



CIEA7 #20:

POLÍTICAS DE SALUD Y SUS IMPLICACIONES HACIA ÁFRICA.

Jacimara Souza Santana<sup>o</sup>

jacimaras@yahoo.com.br

### **Nyangas e “feiticeiras” de Moçambique na revista tempo (1975-1985)**

*Após a independência, a Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) investiu esforços na afirmação de um governo, descolonizado, popular, democrático e socialista. Seu modelo de desenvolvimento de base economicista esteve vinculado à construção de uma nova sociedade e nação, visando integrar o país à contemporaneidade, modernizar suas instituições e fortalecer o poder do Estado. Isto exigiu mudanças profundas nas formas de organização, nos hábitos e modos de pensar das pessoas. Na visão da Frelimo, algumas práticas, instituições, modos de organização social e política inerente as culturas locais foram considerados como supersticiosos, um entrave ao desenvolvimento, ao socialismo e a emancipação das mulheres. Com base nesta visão é que o governo desencadeou uma campanha de combate e proibição a algumas práticas e saberes culturais, inclusive aquelas exercidas por nyangas, chegando a impor-lhes prisão e exílio, mas em contrapartida, demonstrou interesse pelo conhecimento que detinham sobre as plantas. Este artigo aborda a partir das notícias e reportagens da revista tempo, o impacto desta contradição no campo da saúde.*

Medicina tradicional, Mulheres, Emancipação.

---

<sup>o</sup> Doctoranda de Antropologia Social i Cultural (Universitat Autònoma de Barcelona).

Após dez anos de guerra (1964-1974), Moçambique<sup>1</sup> pode comemorar sua independência do regime colonial (1975) e experimentar um redemoinho de mudanças. Chegava o tempo de a Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo), responsável pela liderança do movimento nacionalista e da luta armada, assumir a presidência do país em regime de partido único e defender, como proposta de governo, a construção de uma nova sociedade socialista. Isto incluía a implementação de medidas políticas que visassem à superação das diversas formas de opressão e de desigualdades existentes na sociedade, assim como a mudança de comportamentos e a adoção de novos valores e papéis sociais pela população, de um modo em geral<sup>2</sup>.

Entre as políticas sociais do governo pós-independência, a emancipação das mulheres se destacou como uma das prioridades. A Frelimo entendia que a emancipação feminina não era algo a ser resolvido com as mulheres ou os homens, mas com o sistema econômico. Apesar de reconhecer que existia uma dominação masculina e que os homens deveriam modificar sua mentalidade em relação às mulheres, bem como estas com respeito a si próprias, considerou a emancipação como um processo indissociável da revolução socialista. Samora Machel, presidente da Frelimo e de Moçambique após a independência, em seu discurso na 1ª Conferência da OMM (1973) afirmou o estabelecimento do socialismo como algo determinante para a conquista da emancipação feminina<sup>3</sup>.

A Frelimo desde a sua fase inicial (1962) já havia sinalizado em seus documentos, a emancipação das mulheres como uma de suas diretrizes políticas. Mas sua prioridade também resultou da significativa atuação da mulher durante o período da luta armada, não se tratando simplesmente de uma política de concessão do novo governo. A experiência delas como guerrilheiras deu lugar a conflitos e divergências no movimento nacionalista, como também, a emergência de novas concepções sobre

---

<sup>1</sup> Moçambique é um país localizado na região Austral da África. Situa-se especificamente entre Tanzânia e África do Sul, fazendo fronteira ao oeste com Malauí, Zimbábue e Zâmbia e a leste, sua costa é banhada pelo Oceano Índico. Este território é dividido quase que ao meio por um dos maiores rios africanos, o Zambeze e a diversidade cultural também é uma marca de sua população. Trata-se de um território habitado por diferentes grupos "étnicos". Eduardo Homem e Sônia Correia indicaram um total de onze grupos, dos quais derivam trinta e uma línguas.

<sup>2</sup> História da Frelimo. *Relatório do comitê central da Frelimo*. Maputo: Departamento de trabalho ideológico Frelimo, [197-?]. p 13-22. (Coleção conhecer 4). A Frente foi fundada em 25 de junho de 1962 e surgiu como resultado da "fusão" de outros três grupos nacionalistas organizados em países vizinhos de Moçambique: a UDENAMO (União Democrática Nacional de Moçambique) formada em 1960, em Salisbury, capital da então Rodésia e atual Zimbábwê; a MANU (Mozambique African National Union), fundada em Tanganica e localizada na atual Tanzânia em 1961; e a UNAMI (União Africana de Moçambique Independente) fundada em Niassalândia, actual Malauí em 1961. Embora estes grupos tivessem como interesses comuns o anticolonialismo e a conquista da independência havia, entre eles, diferentes correntes políticas que caracterizavam seus anseios. Assim, o acordo de união não significou ausência de contradições dentro do novo grupo nacionalista.

<sup>3</sup> Machel, 1979 *ibid.* p. 16-26. Consultar artigo de Santana, Jacimara Souza. Mulheres de Moçambique na revista Tempo: a participação das mulheres nas lutas de libertação nacional in *Sankofa*. Revista de História da África e de estudos da Diáspora Africana. P 67-87. 4 dez./2009.

a sua imagem e lugar na sociedade – na medida em que possibilitou a construção de um discurso sobre elas pela Frelimo<sup>4</sup>.

A Frente confiou aos meios de comunicação o compromisso de apoiarem a emancipação feminina, de modo particular, a revista *Tempo*. Conforme decisão do 1º Seminário Nacional da Informação (1977)<sup>5</sup>, essa revista precisaria assumir a tarefa de se ocupar das mulheres, mobilizá-las para a participação política e apresentar publicações regulares sobre as atividades desenvolvidas pelo governo e Organização das Mulheres de Moçambique (OMM), bem como precisaria trazer à baila assuntos de interesse do público feminino<sup>6</sup>. A revista *Tempo* foi fundada em 1970 por portugueses, militantes de esquerda e após a independência passou a ser um órgão submetido aos interesses do Estado.

Até os anos de 1977, a maioria dos profissionais da redação eram também membros do governo, contudo, não faltaram conflitos com a política de informação estabelecida. No depoimento de Albino Magaia, diretor nas revistas consultadas até os anos de 1986, embora a censura não fosse algo institucionalizado, existia uma espécie de auto-censura. O fato de serem membros do partido induziu muitos jornalistas a tomarem cuidados com os textos que publicavam no sentido de não irem de encontro ao discurso oficial e comprometerem a imagem do partido e do governo, havendo o receio as admoestações e mesmo ao ostracismo.

Apesar disso, a seleção de cartas de leitores publicadas a cada semana evidencia que a defesa ao direito de autonomia da imprensa não tinha sido completamente abandonado. A *Tempo* no período estudado também foi espaço de expressão de uma parcela da população que não pertencia às estruturas do governo e Partido, sobretudo, masculina e que se tornaram correspondentes assíduos dessa revista. A sessão “carta dos leitores” ocupava um terço nas edições dessa revista e a quantidade de cartas enviadas superava a capacidade de publicação. O conteúdo apresentado nas cartas por vezes questionava ou contradizia a política do governo até então vigente.

Desse modo, o discurso da Frelimo nesse meio de informação pode ter sido hegemônico, mas não o único. Isto possibilitou a *Tempo* tornar-se um campo de brechas, proporcionado o contato com outros discursos no período. Nas notícias e

---

<sup>4</sup> Maputo. Departamento de trabalho ideológico Frelimo. *História da Frelimo*. Maputo: DTIF, [197-?]. p 13-22. (Coleção conhecer 4); Machel, Samora. *Estabelecer o poder popular para servir as massas*. Rio: Codecri, 1979.

<sup>5</sup> Este seminário foi realizado pelo governo com a finalidade de estabelecer uma nova política da informação.

<sup>6</sup> Machiana, Emídio. *A revista Tempo e a revolução Moçambicana: da mobilização popular ao problema da crítica na Informação, 1974–1977*. Maputo: Promédia, 2002. p. 78 (Coleção identidades); Seminário Nacional de Informação, 1977, 1. 1977, Maputo. *Anais...* Maputo: ONJ, 1977. p. 15, 23, 81, 123-124.

reportagens sobre a população feminina pode-se notar que se de um lado emergia em suas páginas uma imagem otimizada da mulher revolucionária, do outro, aparecia imagens das mulheres em seu cotidiano, ora manifestando resistências a esse discurso político, ora se apropriando e intervindo na sua reformulação.

Essa revista no período analisado era bastante popular e suas edições semanais chegavam a ser disputada até mesmo entre “analfabetos (as)”. O uso das reportagens fotográficas foi um aspecto generalizado, constituindo uma estratégia fundamental para tornar a revista útil à população. Em entrevista a *Tempo*, Helena Macucule, operária de uma fábrica de caju demonstrou que o fato de muitas mulheres não saberem ler, escrever ou falar o português não significou exclusão de acesso às informações, quando afirmou:

Quando vemos por aí fotografias da luta, das mulheres que trazem filho nas costas, panelas nas cabeças, machados e armas em punho, para nós, que não estudamos dá-nos a conhecer que a mulher tem valor e luta como o homem porque é dessa maneira que ganhamos a nossa terra. Por isso decidi entregar-me e que mais outras se entreguem, para que nos encontremos unidos, homens e mulheres, sermos membros do Partido, determinados na edificação do nosso País<sup>7</sup>.

A alfabetização das mulheres se configurou como uma das necessidades mais urgentes do governo após a independência. O censo de 1980, publicado na *Tempo*, comprovou grande desproporção no acesso ao ensino por gênero. Em uma mostra populacional de 9.682.267 pessoas, em que 4.713.245 eram homens e 4.969.022 mulheres, se identificaram um total de 7.261.417 analfabetos, sendo que 2.980.783 correspondiam ao total de homens e 4.280.634 ao de mulheres. Conforme estatística, o analfabetismo atingia a maioria da população. No entanto, sua incidência era maior entre as mulheres. Alberto Adu Boahen quando discute sobre os impactos da colonização comenta que as mulheres teriam sido as maiores prejudicadas neste processo. A colonização foi um emprego, sobretudo masculino. Eram os homens que migravam, frequentavam escolas missionárias enquanto que as mulheres foram relegadas a uma espécie de ruralização<sup>8</sup>.

As políticas para emancipação feminina proporcionaram às mulheres ocuparem novos papéis sociais e ganharem maior visibilidade pública. Elas deveriam ser militantes, filiadas ao Partido e a OMM, se pronunciarem em público, inserir-se no mercado de trabalho assalariado, adquirir formação técnica, alfabetizar-se, fazer parte

<sup>7</sup> *Tempo*. n. 423, p.33, 12 nov. 1978.

<sup>8</sup> *Tempo* n. 625, p.18-31, 3 out. 1982; n. especial, p.28, 25 jun. 1975. Boahen, A. Adam. O colonialismo na África: impacto e significação. In: Boahen, A.Adam (coord). *História Geral da África. A África sob domínio Colonial (1880-1935)*. 2ed. São Paulo: Editora Ática, 1991. pp 787-811.

do exército e da polícia. Porém, a implementação dessa política emancipatória apresentou significativas contradições com as culturas locais. No discurso da Frelimo, algumas práticas culturais e princípios religiosos foram rotulados de “obscurantistas” e “feudais”. Na sua interpretação, elas eram portadoras de uma visão supersticiosa da realidade e dos fenômenos da natureza que contribuíam para a afirmação de comportamentos, pensamentos e modos de organização do passado que vinham de encontro à proposta revolucionária<sup>9</sup>.

Na visão frelimista esses valores eram marcados por desigualdades e exploração e deveriam ser substituídas por uma visão científica, tecnológica e socialista. Para aquele momento era relevante unir esforços na reconstrução do Estado e da sociedade moçambicanos, o que exigia a desestruturação das instituições e práticas herdadas do período colonial e o abandono de certas práticas e visões de mundo da sociedade ancestral, nisto consistia a propaganda do “Homem Novo”.

Em Moçambique, o culto aos antepassados assumia na vida da maioria dos povos uma importância fundamental. Essa relação constituía a base da vida africana experimentada no cotidiano, comprometia desde a ocupação da terra e a sua produção, até a sexualidade e reprodução. Para Alcinda Manuel Honwana, a ancestralidade exerce um controle de ordem social, na medida em que a morte não fratura a relação entre os indivíduos, continuando a existir entre os mortos e os vivos uma troca de obrigações. Era através da relação com os antepassados que se garantia o equilíbrio das forças espirituais responsáveis pela prosperidade, proteção especialmente da “feitiçaria”, saúde, procriação, produção, prestígio social, enfim, o bem-estar dos indivíduos na sociedade. Por se acreditar que a vida era regida pela relação entre dois mundos, o visível e o invisível, quaisquer acontecimentos na vida — como dificuldades e fenômenos naturais que viessem a deteriorar a produção agrícola, nascimentos e até mesmo a morte — tinham uma relação com o sobrenatural e estavam além do entendimento humano.<sup>10</sup>

Vale a pena ressaltar que o termo “feitiçaria” foi atribuído pelo colonizador europeu as mais variadas experiências e dimensões das religiões africanas e até mesmo suas práticas e saberes de curas. Trata-se de uma visão etnocêntrica e termo estrangeiro, mas que acabou sendo incorporado ao falar cotidiano destes povos, apesar disso, em diferentes sociedades africanas essas experiências provavelmente possuíam matizes próprias. Em Moçambique lhes são atribuídos nomes variados,

---

<sup>9</sup> Machiana, 2002. p. 85-86

<sup>10</sup> Bâ, Hampate. A tradição viva In: Kizerbo, Joseph (coord). *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática, 1982. p. 181-187; Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas*. Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra na sul de Moçambique. Maputo: Coleção Identidades, 2002. p15.

segundo Sérgio Paulo um leitor da revista Tempo, esta prática poderia ser chamada por *uloy, ningori, mungoi* ou *nengue wa suna* a depender do local<sup>11</sup>.

Na literatura que será tratada mais adiante, a concepção acerca da “feitiçaria” ao longo do tempo apresenta-se de maneira reiventada. Sua crença tanto pode conceber que pessoas sejam portadoras de uma força poderosa e perigosa capaz de causar sofrimentos como doenças, mortes, desequilíbrios sociais e ecológicos, como meio de enriquecimento ou até mesmo de cura. As investigações de acusações nestas sociedades se demonstram como algo recorrente, uma tarefa na qual o/a *nyanga* parece cumprir um papel importante<sup>12</sup>. Apesar de sua imprecisão, o termo “feitiçaria” é bastante recorrente nas notícias e reportagens da revista tempo, o seu uso neste texto reserva esta limitação.

A ancestralidade exercia forte influência na vida da população, sobretudo, nas zonas rurais. Em decorrência dos mais velhos serem reconhecidos como uma ponte entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos, seus conselhos e serviços enquanto chefes e sacerdotes ocupavam um lugar respeitável na vida das pessoas. Os valores de ordem cultural atuavam de forma incisiva tanto na vida dos homens quanto das mulheres, influenciavam nas suas relações familiares, na afirmação de suas identidades e na demarcação de seus lugares sociais. Em relação às mulheres as medidas de combate a algumas tradições culturais tiveram um impacto singular. No discurso da Frelimo, elas eram identificadas como fundamentais na difusão dos princípios culturais, portanto, reconhecidas como as mais necessitadas de uma formação alicerçada nos ideais revolucionários para converter seus valores, pensamentos e comportamento social. A elas estava reservada a função de educadoras das novas gerações revolucionárias.

O governo da Frente de Libertação de Moçambique (Frelimo) instituído a partir de 1975 não desconhecia a importância e o valor da variedade cultural e do passado histórico de seus povos. Mas o seu modelo de desenvolvimento consistiu em integrar o país à contemporaneidade, modernizar instituições como o nacionalismo, a indústria e a tecnologia pela via da assimilação e adaptação, ao invés de buscar restituir o seu passado<sup>13</sup>. Partindo desta visão, a Frelimo não somente censurou e estigmatizou as atitudes e visões baseadas em princípios religiosos ancestrais, como as proibiu, a exemplo, das práticas e saberes de cura exercidos por *nyangas*,

---

<sup>11</sup> Sergio, Paulo. “Descolonizar régulos e curandeiros”. *Tempo*.n.1272, p2,7 Maio. 1985.

<sup>12</sup> Granjo, Paulo. Saúde e doença em Moçambique. *Saúde Soc.* São Paulo, v 18, n. 4, 2009, p 567-581. Disponível em [www.scielo.br/scielo.php?pid...12902009000400002](http://www.scielo.br/scielo.php?pid...12902009000400002)> Acessado em 03/03/2010.

<sup>13</sup> Borges, Edson. A política cultural em Moçambique após a independência (1975-1982) In: Fry, Peter (org). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001. p. 226.

rotuladas na revista por “curandeirismo”<sup>14</sup>, além dos ritos de iniciação, rituais de chuva e averiguação de acusações de “feiticeira”<sup>15</sup>.

Esta atitude da Frelimo contribuiu de forma significativa para acentuar a fissura entre a política de emancipação do governo e as práticas culturais da população. A negação de alguns valores culturais foi motivo para o emprego de vigilância, perseguições e censura no coletivo, de tal forma que as pessoas passaram a evitar assumir publicamente sua fé a fim de não serem ridicularizadas em público e/ou consideradas como inimigas da revolução, ou seja, *xiconhocas*. *Nyangas* chegaram a ser presos/as e obrigados/as a migrar para centros de reeducação em províncias distantes do seu lugar de morada durante o plano do governo chamado Operação Produção<sup>16</sup>. Nestes centros, em geral localizados nas províncias de Niassa e Cabo Delgado estariam dedicados principalmente ao cultivo da terra.

A Tempo realizou entrevistas com um grupo de *nyangas* presos em Maputo. Para Manuel Tivane, a proposta do trabalho agrícola não era algo inaceitável, mas nas horas vagas queria cuidar dos doentes. Conforme a Tempo, este era o pensamento de dezenas desses profissionais atingidos pela Operação Produção. Já o Francisco Cume disse exercer a sua função de *nyanga* há mais de 25 anos e que no bairro de Machava tinha uma espécie de associação que agregava mais de 300 “curandeiros”. Ainda afirmou que neste centro encontravam-se regulamente, ocasião na qual também se dedicavam ao levantamento de diversos tipos de medicamentos que estavam sendo avaliados por médicos. O *nyanga* Alexandre Faife dizia que já tinha iniciado a prática de cura em 1977 e se mostrava convencido de sua competência na arte de curar quando afirmou: “Em Maputo ou outro lado qualquer podemos provar que curamos doenças”<sup>17</sup>.

Essas entrevistas demonstram que de fato havia contradições na política do governo em relação aos *nyangas* e seus serviços. Ao mesmo tempo em que o exercício destes sujeitos estava sendo caçado, o governo demonstrou interesse por

---

<sup>14</sup> Esse termo foi utilizado pelos colonizadores portugueses para distinguir saberes e fazeres na arte de curar, sendo considerados de médicos, aqueles que tinham licença da academia para exercer a cura e de curandeiro/a aqueles/as que não a possuía. Também percebidos como charlatães. Curandeirismo também foi um termo utilizado para designar atividades como adivinhação, cura e espiritismo. Conforme Alcinda Manoel Honwana chamam-se de *nyanga* os profissionais dessa prática médica, os quais se subdividem em dois grupos: *nyangurume*, os possuidores de espíritos e que têm conhecimento das plantas, mas que não entram em transe, e *nyangas*, aqueles dotados do saber ervanário, da adivinhação, do exorcismo e da possessão de espíritos. A palavra curandeirismo é utilizada nesse texto para indicar a atuação desses profissionais e é um termo constante nas notícias da revista Tempo.

<sup>15</sup> Borges, Edson. A política cultural em Moçambique após a independência (1975-1982) In: Fry, Peter (org). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001. p. 226; Honwana. *ibid* p. 170-171.

<sup>16</sup> Operação Produção foi um programa de redistribuição populacional estruturado pelo governo, visando diminuir o contingente de pessoas nos centros urbanos e, principalmente, arrefecer o problema de desemprego.

<sup>17</sup> *Tempo*.n.670, p 23-26, 20 de Agos.1983.Consultar Menezes, Maria Paula G. Medicina Tradicional, biodiversidade e conhecimentos rivais em Moçambique. Coimbra: CES, 2000,-40 p,: II- Publicação da oficina do Centro de estudos Sociais.

seus saberes ervanários. Um artigo sobre as ações do Ministério da Saúde no final dos anos 1970 evidencia esta tendência. Fez parte da política do governo estudar a utilidade curativa das plantas através do Gabinete de estudos da medicina tradicional fundado em 1977. Conforme a matéria, o Ministério tinha interesse em divulgar conhecimentos de medicina desse país sob posse dos “curandeiros/as”, contudo dissociando uso religioso do saber e prática terapêutica dessas plantas.

Entretanto, essa atitude do governo provocou reações. Nem todos os/as *nyangas* foram receptivos desta medida, tendo sido classificados/as pela equipe responsável do projeto por “tradicionalistas” e “colaboracionistas”. Esse primeiro termo dizia respeito às pessoas que julgaram ser esta uma atitude de traição aos antepassados, devido ao fato de conceberem que se tratava de um conhecimento confiado a pessoas escolhidas. O segundo termo indicava as demais pessoas que aceitaram transmitir o seu conhecimento junto ao Ministério de Saúde. O Estado através dessa atitude tentou apropriar-se do conhecimento em poder dos *nyangas* na tentativa de torná-lo “científico”<sup>18</sup>.

As análises da relação entre o Estado e a medicina tradicional em Moçambique é um tema estudado por Maria Paula Meneses. Em seu artigo intitulado “Medicina Tradicional, Biodiversidade e Conhecimentos Rivals em Moçambique, ela questiona o modelo de política estatal direcionado aos/as *nyangas* com tendência à apropriação e descontextualização de seus atores, práticas e saberes. Meneses profere uma crítica a legitimidade atribuída ao saber médico ocidentalizado em detrimento daquele considerado *tradicional*, uma vez que, várias pesquisas já demonstraram a validade e eficiência curativa utilizada por terapeutas locais, além deste saber já possuir sua legitimidade decorrente da procura contínua por seu público usuário. Ainda sugere a possibilidade dessa dicotomia entre a biomedicina e o saber médico local ser um resultado dos pressupostos epistemológicos da antropologia, os quais se demonstram bastante etnocêntricos. Para Meneses a valorização do saber e práticas de tratamento dos terapeutas locais têm como exigência, o reconhecimento de seu componente cultural local. Trata-se de uma dimensão simbólica não estranha a história da saúde em Portugal e outros países<sup>19</sup>.

Essa reflexão sugere algumas questões. Em uma consulta parcial da documentação referente ao período colonial e notícias da revista Tempo até então mostram que um dos maiores entraves a admissão da medicina tradicional é a sua dimensão ritualística. Neste sentido, pode-se conjecturar que a perpetuação dos serviços dos/das *nyangas* teria sido garantida ao longo do tempo, em especial por sua

---

<sup>18</sup> Tempo, n.459, p.13-17, 29 jul. 1979.

<sup>19</sup> Meneses, Paula. op. cit. p 1-40.

dimensão cultural no tratamento das doenças. Este aspecto tão rejeitado ao longo do tempo não seria de fato a pedra angular de um sistema de saúde africano? Ao contrário da visão de que os conhecimentos e poder dos/das *nyangas* constituem sobrevivências de um amontoado de saberes e práticas “primitivas” de curar não se deveria reconhecer que um sistema de saúde é algo também subordinado a cultura, construído historicamente, influenciado por ideologias e políticas vigentes?

O antropólogo Paulo Granjo, em seu artigo intitulado “saúde e doença em Moçambique” retoma essa questão. Através de entrevistas com *nyangas* e observações, Granjo analisou que de fato, a origem maior das contradições apresentadas nas tentativas de um trabalho interativo entre a biomedicina e a “medicina tradicional” decorria da falta de conhecimento e valorização do conceito cultural de doença refletido nas formas de tratamento utilizadas por *nyangas*. Na opinião de seu público entrevistado, a doença possui uma dimensão social que a antecede e a origina e os *nyangas*, mais que herbalistas se percebem enquanto especialistas na identificação e resolução desses antecedentes. Nesta perspectiva é que são atribuídas as doenças, várias causas, como “a suspensão da falta de proteção dos ancestrais; atos de “feiticeira”, negligência ou falta de capacidade da pessoa de reconhecer e de prevenir-se dos perigos”<sup>20</sup>.

Ademais, é preciso considerar que a Organização da União Africana (OUA) e a Organização Mundial de Saúde (OMS) exerceram enfática pressão em prol da valorização dos saberes e cuidados terapêuticos populares no período. Apesar de as respostas por parte dos governos africanos em assumir a “medicina tradicional” enquanto cuidados de saúde em suas políticas nacionais demonstraram-se bastante fracassadas, ao menos buscaram aprimorar seus investimentos em um modelo de saúde preventiva, cujas metas incluíram a qualificação de parteiras tradicionais ou pessoas interessadas para ministrarem os primeiros cuidados de saúde<sup>21</sup>.

Sinais da política de combate aos saberes e práticas de cura dos/das *nyangas* ainda emergiram nas edições da *Tempo* através da publicação de flagrantes desses profissionais. Em uma dessas publicações sob o título de “Mestra de Feiticeira, expulsa espíritos, ensina alunos e ganha dinheiro”, a *Tempo* escreveu as suas impressões após entrevistar uma *nyanga* responsável pela iniciação de novos terapeutas. Na visão dessa revista, o conhecimento ensinado pela *nyanga* mestra, conhecida por titia Leonor não passava de uma prática de charlatanismo e “feiticeira”. Em outro exemplo de denúncia sob o título de “Curandeiros Espiritistas, Desmascarar

<sup>20</sup> Granjo, Paulo. *Saúde e doença em Moçambique*. Saúde Soc. São Paulo, v 18, n. 4, 2009, p 567-581. Disponível em [www.scielo.br/scielo.php?pid...12902009000400002](http://www.scielo.br/scielo.php?pid...12902009000400002)> Acessado em 03/03/2010.

<sup>21</sup> Waite, op. cit. p 244-251

a Mentira”, a *Tempo* denunciou a persistência dessa prática e seu grande significado para as populações independente da recusa do governo. Entretanto, apesar de manifestar recusa a crença dos espíritos e seus rituais, a equipe destacou reconhecimento pelo saber ervanário dos/das *nyangas* algo que já estava sendo estudado pelo “Departamento dos Serviços da Saúde”<sup>22</sup>.

Na maioria destes flagrantes denunciados pela *Tempo*, as mulheres aparecem de forma predominante nas fotografias e notícias. Se isto reflete uma relevante inserção das mulheres nesse campo, é algo ainda a ser verificado. Alcinda Honwana em suas pesquisas sobre o sul de Moçambique afirmou que embora a função de “curandeiros/as” pudesse ser exercida tanto por líderes masculinos quanto feminino, a maior parte de *nyangas* eram mulheres. Área que permite conjugar adivinhação, utilização das ervas e possessão de ancestrais. O fato de a OMM ter ressaltado em sua IIª Conferência (1977) que a política de combate a algumas práticas culturais deveria fazer exceção às pessoas que se dedicavam somente à cura pelas ervas demonstram que este era um assunto que comprometia as mulheres<sup>23</sup>.

Apesar das medidas da Frelimo, as orientações dos/das *nyangas* ainda exerciam forte influência na vida dos indivíduos. Em decorrência desta importância é que as pessoas continuaram respeitando essa visão religiosa e fazendo uso desses serviços para resolver os problemas que as afligiam, ainda que em segredo. Tal atitude era adotada até mesmo por militantes da Frelimo que durante o dia obedeciam à política do governo, mas à noite participavam de suas celebrações religiosas e seguiam as orientações de seus líderes espirituais<sup>24</sup>.

Desde 1975 que *nyangas* apresentavam pedidos junto a Comissão de Reestruturação de Saúde para fundar uma organização própria deste segmento e uma escola. Mas a política da Frelimo proibia a institucionalização deste tipo de assistência. Contudo, o governo procurou realizar seguidos encontros nacionais com os *nyangas* de 1978 a 1981 e na altura de 1992 que o Ministério da Saúde e Cultura chegou a fundar uma Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique. Esta última medida poderia refletir a necessidade do Estado de controlar estes sujeitos e obter o seu conhecimento e colaboração para o estudo terapêutico das ervas, mas vale sinalizar que no início dos anos 80, a Frelimo passou a demonstrar uma posição mais benevolente em relação aos costumes e “práticas culturais” de um modo em geral<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> *Tempo*. N.505, p. 23-27, jul.1980; *Tempo*.n.474, p.10-11, 11 nov. 1979

<sup>23</sup> Honwana, op. cit. p. 59-75; Castanheira, Narciso. *Curandeiros espiritistas. Desmascarar a mentira*. Algumas horas num “Ndomba”.In: *Tempo*. n 474, p 10-12, 1979; *Tempo*. n. 434, p., 28 jan. 1979. *Tempo*. n.669, p.52, 7 ago. 1983.

<sup>24</sup> Honwana, op cit., p. 173

<sup>25</sup> Honwana, op cit. p. 176-177;

Para Honwana, a mudança do governo esteve associada a dois fatores: primeiro, a perda de apoio popular em consequência da crise econômica e social, as dificuldades no controle da guerra civil e a quantidade de pessoas que estavam morrendo. Segundo, a necessidade de garantir a vitória sobre a guerra que se desenrolava. Além desses fatores é preciso levar em conta que as populações movidas pela necessidade de garantir a sua sobrevivência e existência social, manifestaram resistências ao abandono das práticas e crenças condenadas ao longo do primeiro governo. Isto pode ter atuado como um fator preponderante. A atenção do Movimento de Resistência Nacional de Moçambique (Renamo)<sup>26</sup> às instituições culturais atraiu alianças com alguns chefes/as ancestrais e talvez essa atitude receptiva tivesse sido a arma mais eficaz desse movimento contra a Frelimo, embora, as atrocidades praticadas pela Renamo contra a população em muito contribuiu para a fragilidade dessas mesmas adesões<sup>27</sup>.

O discurso proferido pelo Ex-Ministro das Comunicações José Luis Cabaço na abertura da Iª Reunião preparatória à IV Conferência da OMM reafirma essa mudança de visão do governo. Segundo ele, até aquele momento tinha sido grande a ênfase ao combate dos “maus valores”, contudo, nenhuma alternativa tinha sido apresentada para a substituição destes, o que provocou grande crise social. Portanto, a Conferência que se aproximava deveria ter uma atitude de escuta perante a população e não de condenação. Semelhante comentário fez o ex-governador da Província de Sofala, Marcelino dos Santos, quando afirmou que a preparação a Conferência deveria ter como objetivo “conhecerno-nos melhor a nós próprios e assumirmos toda a diversidade cultural”<sup>28</sup>.

A mudança do discurso do governo também se refletiu na revista *Tempo* através da forma de tratamento as abordagens referente às práticas culturais: se antes este assunto teve um tom de denúncia e negação em suas matérias, a partir de 1982

---

<sup>26</sup> A Renamo foi um movimento de oposição ao governo Frelimo, responsável pelo desencadeamento da guerra civil em Moçambique (1976). Esse movimento teve como antecedentes, as reações dos colonos ingleses da da Rodésia, atual Zimbábue, e sul-africanos, uma vez que a independência reconfigurou a política econômica até então estabelecida no país. Segundo Christian Gefray, em seu livro “A Causa das Armas”, o governo sul-africano “preocupava-se em ter próxima a sua fronteira, um país, cujos dirigentes manifestavam uma vontade obstinada por independência política, proferiam discursos de conteúdo emancipador e militavam contra o fim do *apartheid*, já os colonos portugueses que tinham imigrados para a Rodeia, incluindo comerciantes, pequenos proprietários, grupos de soldados do exército colonial e milícias privadas de latifundiários haviam perdido suas propriedade e empregos devido ao desmantelamento do domínio colonial no país. A princípio, o surgimento da Renamo caracterizou-se enquanto um movimento estrangeiro, denominando-se Mozambique National Resistance (MNR) mas depois assume uma versão mais local.

<sup>27</sup> Honwana, 2002, *ibid.*, p. 174-175.

<sup>28</sup> *Tempo*, n. 734, p.15, 18 nov. 1984; Organização das Mulheres Moçambicanas. Resolution Generale Adoptee Lors de La Conference Extraordinaire de L’Organisation de La Femme Mozambicaine (OMM). 1984 in: *Agência de Informação de Moçambique*, Maputo, n. 6, p. 8, nov., 1984; *Tempo*. n. 675, 18 set. 1983.

suas publicações assumiram um caráter de interesse pelo tema. Um dos indicativos dessa mudança está na publicação da crônica de Felisberto Tinga. Conforme o artigo, tratava-se de uma conversa que uma mulher de nome Mandiezane teve com o seu vizinho, ao saber que ele gostava de ouvir falar de coisas “supersticiosas”. Na crônica, Mandiezane é de família camponesa da Província de Gaza, na qual se preservava o costume anual de oferecer um culto em honra aos antepassados, sacrificando, nessa ocasião, alguns animais como, por exemplo, galinhas. Segundo ela, a escolha desse animal deveria ser rigorosa porque uma vez recusado o sacrifício pelos antepassados, uma série de infortúnios poderiam atingir a família<sup>29</sup>.

Ela relata que viveu em Gaza com uma tia “curandeira”, exorcista e advinha, desde os seis anos de idade. Durante esse tempo foi sendo preparada para assumir o ofício da tia em caso de morte. Assim, aprendeu a se comunicar com os espíritos, com a posição dos ossos para exercer a função de advinha, a lidar com as roupas usadas nas cerimônias, com os códigos utilizados pela tia nas consultas e acabou por se casar com Mafondoro, o antepassado-chefe mais temido na família. Até mesmo uma casa havia sido reservada para si e seu marido espiritual, lugar onde ela dormia e guardava pertences religiosos, como missangas, preparados de remédios e o *tihlolo* (ossinhos de adivinhação). Mas ao completar 20 anos fugiu para a cidade de Xai-Xai e se casou com Macamo, com quem teve 7 filhos e enfrentou, na altura da sua última gravidez, ameaças e agressões por parte do marido ao lhe revelar o conselho médico de que não poderia mais gerar. Madiezane veio a óbito durante o parto do seu sétimo filho<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Tinga, Felisberto. Miquelina ou Mandiezane. *Tempo*. n.586, p.15-17, 3 jan. 1982.

<sup>30</sup> Honwana, op. cit. p. 176. TINGA, Felisberto. Miquelina ou Mandiezane. *Tempo*. n.586, p.15-17, 3 jan. 1982. Mesmo nas cidades, ter muitos filhos conferia prestígio social aos indivíduos, em especial aos homens. A Diretora do setor de Ginecologia do Hospital Central de Maputo, Margarida Menezes, afirmou à revista *Tempo* que era muito comum as mulheres casadas se queixarem aos médicos sobre a recusa de seus maridos usarem métodos contraceptivos. Quando não jogavam os anticoncepcionais fora se negavam a usar os preservativos, alegando desconforto. Eles também demonstravam violenta resistência à orientação médica de limitar o número de filhos, mesmo em caso de risco de vida da sua esposa. Possivelmente esse comportamento masculino era legitimado, sobretudo devido ao valor dado a procriação nesta sociedade. Ter filhos tinha uma importância fundamental para a descendência e conquista de um estatuto social, sendo a esterilidade extremamente rejeitada. Entre os *Tsongas*, geralmente, são as mulheres, as culpabilizadas pela falta de crianças na vida conjugal. Situação desse tipo resultava em pedido de divórcio, o que implicava na devolução do lobolo- casamento cultural que inclui a doação de uma espécie de indenização por parte do noivo a família da noiva por ocasião do casamento- ou no oferecimento de uma segunda mulher da família da esposa para que seu marido pudesse garantir sua descendência. Uma das respostas à violência doméstica noticiada na *Tempo*, foi o uso indiscriminado de pedido de divórcios apresentados por mulheres, direito concedido a elas em decorrência da política de emancipação feminina. Chegou a ser uma prática tão recorrente que chamou a atenção do governo Samora Machel, que ao se pronunciar na IV Conferência da OMM a respeito, manifestou o seu descontentamento a esse respeito. Em suas notícias, a *Tempo* interpretou a atitude das mulheres solicitarem o divórcio como um entendimento errôneo do conceito de emancipação feminina, segundo o artigo, o divórcio estava sendo utilizado por elas como “uma forma de testar junto ao homem a sua liberdade de fazer o que entende” e como uma “arma num litígio” que a mulher pensava desenvolver-se entre ela e o homem, quando, de fato, se tratava de uma questão de luta de classes. “O inimigo principal não é o homem, mas o sistema”. Essas foram algumas das palavras que a *Tempo* registrou de uma das lideranças da OMM na região de Cabo Delgado. Algumas mulheres tinham aprendido a

A mudança de abordagem da *Tempo* ainda se mostrou de forma particular através da interpretação que foi dada a essa experiência religiosa. Seu conhecimento foi visto como algo necessário para a compreensão da visão de mundo que a maioria da população tinha dos fenômenos da natureza e dos problemas sociais. Esta crônica evidencia a relação existente entre prática terapêutica, adivinhação e culto aos antepassados, uma vez que a cura da doença não consiste em sanar exclusivamente a debilidade física, mas inclui a atenção e o cuidado a outros fatores da vida social dos indivíduos que podem estar gerando o desequilíbrio das energias espirituais, por isto, é fundamental a realização de um diagnóstico para averiguar as razões que teriam levado o indivíduo à enfermidade. A adivinhação é o meio pelo qual se chega ao diagnóstico e cuja arte requer a presença de um antepassado, em geral, de ascendência materna<sup>31</sup>.

Outra expressão de mudança na abordagem das edições da *Tempo* relacionada aos/as *nyangas* expressou-se por meio do seu interesse em discutir sobre “curandeirismo” e “feiticeira”. Nas cartas enviadas a redação é notável a relação entre doença, demais sofrimentos e acusações de “feiticeira”. Entre as várias cartas enviadas, faremos destaque às correspondências de Hilário Matusse pela sua riqueza de comentários. Matusse definiu os profissionais do “curandeirismo” como aqueles encarregados de curar, identificando entre eles dois tipos: os que utilizavam exclusivamente o seu conhecimento das ervas e os que combinavam este saber com a adivinhação e possessão de espíritos. Estes cumpriam um importante papel nos processos de cura relacionados com atos de “feiticeira”. As ações da feiticeira, ao contrário das realizadas pelo “curandeirismo” tinham a finalidade de agredir e trazer perturbações sociais à vida dos indivíduos e causavam desde doenças, e insucesso no trabalho a morte de alguém, de modo que a feiticeira era entendida como uma fonte de males contra os quais as pessoas precisavam se proteger e combater<sup>32</sup>.

Neste sentido, comentou sobre o *Kufemba*, uma sessão de transe que permitiam a *nyangas* diagnosticar doenças de seus pacientes e suas causas. Estas sessões eram percebidas como uma das medidas de combate a “feiticeira”, algo bastante temido entre as pessoas e considerado como um crime grave. Conforme

---

orientação da Frelimo de que a emancipação feminina se resolveria pela desestruturação do conflito de classe, contudo, apresentar solicitações de divórcio nos Tribunais passou a ser uma estratégia amplamente utilizada por elas para se livrarem dos maus tratos e da violência de seus inimigos mais próximos, seus próprios maridos.

<sup>31</sup> Honwana, op cit. p 53; Altuna, Pe. Raul Ruiz de Asuá. Cultura Tradicional Bantu. 1 edição 1985, Portugal: Paulinas, 2006. Para Altuna, “o africano vê na doença um desequilíbrio total do homem, espírito e comunidade nas suas relações com os vivos e os mortos. A doença acarreta um sentimento generalizado de culpa, um medo de castigos sucessivos que degeneram em angústia social. A aldeia e a família sentem-se comprometidas com a cura”.

<sup>32</sup> Matusse, Hilário. Curandeiros ou feiticeiros? In: *Tempo*. n. 669, p.51-53, 7 agos. 1983.

Matusse algumas ações tinham sido tomadas no combate as investigações de práticas de “feitiçaria” pelo governo da Frelimo, entretanto, essa batalha estava sendo difícil e prolongada. A crença na “feitiçaria” era algo intrínseco ao pensar dos diferentes povos do país, sendo muitos os casos de pessoas espancadas até a morte, rejeitadas e expulsas das comunidades em decorrência de acusações de tal prática<sup>33</sup>.

Após a independência, o temor das agressões proveniente da manipulação de “forças ocultas” continuou exercendo forte influência na vida das pessoas. Eduardo Homem e Sônia Correia, em visita ao país nos primeiros anos do governo independente, notaram que essa era uma realidade do cotidiano popular, chegando a Frelimo, constantes solicitações para o extermínio de “feiticeiros/as” — tal foi o caso da família cujo filho havia falecido e, diante desse fato, tinham se dirigido a um “curandeiro” para saber quem era o responsável por aquela morte, tendo sido uma de suas vizinhas, acusada de prática de “feitiçaria”<sup>34</sup>.

Um dos exemplos citado por Matusse em sua carta foi o de uma viúva de Tsalala da Província de Maputo. Ela foi acusada de matar o marido por “feitiçaria” e por isso expulsa da sua casa e comunidade, além de obrigada a se isolar. A prova de tal acusação teria sido o fato dela ter mandado derrubar uma árvore já velha no fundo do quintal, onde se prestava culto aos antepassados familiares do marido. Na opinião deste referido leitor, a feitiçaria era uma prática mais atribuída às mulheres e tratava-se de um poder hereditário que somente poderia ser transmitido pelas mães.

As análises sobre o fenômeno da “feitiçaria” geraram uma ampla produção na área da antropologia. Apesar da presença de etnocentrismos, preconceitos e, racismo que marca alguns de seus trabalhos, esta produção constitui um acervo de fontes bastante útil à historiografia africana, desde quando seu uso seja feito de forma criteriosa. Um estudo clássico com publicação em 1935 é o de Evans- Printchard, cuja etnografia se dedicou a investigar a crença na “feitiçaria” entre os *Azande* - população da África Central, especificamente situada entre o Rio Nilo e o Congo. “Bruxaria<sup>35</sup>” foi o termo largamente utilizado por Printchard nesta obra para denominar a existência de forças ocultas e o seu poder e, na sua análise tal fenômeno foi visto como uma teoria moral e ética, algo inerente à cultura dos *Azande*, um modo de pensar e parte integrante da organização social destes povos. Ainda percebida como uma fonte

---

<sup>33</sup> Junod, Henrique A. *Usos e costumes dos bantos: A vida duma tribo do Sul de África*. 2ed. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1974. (Tomo I. Vida social) p. 420-421; Matusse, op cit. p.53.

<sup>34</sup> Corrêia, Sônia; Homem, Eduardo. *Moçambique primeiras machambas*. Rio de Janeiro: Margem, 1977. p. 513-532.

<sup>35</sup> Existem estudos na antropologia que mostram distinções conceituais entre a prática da bruxaria e feitiçaria. Mas segundo Laura de Mello e Souza, embora haja diferenças, os dois termos apontam para práticas similares. In: Souza, Laura de Mello. *O diabo na Terra da Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

geradora de infortúnios, da qual, as pessoas deveriam estar constantemente se protegendo<sup>36</sup>.

A equivalência entre “feiticeira” e infortúnio encontra em Pierre Verger diferentes reflexões. A partir do seu estudo sobre o culto das Ìyàmi Òsòròngà- termo traduzido como minha mãe feiticeira- entre os Yorubás de Oshogbo, nos anos 1964 e 1965, ele observou que a “feiticeira” era concebida como um poder exercido preferencialmente pelas mulheres mais velhas que em si era desprovido de definições monolíticas. Este poder oculto não era visto como bom nem mesmo mau, podendo as Ìyàmi, serem vistas como portadoras de doenças, mas também de curas. Verger ainda chamou a atenção para o fato de o culto as Ìyàmi ser algo integrante dos ritos dedicados aos orixás e mitos da criação. Segundo o autor, isto contrariava a tendência de certas abordagens que costumavam dissociar a “feiticeira” do mundo religioso, apresentando como justificativa, o caráter anti-social que geralmente lhe é atribuído<sup>37</sup>.

Mary Douglas em seu artigo sobre um movimento “anti-feiticeira” dirigido por padres católicos no Zaire em 1979 apresenta críticas a tendência teórico-metodológica predominante na antropologia sobre o assunto. Tal tradição acadêmica enfatizava a centralidade da “feiticeira” nos estudos das sociedades africanas e a crença em seus poderes como um aspecto objetivo da pesquisa sobre tais sociedades. Contudo, Douglas sugere que este fenômeno fosse analisado enquanto uma forma de controle social que se modifica com o passar dos tempos. Sua nova proposta decorre de suas observações comparativas entre os Lele. Ao retornar entre esses povos em 1987, ela verificou o quanto o trabalho dos missionários havia concorrido para uma assimilação da “teoria da feiticeira” dos Lele ao cristianismo, impactando na incidência e perfil dos acusados que na altura dos anos 80 passara a incluir mulheres e crianças<sup>38</sup>.

Em trabalho mais recente, Peter Geschiere associa a crença na “feiticeira” com modernidade, tendência marcante nas últimas produções em antropologia segundo ele. A partir de suas observações nos Camarões ele analisa que para além de perceber a “feiticeira” como uma forma de controle social ou de se ater a uma auto-reflexão acerca do insistente interesse da antropologia sobre o tema, ou até mesmo concebê-la meramente como discursos de acusação e suspeitas, ele propõe avaliar em que medida as mudanças na sociedade se relacionam com as acusações de “feiticeira”. Ainda acrescenta que mais do que uma sobrevivência da tradição, ou

<sup>36</sup> Evans-Pritchard, Edward Evan. *Bruxaria, Oráculo e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. p 49-61

<sup>37</sup> Verger, Pierre. *Grandeza e decadência do culto de Ìyàmi òsòròngà (Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorubá*. In: Moura, Carlos Eugênio Marcondes de (org). *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Axis Mundi, 1994. p 15-71.

<sup>38</sup> Douglas, Mary. *Os Lele revisitados, 1987 Acusações de Feiticeira à solta*. MANA 5 (2): 7-30, 1999. Disponível em < WWW.casadasafricas.com.br > Acessado em 31/07/2010.

capricho acadêmico de antropólogos, a crença na “feitiçaria” em África se dá de modo generalizado independente do espaço territorial ou de classe<sup>39</sup>.

Para ele trata-se de algo predominante no cotidiano de muitas sociedades africanas, algo difícil de ser ignorado. Nas suas análises as concepções acerca da “feitiçaria” sinalizam que as acusações podem funcionar como um recurso utilizado pelas pessoas no enfrentamento das desigualdades e mudanças modernas, uma forma de vulnerabilizar o poder de alguém. Em suas observações nos Camarões, Geschier percebeu que os ricos constituíam o maior alvo de acusações, demonstrando uma estreita relação entre a concepção de “feitiçaria” e economia. Em sua opinião, a comparação ao longo de um tempo deste fenômeno pode possibilitar identificar mudanças em suas manifestações e discursos, mas também continuidades.

Glória Waite em seu estudo sobre história da saúde em período anterior a colonização no centro e oeste da África oriental sugere as investigações de acusações de feitiçaria como medidas de saúde pública. Seu estudo baseado em fontes orais e etnográficas especificamente se refere a região que hoje abrange os países de Malawi, noroeste de Moçambique, Zimbábue, Zâmbia, sudeste da Tanzânia e sudoeste de Zaire. Em sua análise, a autora afirma que os cuidados com a saúde das populações eram uma das atribuições governamentais e destaca três áreas de atuação desta saúde pública no período: as calamidades e epidemias causadas por espíritos; o controle das acusações de práticas de “feitiçaria”, antes consideradas como algo de interesse público, e o respeito aos tabus, também por motivos de prevenção e combate às epidemias<sup>40</sup>.

Neste sentido, as reflexões supracitadas até então reafirmam a impossibilidade de dissociar “forças ocultas”, *uloy*, *nengue* ou *wa suna* rotulados pelo clichê de “feitiçaria” de saberes e atuação dos/das *nyangas*. Esta imbricação aparece de modo predominante nas “cartas dos leitores” enviadas a revista *Tempo* sobre o assunto. Isto sinaliza a necessidade de uma análise mais ampliada das acusações de “feitiçaria” de modo a compreender seus significados na organização social local no contexto cultural relacionado ao poder político, econômico e a configuração das desigualdades de gênero na sociedade. É preciso compreender porque um fenômeno tão renegado até

---

<sup>39</sup> Geschiere, Peter. “Feitiçaria e Modernidade: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade”, *Afro-Asia* 34, 2006.

<sup>40</sup> Waite, Glória Martha. “Public Health in Precolonial East-Central Africa”. In: Fierman, Stevan, e Janzen, Jhon M. (Eds). *The Social basis of health and healing in Africa*. Berkeley, Univ. California Press, 1992, p 212-231.

mesmo pelas populações africanas de um modo geral torna-se algo tão recorrente ao longo do tempo<sup>41</sup>?

Até os dias atuais em Moçambique, segundo Carlos Serra as acusações de “feiticeira” incidem mais sobre as mulheres idosas. Nos casos coletados identificou-se uma presença masculina nas acusações, contudo, nas entrevistas realizadas nas províncias de Inhambane e Zambézia, em geral é atribuído aos casos masculinos o motivo da aquisição de riqueza e benefício, ao contrário das mulheres que é justificado por aspectos negativos como, o interesse em causar morte, doença, esterilidade, falta de chuvas e até falta de sorte<sup>42</sup>.

Essa representação das mulheres como origem de todo sofrimento no mundo está muito bem refletida na tradição oral arraigada nos romances de Paulina Chisiane. Em *Ventos do Apocalipse*, um dos cenários para o qual a autora conduz o seu público leitor é a de uma assembléia solicitada pelo ex-régulo<sup>43</sup> da aldeia de Mananga. O objetivo era resolver os problemas da fome, mortes, doenças e secas que acometiam aquela população, sofrendo as mulheres um julgamento severo:

A mulher é a causa de todos os males do mundo; é do seu ventre que nascem os feiticeiros, as prostitutas. É por elas que os homens perdem a razão. É o sangue impuro por elas espalhado que faz fugir as nuvens aumentando a fúria do sol. Os juízes instigados pelos homens de Sianga flagelam impiedosas as mulheres desprotegidas. Dos ventres fecundos de Mananga germinaram sementes. Onde estão as flores que o Sol não viu? Onde é que foram enterrados os rebentos dos homens, semeados com os ideais da multiplicação da vida? A vossa maldade abafou-os. O sangue desses inocentes clama por vingança, expulsa os ventos que trazem as nuvens, e a chuva. Onde foi enterrado o fruto dos vossos crimes, vergonha de todas as mães do mundo? (...) A chuva não cai mulheres, a culpa está convosco. Ide aos lugares escondidos, às sombras das árvores, às ruas e desenterrai com as vossas mãos os frutos da vossa vergonha<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> O “curandeirismo” e a crença na feitiçaria foi algo bastante combatido pelos missionários europeus e a administração colonial. Na observação de Henrique Junod, em fins do século XIX entre os povos do sul de Moçambique, os *Tsongas*, a prática de feitiçaria equivalia a um assassinato ou homicídio

<sup>42</sup> Serra, Carlos (dir). *Linchamentos em Moçambique II*. Moçambique: Imprensa Universitária, 2009.

<sup>43</sup> O cargo de régulo correspondia a uma autoridade de chefe de grupos populacionais, escolhidos pela administração colonial para atuarem como uma espécie de funcionários deste regime, um intermediário entre as populações aldeãs e a referida administração. Eram responsáveis pela cobrança de impostos, contratação de mão-de-obra e controle das produções obrigatórias.

<sup>44</sup> Chisiane, Paulina. *Ventos do Apocalipse*. Lisboa: Caminho, 1999. p. 92-93. No romance, a ordem recebida pelas mulheres de desenterrar os seus abortos foi descrita na análise de Feliciano como parte de um antigo ritual chamado “*mbelele*”. Sua finalidade era atrair chuva e somente as mulheres deveriam participar. Esse ritual exigia delas abrir as sepulturas onde tinham sido enterrados seus abortos com o objetivo de torná-las úmidas. O processo deveria ser acompanhado por canções licenciosas, isto porque a feitiçaria e o enterro de mortos “anormais” em terras secas eram reconhecidos como duas das causas

Esta abordagem de Chisiane evoca a acusação herdada pelas eternas filhas de Eva. Nesse contexto imaginário africano, a imagem de perigosas se confunde com a de poderosas, uma vez que, as “Evas” acusadas de gerarem a morte e sofrimentos por sua “insensatez” são também responsabilizadas a restituir a vida.

A predominância das mulheres nas acusações de “feitiçaria” é algo também discutido José Fialho Feliciano. Em seu estudo sobre os *Tsongas* identificou o poder feitiçeiro como algo de natureza exterior e transmitido pelas esposas, de modo que os espíritos estrangeiros eram considerados como geradores de malefícios e a “feitiçaria” compreendida como um poder inconsciente, involuntário e descontrolado que era herdado dos espíritos matrilineares. Ainda considerou que entre os *Tsongas*, as mulheres eram acusadas de feitiçaria por exercerem um maior domínio nos processos de fecundação (pessoas, gado, chuva, economia, ordem social, sexual, etc), sendo as responsáveis pelo equilíbrio das forças espirituais propiciadoras de condições favoráveis à vida. Por conseqüência, as maiores responsáveis pelos agravos que pudessem vir a se apresentar, como: esterilidade, ausência de chuvas, doença ou morte do marido e filhos, inclusive por abortos provocados<sup>45</sup>.

## CONCLUSÃO

Nos artigos e reportagens da *Tempo*, as mulheres foram apontadas como a maioria usuária e difusora de superstições. A predominância de mulheres nas fotografias, notícias e reportagens publicadas na revista quanto às práticas de “curandeirismo” também se fizeram nas acusações de “feitiçaria”. A mudança de mentalidade e comportamento exigidos no emprego de uma nova sociedade evocou da OMM a grande tarefa de mobilizar as mulheres para aquisição de um “nível cultural, científico e técnico”. Por outro lado, enquanto maioria acusada de praticar a “feitiçaria”, elas estavam mais vulneráveis a atos de violência sem procedência<sup>46</sup>.

As/Os *nyangas* deviam prestar uma assistência necessária às comunidades aonde o atendimento médico-institucional não chegava. Por mais que a Frelimo incentivasse a população a procurar os serviços de assistência de saúde oferecidos pelo Estado, havia de fato, uma carência de profissionais de saúde, além do fato cultural das pessoas de consultar “curandeiros/as”.

---

mais recorrentes a explicação dos períodos de seca. Segundo Feliciano, até outubro de 1980 ainda se teve registro da realização desse tipo de ritual entre os *Tsongas*.

<sup>45</sup> Feliciano, José Fialho. *Antropologia econômica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998. pp 11-37; 151-240; 353-447. (Estudos 12). p. 442-445.

<sup>46</sup> Conferência da Organização da Mulher Moçambicana, 2., *ibid.*, p. 116-117.

Esta breve abordagem até então exposta evidencia que o tema da “medicina tradicional” merece uma investigação mais aprofundada. A atuação dos/das *nyangas* foi veemente proibida tanto durante o período pós-independência quanto colonial. Um estudo sobre o papel social desempenhado pelos/pelas *nyangas* pode ser uma possibilidade de investigação nesse campo.

Ao considerar que em um contexto social onde a ancestralidade joga um papel central, ser *nyanga* que entra em transe provavelmente constitui um privilégio, motivo de prestígio e poder. Neste sentido, vale investigar o lugar que o feminino ocupa neste universo de saberes e práticas de cura e suas implicações com as acusações de feitiçaria. Apesar de Paulo Granjo já ter advertido que o fato da maioria de *nyangas* ser mulheres não deve ser percebido como uma equivalência de poder para o feminino. Deste modo não podemos perder de vista que neste estudo cabe a adoção da categoria gênero em suas análises. Faz-se necessário uma ampliação de fontes para esse efetivo.

## BIBLIOGRAFIA

- Bâ, Hampate. A tradição viva In: Kizerbo, Joseph (Coord.). *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática, 1982. p. 181-187.
- Boahen, A. Adam. O colonialismo na África: impacto e significação. In: Boahen, A. Adam (coord). *História Geral da África. A África sob domínio Colonial (1880-1935)*. 2ed. São Paulo: Editora Ática, 1991. pp 787-811.
- Borges, Edson. A política cultural em Moçambique após a independência (1975-1982). In: Fry, Peter (Org.). *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 226
- Camaroff, John e Jean ( 1992). “Medicine, colonialism, and the Black Body”. In: *Ethnography and the Historical Imagination*, boulder: West View Press, p. 215-233
- Chisiane, Paulina. Eu, mulher... por uma nova visão do mundo. In: Afonso, Ana Elisa de Santana (Org.). *Eu mulher em Moçambique*. República de Moçambique: UNESCO/AEMO, 1999. p. 12-18.
- \_\_\_\_\_. *Niketche: uma história de poligamia*. Lisboa: Caminho, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Ventos do apocalipse*. Lisboa: Caminho, 1999.
- Correia, Sônia; Homem, Eduardo. *Moçambique: primeiras machambas*. Rio de Janeiro: Margem, 1997.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. *Bruxaria, Oráculo e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005. pp 49-61.
- Feliciano, José Fialho. *Antropologia econômica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998. (Coleção Estudos, v. 12).
- Granjo, Paulo. Saúde e doença em Moçambique. *Saúde Soc.* São Paulo, v 18, n. 4, 2009, p 567-581. Disponível em [www.scielo.br/scielo.php?pid...12902009000400002](http://www.scielo.br/scielo.php?pid...12902009000400002)>
- Acessado em 03/03/2010.
- Geschiere, Peter. "Feitiçaria e Modernidade: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade", *Afro-Asia* 34, 2006.
- Honwana, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas*. Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra na sul de Moçambique. Maputo: Coleção Identidades, 2002.
- Junod, Henrique A. *Usos e costumes dos bantos: a vida numa tribo do Sul de África*. 2. ed. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1974. (Tomo I. Vida social).

- Machiana, Emídio. *A revista Tempo e a Revolução Moçambicana: da mobilização popular ao problema da crítica na informação, 1974-1977*. Maputo: Promédia, 2002. (Coleção Identidades).
- Meneses, Maria Paula. *Medicina Tradicional, Biodiversidade e Conhecimentos Rivals em Moçambique*. Coimbra: CES, 2000.  
Disponível em <memoria-africa.ua.pt/.../Default.aspx?...TI%20Biodiversidade> Acessado em 3/03/2010.
- Meneguello, Paulo Fontes-São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p 13-85
- Serra, Carlos (dir). *Linchamentos em Moçambique II*. Maputo: Imprensa Universitária, 2008.
- Verger, Pierre. Grandeza e decadência do culto de Ìyàmi òsòròngà ( Minha Mãe Feiticeira) entre os Yorubá. In: Moura, Carlos Eugênio Marconde de (org). *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: Axis Mundi, 1994. p 15-71.
- Waite, Glória Martha. "Public Health in Precolonial East- Central Africa". In: Fierman, Stevan, e Janzen, Jhon M. ( Eds). *The Social basic of health and healing in Africa*. Berkeley, Univ. Caligornia Press, 1992, p 212-231.
- História da Frelimo. Relatório do comitê central da Frelimo*. Maputo: Departamento de Trabalho Ideológico Frelimo, [197-?]. p. 13-22. (Coleção Conhecer, v. 4).
- Documento da 2ª conferência da organização da mulher moçambicana*. Maputo 10 a 17 de novembro de 1976.