, raptos, assassinatos e comercialização de órgãos de humanos com albinismo.

As medidas e serviços acima elencados podem e devem ser garantidos por entidades governamentais, civis e privadas. As entidades públicas têm – por ordem constitucional – o dever de estar na dianteira no fornecimento dos serviços de segurança, saúde, educação e justiça, mas também cabe aos governos facilitar a entrada em ação de entidades privadas. Em Moçambique, como adiante será demonstrado, há organizações humanitárias e de caridade engajadas no apoio ao albinismo, e estão disponíveis a dar mais e melhor se o Governo facilitar.

Deve haver disponibilização regular de filtros solares, óculos graduados, chapéus, aconselhamento em saúde, consultas, cirurgias, tratamentos oftalmológicos e dermatológicos subsidiados (ou mesmo gratuitos).

Para Reimer-Kirkham e outros (Idem), a promoção do *direito à vida* de pessoas com albinismo deve ser extensiva às famílias, às comunidades e à sociedade em geral. Para evitar infanticídios e exposições solares precoces, as famílias devem ser ensinadas a saber cuidar de seus membros com albinismo desde o nascimento. As comunidades devem ser instadas a abandonar as más-concepções, aquelas que atentam contra a vida das pessoas com albinismo.

O acesso à justiça deve ser outra frente de batalha. A vida só pode ser defendida por um sistema de justiça confiável, atuante, célere e acessível (barato). *O que é feito aos que tiram vidas de pessoas com albinismo? Quanto tempo se leva para identificar e punir os assassinos? E quanto é que tal processo custa às vítimas e seus familiares?* As respostas que os governos e as instituições

de administração da justiça dão a estas questões revelam muito a seriedade com que encaram o seu dever de defender o direito universal à vida.

6.1.2. Direito à educação

A educação (escolarização / instrução) é o mecanismo através do qual as pessoas ganham acesso à cultura, ao conhecimento e, por via disso, ao prestígio social. A educação também habilita ao emprego e à autonomia. Foi por conta destes aspetos que a educação passou à categoria direito universal. À luz do artigo 26 da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*,

(1). Todo ser humano tem direito à educação. A educação será gratuita, pelo menos no nível primário ou básico. A educação básica é obrigatória. A educação técnico-profissional deve ser generalizada, e o acesso aos estudos superiores deve ser aberto a todos em condições de igualdade de circunstâncias e do mérito.

(2). A educação deve visar a expansão plena da personalidade humana e ao reforço dos direitos do Homem e das liberdades fundamentais, e deve favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e todos os grupos étnico-raciais e religiosos, bem como o desenvolvimento das atividades das Nações Unidas para a manutenção da Paz no mundo.

(3). Os pais têm a prerrogativa de escolher o tipo de educação a oferecer aos filhos.

No primeiro ponto, a educação aparece concomitantemente como direito e como dever. Como pode um direito ser simultaneamente um dever? Pretende-se, por acaso, dizer que a educação é direito dos cidadãos (usufruir) e dever dos Estados (providenciar)? O artigo 88 da Constituição da República de Moçambique atribui ao Estado o dever e a responsabilidade de garantir e expandir a educação para todos.

Os participantes deste estudo sabem que têm direito à educação, mas apontam uma série de fatores que, no seu entender, impede-lhes de usufruir.

[...]. Eu tinha problema de ver a matéria no quadro. Era muito difícil ler. Pedia aos professores para me deixarem sentar em frente, mas nem todos compreendiam a minha situação. [...]. Quando estava na 5ª classe, alguns professores ignoravam o meu nome e me tratavam por ‘branca’ em plena sala de aula, diante dos colegas. Isto me deixava triste, porque os colegas da escola também passaram a me chamar ‘branca’. Um dia, meu pai foi ter com o Diretor da Escola, para reclamar, mas a situação continuou. Eu chorava constantemente, não aguentava mais e decidi desistir (Raima – informante com albinismo, Tete).

Este relato da informante Raima descreve uma situação inadmissível. Ela viu o seu desejo de estudar bloqueado por atitudes discriminatórias, imorais e, sobretudo, antipedagógicas dos

professores. Não bastou o pai dela (encarregado de educação) ir reclamar junto da direção da escola, a estigmatização continuou. Transformou-se a escola em palco de humilhações e, infelizmente, desistir de estudar acabou sendo uma solução.

As atitudes dos professores da Raima, ao ignorar seu nome e tratá-la por outros termos pejorativos, revela um grave despreparo ético-profissional. De facto, em Moçambique há muitos professores que foram contratados de forma aleatória, sem nenhuma formação em metodologias de ensino (psicopedagogia). E mesmo entre aqueles que passaram pela formação psicopedagógica, há muitas dificuldades em lidar com alunos com deficiência. A razão das dificuldades pode estar na prolongada ausência da disciplina de *Necessidades Educativas Especiais* nas escolas de formação de professores. Segundo Banze, até ao ano de 2007, os professores eram formados sem especialização no ensino para alunos com deficiência.

[...]. Este problema é real. Há muitos alunos com deficiência que desistem de estudar por causa das humilhações que sofrem nas escolas. [...]. Não são só os alunos com albinismo, todos os que têm deficiência sofrem, e muitos professores não sabem lidar com a situação. [...]. Professor é o gestor da vida dos alunos na escola, é ele que deve controlar os ambientes, para que cada criança [aluno] se sinta à vontade na escolar. Mas, muitas vezes, são os próprios professores que têm atitudes negativas diante de crianças deficientes. Pode ser por negligência ou mesmo por falta de formação. Como sabe, até bem pouco tempo, qualquer pessoa podia ser contratada para ser professor em Moçambique. Bastava ter 7^a, 10^a ou 12^a classe. Houve muitos que entraram para a docência nestes moldes, e estão lá a lecionar até hoje. Estes não sabem lidar com alunos especiais. E temos aqueles que foram formados nos IFP's [Instituto de Formação de Professores], IMAF's [Instituto de Magistério Primário], ADPP's [Escola de Professores do Futuro] e UP [Universidade Pedagógica] antes de 2006. Todos eles não tiveram o módulo de *Educação Especial*, que é onde se aprende a lidar com alunos com deficiência na escola e na sala de aulas. Se não existirem capacitações sérias e regulares, todos estes professores podem não perceber o significado do direito à educação para pessoas com deficiência. [...]. Isto nos preocupa grandemente, pois, sem formação [educação], fica mais difícil melhorar as condições de vida dos cidadãos com deficiência (Banze – informante, MINED).

Quando se trata de pessoas com deficiência, o direito à educação pode ser quartado por fatores tais como *bullying*, falta de preparação dos professores, ausência de meios auxiliares de inclusão e insegurança. Estes fatores podem obrigar os alunos com deficiência a abdicar do seu legítimo direito à educação. O quadro abaixo ilustra a situação de escolaridade dos 28 participantes (com albinismo) deste estudo.

Quadro 6.1. – A situação de escolarização dos 28 participantes com albinismo

Total de participantes com albinismo	28 (100%)
Com nível superior	3 (11%)
Com nível médio	3 (11%)
Com nível básico	4 (14%)
Com nível primário	6 (21%)
Sem escolarização	12 (43%)

É real, quase metade dos inquiridos não têm o nível primário. Muitos deles até chegaram a ingressar na escola, mas não completaram as 7 classes que perfazem o Ensino Primário Completo (EPC) em Moçambique. Estes cidadãos não têm a educação básica que, de acordo com as Nações Unidas, é obrigatória e, por isso também, gratuita. O incumprimento do direito à educação aumenta com o nível: dos 28, apenas 3 têm o nível superior concluído.

Motivos para um aluno com albinismo desistir de estudar são diversos. Raima evocou *bullying* e discriminação, Xico – que já frequentava a 9ª classe numa das escolas secundárias de Nacala Porto – alegou medo da perseguição.

[...] tive medo de ser raptado no caminho, por isso parei de ir à escola. [...]. Da Escola [nome da escola], onde eu estudava, para minha casa, era muito distante, e fazia aquilo à pé todos os dias. Quando os assassinos começaram a matar, eu logo parei. Os meus pais não podiam me acompanhar todos os dias. Eles também têm machambas e outras coisas para fazer. A decisão foi mesmo de deixar de estudar. [...]. Os meus pais concordaram, e agora ajudo-os nas tarefas domésticas. [...]. Sei que sem escola não tenho futuro, mas também não podia arriscar a vida (Xico – informante com albinismo, Nacala).

Xico abdicou do direito à educação para salvaguardar a vida. Decidiu proteger o essencial. Ele está consciente das consequências negativas da falta de diplomas académicos na sua vida, mas é uma realidade de muitos cidadãos com albinismo em Moçambique e na África em geral. São poucos que conseguem “furar” as barreiras e conseguir se formar. Bon (informante com albinismo, Nampula) é um dos poucos que conseguiram fazer a licenciatura. Ele contou que foi graças ao seu empenho pessoal e aos apoios que foi recebendo dos seus professores.

[...]. Eu sempre tive apoio dos meus professores. Desde as classes primárias, recebia estímulo moral e material dos meus professores. Eles elogiavam o meu desempenho na sala de aulas, e os meus colegas passaram a saber que eu era bom. [...]. Para ver bem o quadro, comecei a usar óculos em 2007. Até então, os óculos que uso recebo dos padres. São eles

que compram e trazem de fora do país. Quando faço consulta, minha graduação oscila nos 11, os médicos admiram porque muitos deles nunca tiveram pacientes com esta graduação. Meus óculos não existem aqui [em Moçambique], vêm do estrangeiro e custam muito dinheiro.

O sucesso escolar do Bon deveu-se, como ele mesmo fez questão de sublinhar, ao estímulo (elogios) dos seus professores, mas também aos óculos que regularmente recebe das caridades. Se não recebesse elogios nem óculos, talvez seria mais um caso de insucesso. Portanto, há muitos fatores que podem facilitar ou dificultar a escolarização de pessoas com albinismo.

Marcon (2014: 43-44) afirma que não basta legislar que todo cidadão tem direito à educação, é necessário que os governos assumam o seu dever e a sua responsabilidade de formar professores competentes (comprometidos) e alocar recursos que garantam uma educação barata e humanizada para os cidadãos com deficiência. Os professores devem ter em conta que os alunos com albinismo têm a visão reduzida e, por isso, devem estar em lugares estratégicos. Sempre que há alunos assim na sala, a escrita no quadro e o material didático (manuais, avaliações etc.) devem ser em letras grandes e legíveis.

Os professores devem ter em mente que sua missão é promover a tolerância e a inclusão através de atitudes positivas, liderança, facilitação e criação de ambientes adequados à aprendizagem.

Para fundamentar a necessidade de colocar os alunos com albinismo próximos ao quadro e com material didático relativamente ampliado, Ashley (1992) evoca o conceito de *cegueira legal*. Quase todas as pessoas com o Albinismo Oculocutâneo nascem com a baixa acuidade visual – um problema decorrente das perturbações oculares típicas da mutação (ver *Albinismo Ocular*: pp. 15 - 16). Nesta situação (e sem óculos graduados), os alunos são obrigados a segurar e a ler os livros a escassas polegadas dos olhos. Portanto, colocá-los em frente já é uma ajuda.

O albinismo compromete a visão, impedindo que os afetados vejam com detalhe realidades distantes e em movimento. Para Lund (2014), o albinismo pode não exigir que os alunos usem a máquina *Braille*, mas a sua visão é profundamente comprometida. Para minimizar, recomenda-se que os professores facilitem espaços em frente.

Os professores devem (sempre) tratar os seus alunos com albinismo (e não só) pelos respetivos nomes oficiais, dirigindo-lhes mensagens compreensíveis e em letras grandes. Cabe igualmente aos professores palestrar sobre o mal que as crenças, os mitos e a discriminação causa às pessoas com albinismo.

Mário tem albinismo e vive na Beira. Ele chegou de Cheringoma, onde passou parte significativa da sua infância e o primeiro contacto com a escola. Ao narrar sua experiência de aluno, ele afirmou que os professores com quem calhou só estavam preparados para dar aulas “alunos normais”.

[...]. Muitos professores não sabem dar aulas aos alunos com albinismo. Imagina só eu aí na turma, e o professor escreve coisas bem pequenas [em tamanho reduzido] no quadro e perguntar: ‘como se chama isso?’ Eu que tenho dificuldades de ver, vou responder o quê? Só escuto os colegas a ler e a responder. Eu fico calado. Isso acontece. Numa aula de Matemática, o professor escreve uma conta no quadro e, com um bastão, aponta os números e pergunta: ‘este mais este é igual a quanto?’. Eu só escuto os colegas a responderem, por exemplo, ‘trinta e quatro’. Não sei quais são os números que foram somados para dar trinta e quatro. Sou sempre obrigado a perguntar ao colega mais próximo, mas nem sempre dá certo. [...]. Sou obrigado a recorrer aos colegas porque os professores dão aulas como se eu não existisse lá. Parece que só são preparados para ensinar alunos normais (Mário – informante com albinismo, Beira).

Evidentemente, os professores de Mário não estavam (já estão?) preparados para lidar com alunos com albinismo, e o problema é extensivo à disposição gráfica dos manuais, dos meios e das metodologias de ensino em geral.

Alguns manuais do albinismo referem que, no contexto da educação, devem ser tomadas medidas acertadas para facilitar a aprendizagem dos afetados. Os alunos com albinismo devem ser dispostos em locais que facilitem o acesso à informação; devem receber óculos, monóculos, lupas ou outros instrumentos de auxílio à leitura; e os textos devem estar em letras ampliadas e bastante legíveis (TAS, 2009: 13-14). Muitos dos meios (e medidas) auxiliares sugeridos são acessíveis. Os alunos com albinismo não precisam da máquina *Braille* (usada pelos invisuais), que é muito mais cara, eles apenas necessitam da atenção dos professores e dos meios básicos de auxílio.

Os professores devem permitir que os alunos usem seus chapéus, óculos de Sol e outros meios de proteção em todas as atividades e em todos os ambientes da escola; devem escrever letras grandes e permitir que os alunos possam se dirigir ao quadro sempre que necessário visualizar alguma informação; devem providenciar material impresso (apontamentos e avaliações escritas) em tamanho reforçado; devem isentar os alunos das atividades em ambientes ensolarados; devem informar aos outros alunos sobre o albinismo e ensinar-lhes a saber respeitar e apoiar os colegas com a mutação (Lund, 2014: 15-16).

Kiishweko (2016: 165) denuncia universidades tanzanianas que oferecem máquinas *Braille* aos alunos invisuais admitidos, mas que nunca se dignam em providenciar lupas ou óculos de leitura aos admitidos com albinismo. Quer dizer, as pessoas que administram as instituições de educação não têm olhado para o albinismo com a mesma sensibilidade. Esquecem-se que atitudes positivas das escolas e dos professores são determinantes para o sucesso académico deste grupo de alunos.

Nas narrativas dos informantes sobre suas experiências de alunos consta que há professores que continuam convencidos de que os alunos com albinismo deveriam estudar em escolas separadas. “[...]. *Já tive uma professora que sempre que entrava na sala e me visse sentado, dizia que eu não devia estar naquela escola. Mas era para eu estudar aonde? Não conheço nenhuma escola para albinos*” – disse Mairosse, informante com albinismo que desistiu de estudar antes de completar o ensino primário do 1º grau (EP1).

As crenças também têm a escola como seu palco, o que tem causado medo e consequente estigmatização dos alunos com albinismo. Estes alunos são considerados “estranhos”. A partilha de material escolar, lanche, espaços e conhecimentos (grupos de estudo) – uma prática comum na comunidade escolar – não tem sido extensiva aos alunos com albinismo. No contexto moçambicano, onde o acesso à Internet é ainda muito deficitário e problemático, a partilha de material escolar entre os alunos tem sido fundamental, mas, infelizmente, é dificultada aos colegas com albinismo.

O outro problema relatado é do assédio sexual às alunas com albinismo. É uma prática recorrente em que colegas da escola e, às vezes, os próprios professores, tentam sexo com as “alunas-brancas”. Isto tem criado desconforto às assediadas, e quando a situação sai do controlo, desistir tem sido a solução.

Para evitar o Sol, por exemplo, a solução seria o desenvolvimento de atividades durante as noites. As noites podem ser boa alternativa, uma vez que o maior “inimigo” do albinismo (Sol) terá já sido substituído pela Lua. Mas o problema é que, em muitos contextos moçambicanos, os ambientes escolares são extremamente escuros à noite. São poucas as escolas e espaços públicos com iluminação. As escolas e as vias públicas são predominantemente escuras durante as noites, por causa de constantes e prolongados cortes da corrente elétrica. Esta situação de escuridão poderá, com certeza, facilitar as incursões dos assassinos.

Infelizmente, não existem dados estatísticos da situação escolar da população moçambicana com albinismo, mas não parece boa. Segundo Kiishweko (2016), a presença de alunos com albinismo nas escolas só é notável nas classes iniciais (nível primário), nas subsequentes, há uma redução drástica. Sobre as razões desta situação, apontam-se fatores complexos e estruturais: baixa acuidade visual, professores despreparados, *bullying* (humilhação em ambientes escolares), insegurança face aos raptos na via pública, famílias que não deixam seus membros com albinismo frequentarem a escola, falta de condições económico-materiais para estudar (pobreza), instituições (até públicas) que não são favoráveis à contratação de funcionários com albinismo e, sobretudo, a ausência de políticas públicas direcionadas.

6.1.3. Direito ao Trabalho

O direito ao trabalho está previsto no artigo 18 da DUDH. No nº 1 do referido artigo, consta que “*Todo ser humano tem direito ao trabalho, à livre escolha do emprego, às condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego*”. Este direito está longe de ser garantido em Moçambique, apesar de estar igualmente previsto no artigo 84 da Constituição da República. A avaliar pelos números do último recenseamento geral da população e habitação (INE, 2019: 120-122), a maioria da população é rural, desempregada e de economia predominantemente informal. Para ser mais concreto, dos 27 909 798 habitantes, apenas 1 083 546 (4%) é que têm fonte segura de renda, os restantes 96% são dependentes (entre eles crianças, idosos, pessoas com deficiência e os desempregados). Atenção a estes dados: dos 27 909 798 habitantes, apenas 8 177 386 (29%) é que têm disponibilidade para trabalhar (força ativa), e destes 8 177 386, mais de 7 093 840 não têm fonte definida de renda.

Em Moçambique, as pessoas não têm a liberdade de escolher o emprego. Está-se num cenário em que as pessoas estão condenadas a aceitar qualquer atividade, se existir. A esmagadora maioria da população é desempregada, inclui-se aqui os muitos jovens já formados nas inúmeras universidades, escolas e institutos existentes. Desde que a crise das “*dívidas ocultas*” se instalou, falências de empresas e despedimentos em massa se tornaram constantes. Os concursos de emprego foram quase “proibidos”. As instituições públicas – com necessidade de recursos humanos – foram orientadas a solicitar a “mobilidade interna de funcionários”, quer dizer, a contratação de novos funcionários foi temporariamente suspensa. E quando, esporadicamente, surge uma vaga de emprego, o número de desempregados que se mobilizam para tentar a sorte é assustador. É a população inteira a dispor uma vaga. E nesta “guerra pelo emprego”, o critério de apuramento

raramente é o mérito. Aliás, as vagas aparecem quase sempre condicionadas ao pagamento duma “taxa” sem a qual os candidatos são automaticamente excluídos, independentemente das suas competências e qualificações. Quer dizer, o emprego está à venda, cabe aos candidatos pagar (ou recorrer a outras artimanhas: tráfico de influência, assédio sexual, uso de magia etc.) para trabalhar. Infelizmente, as burlas de emprego têm conhecido um aumento significativo nos últimos anos em Moçambique.

Se o emprego já é difícil, como será para as pessoas com albinismo? Dos 28 participantes com albinismo deste estudo, apenas 3 (11%) têm emprego, os outros vivem à sua sorte. Mussá (participante de Inhambane) contou que, após concorrer a uma vaga de emprego e passar no concurso documental, foi rejeitado no dia em que se fez à empresa para assinar o contrato.

[...]. Acho que, pelos documentos, não conseguiram notar que sou albino, por isso ficaram surpresos quando me viram já em presença. Quando cheguei, parece que ficaram todos embaraçados. Uma senhora veio até mim e perguntou: ‘é o senhor [nome]?’ Eu disse que sim, era. Mandaram-me aguardar por quase duas horas. Acho que foram se reunir para falar de mim. A vaga já era minha, mas fizeram questão de dizer que eu devia aguardar em casa, que eles iriam me solicitar. Até hoje, passam 4 anos, nunca mais fui solicitado. [...]. Foi a maneira que encontraram para se livrar de mim (Mussá – informante com albinismo, Inhambane).

Episódios de discriminação, como este ocorrido com Mussá, foram referidos por quase todos participantes. Nordino disse que haverá sempre discriminação de cidadãos com albinismo, independentemente dos seus níveis académico e económico. “[...]. *Deixei de estudar, mas tenho 12^a feita. Já tentei concorrer a muitas vagas, nunca deu certo. [...]. Certa vez, numa entrevista, a senhora lá disse: ‘Temos uma grande dinâmica aqui na instituição, será que vais aguentar trabalhar connosco?’.* Pensam que um albino não é capaz” (Nordino – informante com albinismo, Nampula).

Há estudos que comprovam a tendência: as pessoas com albinismo enfrentam imensas barreiras no mercado de emprego. McNeil (1997: 7) cita casos de indivíduos que se tornaram domésticos e mendigos, porque ninguém os aceitava como funcionários, mesmo com qualificações.

O desemprego é particularmente penalizador para quem tem albinismo. Com necessidades permanentes de materiais de proteção, o emprego daria renda para a compra do mínimo necessário (Dart et al, 2010: 22).

Para este grupo social, o desemprego não está necessariamente ligado à baixa escolaridade, mas às representações sociais do albinismo. Por causa de crenças, muitos empregadores temem que

a contratação dos indivíduos prejudique a reputação e os rendimentos de suas empresas (Cruz-Inigo et al, 2011). Contra isso, Marcon (2014: 45-46) argumenta que não empregar pessoas com albinismo é mantê-las fora da sociedade (marginalização estrutural). Ao negar-lhes o direito ao emprego e em condições favoráveis, condena-se os indivíduos à exclusão e à pobreza.

Ao buscar emprego, as pessoas com albinismo são reprovadas à partida. Os empregadores ignoram tudo, concentram as suas atenções na aparência e nas representações sociais em torno da mutação (Baker et al, 2010: 175).

Para as pessoas com albinismo, trabalho é, mais do que simples direito humano, um mecanismo de desmistificação social do albinismo. “[...]. Imagina só as pessoas irem a uma instituição e serem atendidas por um albino. Aí sim, vão passar a ter outra mentalidade, porque os mitos vão começar a quebrar. Isso será bom. É essa a nossa luta” (Cristóvão – informante com albinismo, Quelimane).

Majon (informante com albinismo, Maputo) disse que a maior preocupação das associações de pessoas com albinismo em Moçambique é o emprego para os seus membros. “[...]. Olha que nem somos muitos, havendo vontade do governo, é possível nos enquadrar. Aqui em Maputo há já alguns formados que continuam a chutar-latas [desempregados]”.

Bon (participante com albinismo, Nampula) disse que conhecia muitos colegas seus com formação profissional, mas que continuavam desempregos. Disse que as empresas continuavam muito relutantes em ter colaboradores com albinismo.

[...]. O problema não está só na falta de formação. Conheço albinos que têm formações técnico-profissionais aqui em Nampula, mas estão todos desempregados. Eu mesmo tenho licenciatura e estou aqui [sem emprego]. O problema [desemprego] afeta a todos em Moçambique, mesmo as pessoas normais, mas é mais grave para os albinos. Com os mitos, fica difícil te receberem no emprego. Estamos em desvantagem, o governo deve arranjar saídas.

[...]. Sinto que as medidas de combate à discriminação só estão na boca, falta aplicar no concreto. Muitos de nós, albinos, vivemos à maneira, estudamos à maneira e continuamos na rua a sermos humilhados [...]. Tentei fazer aproximações ao Governador e ao Secretário Permanente Provincial, mas dificilmente prestam ajuda. Nos comentários, dizem sempre que ‘há falta dos meios, estamos num país em que as condições não favorecem para ajudar os albinos, como acontece noutros países’ (Bon – informante com albinismo, Nampula).

Empregar cidadãos com albinismo é também uma estratégia de lhes expor à sociedade e, por via disso, quebrar os mitos. A aproximação resultará na vulgarização (desmistificação) do albinismo. Será uma educação cívica implícita, como argumenta o informante Gerson.

[...]. Nas questões de aproximação, nós não somos considerados pessoas. Somos discriminados. Deve haver uma boa educação. [...]. Como somos uma minoria, a ideia é sermos inseridos em qualquer lado em que a sociedade esteja, para fazermos aquilo que somos capazes. Quando continuarmos escondidos nas casas, continuaremos a alimentar os preconceitos. A sociedade precisa conhecer os albinos. Interagir (Gerson – informante com albinismo, Nampula).

[...]. O Governo deve dar respostas mais concretos para os nossos problemas. [...]. Ouvi que há países em que já criaram algumas farmácias para os albinos conseguirem óculos, filtros solares e outros medicamentos a baixos custos. Aqui em Moçambique ainda não ouvi nada disso, talvez seja por causa do nosso baixo desenvolvimento. Mas é uma ideia muito boa, deve ser encaminhada para o nosso governo copiar (Idem).

6.1.4. Direito à saúde (assistência médica e medicamentosa)

Peles secas, avermelhadas, com melanomas, feridas e moscas tentando insistentemente pousar e, eventualmente, infeccionar. Assim estavam as peles da maioria dos participantes deste estudo. Eram peles sedentes de cuidados médicos, denunciando o incumprimento do direito à saúde, previsto no número 1 do artigo 25 da DUDH (ONU, 1948):

Todo ser humano tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar-lhe, e à sua família, saúde e bem-estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda de meios de subsistência em circunstâncias fora do seu controlo.

Este talvez seja o artigo mais esclarecedor das dimensões do direito à vida, também previsto no artigo 40 da Constituição da República de Moçambique. O direito à vida está ligado ao direito à saúde.

Eva (informante, MISAU) assegurou que o Ministério da Saúde, através da Direção Nacional de Assistência Médica, tem vindo a prestar assistência às pessoas com albinismo pelo país. Esta ação enquadra-se nos esforços do cumprimento do plasmado no artigo 89 da Constituição da República, segundo o qual “*Todos os cidadãos têm direito à assistência médica e sanitária [...]*”. Ora, aos olhos dos cidadãos com albinismo, o direito à saúde continua um desejo muito distante.

[...]. Há muita publicidade de que nós – albinos – devemos ir aos hospitais, para receber tratamentos de pele e vistas. Até que temos ido, mas muitos acabam por desistir. Não está fácil. Quando chegas lá [ao hospital], não há aquele comprometimento, e também não há medicamentos. Dão-te uma receita para procurar tudo nas farmácias privadas. Olha, nas farmácias privadas, as coisas [fármacos] custam o que custam. A maioria dos albinos não tem dinheiro, é para fazer o quê? (Castro – informante com albinismo, Nampula).

[...]. Eu tenho problemas de cancro de pele e estou à espera duma operação [cirurgia] no mês de abril [2019]. Meu quadro de saúde está complicado, não posso andar ao Sol, e não consigo ver em sítios com sombra. Fica tudo muito escuro (Misericórdia – informante com albinismo, Maputo).

[...]. Muitos irmãos [concidadãos com albinismo] estão estragados. Têm feridas em quase todo o corpo, e não conseguem aqueles medicamentos recomendados. Aqui na cidade [Chimoio] há poucas empresas que ajudam. Ficamos mais à espera do apoio da Igreja [nome da igreja] que às vezes oferece alguma coisa [protetores solares]. No hospital só conseguimos fazer consulta, o problema está na aquisição dos medicamentos e óculos. Mesmo quando marcam cirurgia na oftalmologia, não é logo logo que acontece. Espera-se muito tempo, até os médicos especialistas virem da Beira ou de Maputo. É mais fácil conseguir tratamento quando aparecem aquelas empresas cooperantes (Diquissone – informante com albinismo, Chimoio).

Para trás estão alguns depoimentos de pessoas com albinismo sobre a situação do direito à assistência médica e medicamentosa em Moçambique. Há ainda muitos desafios: exiguidade dos serviços de saúde (especializados) próximos ao local de residência dos pacientes, mau atendimento nas unidades sanitárias, alto custo dos medicamentos e meios de proteção (óculos e filtros solares). A maioria dos cidadãos com albinismo não consegue pagar pela própria saúde. Aliás, quantos cidadãos moçambicanos conseguem?

Biscaro (2012) insiste em dizer que o maior constrangimento é a ausência de políticas sociais vocacionadas aos cuidados de saúde de cidadãos com albinismo.

6.2. O papel da ONU na defesa dos direitos da pessoa com albinismo

Estigmatização e perseguição de pessoas com albinismo causou uma onda de reações nacionais e internacionais. Desde que a situação foi despoletada no continente africano, houve uma série de manifestações de repúdio e indignação. De todos os lados vieram (ainda veem) exigências do fim imediato das atrocidades. As reações têm sido no sentido de pressionar as autoridades dos países a tomarem medidas concretas em defesa das vítimas. Como Didier Fassin (2011, *Humanitarian Reason: a moral history of the present*) explica, razões humanitárias são tão mobilizadoras quanto necessárias.

Há muitos instrumentos legais que, ao longo dos tempos, foram sendo criados para defender a dignidade humana na sua diversidade, mas nunca tinha havido medidas especificamente direcionadas aos humanos com albinismo.

Em 2008, a União Europeia prescreveu as medidas que os governos africanos deveriam tomar para proteger as vítimas com albinismo e, depois, em 2014, no auge das perseguições, as Nações Unidas estabeleceram (através da Resolução 69/170/2014 do Conselho de Direitos Humanos) 13 de junho como *Dia Mundial da Consciencialização do Albinismo*.

Em 2017, a Amnistia Internacional disse, no seu relatório anual sobre *Estado dos Direitos Humanos no Mundo*, que Moçambique estava a registar um aumento de casos de perseguição e assassinado de cidadãos com albinismo. No mesmo ano, a ONU enviou Ikponwosa Ero – especialista independente para os direitos das pessoas com albinismo – para avaliar a situação. Durante duas semanas, a especialista visitou sucessivamente Maputo, Beira e Nampula, onde manteve conversações com os membros locais dos poderes Legislativo, Executivo e Judiciário. No final, ela deixou recomendações para o reforço das condições de segurança e do bem-estar do grupo-alvo.

Os cenários de discriminação e perseguição de pessoas com albinismo em África davam (ainda dão) a sensação de que os governos não estavam (já estão?) a fazer o suficiente para estancar as atrocidades. Em Moçambique, as atrocidades passaram a receber atenção especial quando as reportagens (denúncias) dos casos se tornaram “virais” na imprensa e nas redes sociais. Ficou-se a saber que a perseguição visa essencialmente o aproveitamento dos órgãos das vítimas, para alimentar o “mercado da bruxaria”.

A pergunta (óbvia) que tanto a sociedade civil quanto as organizações internacionais passaram a fazer é: *o que o Governo de Moçambique está a fazer para proteger as vítimas?*

Como foi dito na historiografia das perseguições, muito antes de Moçambique, o fenómeno já ocorria na Tanzânia e em toda região dos Grande Lagos. Em 2008, o fenómeno foi veementemente condenado pela União Europeia (*Resolução do Parlamento Europeu sobre a morte de albinos na Tanzânia*, de 04 de setembro). No documento, o organismo insurgiu-se contra a inoperância do governo tanzaniano, mas o recado foi extensivo a todos governos da região. Além de exigir medidas enérgicas para acabar com os ataques e levar os criminosos à justiça, a Europa se predispôs a ajudar a sociedade civil e as instituições de direitos humanos na integração social das vítimas.

Desde logo, ficou claro que as atrocidades eram consequências das crenças em torno do albinismo e dos afetados. Ficou igualmente evidente que tais crenças se encontram mais presentes nas zonas rurais que nas urbes, pelo que, aos olhos da UE, as medidas a tomar deviam incidir mais

sobre as ruralidades, onde as pessoas são geralmente menos instruídas e, por isso também, mais propensas às crenças e superstições. Devia-se estancar os ataques, mas, ao mesmo tempo, atacar as raízes do problema: as representações sociais do albinismo.

Os governos foram instados a desenhar e implementar programas de intervenção social, para melhorar as condições de segurança, saúde, educação e aceitação (inclusão social) das vítimas.

A pressão das Nações Unidas sobre os governos africanos deveu-se, como já se disse, a uma sensação generalizada de que há letargia das autoridades locais. Em Tanzânia, Burundi, Malawi, Quênia e Uganda, várias vítimas – algumas que sofreram ataques e mutilações – disseram que continuavam a ver os seus agressores a circular impunemente, mesmo depois de os terem reconhecido e denunciado às autoridades policiais. Havia uma clara despreocupação com a situação. A Polícia e o Ministério Público não demonstravam interesse em investigar e esclarecer os crimes, o que levou muitos cidadãos com albinismo a fugir (exilar-se) para outros países (Ikuomola, 2015; International Amnesty, 2016).

As Nações Unidas reagiram com apelos à concessão de asilo às vítimas em fuga e, na sequência, países como Espanha, França e EUA acolheram e deram asilo a um considerável número de africanos com albinismo (Bucaro, 2010: 136; Burgo, 2014).

Crenças (*misconceptions*), envolvimento de familiares das vítimas nos crimes, falta de consciência dos direitos humanos, pobreza, deficiências dos sistemas de saúde, incapacidade e inoperância dos sistemas de justiça na resolução dos casos, corrupção e desconfiança em torno dos governos africanos, são algumas das causas da fuga de pessoas com albinismo para o estrangeiro (ONU, 2014: 7). Além disso, muitos dos governantes, polícias, procuradores do Ministério Público e juízes que deveriam proteger as vítimas, são ideologicamente cúmplices das mesmas superstições que estão na base da perseguição e do assassinato de vítimas com albinismo (Idem).

No relatório sobre a situação da pessoa com albinismo na África e no Mundo, as Nações Unidas se dirigiram às autoridades dos países nos seguintes termos:

Os Estados são os principais guardiões dos direitos humanos dos seus cidadãos. Os Estados devem tomar medidas de proteção contra os ataques a pessoas albinas, e devem estar de acordo com os seus compromissos internacionais com os direitos humanos, que estão consagrados nas leis locais, bem como em instrumentos internacionais de direitos humanos. Devem ser promulgadas leis que criminalizem os ataques a pessoas com albinismo. Contudo, as leis não são suficientes para impedir os ataques. Devem ser tomadas outras medidas mais concretas.

Agentes da lei e ordem, instituições judiciais e procuradores, devem assumir e desempenhar com eficácia o seu papel. As sentenças (vereditos) dos casos devem ser divulgadas, para

que sirvam de dissuasão. As ONG's podem e devem ajudar na consciencialização das questões de direitos humanos das vítimas, através da educação e desmistificação do albinismo. Os Estados devem incluir, nos currículos escolares, conteúdos que ajudem a dissipar dúvidas e mitos à volta do albinismo. Os meios de comunicação em massa devem fazer o mesmo, denunciar e repudiar publicamente todos comportamentos discriminatórios e de violência contra cidadãos com albinismo. As instituições religiosas são outra entidade que deve ser envolvida, e sua atuação consiste em passar mensagens de amor, respeito e apoio aos quem têm albinismo. O objetivo final dessas ações conjuntas é promover e proteger os direitos das pessoas com albinismo. São ações baseadas na cooperação entre as autoridades estatais, a sociedade civil e os indivíduos, e devem visar a eliminação de todas barreiras estruturais que, até então, têm impedido o melhoramento das condições de vida dos cidadãos com albinismo (Ibidem: 8-14).

Para cumprir estas orientações, vários governos africanos e organizações humanitárias se mobilizaram. Países como a Tanzânia, introduziram pena de morte contra os que se envolvem na perseguição de pessoas com albinismo. Depois das recomendações da ONU em 2014, o Governo de Moçambique redigiu o *Plano de ação multisectorial para responder à problemática da pessoa albina e sua proteção*. Mas também houve muitas iniciativas da sociedade civil, entre marchas, palestras, desfiles de moda e feiras de saúde em prol do bem-estar dos cidadãos com albinismo.

6.3. A sociedade civil no repúdio à perseguição de vítimas com albinismo

Raptos, mutilações, assassinatos, exumações de corpos e comercialização de órgãos de humanos com albinismo, tornaram-se comuns em Moçambique. São atos que causaram (ainda causam) indignação e repulsa social, levando muitas organizações (civis, privadas e públicas) às ruas em marchas de repúdio.

Já houve marchas um pouco por todo o país, e os dizeres nos dísticos têm sido bastante explícitos: “*Somos contra a perseguição de albinos!*”. No dia 02 de julho de 2016, houve uma marcha coorganizada pelas associações de apoio ao albinismo, a AMETRAMO e o MISAU. No evento, que começou às 07h00, junto à estátua Eduardo Mondlane, em Maputo, o representante do Governo (Mouzinho Saíde) disse: “*Este é um fenómeno novo no nosso país*”. Fazia referência à perseguição, e apontou para a necessidade da responsabilização dos autores e a sensibilização das comunidades sobre a perigosidade dos mitos e das crenças. No mesmo evento, a representante da Medicina Tradicional (Felisbela Gaspar) afirmou que o uso de órgãos humanos no curandeirismo era uma prática “importada” dos países vizinhos. O representante da Comissão Nacional dos Direitos Humanos (CNDH), que também participou da marcha, reconheceu que medidas punitivas

não bastavam para estancar a discriminação e os ataques, era necessário recorrer a outras medidas adicionais e de base social.

Ainda em Maputo, a ALBIMOZ, em coordenação com a Direção do Género, Criança e Ação Social da Cidade, também organizou uma marcha das mulheres com albinismo. O objetivo foi de empoderar este grupo-social sistematicamente discriminado em Moçambique. Para Misericórdia, informante que participou da marcha, a ocasião serviu para chamar atenção à sociedade, às empresas, aos empregadores e ao Governo sobre a necessidade de inclusão. Houve igualmente um encorajamento às próprias mulheres para manterem foco e persistência nas suas lutas pela autoafirmação. “[...]. *A discriminação é diária, é preciso resistir. O nosso desejo é ver mais mulheres albinas empregadas e socialmente incluídas*” (Misericórdia – informante com albinismo, Maputo).

As marchas da capital foram replicadas noutros pontos do país. Em Tete, por exemplo, houve várias, mas, segundo o informante Sunil, a mais emblemática aconteceu no dia 27 de julho de 2016, e foi organizado pelo Instituto de Medicina Tradicional, com apoio da Direção Provincial de Saúde. O evento decorreu sob o lema “*Juntos contra a discriminação, o rapto e assassinato de pessoas com albinismo*”, e contou com a presença de médicos tradicionais, governantes, membros do MISAU, autoridades da lei e ordem e a sociedade civil.

[...]. Daquilo que percebi das mensagens, os próprios da AMETRAMO acham que quem está por detrás disto [assassinatos] são curandeiros estrangeiros. Sugeriram uma fiscalização mais séria do curandeirismo em Moçambique, para evitar o uso de órgãos humanos. Pediu-se mais controlo dos curandeiros que entram aqui [Tete] vindos de Malawi, Zâmbia, Zimbabwe, Zaire.... Dizem que são estes que mandam matar albinos. O presidente da AMETRAMO disse que os curandeiros moçambicanos não usavam órgãos de albino para *zvithumwa* [amuletos], isto começou com a chegada dos curandeiros estrangeiros. Na marcha, a nossa presidente da associação [Amor à Vida] pediu que a sociedade passasse a olhar para os albinos como seres humanos iguais, e não como ‘mercadoria’. Como sabe, há muitos boatos. Dizem que albinos têm ouro, mercúrio e pedras preciosas no corpo, e o nosso cabelo tem poderes. Estamos a ser mortos por causa desses boatos. [...]. Foi uma marcha muito bem organizada, havia televisão a filmar, para todo Moçambique poder acompanhar. [...]. Todos devem saber o sofrimento dos albinos (Sunil – informante com albinismo, Tete).

Na Zambézia, a Direção da Educação do Distrito de Mocuba organizou, em 2017, uma marcha pelas artérias da cidade, onde alunos, professores, dirigentes e a sociedade civil, manifestaram-se contra a discriminação e perseguição de pessoas com albinismo. Um informante contou que o responsável local da Educação disse, numa curta mensagem de ocasião, que as

autoridades policiais deveriam prestar mais atenção aos alunos, porque a movimentação da escola para casa e vice-versa, pode ser um risco. “*A marcha foi convocada como um pedido de socorro dos alunos e de todos os que têm albinismo. Marchamos para repudiar os que raptam e matam os albinos. [...] Não está provado em nenhum sítio que um albino pode fazer alguém enriquecer. É um boato que deve acabar*” (Cadre – informante com albinismo, Quelimane).

Em Nampula, marchas em defesa de cidadãos com albinismo têm sido mais frequentes, até porque é o principal palco dos ataques. “[...]. *Temos feito marchas até mesmo nos distritos. Tem havido participação da Saúde, da Polícia, da Procuradoria, das igrejas e dos alunos das escolas. [...] O que falamos nas mensagens? São informações contra os raptos, contra a discriminação e contra os mitos. Temos ido aos distritos fazer o mesmo trabalho de sensibilização [...]*” (Castro – informante com albinismo, Nampula).

[...]. Aqui na cidade [Nampula] temos feito nossas palestras como associação, mas também temos sido convidados para desfiles e debates sobre tudo isto que acontece connosco. Há poucos dias, estávamos na UniLúrio [Universidade Lúrio], num simpósio sobre ‘*albinismo: aprendendo a viver com a diferença*’. Estiveram lá muitos presidentes das associações de Maputo e algumas individualidades que têm albinismo. Ali Faqui – o nosso músico daqui [Nampula] – também participou, até cantou a sua música. A pessoa que falou foi o Dr. Jamisse Taimo, lembra aquele albino que foi presidente da CNE? Ele falou da necessidade da consciencialização da sociedade sobre os perigos dos mitos. Explicou o problema dos raptos e a falta de esclarecimento dos casos. Em resposta, um senhor do Governo disse que já havia muitos criminosos na cadeia. Disse que a maioria dos que fazem isso [raptar e assassinar pessoas com albinismo] são moçambicanos mandatados por outros bandidos do estrangeiro. Pediu que houvesse mais vigilância nos bairros, para denunciar as situações suspeitas (Idem).

Como se pode depreender, já tem havido muitas atividades contra a discriminação e perseguição de cidadãos com albinismo. Há, paralelamente às marchas, uma crescente produção de músicas, *teasers*, filmes (curtas e longas-metragens) educativos. *White Shadow* (2013/14), *Hombre Negro, Piel Blanca* (2015), *O Albino Nói* (2015) e *Filhos da Luz da Terra do Sol* (2016), são apenas alguns dos filmes produzidos no âmbito da desmistificação do albinismo no mundo.

6.4. Organizações humanitárias no apoio às vítimas do albinismo

O albinismo é fator de estigmatização, de perseguição, mas também de solidariedade. Há sempre instituições e pessoas singulares que se solidarizam com as vítimas do albinismo. E se antes, a solidariedade era só com as questões de saúde e inclusão social, nos últimos anos, aumentou com

os raptos e assassinatos das vítimas. Aliás, foi isso que Gerson (informante com albinismo, Nampula) disse: “[...] *costumo dizer que os raptos trouxeram prejuízo, mas, ao mesmo tempo, ajudaram [...]. [...] nós passamos a merecer mais atenção do governo e das empresas.*”

Igrejas, ONGs e instituições públicas passaram a prestar mais atenção ao albinismo. Nesta lista excluem-se as associações de pessoas com albinismo que, afinal, são as beneficiárias.

A maioria das instituições tem dado apoios esporádicos, as poucas que se dedicam inteira e exclusivamente à causa do albinismo são as que surgiram para o efeito. Nesta categoria temos a *KANIMAMBO – Associação de Apoio ao Albinismo*, a *Associação Zé Manuel Pinto (AZEMAP)* e outras que fazem do apoio às pessoas com albinismo a sua missão.

Pelo que consta na sua página web (<https://www.knmb.pt/>), a *KANIMAMBO – Associação de Apoio ao Albinismo*, é uma ONG oficialmente constituída em 2016, mas que já vem desenvolvendo atividades humanitárias desde 2012. A organização tem como objetivo apoiar as pessoas com albinismo em Moçambique. “*Não pretende, dada a sua limitada capacidade, atuar em todo o país, nem ser A SOLUÇÃO DO PROBLEMA, mas sim, ser uma referência de boas práticas na assistência e constituir elemento inspirador de boas políticas que venham a ser adotadas*” (Carneiro & Correia, 2019: 1). Segundo Margarida F. Carneiro (Presidente da Direção) e Miguel Anacoreta Correia (Presidente do Conselho de Fundadores), os eixos de ação da *KANIMAMBO* são basicamente os seguintes:

- Angariar os recursos (em Portugal e em Moçambique);
- Distribuir os recursos (protetores solares, cicatrizantes, chapéus, óculos etc.) em Moçambique;
- Organizar missões médicas de oftalmologia e dermatologia, para consultas, intervenções cirúrgicas, distribuição de óculos graduados e com proteção ultravioleta (UV). O objetivo das missões médicas é oferecer assistência médica e medicamentosa para, com isso, reduzir os impactos do albinismo na vida dos afetados;
- Promover a consciencialização social sobre o albinismo. Trata-se duma atividade que visa informar às próprias PcA sobre os cuidados a ter com o Sol, com a pele e com os olhos. Faz-se igualmente a desmistificação social do albinismo através da sensibilização das comunidades. Neste capítulo de educação cívica, a *KANIMAMBO* produz e distribui gratuitamente brochuras, folhetos, relatórios, notícias e cartazes instrutivos, além de organizar seminários, palestras e conferências sobre o albinismo.

A KANIMAMBO é, para já, a maior e a principal organização de apoio ao albinismo em Moçambique. Ela oferece assistência gratuita em quatro (4) polos de ação: Maputo, Inharrime, Gorongosa e Nampula. Nestes locais há mais de 400 beneficiários, sendo na sua maioria crianças. Há intenções de expandir os polos e realizar novos projetos a breve trecho. A ONG pretende, por exemplo, capacitar os professores primários em matérias do albinismo. “[...], pois achamos que a mudança fundamental de atitudes só pode acontecer a partir da escola e dos manuais escolares. Este projeto está em discussão com o Ministério da Educação e com organismos potencialmente financiadores” (Ibidem). E mais, a KANIMAMBO apoia e participa num projeto de Clínica Médica em Nampula, em parceria com a *Sociedade Portuguesa de Dermatologia*, hospitais centrais de Maputo e Nampula, Governo Provincial de Nampula e a Universidade Lúrio.

O lema da KANIMAMBO é “*Por uma Vida com mais Luz*”. É uma referência ao forte entusiasmo que a organização tem de melhorar as condições de vida dos cidadãos com défice de melanina em Moçambique. Infelizmente, não faltam obstáculos. O primeiro tem a ver com a evidente descoordenação entre as várias organizações que apoiam o albinismo no país; o segundo obstáculo é relativo à burocracia e às altas taxas cobradas na importação do material médico angariado em Portugal. Sendo uma organização humanitária, esperava-se que as autoridades moçambicanas a reconhecessem como entidade de utilidade pública. Esperava-se a facilitação na importação dos apoios, para maximizar os benefícios aos cidadãos moçambicanos com albinismo. O excesso de burocracia está a ser um grave obstáculo. Aliás, quando se perde muito tempo em burocracias, perde-se igualmente grandes oportunidades de ajuda internacional.

Em Tete está a AZEMAP (Associação Zé Manuel Pinto) – uma organização local que se dedica ao apoio ao albinismo. Com fundamentos cristãos, a AZEMAP tem, à luz dos seus estatutos, a missão é defender e garantir a integridade das pessoas com albinismo. Nas suas ações de intervenção social, a organização dá educação cívica às famílias com membros com albinismo, ensina as PcA sobre os cuidados básicos de saúde e distribui protetores solares.

Segundo a presidente da associação, os atos de discriminação e perseguição têm impactos muito negativo, pois afetam emocional e psicologicamente as vítimas.

[...]. A AZEMAP funciona com fundos próprios, resultantes das contribuições dos membros. É com esse valor que nós compramos cremes, protetores solares, alguns sabões e outros materiais que nós distribuímos para os distritos da província de Tete. O Governo, para nós em particular, como associação, ajuda-nos em alguns procedimentos de papelada, mas a ajuda necessária mesmo, eles [Governo] não nos ajudam (Flávia Pinto – presidente da AZEMAP, Tete).

Tanto a KANIMAMBO quanto a AZEMAP, são organizações comprometidas com o melhoramento das condições de vida dos moçambicanos com albinismo. Não são as únicas organizações que apoiam o albinismo, há outras tantas, públicas e privadas, mas que o fazem de forma esporádica e sem caráter de exclusividade.

No contexto geral da África, há outras organizações e associações de apoio ao albinismo. Uma delas é a Under The Same Sun (UTSS) – fundada em 2008 por Peter Ash, um cidadão canadense com albinismo. A UTSS (<https://www.underthesamesun.com/>) é vocacionada à erradicação da violência e marginalização de pessoas com albinismo em África. Suas atividades são coordenadas a partir de Vancouver (Canadá) e Dar-Es-Salaam (Tanzânia). Tal como a KANIMAMBO em Moçambique, a UTSS faz o inventário das necessidades, mobiliza fundos e recursos, organiza missões médicas, providencia informações, dá capacitações, oferece advocacia às vítimas e produz recomendações aos governos dos países. É uma maneira que a organização encontrou para, *Debaixo do Mesmo Sol*, tentar reduzir a vulnerabilidade dos que têm albinismo.

Na essência, há todo um esforço para combater e erradicar as más-concepções (que induzem à estigmatização e à perseguição de vítimas com albinismo). Para estas organizações, apoiar o albinismo implica, sobretudo, desmistificar o fenómeno, incluir socialmente as vítimas e melhorar as suas condições de vida.

6.5. O associativismo como estratégia de sobrevivência das vítimas

O associativismo entre pessoas com deficiência é uma prática já antiga em Moçambique. E olhando para o panorama, parece que o tal associativismo respeita alguns critérios: o tipo ou a natureza da deficiência, o modo como a deficiência foi contraída e, às vezes, o género, a idade e o local de residência das vítimas. Os dados do último Censo (2017) apontam para a existência de cerca de 727 620 habitantes com deficiência, o que equivale a 3% da população moçambicana. Entre as deficiências categorizadas estão a cegueira, a surdez, a mudez, a amputação, a paralisia e a demência (INE, 2019: 52).

Em termos gerais, a ADEMO (Associação dos Deficientes de Moçambique) representa e congrega todos os nacionais com deficiência, mas há, depois, um conjunto de associações que vão surgindo de acordo com as especificidades das deficiências. Pelo que consta no Plano Nacional da Área da Deficiência (PNAD I, 2006; PNAD II, 2012), há, entre outras, a Associação dos Jovens

Deficientes de Moçambique (AJODEMO), Associação dos Cegos e Ambliopes de Moçambique (ACAMO), Associação Moçambicana de Mulheres Deficientes, Associação dos Surdos de Moçambique (ASUMO), Associação dos Deficientes de Guerra; Associação Moçambicana para Vítimas da Insegurança Rodoviária (AMOVIRO) etc. É uma longa lista, mas com um denominador comum: a luta pelos direitos da pessoa com deficiência. Infelizmente, pelas razões já discutidas no capítulo 1 (pp. 24 - 26), o albinismo continua excluído da lista oficial das deficiências em Moçambique.

Apesar do não-reconhecimento do albinismo como deficiência, as vítimas sofrem as implicações fisiológicas (oftalmológicas e dermatológicas) e sociais (estigma, exclusão e perseguição) do problema. E uma das estratégias de sobrevivência tem sido o associativismo.

A Constituição da República de Moçambique permite, nos números 1 e 2 do Artigo 52, que os cidadãos se associem para, em conjunto, prosseguir os seus objetivos. Aliás, o associativismo é uma estratégia de organização social que visa, essencialmente, representar, defender e satisfazer interesses comuns dos integrantes (Avritzer, 2007).

O associativismo é a materialização naquele *slogan* popular segundo o qual “*unidos somos mais fortes*”. São movimentos de reivindicação comunitária – uma característica que lhes confere maior poder de pressão social. O associativismo, além de agregar valor à participação e à representação democrática, reforça a solidariedade, a cooperação, a amizade e a visibilidade das minorias (Robteutscher, 2005).

Depois de muito tempo no anonimato e na informalidade, em 2009 surgiu a primeira associação formal de pessoas com albinismo. Trata-se da Associação Defendendo Nossos Direitos (ADODS), criada para servir de plataforma de combate à discriminação do grupo-social em Moçambique. Entre os propósitos da ADODS, consta a luta pela inclusão.

[...]. Temos a ADODs, nossa associação, e estamos no terreno desde 2009. Temos angariado donativos para apoiar os nossos membros nos distritos. [...] sempre que recebemos doações, como cremes solares, chapéus e camisetas, levamos a Mopeia, Morrumbala, Milanje, Nicoadala e outros distritos. Nestes distritos temos feito palestras e feiras de saúde, com ajuda da DPS [Direção Provincial da Saúde]. Temos ido às escolas falar do albinismo e da necessidade de se quebrar os mitos. Recentemente, fizemos um simpósio na Universidade Pedagógica, aqui em Quelimane [...]. Temos mais de 100 membros inscritos, e nos nossos encontros debatemos os nossos problemas comuns: discriminação, falta de emprego, perseguição e a falta de apoios por parte do Governo.

[...]. Quando surgimos como associação, em março de 2009, o problema de perseguição ainda não existia. Havia situações de mães que matavam os seus bebês albinos, mas não era para extrair órgãos como acontece hoje. Surgimos para combater estas más práticas e a discriminação em geral, mas também para exigir apoios do Governo e das ONGs, nas questões de saúde, educação e emprego. Temos submetido pedidos de apoios em protetores solares e óculos graduados, e quando há [apoios], redistribuímos pelos nossos membros. Nossa sede é Maputo, mas temos delegações nas províncias, como aqui na Zambézia. Temos feito palestras, seminários, programas educativos, com folhetos explicativos sobre o albinismo e os cuidados a ter com o Sol. Hoje o cenário é outro, passamos a incluir a questão dos raptos nas nossas palestras. Os assassinos usam muitos truques para assediar, e nós temos instruído os nossos membros para desconfiar de tudo e ficarem atentos [...]. (Cristóvão – informante com albinismo, Quelimane).

As razões que levaram à criação da ADODS são essencialmente as mesmas que estão na base do surgimento da Associação de Apoio a Albinos de Moçambique (ALBIMAZ) e a Associação Amor à Vida. Esta última com existência legal desde 2017(?). Em conversa com os informantes, ficou-se a saber da existência de outras associações que, mesmo na informalidade, fazem muito para o bem-estar desta camada social em Moçambique. Ficou igualmente dito que parte significativa dos que fogem das zonas rurais para as cidades tem procurado acolhimento e integração nestas associações que, infelizmente, continuam muito urbanistas.

Mas porquê tantas associações para os mesmos propósitos? Esta questão foi colocada ao presidente de uma das associações. Em resposta, o informante disse que eram quase as mesmas pessoas que, insatisfeitas numa associação, saíram para se filiar ou mesmo fundar outras associações, em função das dinâmicas e das localizações geográficas.

[...]. Em Moçambique há essencialmente 3 associações: ADODS, ALBIMAZ e Amor à Vida. Se a memória não me trai, a primeira foi criada em 2009, e seguiram-se as restantes, mas com o mesmo objetivo “*umbrela*”: promover os direitos das pessoas com albinismo. Neste objetivo encontram-se subjacentes o combate à discriminação, à perseguição e ao tráfico. Mas também há questões sociais, como saúde, educação e emprego. Como vês, as três associações têm praticamente os mesmos objetivos, mas, infelizmente, não há coordenação. Digo isto com bastante tristeza! Esta coisa de ativismo é complexa, às vezes as pessoas têm objetivos individuais, e quando é assim, é difícil. Tentou-se criar esta rede [união das associações], mas o individualismo acabou falando mais alto. [...]. Alguns acham que vão ficar ricos com o ativismo. [...] é muito difícil trabalhar em rede quando as pessoas têm objetivos individualistas (Majon – informante com albinismo, Maputo).

[...]. Neste cenário, não posso assumir que haja uma associação que seja maior que as outras. Se for a reparar, as pessoas que fazem parte das [três] associações são, no fundo, as mesmas [...]. Sucedeu que a ADODS foi a primeira a surgir, trabalhou durante algum tempo e acabou perdendo forças por várias razões. Na sequência, certas pessoas optaram por criar outras organizações. Foi assim que apareceu ALBIMAZ e Amor à Vida. Os membros são

praticamente os mesmos, com exceção de uns e outros que se filiam pela primeira vez (Idem).

[...]. Pessoalmente, não sou contra esta segregação ou proliferação de associações, pelo contrário, acho que o mais importante é a qualidade dos resultados. [...]. O que queremos, como grupo social, é a aceitação plena das pessoas com albinismo. Isto significa, primeiro, eliminar a discriminação, segundo, integrar as pessoas nos setores de trabalho e, terceiro e último, combater a autoexclusão dos próprios membros [...] (Idem).

6.6. Respostas do Governo de Moçambique ao drama dos cidadãos com albinismo

O conjunto de eventos – marchas populares, apelos internacionais etc. – que se sucederam após a denúncia, na mídia, da violação massiva e sistemática dos direitos humanos das pessoas com albinismo em África, serviu de pressão para os governos dos países agirem.

Muito antes de Moçambique, quando o fenómeno foi despoletado na África Oriental, a Tanzânia viu-se obrigada a tomar medidas dissuasivas para a proteção das vítimas. Em 2009, o então Presidente da República Unida da Tanzânia – Jakaya Kikwete – orientou a Polícia e os tribunais a prestarem mais atenção às situações. Houve abertura de albergues para acolher as vítimas, os alunos com albinismo passaram a ser escoltados, e houve distribuição de telefones celulares e linhas-verde para as potenciais vítimas denunciarem pontualmente os casos suspeitos. Em consequência desta vigilância, houve consideráveis prisões e mais de 7 culpados foram condenados à pena de morte (Larson, 2011).

Em Moçambique, o governo criou, em dezembro de 2015, o *Plano de ação multisectorial para responder à problemática da pessoa albina e sua proteção*. Tratou-se dum instrumento com medidas de curto, médio e longo prazos contra a discriminação e a perseguição aos cidadãos com albinismo. O documento prevê a identificação e a penalização dos envolvidos nas perseguições, o reforço à segurança transfronteiriço, o aumento da vigilância interna, o incentivo à denúncia popular, a educação cívica (para a desmistificação do albinismo) e a realização de estudos sócio-antropológicos do albinismo. Numa das passagens do plano lê-se que

[...] foi criada uma Comissão Multissetorial de trabalho coordenada pelo Ministério da Justiça, Assuntos Constitucionais e Religiosos, integrando os ministérios da Saúde, do Género, Criança e Ação Social, da Cultura e Turismo, do Interior, da Educação e Desenvolvimento Humano, de Ciência, Ensino Superior e Técnico Profissional, da Administração Estatal e Função Pública, da Juventude e Desportos, do Trabalho, Emprego e Segurança Social, Instituto de Investigação Sociocultural ARPAC, Gabinete de Informação GABINFO, Universidade Eduardo Mondlane UEM, Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique, Associação Defendendo os Nossos Direitos, Associação Amor à Vida e ALBIMOZ, com objetivo de elaborar uma proposta de plano de ação (MJCR, 2015: 2-3).

Como se pode constatar, o Governo estabeleceu este plano em coordenação com os vários setores da sociedade, incluindo as associações das vítimas. Na altura, o Presidente da República de Moçambique (Filipe Jacinto Nyusi – em entrevista²¹ à Televisão de Moçambique) disse o seguinte:

[...]. Estamos todos a cerrar as nossas fronteiras [...]. As nossas Forças de Defesa e Segurança têm estado em contacto, vão tendo ainda reuniões, concertação aqui, e sei dizer que próxima semana vão ter com o Malawi também, que é uma outra fronteira que nos preocupa, para poder perceber o que está a acontecer. Portanto, falamos e agora são ações. Eu acredito que qualquer dia tem de terminar, como há pistas e em Moçambique já visualizamos as pessoas que foram apanhadas. Naturalmente, nunca se encontram os mandantes com muita facilidade, mas é essa recomendação que deixamos [...]. Mas tem de localizar, a todo o custo, os mandantes, porque são esses que precisamos, para não andarmos em especulações... ou usam para riqueza ou usam para aquilo. Pode ser um crime bem estruturado e tem objetivos ocultos, mas estamos a trabalhar em conjunto (Filipe J. Nyusi – Presidente da República de Moçambique).

Nestas declarações, feitas em 2015, o Presidente da República deixou fortes convicções de que a perseguição às pessoas com albinismo é “obra de estrangeiros”. Infelizmente, mesmo depois de cerrar as fronteiras, os assassinatos continuaram e continuam.

Com a intensificação dos ataques, o Procurador-Geral Adjunta da República – Taibo Mucobora – visitou a província de Nampula, onde orientou a Polícia de Investigação Criminal (PIC) e os magistrados a empreenderem mais esforços na abordagem do problema. Na altura (2016) já havia mais de 27 processos criminais ligados aos assassinatos, e Mucobora disse: “[...] há necessidade dos magistrados e da Polícia de Investigação Criminal fazerem uma investigação profunda no sentido de se descobrir, não só os executores, mas sobretudo os mandantes destes crimes hediondos, para serem responsabilizados nos termos da lei”. Ainda em 2015, foi criada a *Lei de Proteção de Pessoas com Albinismo*, para que os órgãos da justiça abordassem o problema de forma mais específica.

Com as recentes remodelações, o quadro legal moçambicano ficou reforçado. O novo Código Penal (2019) prevê que violação de túmulos, posse, transporte de órgãos e partes do corpo humano são crimes públicos (não carecem de queixa, as autoridades devem agir assim que tiverem conhecimento). Assassinar pessoas com albinismo é um crime hediondo, pois é praticado com violência extrema e sem nenhum senso de misericórdia por parte dos seus agentes, o que causa repulsa social. A punição vai de 24 a 40 anos de prisão maior. O artigo 165 do Código Penal prevê que transporte, posse e comercialização de órgãos humanos, são crimes punidos com pena de doze

²¹ A entrevista encontra-se disponível em: https://youtu.be/2DAiWrywN_s

a dezasseis anos de prisão, se uma pena mais gravosa não couber. Contra os praticantes da bruxaria e os charlatões, a lei diz: “*Aquele que instigar com promessas de sucesso na vida sentimental ou em negócios ou em qualquer outra natureza induzir o agente à prática de atos referidos no número anterior, será punido com a pena de dezasseis a vinte anos*”. Portanto, o quadro legal está lá, o problema está na aplicação, na celeridade processual, nas custas judiciais e nas estratégias de abordagem do problema.

Para Moreira & Mariano (2018: 61), o plano de ação do Governo pode ter conseguido atenuar os ataques, mas há ainda muitos desafios na abordagem da situação nas zonas rurais. Os julgamentos televisionados dos crimes são bastante dissuasivos, mas tal dissuasão não ocorre com a mesma intensidade nas zonas rurais, lá onde a população não tem corrente elétrica, não tem televisão, não tem rádio nem *Internet* para aceder às informações. É também nas zonas rurais que o Estado (Educação, Saúde, Polícia, tribunais, imprensa etc.) e as organizações humanitárias têm baixa presença.

Além da exiguidade de meios humanos, materiais e técnicos para o esclarecimento tempestivo dos crimes, são grandes as distâncias a serem percorridas, em estradas geralmente degradadas, para os locais dos crimes. E mais, tratando-se de crimes com cumplicidades familiares e culturais, as pessoas das comunidades têm evitado colaborar abertamente com as autoridades, até porque, se o fizerem, terão de andar em esquadras e em tribunais por longos anos de burocracia, comprometendo as suas atividades produtivas. Fora o prejuízo burocrático, não se pode negar que um dos maiores obstáculos do combate ao crime em Moçambique é o descrédito das instituições aos olhos dos cidadãos. As instituições do Estado – aqueles que deveriam resolver os problemas dos cidadãos – têm emitido sinais de muita promiscuidade ultimamente.

Apesar das medidas já tomadas, a discriminação e os ataques a vítimas com albinismo continuam muito presentes em Moçambique. Isto sugere que, paralelamente às medidas policiais e judiciais, é necessário trabalhar sobre a base social do problema. Para Marcon (2014: 61-62), o que está a impedir o combate efetivo à perseguição de pessoas com albinismo em África é a falta duma estratégia integrada e integradora. Há muitas ações isoladas. Aliás, todas as organizações e associações de apoio ao albinismo em Moçambique têm, na essência, os mesmos objetivos, mas cada uma trabalha no “seu canto”. Não há entrosamento nem de dados nem de esforços.

Nas medidas tomadas pelo Governo, nota-se um enorme esforço em abordar o problema nas perspetivas policial e judicial. Isso é excelente para o controlo da situação a curto prazo, mas,

para médio e longo prazos, é necessário induzir a sociedade ao respeito pelos direitos da pessoa com albinismo. É aqui que o envolvimento de outras forças vivas da sociedade se torna necessário, para, em conjunto, fazer-se a desmistificação social do albinismo.

É difícil mudar as representações sociais só com as estratégias jurídico-legais. Mesmo com leis e penalizações, o albinismo poderá continuar com os seus significados populares; as pessoas afetadas poderão continuar a ser estigmatizadas, excluídas, marginalizadas, perseguidas e mortas. Nada garante que não haverá mais assassinatos, esquiteamentos, tráfico e produção de amuletos com base em órgãos de pessoas com albinismo, mas o envolvimento de mais atores no combate às crenças pode minimizar mais do que o Código Penal sozinho. As soluções do problema podem estar dependentes do envolvimento de mais variáveis de análise, para uma atuação conjunta e conjuntural. Durante o trabalho de campo, alguns médicos tradicionais disseram que não se sentiam efetivamente envolvidos no plano do Governo, o que os deixava com algum sentimento de excluídos. “[...]. *Sinto que não há um bom envolvimento da AMETRAMO. O governo não nos chama para ajudarmos a encontrar soluções para o problema dos albinos. Será que suspeita de nós?*” (Pai Manuel – médico tradicional, Nampula).

Como ficou documentado no Capítulo 5, há muitas concepções equivocadas sobre o albinismo. São concepções em que se questiona a humanidade dos visados, propiciando abusos de seus direitos. Neste contexto, o trabalho das autoridades é mais complexo do que se imagina, pois exige a tomada de medidas que induzem a mudanças na cosmovisão social. Deve ser um trabalho pacífico e participado.

[...]. O que a sociedade precisa é de ir às instituições – secretarias de escolas, municípios, registos e notariado e outros balcões de atendimento público – e encontrar lá um albino a atender. Vão passar a ter outra mentalidade sobre o albinismo. Irão perceber que somos pessoas normais, e nada daquilo que se diz é verdadeiro. Infelizmente, somos excluídos e escondidos. Nunca aparecemos [...]. O Governo deve olhar para esta parte (Zé – informante com albinismo, Beira).

Como o informante Zé sugere, aproximar as pessoas com albinismo ao grande público é uma estratégia sem igual para a desmistificação e a socialização desta deficiência. Na Tanzânia, o Presidente J. Kikwete nomeou AlShaymaa Kwegyir para o primeiro membro do Parlamento com albinismo, no dia 08 de abril de 2008, no auge dos assassinatos e das pressões internacionais. A medida teve um impacto imensuravelmente bom, pois, finalmente, a sociedade tanzaniana passou a ver um indivíduo – popularmente considerado “fantasma” (*zeruzeru*) – vestido de facto e gravata, a falar na condição de representante do povo e em defesa dos direitos da população com albinismo.

6.7. Como falar de direitos humanos quando não se reconhece a humanidade das vítimas?

Na sua maioria, as representações sociais do albinismo sugerem a negação da humanidade dos afetados. São representações que mitificam e mistificam os indivíduos, colocando-os numa categoria de humanidade duvidosa. Como fazer respeitar os direitos humanos de humanos considerados fantasmas, sobrenaturais, imortais, superpoderosos, com capacidade de ver no escuro, ler mentes alheias etc.? Ao se associar o albinismo à maldição, às forças ocultas, à magia e à fonte de riqueza, nega-se a humanidade dos indivíduos e “autoriza-se” a sua estigmatização e perseguição.

Como Burgos (2014) argumenta, as atitudes da sociedade diante do albinismo são relativamente diferentes das manifestadas diante de outras deficiências. Aqui, a situação é mais grave, pois não se reconhece o albinismo como deficiência, mas como um estado crepúsculo, de seres entre o físico e o virtual, entre o real e o fantasmagórico, e entre o natural e o sobrenatural.

Contra a discriminação e a perseguição de pessoas com albinismo, as reações (oficiais) são em nome dos direitos humanos, mas, à luz das crenças sociais, o albinismo não mobiliza tanta compaixão quanto se deseja. Pelo contrário, diante dos indivíduos, desencadeiam-se sentimentos e atitudes de medo, rejeição e aproveitamentos (Brocco, 2015; UN, 2017b, Reimer-Kirkham, 2019; UTSS, 2019). Portanto, a mesma humanidade protegida pelos direitos humanos está sendo posta em causa pelos mitos populares.

O que está em causa é, antes demais, o reconhecimento da humanidade das vítimas. Aliás, entre a Ciência e as representações sociais, quem é que, em última instância, terá a prerrogativa de explicar o mundo? Como fazer respeitar os direitos humanos dum grupo desumanizado pelas crenças?

Sunil (informante com albinismo, Tete) contou que “[...]. *Certa vez, uns meninos vieram até mim e cortaram-me na perna de propósito. Disseram que queriam saber se o meu sangue era ou não igual ao deles. [...]*”. Esse episódio demonstra que os agressores de Sunil não o reconheciam, à partida, como um humano igual. Eles tinham dúvidas, e mesmo que Sunil tenha derramado sangue vermelho (igual), a dúvida pode ter prevalecido sobre outros aspetos. Aliás, a ONU (2017) refere que todos os atos cruéis perpetrados contra vítimas com albinismo têm como base concepções desumanizadoras.

Ser descendente de humanos e, por via disso, herdar a posição bípede, a racionalidade, a autoconsciência, capacidade de introspeção, abstração, uso da linguagem, resolução de problemas

complexos, criar e manipular ferramentas, entre outras habilidades, já era suficiente para ser considerado humano. As diferenças naturais e culturais nunca deveriam servir de critérios de humanização, hierarquização e consideração entre as pessoas. Mas, infelizmente, a realidade é subversiva e a Antropologia é testemunha disso, desde a sua génese como Ciência.

Pessoas com albinismo são seres humanos, mas as crenças e os mitos insistem em colocar dúvidas sobre tal facto. Muitas são mortas à nascença, as que escapam passam a vida entre o *bullying* social e a iminência de serem “caçadas” e vendidas como “mercadoria” para a bruxaria. A questão que faz título a esta subsecção (*como falar de direitos humanos quando não se reconhece a humanidade das vítimas?*) é fundamental para a compreensão da profundidade do problema dos direitos humanos ontem, hoje e amanhã.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos é das maiores conquistas da humanidade, mas a sua implementação no universo humano é objeto de muitos questionamentos. *O que houve de universal na Declaração Universal dos Direitos Humanos?*

Historicamente falando, houve muitas ambiguidades na implementação desta Declaração no universo humano. O termo ‘direito’ designa poder moral que alguém tem para possuir, fazer ou exigir, seja aquilo que é conforme uma regra precisa (ter direito a... ter direito sobre...), seja aquilo que é simplesmente permitido (ter o direito de...) (Japiassú & Marcondes, 2005: 59). Os direitos visam a coexistência pacífica entre os seres humanos, ou melhor, “*é o conjunto de normas que regulam comportamentos intersubjetivos*” (Abbagnano 2007: 278).

A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi o culminar de um conjunto de esforços para reconhecer a dignidade do ser humano. Olhando para a história da humanidade, Thomas Hobbes (1588-1679) tem razão: o Homem é naturalmente mais agressivo (*homo homini lupus*) do que pacífico. Grande parte dos reinos, impérios e Estados que existiram e existem pelo mundo resultaram de violentas guerras de humanos contra humanos. Aliás, Jairose (2000: 21) sustenta que, na realização de seus propósitos, “*O Homem é prioritariamente violento. A resolução pacífica e negociada de conflitos é uma conquista recente da humanidade, graças à massificação da educação contra o preconceito, o etnocentrismo, o racismo e a intolerância às diferenças*”.

Guedes (2003: 23) sublinha que, apesar dos avanços até aqui conseguidos, a brutalidade continua muito presente nas ações humanas. Pelo facto, esforços devem continuar no sentido de criar um Homem no qual a racionalidade tenha domínio sobre a animalidade. Este reconhecimento do papel da educação também se encontra patente nas estratégias da ONU (1948), onde o ensino é

apresentado como o mecanismo através do qual os direitos e as liberdades humanas deverão ser promovidos e garantidos.

Os etnocentrismos, aliados à brutalidade do Homem, têm feito com que a história da humanidade seja predominantemente de perseguições, agressões e mortes. É um cenário que ultraja gravemente a dignidade humana, mas também reabre o debate sobre uma tal atitude do Homem se autoproclamar “ser racional”.

Na obra *História dos direitos humanos*, Guedes (2003: 32) afirma que foi na Idade Média que surgiu o primeiro pensamento dos direitos humanos, quando o Cristianismo passou a pregar a igualdade e a fraternidade entre os homens. Aquela ideia do Estoicismo segundo a qual *somos todos irmãos – filhos do mesmo criador* (Deus).

Se na Idade Média, o respeito pelo outro tinha fundamentos teocêntricos, na Modernidade, a fundamentação passou a ser homocêntrica. Segundo Villey (2007: 32), na Modernidade houve marcos importantíssimos para a História dos Direitos Humanos: a instauração do *Habeas Corpus*, em 1675, contra as detenções arbitrárias e ilegais; a *Declaração da Virgínia* (1776) – considerada a primeira prescrição dos direitos do indivíduo; a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* e, mais tarde, a *Revolução Francesa* (1789) – desencadeada com os anseios de liberdade, igualdade e fraternidade entre os humanos.

Apesar desses esforços históricos todos, as atrocidades prevalecem. Continua havendo muitos homens a não reconhecer nos outros a humanidade e a dignidade partilhadas. Se no âmbito teórico, estava claro que a Declaração dos Direitos Humanos tinha a pretensão de ser UNIVERSAL, no âmbito prático, houve muitos aspetos a desmentir tal pretensão. Os mesmos países que assinaram a Declaração em 1948 continuaram a subjugar, a escravizar e a colonizar os africanos por mais de 40 anos depois: quem eram os sujeitos daqueles direitos de 1948? Como se permitiu que os signatários da Declaração Universal dos Direitos Humanos tenham continuado a explorar, torturar, dominar, ultrajar e violar direitos humanos?

Jairosse (2000: 41) explica que “[...] com a Declaração dos Direitos Humanos, no fim da II Grande Guerra, os signatários só se comprometeram a respeitar a dignidade humana do seu universo ocidental, fora, continuaram tão cruel quanto antes”. Como prova disso, o autor aponta o facto de a Declaração não ter previsto nenhum artigo que defendesse o Direito à Independência (política, cultural, ideológica e económica) dos povos e territórios que estavam, à data, em situação de colónia.

Se a Declaração de 1948 reconhecesse a humanidade de todos seres humanos, os africanos (os vietnamitas e outros povos) não teriam necessitado recorrer à guerra-armada para se libertar. Teriam sido automaticamente reconhecidos como iguais, livres e dignos.

Este historial acima serve apenas para demonstrar o quão complicado é falar de direitos humanos quando não se reconhece as vítimas como seres iguais e dignos. O reconhecimento das vítimas requiere um conjunto de medidas político-sociais, que visam induzir à mudança de mentalidade social. No livro *Social Suffering*, os autores (Kleinman et al, 1997) afirmam que precisamos dum novo tipo de discurso para perturbar a consciência coletiva e levá-la a uma ação prática.

O que deve ser feito para que se reconheça a humanidade e a dignidade das pessoas com albinismo? O que fazer para que as comunidades desistam dos seus comportamentos discriminatórios e de perseguição contra os humanos com albinismo? As respostas a estas questões podem ser bastante abrangentes, mas, entre críticas e soluções, os informantes sugerem novas abordagens do problema. O que se deseja, no final das contas, é o mínimo necessário para uma vida digna: políticas públicas contra os mitos e a favor dos direitos das vítimas em termos de segurança, saúde, educação e trabalho.

[...]. Se eu tivesse a oportunidade de dizer algo ao Presidente da República, diria que o Governo deve olhar para os albinos como seres humanos iguais. O que nós passamos é desumano, e ninguém olha para nós. Estamos desamparados. O Governo deve fazer mais para os albinos neste país. [...]. Não é só de óculos e protetores solares que precisamos, queremos o reconhecimento real da nossa dignidade como pessoas (Cristóvão – informante com albinismo, Quelimane).

O participante Cristóvão chama o Governo à responsabilidade sobre a situação de desvantagem em que os cidadãos com albinismo se encontram em Moçambique. Por seu turno, Gerson (participante de Nampula) acha que as medidas punitivas em si só, nunca serão suficientes para combater a discriminação e os assassinatos. E necessário, antes demais, um profundo trabalho educativo nas escolas e nas comunidades, para a socialização do albinismo.

[...]. Sobre a discriminação e os raptos? Eu acho que punições são os primeiros passos para aquilo que queremos que acabe, mas o mais importante é a educação das pessoas. Colocar valores na mente das pessoas através da educação. Isso, sim, vai resultar. Quando uma criança vai à escola e escuta o professor ou encontra um texto aí a falar do albinismo na primeira classe, fica informada; e se na segunda classe encontrar outro texto sobre o albinismo, ela vai crescendo com conhecimento. Só assim é que conseguiremos tirar os mitos e a ignorância da sociedade. Até hoje há pessoas que não percebem isso. Eu estou a

dizer que fui desamparado, quando era criança, por causa de ter esse problema. A minha mãe criou-me, pôs-me na escola e tudo mais, mas o meu pai desamparou-me por ignorância (Idem).

Gerson pede que o Governo introduza o albinismo como conteúdo de ensino, para que, desde cedo, as pessoas (sociedade) tenham conhecimentos e sejam educadas a tolerar (conviver pacificamente) o albinismo. Estes recados foram repetidos por quase todos os participantes, inclusive pelos informantes das organizações de apoio ao albinismo.

Acissa, Mário, Valdo e Zabura insistiram na questão da segurança. As autoridades devem garantir a segurança efetiva, para que nunca mais haja assassinados pelo simples facto de terem albinismo. Nas palavras do Valdo (informante com albinismo, Maxixe), *“A Polícia deve ser mais estratégica, para capturar e responsabilizar os assassinos”*. Para Mário (informante com albinismo, Beira), *“[...] Colocar os albinos em acampamentos isolados é uma má medida. Está a acontecer em alguns países, mas o Governo de Moçambique não deve fazer isso. Os albinos devem continuar a viver normalmente nas suas famílias e nos bairros. A Polícia é que deve ser mais atenta, para controlar os assassinos”*. Valdo (informante com albinismo, Maxixe) fala da segurança numa perspetiva mais holística e acusatória: *“[...] E também acho que o governo deve conversar bem com os curandeiros, porque são eles que solicitam e usam os órgãos de albinos para fazer magia”*.

Majon (informante com albinismo, Maputo) disse que, devido às dificuldades económicas do país, os apoios ao albinismo sempre vieram mais de organizações privadas que das públicas. Nesta lógica, o que as autoridades moçambicanas têm de fazer é facilitar a entrada desses apoios privados e externos. *“[...] O Estado quase que não dá nada, e compreende-se que seja devido às deficiências do país. Nesta situação, o que deve ser feito é facilitar a atividade das organizações humanitárias privadas [...]”*. O informante também teceu comentários a respeito do ambiente de negócio. *“[...] Ultimamente fala-se muito do mau ambiente de negócio. Todos se queixam do excesso da burocracia em Moçambique. Sabemos que há muitas ONGs que querem apoiar o albinismo, mas não conseguem trazer o material por causa da burocracia e das taxas alfandegárias. Cabe ao governo facilitar, para que os apoios cheguem com fluidez”*.

Não se pode falar de direitos humanos quando não se reconhece a humanidade das vítimas. A defesa das vítimas com albinismo passa pela tomada de decisões que desmintam os mitos e as crenças em torno do fenómeno. Estes cidadãos devem merecer atenção especial nas políticas

públicas. Medidas compensatórias devem ser tomadas, para reduzir as desvantagens impostas pela deficiência. Uma discriminação positiva, nesse caso, será justa e justificável, pois será para contrabalançar uma desvantagem imposta pela natureza e pelas representações sociais.

6.8. Sumário do capítulo

O capítulo a terminar foi dedicado à análise da situação de estigmatização e perseguição de pessoas com albinismo à luz dos direitos humanos. Ficou demonstrado que o grupo tem dificuldades de gozar, com plenitude, os seus direitos à vida, à liberdade, à segurança, à educação, ao trabalho, à saúde e outros oficialmente consagrados. As dificuldades decorrem das superstições sociais que induzem à rejeição e ao aproveitamento das pessoas.

Desafios dermatológicos e oftalmológicos, agravados pela falta de políticas públicas compensatórias, têm condenado esta camada social ao insucesso escolar, ao desemprego, à exclusão, à pobreza e à morte precoce (por conta de cancro e de frustrações). É caso para dizer que há uma violação estrutural (e sistémica) dos direitos das pessoas com albinismo em Moçambique.

Por causa dos ataques que chamaram a atenção do mundo, tem havido, ultimamente, muitos gestos humanitários e de solidariedade para com as vítimas. Marchas populares, palestras, desfiles de moda, julgamento e penalização públicas dos criminosos, são algumas das medidas que têm sido tomadas para repudiar e combater as atrocidades. Há igualmente iniciativas públicas e privadas no sentido de garantir segurança, assistência médica e inclusão as vítimas. Mas, mais do que isso, é necessário um trabalho de base sócio-antropológica, para sensibilizar as comunidades e tornar viável o discurso dos direitos humanos.

CONCLUSÕES E SUGESTÕES

Os humanos com o Albinismo Oculocutâneo – o principal e o mais severo dos albinismos – são vítimas de estigma e de perseguição em Moçambique. Muitos são mortos à nascença, e os que escapam (do infanticídio) são estigmatizados e perseguidos ao longo de toda a vida. É uma situação que se verifica um pouco por todo o mundo, mas é mais grave na África. Diante dos factos, este estudo foi conduzido com o propósito de compreender a dialética existente entre os significados sociais do albinismo e o tratamento dado às pessoas afetadas. Portanto, tomou-se como objeto de estudo as *representações sociais do albinismo* – entendidas, aqui, como o conjunto de concepções (para não dizer crenças, mitos, preconceitos, misticismos, simbolizações e rituais) em torno do fenómeno biológico.

A questão-de-partida para a pesquisa foi: *Que representações sociais há em torno do albinismo, e que relações tais representações têm com a estigmatização e a perseguição das pessoas afetadas em Moçambique?* O estudo foi conduzido sob algumas hipóteses (pp. 7-8) que, no final, foram todas confirmadas.

Através do Inquérito Narrativo, foi possível apurar que o albinismo tem conotações de maldição, doença contagiosa, feitiçaria, espíritos malignos, adultério, castigo etc. As pessoas afetadas são associadas à imortalidade e aos poderes mágicos. São representações que causam medo social, e induzem à estigmatização das pessoas com a deficiência. O albinismo é tido como indicador de corpos com poderes terapêuticos especiais – uma crença que está na base da perseguição dos indivíduos pelo “mercado da bruxaria”.

No terreno, entre o Sol tropical, a discriminação e a violência extrema, as vítimas vivem experiências de medo, frustração, desamparo e incerteza. São pessoas com os índices de escolaridade, empregabilidade, inclusão, autorrealização e esperança de vida muito baixos. É um grupo social que sofre no anonimato, pois a sua situação sociodemográfica nunca foi objeto de estudos estatísticos oficiais em Moçambique. Muitos vivem à sua sorte, expostos à humilhação da dependência.

Longe das explicações científicas, o albinismo é objeto de um conjunto de crenças. São crenças coletivamente partilhadas, e que condenam os afetados à rejeição e aos aproveitamentos. Há sérias barreiras sociais para os indivíduos serem aceites como filhos, amigos, cônjuges, colegas ou empregados, – uma situação que compromete gravemente o direito à vida social ordinária.

Com estes dados, confirma-se, portanto, a tese de que o tratamento dado às pessoas com albinismo é consequência das representações sociais sobre sua condição. É uma tese fundamentada na revisão bibliográfica e nas informações colhidas dos 42 participantes deste estudo.

Entre as principais contribuições desta pesquisa, sublinham-se: (1) a identificação das representações sociais do albinismo e suas relações com a estigmatização e a perseguição dos afetados em Moçambique; (2) a auscultação da perspectiva das vítimas sobre a sua deficiência, o modo como se acham tratados socialmente e suas sugestões para o melhoramento das condições de vida do grupo-social em Moçambique; (3) a triangulação de dados relativos às representações do albinismo do ponto de vista das vítimas, dos médicos tradicionais e das instituições de apoio ao albinismo; (4) a disponibilização duma base de dados para a formulação de políticas públicas de apoio às vítimas do albinismo em Moçambique, na África e no mundo.

Para a Antropologia, enquanto campo do saber que busca compreender, sistematizar e teorizar a diversidade humana, este estudo é mais uma prova de que a *Teoria das Representações Sociais* (E. Durkheim, 1914; S. Moscovici, 1978) é um poderoso mecanismo de compreensão de fenómenos complexos. Através das representações, enquanto concepções popularmente elaboradas sobre o albinismo, permite-se conhecer as dinâmicas por detrás da estigmatização, da discriminação e da perseguição das pessoas com a deficiência.

Este estudo das representações sociais do albinismo pretendeu oferecer uma compressão sobre os determinismos biológicos enquanto geradores, às vezes, de deficiências, diferenças e estereótipos.

Os desafios encarados pelas pessoas com albinismo em Moçambique e na África não são só sociais (estigma e perseguição), há também o Sol tropical (altas temperaturas durante quase todo o ano), a pobreza e os precários serviços de saúde. São desafios que têm reduzido drasticamente a qualidade e a expectativa de vida dos deste grupo-social.

Como sugestões, há um conjunto de medidas sociais que podem (e devem) ser tomadas ao nível das políticas públicas, para minimizar os impactos do albinismo na vida dos afetados. São medidas que, na sua maioria, foram sugeridas pelas próprias pessoas com albinismo (na voz dos 28 participantes deste estudo), pelos médicos tradicionais e pelas instituições que trabalham no apoio ao albinismo em Moçambique.

(1). Desmistificação social do albinismo (pelo método da vulgarização)

Em Moçambique, a defesa dos direitos das pessoas com albinismo tem sido feita em duas principais frentes: a humanitária e a jurídico-policial. Na primeira, estão os esporádicos apoios vindos de entidades públicas e privadas em forma de assistência médica, ofertas de óculos, bonés, filtros solares, cicatrizantes, palestras e marchas contra a discriminação e a perseguição; na segunda frente, visa-se garantir segurança e integridade física das pessoas contra os agressores. As duas frentes de ação são importantíssimas, mas é necessário adicionar uma terceira: a desmistificação social do albinismo.

Como foi relatado ao longo do texto, estigmatização e perseguição são meros efeitos de uma verdadeira causa do prolema: os mitos e as crenças em torno do albinismo. É por conta destes fatores socioculturais que há medo, rejeição e aproveitamento das pessoas. É necessário atuar sobre estes fatores, para que, a médio e longo prazos, haja mudanças no imaginário coletivo sobre o albinismo.

A atenção (positiva) ao albinismo em Moçambique é recente, começou quando os ataques às pessoas vieram à tona, muito por conta da imprensa e das redes sociais. Mas é sabido que a estigmatização, os infanticídios e aproveitamentos mágicos dos indivíduos são tão antigos quanto a humanidade. E agora que se sabe da verdade, é o momento de agir sobre os mitos e as crenças na base destas práticas sociais degradantes e desumanas.

A transmissão em direto dos julgamentos e a condenação severa dos assassinos – como aconteceu em setembro de 2015, no tribunal de Nampula – são medidas dissuasivas, mas devem ser adjuvadas por outras medidas de desmistificação social do albinismo.

Estudos sobre inclusão e combate à discriminação de pessoas com deficiência (Allman, 2013; McBride, 2015 etc.) sugerem, entre outras medidas, a aproximação (contacto) entre os discriminados e os discriminadores, para promover a compreensão (reconhecimento) mútua e reduzir as atitudes homofóbicas. O desconhecimento do outro gera estereótipos, pois o desconhecido é sempre objeto de especulações e precauções. Sugere-se, portanto, *a vulgarização do albinismo como uma espécie de desmentido popular dos mitos e das crenças em torno do fenómeno*. É para o desenraizamento das concepções na base dos comportamentos sociais que se assistem contra os cidadãos com a deficiência.

A sociedade moçambicana deve passar a conviver com os seus membros “albinos” de forma natural e rotineira, sem medo nem misticismos. É para este efeito que se sugere a socialização do albinismo (através do *método da vulgarização*).

O albinismo continua um tabu em muitos contextos, e isto não deve continuar. Os indivíduos não devem continuar “escondidos” na escuridão das casas, muito menos mortos e enterrados em cerimónias secretas e restritas. Os moçambicanos e africanos com albinismo devem ser promovidos e “trazidos” ao grande público, para que possam exhibir a sua humanidade, a sua naturalidade, a sua dignidade, a sua socialidade, a sua cidadania, as suas habilidades, mas também as suas fragilidades e necessidades enquanto pessoas com deficiência que são. A convivência efetiva com o grande público permitirá a vulgarização do albinismo, e servirá de antídoto para os equívocos populares que pairam sobre os afetados.

A desmistificação social do albinismo, como se propõe, deve acontecer em várias vertentes. Sugere-se, por exemplo, dar formação às pessoas com albinismo e colocá-las em postos de trabalho onde possam prestar serviços ao público. Devem ser postos de trabalho onde os indivíduos possam obter algum rendimento para pagar as suas contas de saúde, sem riscos dos raios solares.

Sugere-se a inclusão do albinismo nos programas de ensino, sobretudo nas classes primárias, para que as mensagens explicativas e educativas sobre o albinismo (causas, efeitos, precauções e a necessidade de respeito social pelos afetados) cheguem a todos mais cedo e de forma sistematizada.

Além da Polícia, dos procuradores e juízes, sugere-se o envolvimento de mais atores sociais, para que o combate à discriminação e à perseguição seja mais efetivo (inclusivo) e, possivelmente, mais célere.

O Governo de Moçambique – como refere no seu *Plano de ação multisectorial para responder à problemática da pessoa albina e sua proteção* (2015) – pode, havendo vontade política, continuar a ser mais inclusivo nesta cooperação de sinergias com outros atores: Organização Nacional dos Professores (ONP), Conselho de Reitores, associações dos estudantes, Liga dos Direitos Humanos, Comissão Nacional dos Direitos Humanos, Ordem dos Advogados, Ordem dos Médicos, profissionais de saúde, médicos tradicionais, líderes comunitários, igrejas, sociedade civil, associações dos transportadores rodoviários, federações e clubes de desporto, Associação dos Músicos, Associação dos Escritores, ONGs, comunicação social etc. O que se pretende, no final de tudo, é a desmistificação social do albinismo em todos os vertentes possíveis.

Devem ser realizadas campanhas de desmistificação do albinismo nas comunidades rurais, lá onde, segundo os dados do último recenseamento (Censo 2017), há mais população do que nas cidades. É também nas zonas rurais que as crenças e os ataques às pessoas são mais frequentes.

Desmistificar o albinismo através da vulgarização implica o uso de todas as plataformas e frentes de ação. Programas de ensino, televisão, rádio, jornais, palestras, panfletos, seminários, marchas de rua, desfiles de moda, cinema, *teasers* publicitários no *YouTube*, *Facebook*, *Twitter* e em outras redes de interação social. Com esta vulgarização, espera-se que os mitos sejam quebrados e o albinismo deixe de ser tabu. E mais,

[...]. Seria bom que as mortes dos albinos fossem publicitadas, para que todo o mundo saiba que não somos fantasmas nem imortais. Não desaparecemos, como se diz por aí. Nós morremos e somos enterrados, pois somos tão humanos quanto mortais. A sociedade precisa saber disso (Zabura – informante com albinismo, Beira).

A desmistificação do albinismo passa também pela inclusão dos afetados nas campanhas de consciencialização social. As entidades públicas, civis e privadas – que prestam apoios ao albinismo – devem, em coordenação com as associações, recorrer às próprias vítimas como protagonistas. Infelizmente, a luta pela causa dos cidadãos com albinismo em Moçambique e na África em geral tem sido liderada mais por outros do que pelos próprios. As razões são várias e, até certo ponto, compreensíveis (dado o cenário). Mas isto não deve continuar assim. É necessário estimular a coragem e a confiança deste grupo social, para que possa liderar a revindicação dos seus direitos. Será uma medida perfeitamente ajustada ao método da vulgarização aqui sugerido, pois, ao liderar as campanhas, os indivíduos ficarão expostos ao grande público.

As mães e os pais de bebês com albinismo devem ser preparadas a saber aceitar a situação e cuidar dos bebês para um crescimento saudável. Às comunidades, deve-se oferecer palestras calendarizadas de explicação e desmistificação do albinismo. O Governo – enquanto gestor do Estado – deve implementar políticas públicas que permitam que toda a pessoa, da cidade e do campo, saiba que o albinismo é uma deficiência genética que pode afetar qualquer ser humano, inclusive animais e plantas.

A mensagem a passar é simples: se tiver bebê com albinismo, ame-o; se conhecer alguma criança com albinismo, inclua-a; se conhecer um(a) adolescente com albinismo, faça amizade; se encontrar um(a) adulto(a) com albinismo, envolva-o(a); e se tiver albinismo, seja você mesmo.

(2). Professores como vetores da desmistificação social do albinismo

A instrução (formação académica) é o principal meio de ascensão social. Através dela, as pessoas têm acesso ao conhecimento, ao emprego, aos rendimentos e, por via disso também, ao prestígio social. Infelizmente, como ficou demonstrado neste texto, pessoas com albinismo não têm tido tanto sucesso escolar quanto se deseja, e entre as razões do insucesso está o *bullying*. Há muitos alunos como a Raima (participante deste estudo) que desistiram de estudar por causa de humilhações sofridas na escola. É aqui que a figura de professor se torna determinante.

Segundo Banze (informante do MINED), em Moçambique há muitos professores em exercício sem a devida preparação psicopedagógica para lidar (e proteger) com os alunos com deficiência. Kiishweko (2016) garante que a maioria dos alunos com albinismo desistem de estudar ainda nas classes iniciais devido à humilhação e, sobretudo, ao despreparo dos professores. Sugere-se a capacitação dos professores em metodologias de ensino especial, mas também em estratégias de desmistificação do albinismo na sala de aulas, no recinto escolar e na sociedade em geral. A transmissão de informações sobre o albinismo para a comunidade escolar tem um efeito multiplicador imensurável. Os mesmos alunos que recebem as informações na escola farão chegar às famílias e, assim, à sociedade em geral.

Diante de alunos com albinismo, a atitude dos professores deve ser de abertura, de encorajamento, de incentivo à persistência e, sobretudo, de apoio moral (motivação). Os professores devem ser ativistas atentos, para impedir que a sala de aula e o recinto escolar se tornem palcos de humilhação de alunos com deficiência. Mas a ação dos professores não deve confinar-se ao recinto escolar, ela deve chegar às famílias dos alunos, para que o combate às más-concepções, à discriminação e à perseguição, ocorra tanto na escola quanto nas famílias e nas comunidades.

A UTSS (2017), nas suas recomendações aos governos africanos, sugere que, para o maior provimento do direito à educação aos cidadãos com albinismo, os professores devem ser treinados a saber lidar com os alunos nesta situação. A organização humanitária diz que os educadores e gestores de escolas devem ser instruídos a saber que o albinismo causa miopia, nistagmo, estrabismo, baixa visão e a chamada *cegueira legal*. Os alunos assim devem ser consultados e acomodados de modo a tirarem o maior proveito das lições na sala de aula. Os meios didáticos direcionados a estes alunos devem ser em letras destacadas. Outros meios – óculos, lupas, monóculos e computadores especializados – deverão ser alocados, para auxiliar a visualização dos conteúdos e a aprendizagem.

Os educadores deverão ser treinados a saberem reprimir pontualmente toda e qualquer atitude que consubstancie *bullying*. Cada aluno(a) com albinismo deverá ser tratado pelo respetivo nome e, portanto, todas as alcunhas deverão ser evitadas e combatidas.

Cabe aos professores monitorar os seus alunos com albinismo no uso correto e regular de protetores solares, chapéus, calças ou saias longas, camisas e blusas de mangas compridas e golas altas, para evitar o Sol. É uma tarefa que exige que os professores sejam sempre afáveis e amigáveis na sua interação com os alunos.

Visita às famílias dos alunos é outra estratégia importantíssima. As crenças e os mitos em torno do albinismo têm induzido muitos pais a esconder os seus filhos nas casas, privando-os do direito à educação. Esta atitude é, muitas vezes, motivada pela pobreza: quando as famílias não têm recursos para proteger e sustentar a escolarização do seu membro com albinismo. Os professores podem e devem (está estatuído) visitar as famílias dos seus alunos, para conhecer a realidade e agir em função disso. As escolas podem igualmente usar os fundos que recebem do orçamento, ou buscar parcerias com outras instituições (públicas e privadas), para apoiar os alunos em material escolar, óculos de leitura e em outros meios de ensino e proteção.

Os professores estão numa posição privilegiada para desempenhar esta tarefa em Moçambique. Sabe-se, pelos dados estatísticos, que lá no interior onde não há energia, televisão, rádio nem *Internet*, há sempre um(a) professor(a) alocado(a) para ensinar, mesmo que debaixo duma árvore, como é habitual. Os professores podem fazer grande diferença nestas comunidades recônditas.

(3). Mais assistência para as pessoas com albinismo

Diversas medidas podem ser tomadas para melhorar as condições de vida dos cidadãos com albinismo. Contra as mortes precoces (por cancro, frustrações, assassinatos etc.), programas sociais devem ser implementados para aumentar a esperança de vida dos indivíduos. Assistência médica, provimento de medicamentos, meios de proteção e ambientes seguros, podem melhorar as condições desta camada social em Moçambique.

Diz-se, sem bases estatísticas nenhuma, que a população moçambicana com albinismo é de cerca de 20 a 30 mil. A ser verdade, é um número abaixo do efetivo nacional das forças de defesa e segurança. Quer dizer, do mesmo modo que o Estado distribui (com regularidade impecável) uniforme militar e policial aos seus funcionários da segurança, pode oferecer *kits* regulares de material de proteção (cicatrizantes, óculos e bonés) aos cidadãos com albinismo. Pode-se fazer isso

produzindo localmente o que é possível, e eliminando as taxas de importação para aquilo que deve ser importado. É uma das principais recomendações da Under The Same Sun (UTSS, 2019) para o apoio efetivo ao albinismo em África.

Além da distribuição de *kits* de proteção, sugere-se igualmente a formação básica de optometristas, oftalmologistas e dermatologistas que possam ser integrados em missões médicas, para tratar da saúde de crianças e adultos com albinismo nas comunidades. Isto pode ser feito em parceria com as organizações humanitárias (nacionais e internacionais) que já trabalham no apoio o albinismo em Moçambique, na África e no mundo.

(4). Mais programas de desenvolvimento inclusivo

Estudos (IESE, 2013, 2016; Serra, 2015; FMI, 2015; PNUD, 2019, MARP, 2019 etc.) têm atestado que o subdesenvolvimento é um dos principais fatores de violência em Moçambique. Muitos jovens (a maioria da população) sem horizonte veem-se forçados a buscar sustento por vias nem sempre conformes à lei. Mesmo os ataques terroristas em Cabo-Delgado, têm no subdesenvolvimento o seu principal fator facilitador de recrutamentos e adesão dos moçambicanos à *Jihad*. Jovens pacatos (alguns formados, mas sem emprego nem esperança) podem facilmente aderir ao que consideram “Guerra Santa” contra um cenário que consideram excludente (Habibe, Forquilha & Pereira, 2019; Rogeiro, 2020).

A perseguição de pessoas com albinismo também está ligada ao subdesenvolvimento. Qualquer um – sem o mínimo necessário para viver – pode facilmente aderir às redes do tráfico de órgãos humanos na esperança de obter dividendos (Moreira et al, 2016; Moreira & Mariano, 2018; MARP, 2019: 87). O subdesenvolvimento, que, infelizmente, continua em alta e com tendências de agravamento (PNUD, 2019: 51, 51, 302), é, ao mesmo tempo, causa e efeito de violência em Moçambique.

Há uma enorme expectativa em torno da *Agência do Desenvolvimento Integrado do Norte* (ADIN), criada pelo Governo em março de 2020, para promover o bem-estar e, assim, evitar que a juventude se entregue à “indústria” do crime e do terrorismo. É desejo de todos que esta agência seja diferente das outras (Agência do Zambeze) cujos resultados (ganhos sociais) se desconhecem.

Para a Under The Same Sun (UTSS, 2019), enquanto não se fizer nada para reduzir os altos índices de pobreza e de subdesenvolvimento nos países africanos, será difícil conter o assassinato

de pessoas com albinismo. O facto é que parte significativa da população, incluindo os governantes, continua crente de que a solução da sua miséria pode estar nos amuletos, na magia e na feitiçaria.

Sugere-se, portanto, a implementação de programas de desenvolvimento, para reduzir os impactos da pobreza na vida das pessoas. É necessário estabelecer um patamar em que as pessoas não sejam facilmente aliciáveis a aceitar matar ou aderir a redes criminosas em troca do mínimo necessário à vida.

Estes programas de desenvolvimento – como ADIN – devem correr em dois sentidos. No sentido geral, para resolver as vulnerabilidades da sociedade como um todo; e no sentido particular, para tratar da situação específica dos cidadãos com albinismo.

[...]. Para reconhecer os nossos direitos, é só nos dar formação profissional e emprego. Vamos passar a comprar sozinhos os nossos óculos e protetores solares. Queremos trabalhar, para deixarmos de viver de favores. [...]. Queremos autonomia. [...]. Há muita discriminação, queremos inclusão. [...]. Também queremos segurança, para circularmos sem medo (Ernane – informante com albinismo, Cuamba).

São recados muito concretos, que se resumem nos direitos à educação, ao trabalho e à segurança. São direitos cujo gozo é mais dificultado aos cidadãos com albinismo. O que as vítimas pedem são políticas públicas compensatórias, uma espécie de *discriminação positiva*, para diminuir as desvantagens impostas pela deficiência.

(5). Haja levantamentos estatísticos da população com albinismo

Sugere-se a realização dum levantamento estatístico da população com albinismo em Moçambique. É necessário. Vai permitir que se conheça a situação real destes cidadãos. Vai-se, finalmente, saber quantos são, onde e como vivem. Um levantamento estatístico poderá oferecer dados reais sobre a situação de saúde, escolarização, desemprego, discriminação, perseguição, casamento, procriação, taxa de incidência do albinismo, taxa de incidência de cancro de pele e a expectativa de vida das pessoas. Com os dados estatísticos, poderá ser fácil conhecer as necessidades do grupo, bem como as modalidades de intervenção social.

Tal como se fez com a mediatização dos julgamentos dos casos de perseguição das pessoas em Moçambique, é necessário incentivar a colheita e a publicação de dados sobre os raptos, as mutilações, os assassinatos e outros incidentes envolvendo vítimas com albinismo. Isto servirá de dissuasão, mas também de base para a tomada de decisões sobre as políticas públicas a adotar.

(6). Haja promoção de pesquisas sobre o albinismo

Promover “*estudos sócio-antropológicos que possam fornecer evidências científicas para a formulação de políticas públicas*” é uma das medidas propostas pelo Governo de Moçambique, no seu *Plano de ação multissetorial para responder à problemática da pessoa albina e sua proteção* (MJCR, 2015: 12-31).

Estudos sócio-antropológicos são fundamentais para a visualização da situação real da população com albinismo. Sugere-se, então, que estes estudos sejam promovidos de forma permanente, e que os seus dados sejam, de facto, usados para a formulação de políticas públicas que melhorem a condição de vida dos visados.

A necessidade destes estudos é justificada pela Organização Nacional Americana do Albinismo e Hipopigmentação (NOAH, 2015: 9) nos seguintes termos: “*Good decisions to benefit PWA will be taken based on good and detailed information about their experiences and necessities*” (Boas decisões para as pessoas com albinismo dependerão de estudos que forneçam informação detalhada sobre suas experiências de vida e necessidades).

Estudos como este devem ser incentivados e realizados com regularidade. Isto vai permitir o acompanhamento e a comparação do *status quo* do grupo social no acesso à educação, à saúde, ao emprego, e nas questões de estigmatização, perseguição, esperança de vida e inclusão ao longo dos tempos.

FONTES

a) Fontes orais

Categoria do(a) informante	Ordem	Nome do(a) informante	Sexo	Idade	Localidade
Informantes com albinismo	1	Acissa	F	[36 – 46]	Cuamba
	2	Amade	M	[25 – 35]	Nampula
	3	Amândio	M	[36 – 46]	Nacala
	4	Bon	M	[25 – 35]	Nampula
	5	Cadre	M	[25 – 35]	Quelimane
	6	Castro	M	[25 – 35]	Nampula
	7	Cristóvão	M	[25 – 35]	Quelimane
	8	Diquissone	M	[25 – 35]	Manica
	9	Ernane	M	[25 – 35]	Cuamba
	10	Fungai	M	[25 – 35]	Chimoio
	11	Gerson	M	[25 – 35]	Nampula
	12	Lavunesse	F	[25 – 35]	Chimoio
	13	Mairosse	M	[25 – 35]	Manica
	14	Mário	M	[25 – 35]	Beira
	15	Mandito	M	[25 – 35]	Maputo
	16	Misericórdia	F	[25 – 35]	Maputo
	17	Majon	M	[25 – 35]	Maputo
	18	Momade	M	[36 – 46]	Nacala
	19	Mussá	M	[25 – 35]	Inhambane
	20	Naima	M	[36 – 46]	Massinga
	21	Nordino	M	[25 – 35]	Nampula
	22	Raima	F	[25 – 35]	Tete
	23	Sunil	M	[36 – 46]	Tete
	24	Valdo	M	[25 – 35]	Maxixe
	25	Xico	M	[25 – 35]	Nacala
	26	Zabura	F	[25 – 35]	Beira
	27	Zé	M	[36 – 46]	Beira
	28	Zuleica	F	[25 – 35]	Quelimane

Médicos tradicionais (<i>Nhamussoros</i>)	1	Chinyama	F	[65 – 75]	Manica
	2	Dr. Abdala	M	[55 – 65]	Nampula
	3	Muthemba	M	[55 – 65]	Maputo
	4	Nhassengo	M	[55 – 65]	Inhambane
	5	Pai Manuel	M	[65 – 75]	Nampula
	6	Teguru	M	[65 – 75]	Sofala
	7	Rosalina	F	[40 – 50]	Zambézia
Agentes de apoio ao albinismo	1	Banze	M	[40 – 50]	Maputo
	2	Benedito	M	[40 – 50]	Maputo
	3	Conceição	F	[35 – 45]	Nampula
	4	Correia	M	[65 – 75]	Maputo
	5	Eva	F	[35 – 45]	Maputo
	6	Massingue	M	[35 – 45]	Maputo
	7	Troncoso	M	[45 – 55]	Nampula

b) Fontes documentais: legislações, decretos e regulamentais

- AMETRAMO (2009). *Código de conduta da AMETRAMO*. Maputo, Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique.
- Assembleia da República (2018). “Lei nº 1/2018 de 12 de junho” (Constituição da República de Moçambique). *Boletim da República*, I Série, nº 115.
- _____ (2019). “Lei nº 24/2019 de 24 de dezembro de 2019” (Código Penal). *Boletim da República*, I Série, nº 248.
- ONU (1948). *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. Consultado em 25 de fevereiro de 2020, em: <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=por>.
- _____ (1966). *Pacto Internacional de Direitos Cívicos e Políticos*. Consultado em 25 de fevereiro de 2020, em: <https://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>.
- _____ (1966). *Pacto sobre Direitos Económicos, Sociais e Culturais*. Consultado em 25 de fevereiro de 2020, em: <https://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CESCR.aspx>.
- OUA (1981). *Carta Africana dos Direitos Humanos e dos Povos*. Consultado em 27 de fevereiro de 2020, em: https://www.achpr.org/pr_legalinstruments/detail?id=49.
- _____ (2006). *Convenção dos Direitos das Pessoas com Deficiência*. Consultado em 25 de fevereiro de 2020, em: <https://www.un.org/disabilities/documents/convention/convoptprot-s.pdf>.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Trabalhos de Culminação de Curso: teses, dissertações e monografias

- Baker, Charlotte (2008). *Enduring Negativity: representations of the black African albino in the novels of Didier Destremau, Patrick Grainville and Williams Sassine*. Ph.D. thesis. University of Nottingham, Nottingham, Great Britain.
- Braga, Carla M.T. (2012). “*Death is Destiny*”: *sovereign decisions and the lived experience of HIV/AIDS and biomedical treatment in central Mozambique*. Ph.D. thesis. State University of New York, Buffalo, USA.
- Chiwara, J. (2013). *Capturing the meanings behind albino names: a case study of shona communities*. Bachelor Thesis on Arts in Linguistics. University of Zimbabwe, Harare, Zimbabwe.
- Gune, A. C. (2017). “*Já me chamaram de fantasma*”: *um estudo sobre a construção do indivíduo a partir das pessoas com albinismo na cidade de Maputo 2016*. Monografia de Licenciatura em Sociologia. Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, Moçambique.
- Kiishweko, Rose R. (2016). *Albinism in Tanzanian High Education: a case study*. Ph.D. thesis. University of Sussex, Sussex, Great Britain.
- Marcon, V. (2014). *Albinism in Tanzania: a human rights issue. An experience of monitoring the “white-blacks”*. Corso di laurea Magistrale. Università Degli Studi di Padova, Padova, Itália.
- McLeod, T. (2010). “Albinism and the contingencies of stigma in Sub-Saharan Africa”. Master’s Thesis. *University College*. London, Great Britain.
- Mswela, M. M. (2016). *A selection of legal issues to person living with albinism*. Ph.D. thesis. University of South Africa. Pretoria, South Africa.
- Salewi, D. (2011). *The killing of persons in Tanzania: a social-legal inquiry*. Master’s Dissertation. University of Pretoria, Pretoria, South Africa.
- Vutane, J. B. (2013). *A problemática de linchamentos públicos em Moçambique – caso específico dos bairros de Chimoio*. Dissertação de Mestrado. Universidade do Porto, Porto, Portugal.
- White, Thomas (2011). “*Their whiteness is not like ours*”: *a social and cultural history of albinism and albino identities 1650-1914*. Ph.D. thesis. University of Manchester, Manchester, Great Britain.

Outras referências

- Abbagnano, N. (2007). *Dicionário de Filosofia*. São Paulo, Martins Fontes.
- Ablon, J. (1992). “Social dimensions of genetic disorders”. *Practicing Anthropology*, 14(1): 10-13.
- Acçolini, G. & Mário T. Sá Júnior (2016). “Tradição – Modernidade: a Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique (Ametramo)”. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, 21(2): 49.
- Affram, A. et al (2019). “Influence of social stigma on subjective well-being of people with albinism in Ghana”. *J Community Appl Soc Psychol*, 29:323-335.
- Ahmed, Sara (2004). “Affective economies”. *Duke University Press*, 22 [(2)79]: 117-139.
- ALBA (2018). *Educational environment for people with albinism*. Madrid, Asociación de Ayuda a Personas con Albinismo (ALBA).
- Allaby, M. (Ed) (2009). *Dictionary of zoology*. 3rd. Oxford, Oxford University Press.
- Almeida, Miguel Vale de (2000). *Um Mar da Cor da Terra: raça, cultura e política da identidade*. Oeiras, Celta Editora.
- Amnesty International (2016). “*We are not animals to be hunted or sold*”: violence and discrimination against people with albinism in Malawi. London, AMNESTY.ORG.
- _____ (2018). *Towards effective criminal justice for people with albinism in Malawi*. Johannesburg, AMNESTY.ORG.
- Andersson, L. (2015). *Albinism: when skin becomes a death sentence*, Linneuniversitetet, Kalmar Vaxjo.
- Archer, Margaret (2000). *Being human: the problem of agency*. Cambridge, University Cambridge Press.
- Asad, Talal (1973). *Anthropology and the colonial encounter*. Malaysia, Harwood Academic Publishers.
- Ashley, J. (1992). *The student with albinism in the regular classroom*. New York, ERIC.
- Associated Press (2015). ‘*The Da Vinci Code*’ Under fire from albinos. (Online). Disp. em: <https://www.foxnews.com/story/the-da-vinci-code-under-fire-from-albinos>
- Avritzer, L. (2007). “Sociedade civil, instituições participativas e representação: da autorização à legitimação da ação”. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, 50(3): 443-464.
- Baker, C. (2011). *Enduring Negativity: representations of albinism in the fictional work of Didier Destremau, Patrick Grainville and William Sassione*. Oxford, Peter Lang.

- Baker, C. & Djatou, M. (2007). “Enduring negativity: literary and anthropological perspective on the black African albino”. In: C. Baker, & Z. Norridge (Eds.). *Crossing Places: new research in Africa studies* (63-75). Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.
- Baker, C. et al (2010). “The myths surrounding people with albinism in South Africa and Zimbabwe”. *Journal of African Cultural Studies*, 22(2): 169–181.
- Baker, C. & Lund, P. (2009). “Visible difference: images of black African people with albinism”. In: C. Baker (Ed.). *Expression of the Body: representations in African text and image* (279-296). Bern, Peter Lang.
- Bambarg, M. (2012). “Why narrative”. *Narrative Inquiry, Narrative Inquiry*, 226740(1): 202-210.
- Benthien, C. (1997). “The whiteness under the nigger: albinism and blackness in John Edgar wideman’s sent for yesterday”. *Utah foreign language review* (3-13).
- Benyah, F. (2017). “Equally able, differently looking: discrimination and physical violence against persons with albinism in Ghana”. *Jornal for the study of religion*, 30(1): 161-188.
- Bernard, H. (2006). *Research Methods in Anthropology: qualitative and quantitative approaches*. Lanham, Altamira Press.
- Bertelsen, B. E. (2016). *Violent becomings: state formation, sociality and power in Mozambique*. New York, Berghahn Books.
- Biehl J. (2005). “Vita: life in a Zones of social abandonment”. *Social text* 68, 19(3). Duke University Press.
- Biehl J. et al (2007). *Subjetividade: investigações etnográficas*, Lisboa, Almedina.
- Bíscaro, R. R. (2012). *Escolhi ser albino*. São Paulo, EduFSCar.
- Bjornberg, O. (1960). “Total albinos among the Cuna Indians”. *Journal of the history of medicine and Allied Sciences*, XV(3): 265-267.
- Blankenberg, N. (2000). “The rare and random tribe: Albino identity in South Africa”. *Critical Arts*, 14(2): 6-48.
- BM (2018). *Atualidade económica de Moçambique: transitando para um crescimento mais inclusivo*. Banco Mundial.
- Bradbury-Jones, C. et al (2018). “Beliefs about people with albinism in Uganda: a qualitative study using the common-sense model” *PLoS ONE*, 13 (10): e0205774. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0205774>
- Bragança, S. & M. Parker (2009). *Igualdade nas diferenças: os significados do “ser diferente” e suas repercussões na sociedade*. Porto Alegre, EDIPUCRS.
- Breton, S. (2004). *Society or sociality?* Manchester, University of Manchester.

- Brocco, G. (2015). “Labeling Albinism: language and discourse surrounding people with albinism in Tanzania”. *Disability & Society*, 30 (8): 1143-1157.
- _____ (2016). “Albinism, stigma, subjectivity and global-local discourses in Tanzania”. *Anthropology and Medicine*, 23(3): 229-243.
- Bryceson, D. F. et al (2010). “Miners’ magic: artisanal mining, the albino fetish and murder in Tanzania”. *Journal of Modern African Studies*, 48(3): 353–382.
- Bryman, A. (2012). *Social research methods*. 4th Edition. New York, Oxford University Press.
- Bucaro, S. (2010). “Black market for magical bones: the current plight of East African albinos”. *Public Interest Law Reporter*, 15(2): 131-140.
- Burgos, Bartolomé (2014). “Los albinos en África”. In Fundación Sur. *Cuadernos*. Junio - Julio 2014, XXVIII (2).
- Burke, J. et al (2014). “Media analysis of albino killings in Tanzania: a social work and human rights perspective”. *Ethics and Social Welfare*, 8(2): 117-134
- Burke, J. (2013). “Media framing of violence against Tanzanian with albinism in the Great Lakes Region: a matter of culture, crime, poverty and human rights”. *ARAS*, 34(2): 57-77.
- _____ (2015). “Colourism as an interracial phenomenon: the case of Tanzania”. *37th Annual conference*. Dunedin (25-26), African Studies Association of Australasia and the Pacific, New Zealand.
- Cabaço, J. L. (2009). *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo, Editora UNESP.
- Campo, A. L. (2008). *Diccionario básico de Antropología*. Quito-Ecuador, Ediciones Abya-Yala.
- Carneiro, M. & M. Correia (2019). *Pessoas com Albinismo (PcA): o grupo social mais discriminado dos discriminados*. Lisboa, Kanimambo.
- Carvalho, Clara & J. Pina Cabral (2004). *A persistência da história: passado e contemporaneidade em África*. Lisboa, Imprensa Ciências Sociais.
- Carvalho, Orestes (2013). *Deficiência, relações sociais e acessibilidades*. Maputo, PubFlix.
- Chase, S. (2005). “Narrative Inquiry: multiple lenses, approaches, voices. In: Norman K. Denzin & Y. Lincoln (Eds.). *The sage handbook of qualitative research*. 3rd Edition (651-679). Thousand Oaks, SAGE.
- CIOMS (2016). *Diretrizes éticas internacionais para pesquisas relacionadas à saúde envolvendo seres humanos*. Brasília, CFM.
- Cline, Sibyl (1989). *Renamo em defesa da democracia em Moçambique*. Washington DC

- Coelho, J. (1998). “State resettlement policies in post-colonial rural Mozambique: the impact of the communal village programme on Tete Province, 1977-1982”. *Journal of Southern African Studies*, 24(1): 61-92.
- Crenshaw, K. (1991). “Mapping the Margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color”. *Stanford Law Review*, 43(6): 1241-1299.
- Creswell, John W. (2014). *Research Design: qualitative, quantitative, and mixed methods approach*. 4th Edition. Los Angeles, SAGE Publications.
- Cruz-Inigo, A. et al (2011). “Albinism in Africa: stigma, slaughter and awareness campaigns”. *Dermatologic clinics*, 29(3): 79-87.
- D’Allondans, A. (2003). *L’exclusion sociale: les metamorphoses d’un concept: 1960-2000*. Paris, Harmattan.
- Dapi, L. et al (2018). “Myths surrounding albinism and struggles of persons with albinism to achieve human rights in Yaoundé, Cameroon”. *Journal of human rights and social work* 3(1): 11-16.
- Dart, G. et al (2010). “Albinism in Botswana Junior Secondary Schools – a double case study”. *British Journal of Special Education*, 37(2): 77-86.
- Darwin, C. ([1859]2009). *Origem das espécies através da seleção natural ou a preservação das raças favorecidas na luta pela sobrevivência*. Leça da Palmeira, PLANETA VIVO.
- Davis, K. et al (2002). “Summer sunburn and sun exposure among US youths ages 11 to 18: national prevalence and associated factors”. *Pediatrics*, 110(?): 27-35.
- De Castella, T. (2011). *Should spitting in the street be banned?* (Online). Consultado em 21 de junho de 2020, disponível em: <https://www.bbc.com/news/magazine-13134283>
- DeMello, M. (2007). *Encyclopedia of body adornment*. London, Greenwood Press.
- Denning, M. (2010), “Wageless life”, *New Left Review*, 66(Nov. Dec): 79-97.
- Denzin, Norman K. & Yvonna S. Lincoln (Ed.). *The SAGE handbook of qualitative research*. 3rd Edition. California USA, SAGE Publications.
- Direção Nacional de Assistência Médica (2019). *Balanço das atividades de [assistência às pessoas] idosa e albina do ano 2018*. Maputo, MISAU.
- Djatou, M. (2009). “Wrong’ color? Representations and perceptions of albinism among the Bamileke of Western Cameroon”. In: C. Baker (Ed.) *expressions of the body: representations in Africa text and image*, (121-136). Bern, Peter Lang.
- Douglas, M. ([1966] 1998). *Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. Lisboa, Edições 70.

- Duarte, Carlos (2019). *Moçambique, Aquartelamento AK-47: uma história singular*. 2ª Ed. Oeiras, Âncora Editora.
- Durkheim, É. (1970). *Sociologia e Filosofia*. São Paulo, Ed. Forense.
- _____ (1988). *Pragmatismo e Sociologia*. Porto, RES.
- DW (2016). *População lincha polícia moçambicano confundido com raptor de albinos*. (Online), consultado a 19 de abril de 2018, em: <https://www.voaportugues.com/a/policia-mocambique-linchado-albinos/3209681.html>
- Eberhardt, J. & S. Fiske (1998). *Confronting racism: the problem and the response*. Newbury Park, SAGE.
- Estivill, J. (2003). *Panorama da luta contra a exclusão social: conceitos e estratégias*, Genebra, Bureau Internacional do Trabalho.
- Fassin, Didier (2012). *Humanitarian Reason: a moral history of the present*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Feliciano, J. F. (1998). *Antropologia económica dos thonga do Sul de Moçambique*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique.
- Ferguson, P. & H. Taylor (1995). *Research process: step by step*. California, CounterPunch.
- Figueiredo, J. (2013). *Pobreza: um conceito em dinâmica*. Maputo, Imprensa Universitária.
- Foxcroft, G. (2017). *Witchcraft accusations and persecutions; Muti murder and human sacrifice: harmful beliefs and practices behind a global crisis in human rights*. London, WHRIN.
- Francisco, A. (2003). “Reestruturação económica e desenvolvimento de Moçambique”. In: Boaventura de Sousa Santos et al (Ed.) (2003: 141-178). *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto, Afrontamento.
- Froggatt, P. (1960). “The legend of a white native race”. *Medical History*, 4(3): 228-235.
- Geffray, C. (1991). *A causa das armas: Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto, Afrontamento.
- Gibson-Graham, J. K. (2014). “Rethinking the economy with thick description and weak theory”. *Current Anthropology*, 55(S9): S147-S153.
- Giddens, A. ([1984]2003). *A constituição da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes.
- Gil, A. C. (2008). *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo, Atlas Editora.
- Given, Lisa M. (Ed.) (2008). *The Sage encyclopedia of qualitative research methods*. Los Angeles, SAGE Reference Publication.
- Goffman, E. ([1963]2004). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4ª Edição. São Paulo, Martins Fontes.

- Granjo, P. (2009). “Saúde e doença em Moçambique”. *Saúde Social*, 18(4): 567-581.
- _____ (2010). “Twins, albinos and vanishing prisoners: a Mozambican theory of political power”. *Werkwinkel*, 5(2): 73-94.
- _____ (2015). “O linchamento como reivindicação e afirmação do poder”. In: C. Serra (Ed.) (2015: 93-116). *Linchamentos em Moçambique*. 2ª Edição. Maputo, Imprensa Universitária.
- Guedes, P. (2003). *História dos direitos humanos*. Lisboa, Livraria Almeida.
- Habermas, J. (1989). *The structural transformation of the public sphere*. Massachusetts, MIT Press.
- Habibe, Saide et al (2019). “Radicalização Islâmica no Norte de Moçambique: o caso de Mocímboa da Praia”. *Cadernos IESE*, 17(2019).
- Hegemberg, L. (1998). *Doença: um estudo filosófico*. Rio de Janeiro, Fiocruz.
- Holloway, I. (1997). *Basic concepts for qualitative research*. Oxford, Blackwell Science.
- Hong1, E. et al (2006). “Albinism in Africa as a public health issue”. *BMC Public Health*, 6(212): 1-7.
- HRC (2014). *Preliminary study on the situation of human rights of person with albinism*. Human Rights Council.
- IESE (2016). *Desafios para Moçambique 2016*. Maputo, Instituto de Estudos Sociais e Económicos.
- _____ (2017). *Desafios para Moçambique 2017*. Maputo, Instituto de Estudos Sociais e Económicos.
- Ikeora, M. (2016). “The role of African traditional religion and ‘Juju’ in Human trafficking: implications for antitrafficking”. *Journal of International Woman’s Studies*, 17(1): 1-18.
- Ikuomola, A. (2015). “Socio-cultural conception of albinism and sexuality challenges among persons with albinismo (PWA) in South-West, Nigeria”. *International Journal on the Arts and Humanities (IJAH) Bair Dar-Ethiopia*, 4(2): 189-208.
- Imafidon, E. (2018). *African Philosophy and the otherness of albinism: white skin, black race*. New York, Routledge.
- INE (2019). *IV Recenseamento geral da população e habitação 2017: resultados definitivos*. Maputo, Instituto Nacional de Estatística.
- Jackson, J. E. (1993). “I am a fieldnote’: fieldnotes as a symbol of professional identity”. In: R. Sanjek (Ed.). *Fieldnotes: the making of Anthropology*. Ithaca and London, Cornell University Press.

- Jairosse, C. (2000). *Direitos Humanos em África: um dilema entre colonização e dignidade humana*. Maputo, Imprensa Nacional.
- Japiassú, H. & D. Marcondes (2005). *Dicionário básico de Filosofia*. 4ª Edição. Rio de Janeiro, Jorge Sahar Editor.
- Jones T. (2000). “Sades of Brown: the law of skin color”. *Duke Law Journal*, 49 (?): 1487-1557.
- Junod ([1912]1996). *Usos e costumes dos Bantus*. Vol. II. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique.
- Kamir, O. (2001). *Every Breath you take: stalking narratives and the law*. Michigan, University of Michigan Press.
- KANIMAMBO (2016). *Breve enquadramento da actual situação em Moçambique*. (Online). Disp. em: https://www.uccla.pt/sites/default/files/mk_doc_enquadramento_18set_2.pdf
- Katzew, C. (2016). “White or Black? Albinism and spotted Blacks in the eight-century Atlantic World”. In: P. A. Patton (Ed.) (2016: 142-186). *Envisioning Other: race, color, and the visual in Iberia and Latin America*. Leiden, Brill.
- Kleinman, A. et al (Ed.) (1997). *Social Suffering*. Berkeley, University of California Press.
- Kossintseva, Iren et al (2010), “The moon children of Kuna Yala: Albinism in San Blas islands of Panama: Review, directions in research and aid”, *Journal of the American Academy of Dermatology*, JAAD 64(2): AB26.
- Kothari, C. R. (2004). *Research Methodology: Methods and Techniques*. 2nd Edition. New Delhi, New Age International Publishers.
- Kromberg, J. & P. Manga (Ed.) (2018). *Albinism in Africa: historical, geographic, medical, genetic and psychosocial aspects*. (s/l), Academic Press.
- Kumar, R. (2016). *Research methodology: a step-by-step guide for beginners*. 3rd Edition. London, SAGE Publications Ltd.
- Labuschangne, G. (2004). “Features and investigative implications of Muti Murder in South Africa”. *Journal of investigative psychology and Offender Profiling* 191.
- Larsson, S. (2011). “Magic, Mutilation, and murder: a case for granting asylum to Tanzanian nationals with albinism”. *Pace International Law Review Online Companion*, 3(8).
- Fellows, S. (2009). *Tráfico de partes de corpo em Moçambique e na África do Sul*. Maputo, Liga dos Direitos Humanos (LDH).
- Le Bon, G. (2002). *As opiniões e as crenças*. (s/l), Ed. Ridendo Castigat Mores.
- Lévi-Strauss, C. (1978). *Mito e significado*. Lisboa, Edições 70.

- Link, B. G. & J. C. Phelan (2001). “Conceptualizing stigma”. *Annual Review of Sociology*, 27(?): 363-385.
- Lipenga, K. & E. Ngwira (2018). “Black on the inside’: albino subjectivity in the African novel”. *Disability and the global south*, 5(2): 1472-1487.
- Little, R. 1995, *Nègres Blancs: representations de l’autre autre: essai*. Paris: L’Harmattan.
- Little, A. (2014). “Albinism in Africa: the albino’s struggle against sunburn, poverty and misconceptions”. *African Studies Journal*, 6(6): 109-123.
- Lourenço, V. (2009). *Moçambique: memórias sociais de ontem, dilemas políticos de hoje*. Lisboa, CEA.
- Lund, P. (2001). “Health and Education of children with albinism in Zimbabwe”. *Health and Education Research*, 16(1): 1-7.
- MacGregor, J. (2011). “The legal heritage of the crime of rape from”. In: Joan MacGregor (2011: 69-89). *Handbook on sexual violence*. (s/l.), (s/Ed.).
- Marconi, M. & E. Lakatos (2003). *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo, Atlas.
- MARP (2019). *Segundo relatório de revisão de Moçambique*. Maputo, Mecanismo Africano de Revisão de Pares.
- Martin, E. (1994). *Flexible bodies: tracking immunity in American Culture from the days of Polio to the age of AIDS*. Boston, Beacon Press.
- Martínez, F. L. (1989). *O povo macua e a sua cultura*. Maputo, MINED.
- Masanja, M. (2015), “Albinos’ Plight: will legal methods be powerful enough to eradicate albinos’ scourge?” *International journal of education and research*, 3(5): 231-244.
- Mbiti, J. (1989). *African Religion and Philosophy*. 3rd Edition. Educational Publishers.
- McMullen, C. & I. Braithwaite (2013). “Narrative inquiry and the study of collaborative branding activity”. *Electronic Journal on Business Research Methods*, 11(2): 92-104.
- McNeil, D. (1997). “Black yet White: a hated color in Zimbabwe”. *New York Times*, (2): 1-14, February 9.
- Minear, L. (2005). *Ação Humanitária: dilemas e descobertas*. São Paulo, Martins Fontes.
- Ministério do Interior (2011). *Policiamento comunitário em Moçambique: desafios e perspectivas*. Maputo, Ministério do Interior.
- MJCR (2015). *Plano de ação multisectorial para responder à problemática da pessoa albina e sua proteção*. Maputo, Governo de Moçambique.

- Montauray, J. B. (1955). “Moçambique, Ilhas Querimbas, Rios de Sena, Vila de Tete, Vila de Zumbo, Manica, Vila de Luabo, Inhambane”. In: A. A. Andrade. *Relações de Moçambique Setentrional*. Lisboa, Agência Geral do Ultramar.
- Moreira, A. & E. Mariano (2018). *Tráfico de pessoas e partes do corpo humano no Norte de Moçambique*. Maputo, CEMIRDE.
- Moreira, E. et al (2016). *Estudo sobre o tráfico de órgãos e partes do corpo humano na região Sul de Moçambique*. Maputo, CEMIRDE.
- Mosca, J. (2005). *Economia de Moçambique*. Lisboa, Instituto Piaget.
- Moscovici, S. ([1978]2003). *Representações sociais: investigações em psicologia social*. Rio de Janeiro, Vozes.
- MMAS (2012). *Plano Nacional da Área da Deficiência - PNAD II 2012-2019*. Maputo, Ministério da Mulher e Ação Social.
- Mswela M. & M. Nothling-Slabbert (2013). “Colour discrimination against persons with albinism in South Africa”. *S.AfrJBL* 2013, 6(1): 25-27.
- Munyere, A. (2004). “Living with a disability that others do not understand”. *British Journal of Especial Education*, 31(1), 31-32.
- Muthemba, A. S. (1970). “Usos e costumes do Sul de Moçambique”. *O cooperador de Moçambique*, 10(?).
- Neuman, W. L. (2014). *Social research methods: qualitative and quantitative approaches*. 7th Edition. Edinburgh, Pearson Education Limited.
- Newitt, M. (1995). *A history of Mozambique*. London, Hurst & Company.
- Ngoenha, S E. (1993). *Filosofia Africana. Das independências às liberdades*. Maputo, Edições Paulinas.
- _____ (2013). *Intercultura, alternativa à governação biopolítica?* Maputo, ISOED.
- Nichols-Belo (2018). “Witchdoctors in with coats: politics and healing knowledge”. *Medical Anthropology*, 37 (8): 722-736.
- NOAH (2014). *Information about albinism: what is albinism?* East Hampstead, National Organization for Albinism and Hypopigmentation.
- Nosella, P. (2008). “Ética e Pesquisa”. *Educ. Soc.*, 29 (102): 255-73.
- Novais, Sylvia C. (1993). *Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- NSO (2019). *2018 Malawi population and housing census: main report*. Lilongwe, National Statistical Office.

- Ntinda, Rusa (2009). “Customary practices and children with albinism in Namibia: a constitutional challenge?” *Children’s rights in Namibia*, (?): 243-254.
- O’Connor, P. (2015). “*Spitting positively forbidden*”: the anti-spitting campaign, 1896-1910. Montana, University of Montana.
- OIM (2019). *Análise da situação sobre os direitos humanos e proteção de pessoas com albinismo em Moçambique: especial enfoque no tráfico de seres humanos*. Maputo, Organização Internacional para as Migrações.
- Ojilere, O. & M. M. Saleh (2019). “Violation of dignity and life: challenges and prospects of women and girls with albinism in Sub-Saharan Africa”. *Journal of Human Rights and Social Work*, 1(1): 1-11.
- O’Laughlin, B. (1981). “A questão agrária em Moçambique”. *Estudos Moçambicanos*, 3(?): 9-32.
- OMS (1980). *classificação internacional de doenças: manual da classificação estatística internacional de doenças, lesões e causas de óbito*, Organização Mundial da Saúde. Genebra, Organização Mundial da Saúde.
- ____ (2006). *Convenção sobre os direitos das pessoas com deficiência*. Genebra, Organização Mundial da Saúde.
- ____ (2012). *Intervenções essenciais de prevenção e controlo para a redução da incidência do cancro na região africana da OMS*. (s/l), Organização Mundial da Saúde.
- Paugam, S. ([1991]2003). *Desqualificação social: ensaio sobre a nova pobreza*. São Paulo, Cortez.
- Pels, P. & O. Salemink (1994). “Introduction: five theses on ethnography as colonial practice”. *History and Anthropology*, 8(1-4), 1-34.
- Pereira, M. (2005). “Filhos do Rei Sebastião’, ‘Filhos da Lua’: construção simbólica sobre os nativos da Ilha dos Lenções”. *Cadernos de campo*, (13): 61-74.
- Petersdorf, R. (1980). “Introdução às doenças infecciosas”. In: AAVV. *Medicina interna de Harrison (753-760)*. 8ª Edição. Rio de Janeiro, ARTMED.
- Phatoli, R. et al (2015). “Being black in a white skin: beliefs and stereotypes around albinism at a South African university”. *African Journal of Disability*, 4(1): 1-10.
- Pitcher, A. (2002). *Transforming Mozambique: the politics of privatization, 1975-2000*. Cambridge, University of Cambridge.
- PNUD (2019). *Relatório do desenvolvimento humano 2019*. Nova York. Disponível em: http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr_2019_pt.pdf

- Preciado, Paul B. (2020). “Aprendendo com o vírus”. *Revista Punkto* (Online). Disp. em: <https://www.revistapunkto.com/2020/04/aprendendo-com-o-virus-paul-b-preciado.html>
- Price, David (2011). *Weaponizing Anthropology*. California, CounterPunch.
- Quembo, C. D. (2012). “O Poder do Poder: operação produção (1983) e a produção dos improdutivos urbanos no Moçambique pós-colonial”. *Cadernos de História de Moçambique*, 1(2012): 65-81.
- Recht, L. (2019). *Human sacrifice: archaeological perspectives from around the world*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Red Cross (2009). *Through albino eyes the plight of albino people in Africa’s Great Lakes region and a Red Cross response*. Geneva, International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies.
- Reid-Cunningham, Allison R. (2009). “Anthropological theories of disability”. *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, 19(?): 99–111.
- Reimer-Kirkham, S. et al (2019). “Albinism, spiritual and cultural practices, and implications for health, healthcare, and human rights: a scoping review”. *Disability & Society*. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/09687599.2019.1566051>
- Robertson, V. (2011). “The Great White Hope: black albinism and the deposing of the White subject in John Edgar Wideman’s *sent for You yesterday*”. *Studies in literature and language*, 3(1): 1-10.
- Robteutscher, S. (2005). *Democracy and the role of associations*. London/New York, Routledge.
- Rocha L. & L. Moreira, (2007). “Diagnóstico laboratorial do albinismo oculocutâneo”. *BrasPatolMedLab*, 43(1): 25-30.
- Rogério N. 2020. *O Cabo do Medo: o Daesh em Moçambique 2019-2020*, Lisboa, Dom Quixote.
- Savin-Baden, M. & L. V. Niekerk (2007). “Narrative Inquiry: theory and practice”. *Journal of Geography in Higher Education*, 31(3): 459-472.
- Schuhle, J. (2013). *Medicine murder of people with albinism in Tanzania – how casino capitalism creates rumorscapes and occult economies*. Berlin, University of Berlin.
- Seepersaud, M. (2017). “The plight of Tanzanian Person with albinism: a case for international refugee and asylum procedure reform”. *Emory International Law Review*, 32(1): 115-144.
- Serra, C. (2015). *Linchamentos em Moçambique*. 2ª Edição. Maputo, Imprensa Universitária.

- Silva, E. L. & E. M. Menezes (2005). *Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação*. 4ª Edição. Florianópolis, UFSC.
- Siteo, Célia (2016). *Perseguição a pessoas com albinismo: ganância, ambição e superstição aterrorizam famílias em Namputa*. Maputo, SEKELEKANI.
- Smart, J. (2008). *Disability, society and the individual*. 2nd Edition. Austin, ProPublications.
- Stevenson L. & D. Haberman (2005). *Dez teorias da natureza humana*. São Paulo, Martins Fonte.
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.
- Stremlau, N. (2019). “Developing bottom-up indicators for human rights”. *The International Journal of Human Rights*, 23 (8): 1378-1394.
- TVM (2019). *Mércia, de menina renegada a deputada*. Consultado em 12 de janeiro de 2020, em: <https://youtu.be/181cMm0nFR8>.
- TAS (2009). *Questions and Answers Booklet for Albinos, their families and friends*. Dodoma, Tanzania Albino Society.
- Teixeira, L. (2006). *Albinismo: o que é?* São Paulo, (s/Ed.).
- Toren, C. (1999). *Mind, materiality and history: explorations in Fijian ethnography*. London and New York, Material Cultures, Routledge.
- Turner, V. (1969). *The ritual process: structure e anti-structure*. New York, Aldine de Gruyter.
- UN (2015). *People with Albinism: not ghosts but human beings*. New York, OHCHR.
- ____ (2017a). *Report of the Independent Expert on the enjoyment of human rights by person with albinism*. (Online). Disponível em: <https://www.refworld.org/pdfid/56c43e9f4.pdf>
- ____ (2017b). *Toolkit on disability for Africa: culture, belief, and disability*. United Nations.
- ____ (2020). *Woman and children impacted by albinism. Report of Independent Expert on the enjoyment of human rights by person with albinism*. (Online). Disponível em: <https://undocs.org/A/HRC/43/42>.
- UNFPA (2019). *World population prosperity 2019: highlights*. New York, United Nations.
- UNESCO (2006). *Tráfico de pessoas em Moçambique: causas principais e recomendações*. Policy Paper (14).
- ____ (2010). *História geral da África*. (Volumes 1-3). (s/l), UNESCO.
- ____ (2013). *Crianças com deficiência: situação mundial da infância*. New York, Fundo das Nações Unidas para a Infância.

- UTSS (2012). *Children with Albinism in Africa: Murder, Mutilation and Violence*, Vancouver, Under The Same Sun.
- _____ (2013a). *Children with Albinism: violence & displacement*. Dar-Es-Salaam, Under The Same Sun
- _____ (2013b). *History of attacks against person with albinism*. (s/l), Under The Same Sun.
- _____ (2014). *Classifying Albinism: Transforming Perceptions and Ushering in Protection*. Dar-Es-Salaam, Under The Same Sun.
- _____ (2016). *Discrimination and violence against children with albinism in Cameroon*. Vancouver, Under The Same Sun.
- _____ (2017). *Kenyans with albinism and racial discrimination*. Vancouver, Under the Same Sun.
- _____ (2019). *Reported attacks of persons with albinism – most recent attacks included*. Canada & Tanzania, Under The Same Sun.
- Vandervelde, M. (1973). “Moon-children of San Blas Islands”. *Expedition Magazine* (?): 15-24. Disponível Online em: <http://www.penn.museum/sites/expedition/?p=2424>.
- Villey, M. (2007). *O direito e os direitos humanos*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.
- Wan, N. (2003). “Oranges in a World of Apples’: the voices of albinism”. *Disability & Society*, 18(3): 277-296.
- Watts, J. et al (2016). *Ritual human sacrifice promoted and sustained the evolution of stratified societies*. (s/l), Macmillan Publishers Limited.
- West, H. (2004). *Kupilikula. O poder e o invisível em Mueda, Moçambique*. Imprensa de Ciências Sociais, Lisboa.
- Yin, Robert K. (2001). *Estudo de caso: planejamento e métodos*. 2ª Edição. Porto Alegre, Bookman.

APÊNDICES

Apêndice A

TERMO DE CONSENTIMENTO DOS PARTICIPANTES DO ESTUDO:

“Representações Sociais do Albinismo em Moçambique”

(*). Sobre o estudo, seus propósitos e termos de participação

Este é um estudo de âmbito estritamente académico. Vai ser realizado por **Mateus Silvestre Chabai** – estudante inscrito no Doutoramento em Antropologia sob o número 80483 – e sob a supervisão da Doutora Clara Afonso Azevedo Carvalho, Professora no ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa (Portugal). Preocupado com a situação de discriminação e perseguição de pessoas com albinismo em Moçambique, este estudo foi projetado com objetivo de compreender as concepções e os comportamentos da sociedade sobre o albinismo e as pessoas afetadas.

A recolha das informações será feita mediante entrevistas semiestruturadas (conversas abertas), e as perguntas serão sobre os significados sociais do albinismo e o tratamento dados às pessoas com a condição na família, na escola, na rua, no emprego, nos relacionamentos e em todas vertentes de produção da vida.

Entre os elegíveis para prestar as informações, estão as próprias pessoas com albinismo, os curandeiros e os representantes de instituições que apoiam pessoas com albinismo em Moçambique. Portanto, se está sendo convidado a participar deste estudo, é porque faz parte duma destas categorias de informantes.

Com a necessária permissão do(a) participante, as conversas serão gravadas por um dispositivo e haverá igualmente tomada de notas (no caderno de campo) ao longo da entrevista. Pretende-se que todos pormenores fiquem devidamente guardados. Para que as conversas sejam fluidas, cada participante está livre de escolher a língua que quiser usar, entre o português e as línguas moçambicanas. E mais, ao longo da entrevista (que não deve durar mais de 60 minutos), o(a) participante tem a prerrogativa de não responder a todas questões que lhe forem inconvenientes ou constrangedoras.

Por razões éticas e de segurança dos envolvidos, todo o processo de recolha das informações será regido por princípios de confidencialidade, anonimato e privacidade. A identidade dos participantes jamais será revelada, nem nas gravações nem no relatório final (estará tudo codificado). Aliás, fora do entrevistador, nenhuma outra entidade terá acesso ao material.

Com estas notas sobre os propósitos do estudo, espera-se que o(a) participante tenha ficado esclarecido. Em caso de dúvida, é-lhe perpetuamente garantido o direito ao esclarecimento.

Se concordar em fazer parte deste estudo, queira, por favor, assinar o presente Termo de Consentimento.

Lisboa, 21 de julho de 2018

O Estudante

Mateus Silvestre Chabai

mscie@iscte.pt

ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa
(Av. das Forças Armadas, 1649-026 Lisboa)

(). Consentimento do(a) participante:**

Eu declaro ter lido e compreendido as informações fornecidas neste documento e nas conversas verbais previamente tidas com o peticionário. Tendo me sido garantida a prerrogativa de, a qualquer instante, retificar os meus depoimentos ou mesmo deixar de prestar informações sem precondição nenhuma, concordo em participar no estudo e autorizo a utilização dos dados que irei voluntariamente fornecer para fins meramente académicos, conforme as garantias dadas.

_____, aos ____/____/____

	Assinatura do(a) Participante	Contacto telefónico	Local de Residência
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
10			
11			
12			
13			
14			
...			

Apêndice B

GUIA DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA – PARA PARTICIPANTES COM ALBINISMO –

Ficha de Cadastro do(a) Informante		
1	Identificação (codificação)	
2	Género	
3	Idade [expressa em faixa etária]	
4	Cidade (local de residência)	
5	Data da entrevista	

Saudações.

Obrigado por aceitar colaborar para este estudo. Como fiz referência no nosso contacto preliminar, sou Mateus Silvestre Chabai, aluno de Antropologia no ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa (Portugal). Sou moçambicano e estou preocupado com a situação de discriminação e perseguição de concidadãos com albinismo. Para o efeito, estou a conduzir este estudo sobre *Representações Sociais do Albinismo em Moçambique*, na esperança de compreender as conceções por detrás dos comportamentos sociais contra as pessoas com a condição. Sendo pessoa com albinismo, creio que, a partir da sua experiência de vida, deve ter informações bastantes, e eu gostava de colher.

Com a sua permissão, gostaria imenso de gravar esta nossa conversa, para que todos pormenores fiquem devidamente registados. Caso sinta algum desconforto durante a conversa, pode, querendo, interromper a qualquer instante. Por questões éticas e de segurança, esta entrevista será confidencial, a sua identidade jamais será revelada e, fora de mim, ninguém mais terá acesso às gravações. Aproveito igualmente garantir-lhe que as informações que vai prestar serão exclusivamente usadas para fins escolares.

Para que a nossa entrevista seja fluída, está livre de escolher a língua que achar conveniente, entre o português e as línguas locais. E mais, ao longo da conversa (que não deve durar mais de 60 minutos), é-lhe reservado o direito de não responder as questões que achar inconvenientes e/ou constrangedoras.

Posso, desde já, ligar o gravador de voz e começarmos a conversar?

1º TÓPICO: DADOS GERAIS DO(A) INFORMANTE

Q1 – Quem é esta pessoa que, sem complexos, aceitou colaborar para o estudo?

Sub-questões:

- É moçambicano?
- Sua idade?
- Vive no seu local (distrito/província) de nascimento ou está deslocado?

- Teve ou tem algum parente ascendente com albinismo?
- Seu nível de escolaridade?
- É solteiro ou casado?
- Tem algum(a) filho(a) com albinismo?
- Tem alguma fonte (trabalho) de sustento?

2º TÓPICO: O ALBINISMO PARA A PESSOA COM ALBINISMO

Q2 – O que é albinismo para si?

Sub-questões:

- Alguma vez recebeu explicações (oficiais e detalhadas) do albinismo?
- Se lhe pedir para explicar o albinismo, o que diria?
- Tal explicação resulta das suas convicções ou dos ensinamentos que recebeu?
- Diz-se por aí que albinismo é contagioso, acredita nisso?
- Acredita que albinismo seja algum castigo de Deus contra algum pecado que sua família ou progenitores (mãe ou seu pai) fizeram?
- Acredita que albinismo seja maldição, feitiçaria ou ação de espíritos malignos?

3º TÓPICO: PESSOA COM ALBINISMO E A SOCIEDADE

Q3 – Como é viver com albinismo em Moçambique?

Sub-questões:

- Em função da sua experiência de vida, acha que as pessoas sabem o que é albinismo?
- Como é que os seus familiares reagiram e têm reagido à sua presença na família?
- Como é que tem sido tratado socialmente (na família, na escola, nos espaços públicos...)?
- Sente-se uma pessoa discriminada? Se sim, em que circunstâncias isso é mais frequente?
- O que lhe apetece dizer sobre a perseguição de pessoas com albinismo?

4º TÓPICO: RECADOS AO GOVERNO E À SOCIEDADE

Q4 – O que deve ser feito para melhorar as condições de vida das pessoas com albinismo?

Sub-questões:

- Ao nível das políticas públicas e da segurança, algum recado ao Governo?
- Tendo em conta tudo que disse, alguma mensagem especial à sociedade moçambicana?

5º TÓPICO: COMENTÁRIOS FINAIS

Q5 – Algum outro aspeto que gostaria de comentar, que não foi abrangido pelas questões?

NOTA FINAL

Nestes termos, chegamos ao fim da nossa conversa e, mais uma vez, quero reiterar os meus agradecimentos pela colaboração. O meu desejo é ver a dignidade das pessoas com albinismo reconhecida e respeitada em Moçambique, na África e no mundo em geral.

Obrigado!

Apêndice C

GUIA DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA – PARA MÉDICOS TRADICIONAIS –

Ficha de Cadastro do(a) Informante		
1	Identificação (nome codificado):	
2	Género:	
3	Idade [expressa em faixa etária]:	
4	Situação de vínculo com a AMETRAMO ²² :	
5	Província de residência:	
6	Data da entrevista:	

Saudações.

Obrigado por aceitar colaborar para esta pesquisa. Como fiz referência no nosso contacto preliminar, sou **Mateus Silvestre Chabai**, aluno de Antropologia no ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa (Portugal). Sou moçambicano e ando preocupado com as situações de discriminação e perseguição de pessoas com albinismo. Para o efeito, estou a conduzir este estudo sobre *Representações Sociais do Albinismo em Moçambique*, na esperança de compreender as concepções por detrás dos comportamentos sociais perante as vítimas. Sendo médico(a) tradicional, creio que, a partir do seu conhecimento cultural e experiência profissional, tem informações muito relevantes sobre o assunto, e gostaria de colher.

Se permitir, gostaria de gravar a nossa conversa, para que não haja desperdício de tempo em escrever. Caso sinta algum desconforto durante a sessão, pode interromper a qualquer instante. Por razões éticas e de segurança, a entrevista será confidencial, sua identidade não será revelada e, fora de mim, ninguém mais terá acesso às gravações. Aproveito igualmente assegurar-lhe que a informação será exclusivamente usada para fins escolares.

Para que a nossa conversa seja fluída, pode escolher a língua que desejar, entre o português e línguas locais. E mais, ao longo da conversa (que não deve durar mais de 60 minutos), é-lhe reservado o direito de não responder a toda pergunta que achar inconveniente ou incómoda.

Feito isto, posso, desde já, ligar o gravador de voz e começarmos a conversa?

1º TÓPICO: DADOS GERAIS DO(A) INFORMANTE

Q1 – Pode, por gentileza, dar-me algumas referências suas?

Sub-questões:

- É moçambicano?
- Se aceitar que lhe trate assim, há quanto tempo é médico tradicional?
- É nativo deste local onde desenvolve as atividades?

²² Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique.

- Além de pessoas locais, tem atendido utentes vindos doutros quadrantes do país?

2º TÓPICO: REPRESENTAÇÕES SOCIAIS DO ALBINISMO

Q2 – Que representações e/ou crenças há em torno do albinismo?

Sub-questões:

- À luz da cultura e dos saberes tradicionais, o que é o albinismo e qual é sua causa?
- Pode, o albinismo, ser causado por feitiçaria ou maus espíritos?
- Pode o albinismo ser castigo de Deus ou dos antepassados?
- Como é que a sociedade olha para uma pessoa com albinismo?
- Como se transmite o albinismo?
- Por que razões as mulheres grávidas receiam cruzar com pessoas com albinismo?
- O que é que a família deve fazer após o nascimento dum bebé com albinismo?
- É verdade que crianças com albinismo são mortas à nascença? Se sim, como e porquê?
- Como é que a sociedade deve se comportar diante duma pessoa com albinismo?
- Quem é mais culpado pelo nascimento de filhos com albinismo, entre o pai e a mãe?
- Diz-se que “*albinos não morrem, desaparecem*”: é verdade?
- O senhor, enquanto médico tradicional, já participou no funeral dum indivíduo com albinismo? Se sim, como é o processo fúnebre desses indivíduos?
- Os médicos tradicionais têm sido acusados de participar (como autores ou mandantes) na perseguição e assassinato de pessoas com albinismo. O que tem a dizer?
- É mesmo verdade que amuletos confeccionados com base em órgãos (partes do corpo) da pessoa com albinismo dão riqueza?
- De modo geral e sumário, como é que as pessoas com albinismo são tratadas socialmente?

3º TÓPICO: RECOMENDAÇÕES À SOCIEDADE E ÀS AUTORIDADES (GOVERNO)

Q3 – Diante de tudo que acontece contra pessoas com albinismo, o que fazer?

Sub-questões:

- Como médico tradicional, que mensagem deixa para a sociedade moçambicana?
- O que tem a dizer às famílias? Às pessoas com albinismo? E às autoridades governamentais?
- Alguma mensagem especial para os seus companheiros da profissão?

4º TÓPICO: COMENTÁRIOS ADICIONAIS

Q4 – Tem algum outro aspeto – que não foi abrangido pelas questões – que gostava de comentar?

NOTA FINAL

Chegamos ao fim da nossa conversa e, mais uma vez, quero reiterar os meus agradecimentos pela informação e, sobretudo, pela colaboração. Vamos todos lutar pelo respeito pela dignidade da pessoa com albinismo em Moçambique, em África e no mundo em geral.

Obrigado!

Apêndice D

GUIÃO DE ENTREVISTA SEMI-ESTRUTURADA – PARA AGENTES DE APOIO AO ALBINISMO EM MOÇAMBIQUE –

Ficha de Cadastro do(a) Informante		
1	Nome da Instituição:	
2	Natureza: pública ou privada?	
3	Ano de início de Atividades	
4	Província de atuação	
5	Data da entrevista	

Saudações.

Obrigado por aceitar colaborar para esta pesquisa. Como fiz referência no nosso contacto prévio, sou **Mateus Silvestre Chabai**, estudante de Antropologia no ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa (Portugal). Sou moçambicano e estou a conduzir um estudo sobre *Representações Sociais do Albinismo em Moçambique*, com objetivo de compreender as concepções por detrás da discriminação e perseguição das pessoas. Sabendo que a vossa instituição trabalha no apoio a este grupo social, gostaria imenso de ouvir a vossa experiência a respeito de toda essa situação.

Posso ligar o gravador de voz para começarmos?

1º TÓPICO: SOBRE A INSTITUIÇÃO

Q1 – Quais são os propósitos da vossa instituição?

Sub-questões:

- A instituição trabalha no apoio à integração social da pessoa com albinismo?
- É uma instituição pública ou privada?
- É uma instituição criada por iniciativa de pessoas com albinismo?
- Desde quando trabalham no assunto?
- Em que aspetos concretos os vossos apoios incidem (linhas de atuação)?
- Que constrangimentos têm tido para a efetivação dos vossos propósitos?

2º TÓPICO: SITUAÇÃO DA PESSOA COM ALBINISMO EM MOÇAMBIQUE

Q2 – Como é que a vossa instituição avalia a situação da pessoa com albinismo em Moçambique?

Sub-questões:

- Na vossa percepção, como é que a sociedade moçambicana encara o albinismo?
- Pode-se afirmar que os comportamentos sociais perante indivíduos com albinismo se devem à ignorância?
- Na vossa experiência, que preconceitos há em torno do albinismo?
- Entre doença e deficiência, como é que o albinismo é socialmente percebido?
- Sabendo que o principal inimigo da pessoa com albinismo é o Sol, o que têm feito?
- As pessoas com albinismo que se beneficiam dos vossos apoios, de que mais se queixam?
- Quem é que mais solicita apoios, entre familiares e os próprios indivíduos com albinismo?
- Entre a família e a comunidade em volta, quem é que mais atenta contra o grupo social?
- Os episódios de estigmatização e perseguição de pessoas com albinismo configuram violações dos direitos humanos. Como é que avaliam a atuação do Estado neste capítulo?

3º TÓPICO: RECOMENDAÇÕES À SOCIEDADE E AO GOVERNO

Q3 – Diante de tudo que acontece contra pessoas com albinismo, o que fazer?

Sub-questões:

- O que deve ser feito para dar sossego e dignidade a este grupo social?
- O que tem a dizer para as famílias?
- Para as pessoas com albinismo?
- E para as autoridades do Estado?
- Alguma mensagem especial para outras instituições humanitárias que também trabalham no apoio à integração social da pessoa com albinismo?

4º TÓPICO: COMENTÁRIOS ADICIONAIS

Q4 – Algum outro aspeto que gostaria de comentar, que não foi abrangido pelas questões?

NOTA FINAL

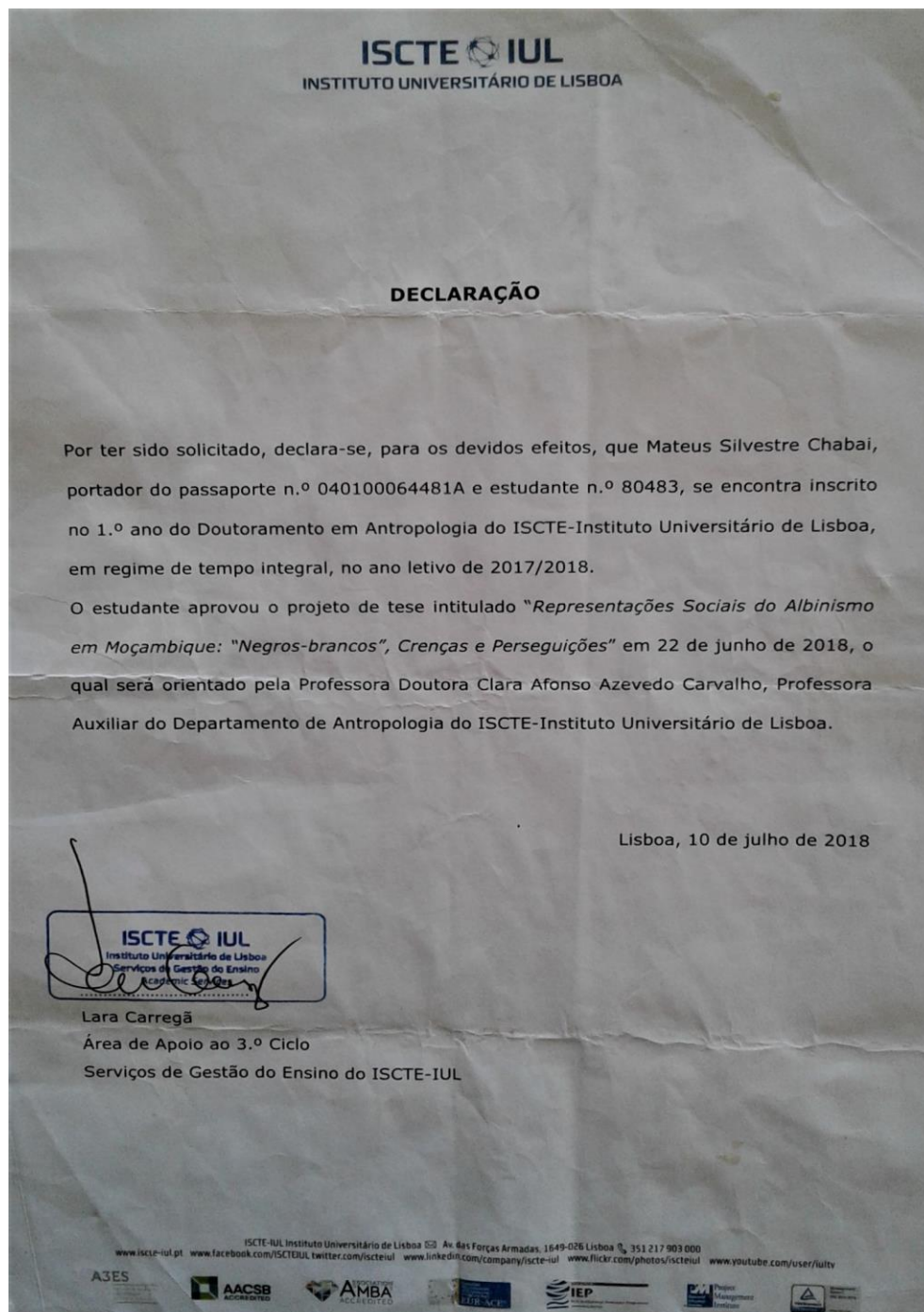
Chegamos ao fim da nossa entrevista e, mais uma vez, quero reiterar os meus agradecimentos pela colaboração e pela informação concedida. Devemos todos lutar pela melhoria da qualidade de vida da pessoa com albinismo em Moçambique, na África e no mundo em geral.

Obrigado!

ANEXOS


Anexo A

COMPROVATIVO DA APROVAÇÃO DO PROJETO PELO ISCTE-IUL



Anexo B

COMPROVATIVO DA ANUÊNCIA DA POLÍCIA DA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE
(PRM) PARA REALIZAÇÃO DA PESQUISA


REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE
MINISTÉRIO DO INTERIOR
COMANDO PROVINCIAL DA PRM-INHAMBANE
GABINETE DO COMANDANTE

Universidade Pedagógica - Delegação da Maxixe
Direcção de Pós-graduação Pesquisa e Extensão


SUA REFERÊNCIA	SUA COMUNICAÇÃO	NOSSA REFERÊNCIA 42 GC/010.2/CP/PRM/1/19	DATA 18.01.19
----------------	-----------------	---	------------------

ASSUNTO: "Pedido de anuência"

Para ulteriores procedimentos, transcreve-se o despacho do Excelentíssimo Senhor Comandante Provincial da PRM, recaído na comunicação e pedido de consentimento para a elaboração de uma pesquisa sobre *Representações Sociais do Albinismo em Moçambique*, com o seguinte teor:

"Autorizo. Notifique-se."

Ilegível assinatura: Joaquim Avasamania Nido Likwaha, Adjunto do Comissário da Polícia.


O Chefe de Gabinete
Delcir Atanásio Jossias Mariquel
/Superintendente da Polícia/

DAJM

GABINETE DO COMANDANTE, RUA DA VIGILÂNCIA CP 23, TELEFAX 233-21061, EMAIL: gabineteprm.inhambane@gmail.com - INHAMBANE



Somos contra a atenção maliciosa!



