



UNIVERSIDADE
DE LISBOA



INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

“Marido Espiritual”

Possessão e Violência Simbólica no Sul de Moçambique

Jonas Alberto Mahumane

Orientador: Professor Doutor Paulo Jorge Granjo Simões

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor em Antropologia,
especialidade em Antropologia da Religião e do Simbólico

Júri:

Presidente: Doutora Ana Margarida de Seabra Nunes de Almeida

Coordenadora e Presidente do Conselho Científico do Instituto de Ciências Sociais da
Universidade de Lisboa

Vogais:

- Doutora Linda van de Kamp, Assistant Professor

Faculty of Social and Behavioural Sciences da University of Amsterdam, Holanda;

- Doutor Ramon Sarró Maluquer, Associate Professor

Institute of Social and Cultural Anthropology da University of Oxford, Reino Unido;

- Doutor Fernando José Pereira Florêncio, Professor Auxiliar

Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra;

- Doutor José António Machado da Silva Pais, Investigador Coordenador

Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa;

- Doutora Cristiana Lage David Bastos, Investigadora Principal

Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa

Tese Financiada pela Fundação Calouste Gulbenkian

DEDICATÓRIA

À memória do meu pai, Mutacate Mahumane

À Jana e à Naya por terem anuído à ideia e aos longos períodos da minha ausência.

RESUMO

No contexto do Sul de Moçambique, os discursos e as práticas sobre a possessão espiritual e a feitiçaria constituem grelhas conceptuais de classificação e de interpretação dos acontecimentos e dos relacionamentos na vida social no seio da família e da comunidade. São fatores determinantes na formação de um sistema de pensamento local, que constrói mundos sociais, culturais e políticos. Contribuem decisivamente para o processo de criação de sociabilidades e de agenciamentos que permitem o surgimento das experiências coletivas e individuais. O estudo da possessão espiritual e da feitiçaria no Sul de Moçambique mostrou um conjunto de saberes especializados, que intercedem na relação entre os espíritos e os vivos; e que são utilizados para dar início aos processos sociais e interpessoais.

A partir da análise das motivações e teorias locais sobre o fenómeno do marido espiritual, este trabalho concluiu que as visões de mundo tradicionais são fatores importantes para a perpetuação da servidão, da exclusão e da violência no contexto familiar do Sul de Moçambique, tendo em conta que os guardiões da tradição (os mais velhos e os especialistas tradicionais) detêm o monopólio da interpretação. Portanto, o sistema de crenças tradicionais legitima uma ordem em que os mais novos são vistos como potenciais elementos de pacificação e compensação no relacionamento com entidades espirituais, quer ao nível dos discursos e práticas sobre possessão espiritual, quer dos actos de feitiçaria. Os mais novos, enquanto atores sociais envolvidos neste “cosmos”, não têm o mesmo poder e conhecimentos para lidar com a sua condição de subalternidade. Sendo assim, os discursos e práticas sobre possessão espiritual e a feitiçaria acabam legitimando e produzindo ideologias de subserviência, de que os mais novos são as principais vítimas e visados.

Palavras-Chave: Sul de Moçambique, Possessão Espiritual, Violência Simbólica, Feitiçaria, Marido Espiritual, Crenças Tradicionais.

ABSTRACT

In the context of southern Mozambique, the discourse and practice of spirit possession and witchcraft are conceptual scales for the classification and interpretation of events and relationships in social life within the family and community. They are determining factors in the formation of a local thought system, which builds social worlds, cultural and political. Contribute decisively to the process of creating sociability and assemblages that allow the emergence of collective and individual experiences. The study of spirit possession and witchcraft in southern Mozambique showed a set of specialized knowledge, who intercede in the relationship between the spirits and the living world; and are used to start the social and interpersonal processes.

From the analysis of the motivations and local theories about the phenomenon of spiritual husband, this study concluded that the traditional world views are important factors in the perpetuation of slavery, exclusion and violence within the family of southern Mozambique, taking into account the guardians of tradition have a monopoly of interpretation. Therefore, the traditional belief system legitimizes an order in which the young are seen as potential peace elements and compensation in the relationship with spiritual entities, both in terms of discourse and practice of spirit possession either of witchcraft acts. Younger, as social actors involved in this "cosmos", they do not have the same power and knowledge to deal with their subordinate condition. Thus, the discourse and practice of spirit possession and witchcraft end up legitimizing and produce ideologies of subservience, that the youngest are the main victims and targeted.

Keywords: Southern Mozambique; Spiritual Possession; Symbolic Violence; Witchcraft; Spiritual Husband; Traditional Beliefs.

AGRADECIMENTOS

Quero expressar a minha profunda gratidão ao meu supervisor professor doutor Paulo Granjo, pelo apoio e acompanhamento ao longo de todo o processo de formação. Parte deste trabalho é fruto da sua paciência e dedicação demonstradas durante as sessões de supervisão. Quero também agradecer ao meu primeiro orientador, professor doutor Ramon Sarró, pelo seu inestimável apoio durante a fase de elaboração do projecto que culminou nesta tese. Foram estimulantes e enriquecedoras as conversas que partilhei com eles. Minha teimosia diluía-se perante palavras esclarecedoras e desafiadoras que me transmitiam – *Kanimambo* (obrigado). Agradeço também de forma profunda a Fundação Calouste Gulbenkian (FCG) por ter financiado a minha formação ao logo do doutoramento. Sem a bolsa da FCG nada disto teria acontecido.

Agradeço a todos os docentes do doutoramento em Antropologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS,UL), pelo seu empenho e colaboração durante a fase curricular da minha formação. Estou simultaneamente grato aos colegas do doutoramento com os quais partilhei algumas das minhas angústias. Quero expressar a minha gratidão à Dra. Giulia Cavallo, em particular. Agradeço aos ex-directores do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane (CEA), professor doutor Marcelino Liphola e professor catedrático Armingo Ngunga. Sempre apoiaram e incentivaram este projecto. Ao administrador do CEA, dr. Vítor Macuvel pelo acompanhamento e apoio administrativo durante a minha formação. Agradeço também aos funcionários da Biblioteca do ICS pelo apoio e sugestões na pesquisa e identificação de bibliografias para a materialização deste trabalho.

À todos meus familiares, minhas filhas (Jana e Naya), irmãos, tios, sobrinhos, primos, cunhadas, etc.. Não citarei nomes, pois a lista seria longa e interminável. Agradeço aos meus amigos e colegas de trabalho no CEA e em Lisboa, pela companhia e motivação em momentos menos lúcidos.

Agradeço de forma particular e sentida ao meu amigo Nelson Mavehe e sua família em Queme, distrito de Massinga por me terem acolhido durante o período de trabalho de campo. As conversas sobre possessão espiritual e feitiçaria que partilhamos durante a fase preliminar do projecto, foram de extrema importância para a construção do meu terreno.

Quero agradecer o apoio e a partilha que os meus guias de campo, senhores Orlando Mazive (Orlandwane) e Silva Zunguze sempre dispensaram de forma descomprometida. Obrigado por me terem deixado condicionar as vossas agendas diárias. Agradeço a toda a comunidade de Queme e ao responsável administrativo local.

Agradeço a Hermínia Matola, pela motivação e companheirismo durante todo o período da minha formação em Lisboa.

Por último agradeço à minha mãe, ao meu pai (ausente) pelo seu apoio e encorajamento. Obrigado por me terem indicado os caminhos desejáveis durante o meu curto percurso de vida.

Índice

Dedicatória	i
Resumo	ii
Abstract	iii
Agradecimentos	iv
CAPITULO I	1
Introdução	1
Contexto: Possessão Espiritual, Feitiçaria e Poder no Sul de Moçambique	20
Metodologia	35
Estrutura do Trabalho	40
CAPITULO II	43
Possessão Espiritual e Feitiçaria: Complexidade Teórica	44
A Dimensão Sexual e de Género na Possessão Espiritual e na Feitiçaria	55
Marido Espiritual e Ordem Ideal	60
CAPITULO III	75
O Campo dos Espíritos em Massinga: Continuidades e Mudanças no Povoado de Queme	75
Principais Categorias Espirituais: O Caso de Queme (Massinga)	79
Caso 1: Mortes em série, dificuldades no negócio e a nomeação que não chega	81
Kotchane e Madzungane na História e Cosmologia de Queme	93
Construções Históricas e Discursivas Sobre o Marido Espiritual	105
Feitiçaria e Prosperidade Como Princípios de Formulação das Alianças Matrimoniais Entre Pessoas e Espíritos	109
Caso 2: Espíritos reconciliados - Família Jerónimo	115
Caso 3: Possessão negociada – Uma metamorfose espiritual	117
Caso 4: Espíritos exorcizados – Jacinta e Marta	119

Marido Espiritual: Entre o Adorcismo e o Exorcismo	121
CAPITULO V.....	126
Marido Espiritual e Cristianismo: Os Casos do Pentecostalismo e do Evangelismo Zionista	126
Pentecostalismo e Zionismo Como Espaços de Explicação Concorrencial e Alternativa	131
Possessão, Aliança e Vida Familiar	145
Família e Gerontocracia: o Uso dos Mais Novos para Compensar Espíritos	148
Caso 5: Esposa dos espíritos desconhecendo tal facto.....	154
Caso 6: Uma ideologia de subserviência	157
CAPITULO VII.....	161
Espíritos, Feitiçaria e Violência Simbólica.....	161
Espíritos, Feitiçaria e Violência Simbólica na Teoria Antropológica.....	162
Marido Espiritual Como Vetor de Insegurança e Violência	170
Caso 7: Filhos que assassinam o pai	178
Caso 8: Sara - uma mulher resgatada do convívio conjugal com espíritos.....	180
Marido Espiritual, Violência e Alienação Cultural.....	182
Considerações Finais.....	189
Bibliografia.....	198

CAPITULO I

Introdução

O presente estudo aborda a questão da possessão espiritual e feitiçaria no Sul de Moçambique, e tem por objetivo compreender a lógica interna do sistema de crenças e tradições religiosas locais. Este sistema resulta de uma longa história de guerras, integração e intercâmbios socioculturais derivados dos processos de migração Nguni¹ no princípio do século XIX e do domínio efetivo do colonialismo português a partir dos finais do mesmo século². Recentemente, o referido sistema ganhou novo impulso como consequência da guerra civil entre a FRELIMO³ e a RENAMO⁴ que eclodiu logo após da independência de Moçambique⁵.

¹ Os termos Nguni e Ndau assumiram uma nova grafia de acordo com a padronização da escrita das línguas bantu em Moçambique. Assim, segundo a grafia bantu escreve-se VaNguni e VaNdau. Nesta tese mantivemos a grafia portuguesa.

² Os contatos entre diferentes povos e culturas no Sul de Moçambique ganharam maior ímpeto com o surgimento do Estado de Gaza nesta região devido à migração do povo Nguni ao longo das duas primeiras décadas do século XIX. Os Nguni representam um dos grupos que compunham a família linguística *bantu* que incluíam o *IsiZulu*, também conhecido como *Ngoni*, *Kingoni*, *Zulu*, *Zunda* da África do Sul que, devido a um período conturbado de guerras, seca e epidemias, decidiram emigrar para o sul ocupando as terras dos Tsonga. Os primeiros grupos Nguni chefiados por Manicusse chegaram ao Rio Maputo por volta de 1820, fixando-se entre 1825 e 1827 na região do atual distrito de Moamba. Alargaram a sua influência mais para o norte tentando conquistar terras férteis e escapar das investidas dos emissários de Chaka, chefe *Mtetua*. Por volta de 1828 alcançaram as margens do Rio Limpopo antes de enfrentar o chefe Chaka que, entretanto, viria a ser morto pelos seus irmãos por volta de 1830. Manicusse, rei *Nduendue* depois de alcançar o Vale do Zambeze deixou as terras sob a responsabilidade de seu filho Muzila e estabeleceu-se na zona do Rio Buzi onde fundou a capital do Estado de Gaza Mossurize. Entre 1838 e 1840 fixou-se na margem esquerda do Rio Limpopo onde fundou a segunda capital do Estado, Chaimite, antes de morrer em 1858 (Newitt, 1997:238).

³ Frente de Libertação de Moçambique, criada em 1962, partido no poder desde a independência nacional, resultou da união de três movimentos: a União Nacional de Moçambique (MANU), a União Democrática de Moçambique (UDENAMO) e a União Nacional para Moçambique Independente (UNAMI).

⁴ Resistência Nacional de Moçambique, movimento armado que se transformou em partido político no âmbito do Acordo Geral de Paz de 1992.

⁵ A guerra civil entre a FRELIMO e a RENAMO iniciou por volta de 1976/1977 como consequência da estratégia de desestabilização encetada pelo regime do *Apartheid* da África do

No decorrer da nossa pesquisa de campo, que teve a duração de seis meses, para a elaboração da dissertação de mestrado, entre os crentes das Igrejas Zione nos Bairros periurbanos de Maputo e Matola, foi insistentemente referida a figura do marido espiritual e dos rituais que visavam a sua domesticação. Muitas pessoas entrevistadas (homens e mulheres) referiram-se inúmeras vezes ao desconforto e sofrimento que os espíritos supostamente causavam nas suas vidas. Nos bairros periurbanos de Maputo e Matola, jovens crentes da Igreja Zione queixavam-se de ter um relacionamento sexual com seres espirituais no meio da noite através de sonhos. No contexto do sistema de tradições religiosas locais, este relacionamento é equiparado à vida conjugal entre vivos, isto é, estas jovens estariam simbolicamente numa relação matrimonial com o referido espírito. O mesmo sucede em relação aos rapazes.

Muitos jovens, sobretudo em fase de transição da adolescência para a idade adulta, demonstram um certo desconforto com a presença de um espírito que, de acordo com o diagnóstico local, normalmente realizado por um especialista em medicina tradicional (*Nyanga*), numa igreja *zionista* ou mesmo pelos pastores da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), reivindica o reconhecimento da união matrimonial, uma vez que esta relação foi já autorizada e legitimada pelo(s) familiar(es) mais velho(s) no ato de compra dos poderes dos espíritos. Deste modo, a relação matrimonial teria sido já planeada ou seja, congeminada pelo familiar mais velho no momento em que decidiu comprar os poderes do espírito num médico tradicional, com o intuito de acumular riqueza e ganhar prestígio social.

De facto, segundo o sistema de crenças e tradições religiosas locais, acredita-se que as pessoas podem, com recurso a poderes de seres espirituais, alcançar um rápido enriquecimento e ascensão social ou mesmo política. Todavia, tal ato de compra de poderes de seres espirituais implica sempre sacrifícios, dentre os quais a compensação através de alianças matrimoniais com os jovens (especialmente descendentes em linha direta e sobrinhos), numa lógica de concertação entre o interessado (normalmente mais velho), o médico tradicional e o espírito. No âmbito do sistema de crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique, em momentos-chave do ciclo de vida das pessoas e da

Sul. Alguns autores, defendem que a eclosão da guerra teve como principais causas o descontentamento das populações rurais com as políticas marxistas e leninistas do regime da Frelimo, sobretudo a política de aldeamento comunal e cooperativização do processo produtivo (Geffray, 1999).

comunidade em geral tais como doenças, morte, perigo, herança, sucessão, migração e outros, a população pode recorrer ao poder dos mais velhos e à sabedoria/conhecimento especializado dos *Tinyanga*. Os *Tinyanga* são responsáveis pelo diagnóstico, planeiam e concebem a solução necessária, quer por adições, quer por subtrações e exorcismos de espíritos agressores e da feitiçaria, operacionalizando um novo quadro de forças (Feliciano, 1998). Em muitos casos, esta operacionalização pressupõe a promoção de alianças matrimoniais com seres espirituais como medida de compensação.⁶

Perante o desafio de escolher ou elaborar um tema para continuar com os estudos ao nível de doutoramento em Antropologia, as imagens dessas mulheres, homens e dos rituais a que se sujeitam para socializar ou exorcizar o referido marido espiritual (que por sinal, é considerado violento quando não se satisfaz a sua vontade) tornaram-se fonte e substância para o projeto. O fenómeno do marido espiritual tornou-se viral no contexto rural e urbano do Sul de Moçambique e, atualmente, é mais associado com a compra de feitiço (*kukhendlha*, em língua *xitswa*) do que com o fenómeno de ressurreição (*mimpfhukwa*, em línguas *xitswa*, *xichangana* e *xironga*) dos soldados *Nguni* e *Ndau* mortos na guerra de expansão e fixação do Estado de Gaza ao longo do século XIX. O nosso objetivo passa por tentar dimensionar os discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria como aspetos que incorporam elementos de violência social mesmo reconhecendo que a possessão espiritual é inerente ao funcionamento das sociedades existentes e à viabilização das cosmologias tradicionais do Sul de Moçambique.

O estudo da possessão espiritual e violência nos sistemas tradicionais em África, especificamente em contextos de crise (guerra, trauma e processos de pacificação e reintegração pós-guerra), é um assunto largamente analisado e bastante documentado. No caso de Moçambique, destacam-se os trabalhos de Junod (1912) e mais recentemente de Polonah (1986), Marlin (2001), Honwana (2002), Igreja (2007), Granjo (2008), Schuetz (2010), Jacobs (2010). Estes estudos centraram o seu interesse na análise da possessão espiritual associando-a com aspetos de aquisição de conhecimento (curas, rituais de

⁶ No âmbito do sistema tradicional do Sul de Moçambique, as referências ao recurso de poderes de seres espirituais para a materialização de alguns objetivos ao longo da vida das pessoas são históricas. Existe uma crença generalizada de que os especialistas em medicina tradicional podem propiciar pactos entre os seus consulentes e os espíritos. Com isto, desde sempre os indivíduos com um pouco de posses e sucesso nas suas atividades diárias no contexto da comunidade (por exemplo, grande criação de gado, boa colheita, sucesso no trabalho migratório, etc.) são apontados como tendo recorrido ao auxílio de forças ocultas para alcançar tal performance.

limpeza, controlo social, etc.) e de acesso ao poder (capacidade individual de ação, dominação, etc.). Uma maior ênfase tem sido dada ao papel da cosmologia e ao seu valor simbólico. Particularmente, destaca-se a ética do ritual como algo que reforça e superintende as relações comunitárias e as práticas tradicionais. Poucos são os trabalhos que têm por intuito estudar a possessão espiritual como um sistema que gera um discurso e práticas desiguais e desequilibradas na vida e no relacionamento familiar e da comunidade e, por conseguinte, suscitando sofrimento e atos de violência, sobretudo a violência simbólica.

Geralmente, a possessão espiritual é projetada como um sistema popular e prestigiado de adivinhação e cura. Realmente, há séculos que a possessão espiritual e os seus especialistas têm vindo a fazer uma grande contribuição para o sistema cultural do Sul de Moçambique. Presentemente, apesar do aumento da atividade evangélica cristã, são muitos os que consultam os espíritos para todos os eventos da sua vida, pois na visão local de mundo, os espíritos governam muitos dos aspetos da vida das pessoas desde o nascimento até à morte, sendo por isso vistos como um fator fundamental para a estabilização das relações humanas (Honwana, 2002; Granjo, 2007; Igreja, 2007).

Ao propor este estudo, partiu-se da premissa de que a possessão espiritual é um referencial básico para a organização das relações sociais, uma vez que é um operador classificatório e ordenador de um sistema expresso nas crenças religiosas e nas atividades quotidianas das pessoas no Sul de Moçambique. Neste estudo, a ênfase é dada às tensões sociais experimentadas pelas pessoas no seio familiar e na comunidade, como resultado dos discursos e práticas que envolvem a possessão espiritual e a feitiçaria. O propósito final é mostrar que a possessão espiritual e a feitiçaria geram discursos e práticas que legitimam ideologicamente a subserviência e violência no contexto da vida das pessoas, da família e da comunidade em geral.

Os sistemas simbólicos são centrais quer na criação de conceitos e teorias acerca do mundo e da vida quotidiana das pessoas e das sociedades, quer na construção de sistemas de domesticação do aleatório e incerteza conforme demonstrou Granjo (2004) no seu estudo sobre a Refinaria de Sines. Partindo da análise dos discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria, a nossa proposta pretende que os sistemas simbólicos não sejam apenas tratados como mecanismos geradores de coesão social, mas também como

sistemas que encerram discursos e práticas violentas que potenciam a exclusão e o sofrimento.

Explicitação de Alguns Conceitos-Chave

No desenvolvimento da argumentação realçaremos seis conceitos-chave: Feitiçaria, Tradição, Noção de Pessoa, Antepassados, *Nyanga* (plural, *Tinyanga*) e Casamento. Situaremos os conceitos no contexto da história de produção científica em África, particularmente no âmbito da sub-região Austral e do Sul de Moçambique, embora sem pretensão de uma análise crítica exaustiva. A proposta adotada aqui será de busca de relacionamento entre as práticas religiosas e as diversas ações sociais. O levantamento de conceitos não pretende identificar as características de cada prática, com a finalidade de encontrar uma definição, mas pretende ver como o uso destas noções está relacionado com o contexto e religiosidade tradicional do Sul de Moçambique, as pressuposições dos estudiosos, os pré-conceitos culturais, entre outros.

(i) **Feitiçaria** – Nos estudos em antropologia e em ciências sociais em geral não há consenso sobre o que é a feitiçaria. Invariavelmente, os diferentes autores que estudam o fenómeno, sobretudo no contexto de África, recorrem aos termos empregues pelos nativos, para descrever experiências particulares. No âmbito desta tese de doutoramento, entende-se por feitiçaria a crença de que determinadas pessoas têm capacidades para atuar sobre as outras, prejudicando-as e reduzindo a sua força vital, podendo mesmo chegar ao ponto de lhes tirar a vida em definitivo. Alguns autores fazem uma distinção entre a feitiçaria e a bruxaria⁷. No entanto, para este estudo a distinção é irrelevante, pois quer a feitiçaria quer a bruxaria resultam da crença do grupo social que pratica. O termo feitiçaria tal como o pretendemos usar neste estudo, refere-se a todos os atos de magia e de bruxaria cometidos pelas pessoas para fazer mal às outras. Portanto, esta dissertação usa o conceito

⁷ É importante não confundir religião tradicional africana com magia, pois constituem formas de expressão e atuação que se opõem, embora muitas vezes possam apresentar semelhanças externas. Existe uma diferença, entre o sagrado que é atributo da divindade e característico das religiões e, a noção de mana enquanto poder oculto posto em ação pelos mágicos e feiticeiros.

de feitiçaria num sentido amplo, para fazer menção à crença no poder oculto que permite fazer mal às pessoas ou à propriedade destas⁸.

Debates sobre feitiçaria incorporam ideias de fontes diversas. Noções como poder satânico, antepassados invejosos, ervas mágicas, poderes pessoais de provocar o mal, demónios e outros, podem todos concorrer para a explicação do mal e do sofrimento (Ashfort, 2001:5). Este trabalho não pretende ser um estudo sobre a feitiçaria no Sul de Moçambique. A intenção aqui é mostrar como os discursos e práticas sobre possessão espiritual acoplados às noções e às práticas sobre feitiçaria produzem e reproduzem ideologias que legitimam a violência e a subserviência no contexto familiar, sobretudo na relação entre mais velhos e mais novos (gerontocracia), pais e filhos, homens e mulheres. Ou seja, até que ponto a feitiçaria faz parte de práticas sociais complexas que produzem e reproduzem a violência simbólica materializada pela crença de que os mais velhos podem aceder a riqueza e a ascensão social através de poderes invisíveis, cuja forma de pagamento é através de alianças matrimoniais entre jovens e espíritos? Conjeturas, suposições e hipóteses estruturadas no âmbito dos discursos e das práticas sobre possessão espiritual são levantados na convicção de que o bem-estar, o sofrimento e o infortúnio são sinais de ações do poder invisível.

A literatura antropológica está repleta de estudos sobre feitiçaria e todos eles incluem a cura. Os médicos tradicionais das sociedades africanas podem envolver atividades que cabem na ideia geral de feitiçaria. Dada a natureza da sua habilidade, os médicos tradicionais (*Tinyanga*) podem potencialmente oferecer ambos os poderes, positivos e negativos, do mundo espiritual desde o volátil mundo dos mortos - a cura, potenciar o bem-estar, provocar infortúnios ou mesmo a morte. A confusão no relacionamento e sobreposição entre práticas de feitiçaria, magia e cura reflete a ambiguidade e a ambivalência que os discursos e práticas sobre a possessão espiritual e os seus agentes

⁸ O termo feitiçaria é de extrema complexidade e ambiguidade e tem servido como uma sombra que alberga diversas forças históricas e culturas. Vários estudiosos propuseram noções e definições diferentes em contexto africano e ressaltaram as ambiguidades resultantes da transferência de conceitos de matriz ocidental para contextos africanos, nomeadamente feitiçaria, bruxaria e magia – veja-se Douglas, 1977, 1988; Last e Chavunduka, 1986; Fisiy and Geschiere, 1991, 1996; Geschiere, 1997, 2002, 2006; Horton, 1993; Auslander, 1993; Comaroff and Comaroff, 1993, 1999, 2006; Asforth, 1998; Niehaus 2002 e no caso de Moçambique o trabalho de West, 2005. Todos recorrem ao conceito de feitiçaria de forma criteriosa, desenvolvendo as necessárias implicações semânticas num contexto socio-histórico diversificado.

suscitam no contexto religioso de Moçambique. Como escreveu Geschiere (2000), “*a feitiçaria pode ser uma força niveladora solapando desigualdades de riqueza e poder, mas ao mesmo tempo, instrumental para a acumulação individual e mobilidade social. Isto é, ela é contraditória - pode ser inveja (maldade) e busca de sucesso (bem). Os feiticeiros são temidos, por causa dos grandes poderes que possuem*”.

Ora, no seu aspeto de instrumentalização, a feitiçaria oferece suplementos para a compreensão dos casamentos entre vivos e espíritos como aspeto de violência simbólica, pois a oferta de jovens como compensação de atos de compra de feitiço (*kukhendlha*⁹) é uma ação unilateral e resulta de ambições individuais por parte dos mais velhos. Aliás, o acesso ao conhecimento e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria limita-se aos mais velhos ou é exclusivamente feito com consentimento deles. Autores clássicos dedicados ao estudo sobre feitiçaria e bruxaria destacaram a integração de práticas ocultas em dinâmicas locais de inveja, violência, bens limitados, infortúnios e bem-estar (Marwick, 1965, Evans-Pritchard, [1937] 1996, Middleton, 1963). Mais recentemente, estudos sobre a feitiçaria não só conotam as crenças ocultas com a modernidade, como também defendem que elas são constitutivas dessa mesma modernidade (Moore and Sanders, 2001, Honwana, 2002, Granjo, 2011, Meneses, 2009).

No contexto do Sul de Moçambique, a feitiçaria é denominada pelo termo *Wuloyi*, do verbo *ku loya* – que significa enfeitiçar, fazer mal ou comer outra pessoa. O feiticeiro é referido pelo termo *noyi* (*valoyi*, no plural). Dentre as várias ações dos feiticeiros destaca-se a sua capacidade para matar ou comer pessoas, o poder de envenenar à distância, de provocar acidentes, de inocular doenças incuráveis, de destruir plantações, de tornar as mulheres estéreis ou mesmo de provocar menstruação irregular. A feitiçaria provoca o medo, a intranquilidade, a desconfiança e é vista como sendo muito perigosa.

(ii) Tradição – nesta pesquisa entende-se que os discursos e as práticas sobre a possessão espiritual e a feitiçaria fazem parte do sistema de crenças e de tradições religiosas locais. A tradição envolve noções, saberes, valores, significados e padrões de

⁹ O termo *Kukhendlha* designa o feitiço comprado junto dos médicos tradicionais. No âmbito desta tese, pode também ser entendido como sendo o ato de estabelecimento de um pacto com seres espirituais com a ajuda de um especialista em medicina tradicional (*Nyanga*).

crenças historicamente constituídas e passadas oralmente de geração em geração¹⁰. É um conjunto de práticas reguladas por regras tácitas ou abertamente aceites e que visam inculcar valores e normas de comportamento através da repetição.

No entanto, como escreve Geschiere (1997) “*a tradição é dinâmica e transformativa, evolui e corporiza a própria modernidade*”. No Sul de Moçambique, as visões de mundo inerentes à possessão espiritual foram marcadas pelas dinâmicas migratórias, colonialismo, cristianização, estigmatização e perseguição por parte das autoridades da FRELIMO depois da revolução de 1975. O conflito armado entre a FRELIMO e a RENAMO, e sem esquecer as políticas de reajustamento estrutural dos anos oitenta que foram feitas de forma abrupta, também provocaram danos na estrutura e sociedade tradicionais. Mesmo assim, elas nunca foram abaladas por completo e foram ganhando formas e configurações novas. Sendo assim, a tradição envolve o controlo do tempo, isto é, integra e monitora a ação e a organização do tempo espacial da comunidade – faz parte do presente, passado e futuro (Honwana, 2002, Giddens, 2005).

O nosso argumento neste trabalho é que os discursos e as práticas sobre possessão espiritual, sendo parte dos valores tradicionais, produzem e reproduzem uma ordem social que valoriza a cultura oral, o passado e símbolos enquanto fatores perpetuadores da experiência entre gerações. Deste modo, o nosso objetivo é tentar perceber em que medida as visões de mundo tradicional perpetuam a servidão, a exclusão e a violência no contexto familiar, sobretudo no que concerne à compensação de seres espirituais através de alianças matrimoniais com adolescentes- tendo em conta que os guardiães da tradição detêm o monopólio da interpretação. A interpretação monopolizada pelo guardião constitui uma verdade acessível apenas aos que aceitam a verdade revelada por ele e, conseqüentemente, o seu estatuto.

No contexto rural do Sul de Moçambique, a possessão espiritual e a feitiçaria são descritos como aspetos da tradição (religião tradicional ou sistema de crenças

¹⁰ Para uma discussão mais pormenorizada do conceito de tradição e das diversas definições propostas em diversos contextos africanos, bem como as dicotomias e contraposições com conceito de modernidade. Ver Geschiere, (1997); Van Dijk & Pells, (1996); Jean Comaroff and John Comaroff, (1999); Mandani, (1996). Assumimos também que a tradição é volátil e transformativa, dinâmica e mutável. Ao longo da pesquisa recorreremos a categorias émicas para discutir e situar o conceito de tradição que fomos constatando ao longo do nosso trabalho de campo. No contexto do Sul de Moçambique, especialmente no estudo da religião, não é fácil partir da dicotomia tradição *versus* modernidade pois as fronteiras entre uma e outra são demasiadamente voláteis (Honwana, 2002).

tradicionais) e estão imbricadas na busca de compreensão e de constituição dos factos que compõem a vida social e os seus dramas. O conceito de tradição envolve poder e conhecimento e, por conseguinte, um espaço privilegiado de contestação social e política. Durante o período colonial, a legislação sobre as leis costumeiras tornou-se foco de resiliências e aceitações sobre identidades sociais e tradições. Por um lado, as autoridades coloniais desenvolveram um combate à possessão espiritual, com o intuito de civilizar as populações indígenas. Por outro e, da mesma forma, no período que se seguiu à independência de Moçambique, em Junho de 1975, a tradição assumiu protagonismo no que toca às alianças e às divisões entre as autoridades do novo regime da FRELIMO e a população, entre mais velhos e mais novos e entre as diversas categorias sociais.

Depois da independência, as novas autoridades da FRELIMO declararam o Estado moçambicano laico, mesmo reconhecendo a existência de uma pluralidade de tendências e orientações religiosas no território nacional. A religião tradicional, particularmente a veneração aos antepassados, continuava entretanto a assumir na vida das pessoas uma importância fundamental. Era (é) através dos diálogos entre vivos e mortos que se garantia o equilíbrio das forças espirituais responsáveis pela prosperidade, proteção (em especial contra atos de feitiçaria), saúde, fertilidade, prestígio social, produção, etc. (Feliciano, 1998, Honwana, 2002).

A crença na ideia de que a vida implica a relação entre dois referentes, o visível e o invisível, possibilitou uma visão de mundo em que todos os acontecimentos na vida das pessoas, incluindo a morte, fossem vistos como tendo uma relação com o mundo sobrenatural e dessa forma escapando ao entendimento humano comum. Aqui, os mais velhos e os médicos tradicionais (*Tinyanga*) representam a ponte entre esses dois referentes e, por isso, os seus conselhos e serviços ocupam um lugar de destaque na vida das pessoas.¹¹ A tradição enquanto sistema simbólico faz parte da grelha concetual de classificação dos seres, objetos e acontecimentos importantes da vida social.

Um dos argumentos desta dissertação é que a possessão espiritual e a feitiçaria, enquanto partes do sistema tradicional, viabilizam um relacionamento desnivelado entre

¹¹ Mesmo assim, as novas autoridades da FRELIMO condenaram as práticas tradicionais, sobretudo a possessão espiritual e a feitiçaria, rotulando-as de obscurantistas e supersticiosas. Para a FRELIMO estas crenças estavam vazias de uma visão materialista do mundo real e da natureza e contribuía para a distorção e afirmação de comportamentos antiquados e contrários à revolução.

as gerações em contexto familiar e, nesse processo de relações desiguais, produzem e reproduzem violência e sofrimento - nomeadamente quando os mais velhos, valendo-se do seu conhecimento sobre o sistema tradicional, estabelecem pactos com os espíritos da feitiçaria promovendo (prometendo) alianças matrimoniais com jovens como forma de compensação.

Ao contrário do que se regista no Centro de Moçambique, onde os espíritos de ressurreição *Gamba* continuam na sua maioria a pertencer a militares mortos no âmbito do conflito armado entre a FRELIMO e a RENAMO, no Sul os rituais de limpeza e reintegração realizados depois da guerra, sobretudo visando a purificação de grupos que estiveram em contacto direto com lugares poluídos (quer devido a ações de magia e feitiçaria, quer de espíritos desconhecidos e contacto com outros grupos sociais), parece ter atenuado as ações de ressurreição e reivindicação por parte dos militares mortos na sequência da guerra civil (Granjo, 2010). Contribui também para este cenário, o facto de a maior parte dos militares envolvidos no contexto da guerra civil entre a FRELIMO e a RENAMO no Sul de Moçambique serem de origem *Tsonga*, isto é, espíritos de militares mortos mas que pertenciam ao grupo autóctone. Como se sabe e na sequência do que foi dito até este ponto, o sistema tradicional do Sul de Moçambique incorporou através de alianças matrimoniais espíritos não linhageiros numa lógica de apaziguamento e aproveitamento dos poderes e capacidades destes, pois até finais do século XIX eram apenas possuídos por espíritos dos antepassados *tsonga* (ver capítulos II e III).

No entanto, atualmente em ambos os casos, o padrão de casamento entre seres espirituais e jovens assume a mesma essência - são espíritos comprados por iniciativa dos vivos que pretendem explorar as suas capacidades e poderes com o intuito de garantir uma maior prosperidade e prestígio social, no caso do Sul de Moçambique e, reivindicar o valor da vida humana contra os bens materiais, no Centro de Moçambique. Marlin (2001) e Schuetz (2010) associam os espíritos de ressurreição do Centro de Moçambique com os emigrantes *Gamba* mortos e espoliados dos seus bens durante as viagens de regresso dos países vizinhos, onde trabalhavam sobretudo no setor mineiro. Estes autores sugerem que os casamentos com seres espirituais no Centro de Moçambique resultam da necessidade que os mesmos têm de vingar e reaver os bens materiais e monetários que foram roubados quando ainda em vida.

Em suma, o conceito de tradição, embora seja de uma significação ambígua, dado que se reporta a conteúdos diversos e muitas das vezes é usado pelos interlocutores em contraposição com a noção de modernidade, é importante neste contexto, pois engloba todo o sistema de crenças do Sul de Moçambique, nomeadamente, a possessão espiritual, a medicina tradicional, o parentesco, a história de origem, os rituais de cura, os rituais fúnebres, a veneração dos antepassados ou mesmo a feitiçaria.

Isolar o fenómeno de possessão espiritual da bruxaria e feitiçaria, limita e escamoteia o entendimento da complexidade do sistema de crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique. Em contrapartida, adotar uma abordagem que toma a possessão espiritual e a feitiçaria como fenómenos da religiosidade tradicional local, possibilita o desvelar dos constrangimentos e abusos inerentes ao sistema cultural enquanto um todo, permitindo também a discussão da posse de um marido espiritual como um aspeto de violência e de sofrimento que resulta do relacionamento desigual e desequilibrado entre gerações no contexto da família e da sociedade em geral. A feitiçaria (enquanto violência) é sistematicamente referida pelos meus interlocutores em Massinga e Maputo como sendo fonte de sofrimento e perigo. Há um grande temor em relação à feitiçaria e aos seus agentes.

Nos contextos africanos, a religião tradicional não é uma doutrina específica e separada dos aspetos da vida quotidiana. Pelo contrário, é uma reunião de ideias e práticas sagradas e morais que penetra e se interliga com todas as esferas, quer pessoais, quer sociais da vida. Desta feita, nesta tese quando nos referimos à noção de tradição, partimos duma perspetiva que toma em conta as representações feitas pelos interlocutores ao longo da pesquisa no terreno. Como escreve Fernandez (1978), o estudo da religião tradicional em África exige uma abordagem antropológica que valoriza a explicação das imagens africanas e a análise concreta dos seus métodos e conteúdos.

(iii) **Noção de Pessoa** - no contexto de África, o visível constitui ou representa uma manifestação do invisível e vice-versa. O universo é sem dúvida uma realidade de correspondências, analogias e interações no qual o homem e todos os demais seres constituem uma única rede de forças. O sagrado permeia de tal modo todos os setores da vida que torna impossível a distinção formal com o secular, tal como entre o espiritual e o material nas atividades diárias. A pessoa é vista como resultado de elementos

individuais (herdados) e simbólicos. Os elementos herdados situam-na no contexto da linhagem familiar e do clã. Por sua vez, os elementos simbólicos posicionam-na no ambiente cósmico, mítico e social. Os diversos componentes da pessoa estabelecem relações entre si e com forças cósmicas e naturais (McHugh, 1989:18).

Como se pode constatar, a ideia de pessoa no contexto africano dá maior ênfase à noção social de indivíduo, tomando-a como um coletivo, isto é, como instrumento de uma relação complementar com a realidade social. Do ponto de vista objetivo, em África, a pessoa é criada pela sociedade e pela cultura. Isto justifica o facto de animais, plantas, entidades espirituais e outros seres não humanos poderem ser investidos em certas circunstâncias de estatuto de pessoa, pese embora, o modelo ideal seja o humano (Fortes 1993, Middleton 1993, McHugh 1989).

No Sul de Moçambique, quando o antepassado é descrito como tendo vida, a alusão é feita em relação ao seu poder de intervenção mítica no mundo real e nas questões humanas (dos vivos). Os antepassados representam a agência sobrenatural dominante que, no âmbito do sistema tradicional, se acredita que controla e condiciona a existência humana. Respondem a necessidades humanas de forma similar aos seus parentes humanos vivos e mais velhos. Os antepassados têm um lugar singular nas casas e povoações das pessoas vivas, sendo, por isso, incorporados na ordem social como seres invisíveis. Rituais como *timhamba* (integração dos mortos no mundo dos vivos) e *kuphalha* (em *rhonga*), *mupahlo* (em *xitswa*) - ritual de invocação dos espíritos antepassados (*tinguluve*) são exemplo dessa interdependência entre os vivos e os mortos. Normalmente, o ritual *kuphalha* realiza-se em situações especiais da vida dos vivos, tais como casamento, nascimento, mudança de residência, comunicação pelo novo emprego, viagem para fora da área do grupo social de origem, etc. (Feliciano, 1998; Honwana, 2002; Loforte, 2003; Martinez, 2005; Granjo, 2008).

Estes sacrifícios são, em primeiro lugar, rituais de memória que atualizam as ações dos defuntos em benefício dos seus descendentes. São simultaneamente rituais de agradecimento pelos bens da terra e pela segurança alimentar e saúde que proporcionam aos seus descendentes. Por fim, são rituais de diálogo com os antepassados para compartilhar a vida e os bens que por sua intervenção e vontade se tem conseguido.

No sistema de crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique, regista-se uma grande interligação entre entidades espirituais e humanos, pois acredita-se que os agentes

espirituais se apropriam dos corpos e das faculdades e vivem e desenvolvem-se nas pessoas. Segundo esta visão, seres humanos e espíritos tornam-se parte da mesma ação (agência) por partilharem uma existência combinada e integrada. Os indivíduos possuídos assumem a personalidade dos espíritos e os espíritos adaptam-se às pessoas. Aliás, as pessoas também se transformarão depois da sua morte em espíritos. Através da possessão espiritual, as pessoas possuídas podem assumir múltiplas identidades pelo facto de serem hospedeiros de vários agentes espirituais – os espíritos são a essência da identidade humana (Honwana, 2002:28).

Este conceito de pessoa parece-nos de extrema importância e aplicável no contexto do casamento com entidades espirituais no Sul de Moçambique, pois prevê a incorporação destas entidades no mundo social dos vivos sendo, por isso, a sociedade responsável por conferir a ligação simétrica entre um relacionamento com esposo humano e um esposo espiritual. Os espíritos e os humanos estão em interação permanente e podem ser considerados, ontologicamente, como fazendo parte uns dos outros.

(iv) **Antepassados** - As múltiplas e diferentes formas de religiosidade ancestral africana, localmente designadas por religião tradicional, estão presentes no imaginário e práticas diárias de muitos moçambicanos. A religião tradicional africana está fundamentada nos acontecimentos do passado e o regresso à realidade passada não é somente intelectual. A ofensa e faltas (para com um antepassado) podem ser suficientes para que a vida não corra de acordo com o desejado por parte dos descendentes vivos. Dessa feita, independentemente da religião que professam ou não, muitos moçambicanos vivenciam ou experienciam a necessidade de realizar, periodicamente, oferendas aos espíritos dos antepassados como demonstração de respeito e submissão.

Segundo a visão tradicional, quem morre não cessa a sua existência mas, aquilo que resta da pessoa que o morto foi quando ainda em vida, continua no local onde viveu, junto dos seus descendentes e mantendo com estes as mesmas relações de direitos, deveres e obrigações. Especificamente, cabe aos espíritos proteger e orientar os seus descendentes. Aos vivos exige-se-lhes que mantenham e perpetuem atitudes respeitadas e reverentes (Granjo, 2008). Os espíritos mais importantes são dos anciãos e dos que em vida eram superiores, daí que os espíritos das crianças ou jovens não possuam o mesmo estatuto dos espíritos das pessoas mais velhas (Honwana, 2002). No âmbito da argumentação desta

dissertação, este princípio potencia a violência e o sofrimento, pois é a partir dele que se legitima a compensação de seres espirituais através de alianças matrimoniais com jovens sem seu conhecimento e consentimento.

Portanto, o termo antepassado refere-se aqui, a qualquer pessoa que levou uma vida normal e atingiu a idade adulta antes de morrer segundo formas aceitáveis na visão de mundo tradicional do Sul de Moçambique. A adoração dos antepassados entre os Tsonga do Sul de Moçambique é baseada na crença sobre a eficácia e o poder que têm na vida dos seus descendentes vivos. Acredita-se que a presença dos mortos é sempre sentida no mundo real entre os seus descendentes. Por um lado, rituais como *timhamba* e *khuphalha* com oferendas de bebidas e comidas demonstram a habilidade dos mortos de coabitar com os vivos e de partilhar com os seus descendentes. Por outro, os espíritos *mimpfhukwa* (ver capítulos II e III), isto é, espíritos ressuscitados com capacidade para se vingar provocando doenças ou mesmo a morte, também explicitam a presença constante dos espíritos na vida real.

A definição de quem pode ser antepassado apoia-se num princípio de desigualdade e fundamenta-se numa ideologia de poder que acentua privilégios aos seus detentores. O poder dos mais velhos é aceite porque propicia a ordem e segurança uma vez que garante as continuidades entre mortos e vivos. A convicção de que os antepassados podem ter influência sobre a vida das gerações posteriores e ser uma garantia para a sua prosperidade terrena constitui uma característica essencial para a maior parte das religiões africanas. Os rituais que executam em homenagem aos parentes mortos ocupam um lugar notável nas práticas cerimoniais de muitos povos de África, incluindo as populações do Sul de Moçambique. Meyer Fortes (1960) avançou a ideia de que o culto dos antepassados representa uma transposição para o plano religioso das relações entre pais e filhos, ou seja, seria uma espécie de ritualização do respeito familiar, pelo que a adoração dos antepassados representa no plano imaginário, as relações jurídicas de autoridade e responsabilidade no contexto familiar.

No entanto, Kopytoff (1971), antropólogo africanista americano, sublinhou que não existe em África um culto dos antepassados. O que existe, segundo ele, é a veneração dos antepassados como expressão particular de respeito tradicional pelos mais velhos. No contexto da cosmologia africana não tem importância substancial se o chefe é vivo ou morto. Este autor acusou os defensores do culto dos antepassados, como resultado das

relações jurídicas, de não compreenderem as realidades africanas e de instituírem dicotomias falsas (anciãos/antepassados; vivos e defuntos) que de facto não existem nas mentalidades africanas.

Mbiti (1969:89) assumiu uma posição próxima de Kopytoff (1971). Considera que os fenómenos que alguns estudiosos ocidentais qualificam como culto religioso dos antepassados, isto é, a oferta de comida e bebidas, por parte da família, cabem perfeitamente no quadro de relações familiares e de parentesco. Mbiti sugere uma ideia de antepassado que também inclui os defuntos, pois são ambos considerados como membros efetivos da sociedade, isto é, pertencentes ao mundo dos vivos. Creio que o relacionamento entre vivos e mortos no Sul de Moçambique reflete precisamente este argumento. De facto, os mortos são considerados membros ativos e efetivos na vida dos vivos e, por conseguinte, habitam e partilham os mesmos espaços e socialidades com os seus descendentes.

Apesar de alguns estudiosos terem vaticinado a desagregação dos sacrifícios aos antepassados da família e do clã como consequência da crescente expansão das religiões mundiais, a pesquisa de campo que suporta este trabalho constatou que as formas relativamente puras desta manifestação religiosa continuam presentes no contexto do Sul de Moçambique, sobretudo nas áreas rurais onde a veneração ocupa um lugar de destaque. Nas áreas urbanas assiste-se um relativo sincretismo entre o cristianismo e as religiões tradicionais, sendo que os habitantes oscilam entre as práticas cristãs e as da religião tradicional. Muitos cristãos com os quais pude conversar destacaram o facto de manterem e tolerarem os sacrifícios e oferendas aos antepassados em cerimónias privadas.

Entre as oferendas, destacam-se os alimentos variados que têm a finalidade de simbolizar a força vital que se pretende obter através do sacrifício e, a bebida que representa a alegria que os participantes querem expressar e partilhar. Os sacrifícios põem em contacto a comunidade com o passado, para que reatualize os acontecimentos das origens e que sustentam a sua cosmovisão, na qual se encontra o seu sentido de vida; põem em contacto com o presente, para que toda a comunidade se sinta renovada e fortalecida nos seus desafios atuais e, por fim, põem em contacto com o futuro cuja plenitude todos querem alcançar (Martinez, 2005).

Os antepassados são os mediadores que possuem capacidades para reforçar a vida de cada um e que, por sua vez, recebem dos vivos o suprimento de força necessário para se manterem operantes.

(v) *Nyanga* (**plural, *Tinyanga***) – no contexto do Sul de Moçambique, *Nyanga* ou *Tinyanga* referem-se aos especialistas (curandeiros) locais, possuídos ou não por espíritos, e que têm um papel central na prestação de cuidados de saúde e resolução de problemas sociais de diversa índole. Normalmente, devem os seus poderes curativos, divinatórios e de eficácia ritual ao facto de serem possuídos pelos espíritos dos antepassados que com eles formam uma simbiose profissional e ontológica. Tanto o espírito quanto a pessoa possuída deixarão de ser entidades separadas e independentes para se tornarem um ser simbiótico com uma identidade nova e comum e influenciando-se mutuamente nos seus comportamentos. São os espíritos antepassados que, através da doença de chamamento (para iniciação), forçam as pessoas a abraçar a profissão de *Nyanga* sendo que esta é, igualmente, uma ameaça de morte caso lhes seja recusada a vontade de trabalhar através de uma certa pessoa (Honwana, 2002, Granjo, 2008).

Com a chegada dos Nguni no século XIX, os *Tinyanga* passaram a ser possuídos por espíritos não-linhageiros, sobretudo destes e dos *Ndau*, como consequência de processos de ressurreição (*mimpfhukwa*). De acordo com o sistema de crenças locais, os espíritos dos soldados *Nguni* e *Ndau*, mortos por guerreiros *Tsonga* durante as guerras de invasão, ressuscitam e exigem o casamento com os descendentes do grupo autóctone. Esta estratégia de alianças entre os espíritos não-linhageiros não só permitiu o apaziguamento dos espíritos revoltosos, como também transformou e possibilitou a própria visão de mundo do Sul de Moçambique, visto que permitiu o surgimento de uma nova categoria na prática da medicina tradicional (*nyamussoro*). Esta era triplamente possuída por espíritos autóctones (antepassados *Tsonga*) e não-linhageiros (*Nguni* e *Ndau*) com fortes poderes de adivinhação através de transe e do exorcismo (*kufemba*). Como se pode constatar, o processo de casamento entre espíritos e vivos resulta das dinâmicas e transformações do próprio sistema de crenças e tradições religiosas proveniente dos intensos contactos entre diferentes povos e culturas. As alianças matrimoniais constituem estratégias que permitem a incorporação de inimigos no sistema de parentesco local,

tornando mais rico e complexo o mosaico religioso tradicional do Sul de Moçambique (Honwana, 2002; Passador, 2010).

A possessão pelos espíritos *Nguni* e *Ndau* envolve um certo grau de culpabilidade por parte dos grupos autóctones do Sul de Moçambique (*Tsonga*) ao reconhecerem ou admitirem o assassinato daqueles durante a guerra de expansão e fixação. Situação semelhante é descrita por Niehaus (2001) no seu estudo sobre a África do Sul, nele o autor salienta o facto de os espíritos *Nguni* dos guerreiros Swazi possuírem os descendentes daqueles que os teriam morto em Moholoholo - cenário da guerra entre os Swazi e os *Nguni*. Aqui, a possessão espiritual tornou-se endémica entre as mulheres a partir dos anos cinquenta, sobretudo devido à sua capacidade para negociar com forças externas e perigosas.

Figura 1: Especialista em Medicina Tradicional e Transe (*Nyamussoro*)



Fonte: Fotografia do autor

(vi) **Casamento** – Em África os conceitos de parentesco e casamento alargaram-se e afastaram-se do modelo convencional de relacionamento constituído pela união entre duas pessoas (normalmente uma mulher e um homem), para entrelaçar uma multiplicidade de uniões conjugais desde a coabitação informal, os casamentos formalizados na Igreja, no registo civil, o casamento costumeiro ou tradicional, entre outros, como um leque de formas possíveis nas quais homens e mulheres e suas respetivas famílias interagem (Burnham, 1987:33).

Tal foi a transformação e diversificação das formas de casamento e parentesco que foi necessária uma abordagem sobre o conceito de casamento que abrangesse todas as uniões que as pessoas mobilizam na construção das suas famílias. Nas sociedades africanas, estudos sobre parentesco e casamento baseiam a sua investigação na descendência e em noções complementares de afiliação e amizade. Outros estudos reivindicam que a nomenclatura do parentesco e do casamento devia ser vista de acordo com os sistemas de trocas e alianças e não com noções localizadas de descendência. Uma

outra análise adotada em pesquisas no contexto africano consistia no estudo do casamento isolando-o de aspetos sobre descendência, exogamia, endogamia e da nomenclatura do parentesco. Todavia, dificuldades em lidar com a poliginia, lobolo¹², direitos de divórcio e separação, custódia dos filhos e direitos das mulheres no casamento suscitaram alguns problemas (Parkin & Nyamwaya, 1987:4).

De facto, no contexto do Sul de Moçambique, as diferentes e diversas formas de união podem ser descritas como instâncias de um sistema semi-complexo de casamento e parentesco como sugerem Parkin & Nyamwaya (1987). Quer nas cidades, quer nas áreas rurais, apenas há uma vaga ideia de que as pessoas não podem casar com outras classificadas como de relação fechada e que não podem, igualmente, casar dentro do seu grupo exogâmico mas podem-no fazer dentro de outros grupos, o que confere um vasto e complexo leque de possibilidades de escolha e de uniões. Mulheres que simbolicamente casaram com entidades espirituais garantem a continuidade da linhagem do espírito em causa ao longo do tempo. Deste modo, a continuidade da essência pessoal e duradoura de uma linhagem depende tanto mais do empréstimo do corpo da mulher do que do do homem (Idem, 1987:6).

No caso do Sul de Moçambique, quando os atores sociais se referem ao marido espiritual estão a referir-se à situação de agenciamento/ligação que envolve, ontologicamente, a relação entre os humanos e os espíritos. Por outras palavras, o “mundo espiritual” é necessariamente uma continuidade do mundo dos vivos/terreno no sentido em que, mesmo após a morte, a essência da linhagem de um indivíduo continua a ser garantida através dos casamentos simbólicos entre vivos e espíritos, pese embora o ideal seja o casamento entre humanos. Se o conceito de pessoa é construído pela sociedade e pela cultura, então as entidades espirituais podem ter agência ou estatuto de pessoa e, como tal, podem também simbolicamente casar. A ênfase é atribuída à capacidade que os seres espirituais têm para influenciar e intervir entre os vivos.

O lobolo é uma instituição fundamental na sociedade africana. Garante a normalização das relações matrimoniais e sexuais, a procriação, a responsabilidade com a educação dos filhos, a herança, o estatuto social e os direitos e deveres familiares e

¹² Termo usado no contexto do sul de Moçambique para referir o casamento tradicional. É também vulgarmente utilizado para designar a cerimónia ou o “dote” que a família do noivo oferece à família da noiva para a legitimação da união entre os noivos e suas respetivas famílias.

sociais. Com o lobolo criam-se princípios, normas e rituais que possibilitam o funcionamento familiar. Como sugeriu Paulo Granjo, numa das sessões de debate e supervisão deste trabalho, as riquezas e privilégios sociais conseguidos com a ajuda do poder de seres espirituais comprados por uma pessoa mais velha podem, em termos analíticos e simbólicos, ser equiparados a um lobolo que é considerado abusivo também em termos simbólicos. Assim como o pagamento dos espíritos a partir de alianças com filhos e netos é abusivo em termos sociais pelas mesmas razões: o pacto com seres espirituais serve interesses individuais e não interesses da família e a união é feita sem o conhecimento e o consentimento da mulher. Num lobolo considerado abusivo, o familiar mais velho tem a ambição de usufruir sozinho dos bens oferecidos.

Normalmente, o lobolo consiste na entrega de um valor e bens, acordados mutuamente pelo núcleo familiar da noiva e do noivo, para oficializar o matrimónio entre os seus filhos e as famílias. Todos os bens oferecidos devem ser partilhados pelos familiares da noiva seguindo certos princípios. A união entre um homem e uma mulher fundamenta-se na aliança entre famílias. Sem este suporte não existe um matrimónio válido na sociedade. O papel dos parentes, em especial dos tios e dos pais, é muito importante em todo processo e revela a dimensão social do casamento. Não se trata, portanto, de uma ação individual por parte dos noivos (Martinez, 2005; Granjo, 2005; Bagnol, 2002).

Sendo assim, o nosso objetivo consiste em tentar perceber em que medida as lógicas de atribuição de um marido espiritual envolvem elementos e aspetos de violência religiosa, tendo em conta o crescente número de jovens e famílias que se submetem a rituais para expulsar (exorcizar) aquela figura. A compreensão dos casamentos entre seres espirituais e humanos e da violência associada aos espíritos pode abrir caminho para a perceção dos reais motivos do crescimento e adesão massiva a igrejas espiritualistas (em particular as zionistas) ou mais recentemente aos movimentos pentecostais no Sul de Moçambique.

Contexto: Possessão Espiritual, Feitiçaria e Poder no Sul de Moçambique

O Sul de Moçambique é composto pelas Províncias de Maputo, Gaza e Inhambane. É habitado, na sua maioria, por populações do grupo Tsonga que compreende as seguintes formações etnolinguísticas: *varonga*, *vacopi*, *vachangana*, *vatswa* e *vatonga*¹³. Nestes grupos patrilineares, patrilocais e patriarcais, os homens vivem nos espaços do grupo de nascença após o casamento e as mulheres deslocam-se para os territórios dos maridos. A crença de que os espíritos, através do mais velho, velam pela vida do grupo, garante o lugar de polo simbólico e a mediação com o mundo do invisível, sendo o gestor, chefe, coordenador e organizador de todas as atividades da família e do grupo (Feliciano, 1998).

Normalmente, os mais velhos controlam todos os recursos valiosos da sociedade: a terra, o espaço doméstico, as trocas matrimoniais, a realização de rituais e ações complementares para a resolução de conflitos no contexto familiar e da comunidade/comunitário. Pese embora a linguagem de poder se articule pelo eixo masculino, ela é complementada pelo poder das mulheres. Os anciãos decidem de acordo com uma rede de relações, onde intervêm as suas esposas, irmãs mais velhas e tias paternas. As tias paternas assumem papéis masculinos, detendo poder e autoridade que derivam do seu estatuto de mediadoras de conflitos entre os membros mais novos da linhagem. As irmãs mais velhas são também importantes para o casamento e a entrega das compensações matrimoniais (lobolo). Aos mais novos, exige-se respeito, aceitação, obediência, submissão e aceitação às orientações dos mais velhos. Qualquer tentativa de usurpação do poder, funções e privilégios dos mais velhos pode provocar a insatisfação e revolta por parte dos espíritos (Honwana, 2000; Feliciano, 1998; Loforte, 2003).

No entanto há que ter em conta que, desde o fim do conflito armado em 1992, Moçambique vem sofrendo transformações profundas nos campos social, político, económico e cultural. O crescimento da economia tem estimulado o aumento das desigualdades sociais e desencadeado, problemas de várias índoles. A acrescentar ao referido, a pobreza extrema tem transformado as lógicas de responsabilidade pelo

¹³ H.A. Junod, missionário Suíço, cunhou a expressão Tsonga para designar todos os povos a Sul do Rio Save com base em critérios linguísticos. O uso deste termo tornou-se sistemático a partir de 1912 quando foi publicada a primeira obra do mesmo autor intitulada: *Usos e Costumes dos Bantu*. Vários autores que se seguiram ao trabalho de Junod (1912) adotaram de forma indiferenciada esta mesma nomenclatura (Pelissier, 1994, Newitt, 1997, Harries, 1990, Helgesson, 1971, Rita-Ferreira, 1972).

sustento da família e cada vez mais mulheres são envolvidas na esfera do mercado e no sustento da família (WLSA 1992, Casimiro 2008).¹⁴

O aumento das desigualdades sociais e a mudança nos papéis do género têm contribuído para o crescimento da violência e insegurança. Actualmente, os conflitos emergem e manifestam-se através de angústias, dores e males espirituais que, por sua vez, exigem uma resposta no âmbito das visões de mundo local. A possessão espiritual tem vindo a ser fulcral para estas crises sociais que estão subjacentes aos conflitos e violência quotidianos (Meneses, 2008). De facto, no Sul de Moçambique, a possessão espiritual – seja quais forem as formas que condicionam a sua utilização, é reconhecida e aceite por todos os grupos sociais, mesmo pelos grupos mais instruídos e privilegiados.

No âmbito da cosmologia tradicional do Sul de Moçambique, a morte não significa o fim do ciclo, pelo contrário representa um estado de transição e aquisição de um novo estatuto (antepassado). Por norma, os mortos são vistos como figuras que interagem e orientam o mundo real, razão pela qual os vivos são literalmente obrigados a manter e perpetuar essa interação. Geralmente, os idosos e pessoas que assumiam posições relevantes na estrutura social local, quando mortos representam os espíritos mais poderosos, mantendo a preponderância dos mais velhos sobre os mais novos, reproduzindo dessa forma o relacionamento social do mundo dos vivos. Os espíritos não podem ser contrariados, pois não têm a consciência social dos homens vivos. Ser possuído por um espírito é ser alvo de um processo de reprodução da ordem e dos valores sociais e morais da comunidade. Todas as pessoas são influenciadas pelos poderes dos seres invisíveis (Honwana 2002, Igrejas 2007, Granjo 2009).

A possessão espiritual é considerada neste trabalho de pesquisa como um sistema de pensamento que constrói mundos sociais, culturais e políticos. A possessão espiritual é fundamental no processo de criação de sociabilidades e agenciamentos que permitem o surgimento das experiências individuais. O estudo da possessão espiritual mostra-nos um conjunto de saberes especializados que intercedem na relação entre os espíritos e os vivos, saberes que são utilizados para dar início a processos sociais e interpessoais.

No que concerne ao campo religioso moçambicano este é multifacetado. No entanto, a verdade é que as múltiplas e diferentes formas de religiosidade ancestral africana

¹⁴ WLSA – Woman and Law in Southern Africa, Mozambique.

continuam presentes no imaginário e práticas diárias de muitos moçambicanos. Presentemente, assiste-se também uma alteração profunda do campo religioso, no qual se destacam três mudanças principais: a diminuição dos católicos, o crescimento dos evangélicos (aqui incluindo os pentecostais) e o aumento dos ateus. Dados do Censo Populacional de 2007 mostram que temos a nível nacional 28% de católicos, 27% de evangélicos, 18% de Muçulmanos e 18% dos ateus- sendo que no sul de Moçambique a percentagem de evangélicos é maior que a de católicos. Crentes da Igreja Zione (1.673.113 – 34,8%), movimento espiritualista sincrético, ultrapassam o número de católicos (946.110 – 19,27%) e de muçulmanos (115.622 – 2,4%) juntos. No Sul, destaca-se também o aumento massivo de crentes das Igrejas Pentecostais de origem brasileira no contexto urbano.

Devido ao facto de a possessão espiritual se revelar sobretudo através dos seus efeitos, convém estudá-los antes de considerar os seus aspetos e atributos. A possessão espiritual é uma categoria fundamental no relacionamento social e implica visões de mundo entre as pessoas e entre grupos. Esta observação leva a uma primeira formulação sobre a possessão espiritual: a possessão espiritual é inerente a qualquer grupo social no contexto de Moçambique; é um sistema fechado de crenças; proporciona visões de mundo para os seus seguidores; limita, no seu seio, o processo de reprodução da ordem e dos valores sociais e morais entre as pessoas e os grupos. Estes são os atributos que geralmente se consideram para as formulações sobre o marido espiritual.

Desta forma, o marido espiritual pode resultar, por um lado, de um espírito de vingança associado à guerra e ao contacto com lugares poluídos e normalmente, as exigências que este espírito faz à família da vítima implicam a doação duma jovem mulher que se tornará esposa do espírito vingativo (*mimpfhukwa*), como forma de promover a reconciliação e o perdão entre as partes.

Por outro lado, o marido espiritual pode ser uma forma de compensação que geralmente os progenitores ou pessoas mais velhas da família proporcionam a um espírito, no processo de compra de um tipo de feitiçaria (*kukhendlha*) que visa, especialmente, a multiplicação ou acesso a riqueza material e privilégios sociais. Esta é a causa que é recorrentemente referida na etiologia local sobre os casos atuais. Portanto, hoje as alianças entre espíritos e vivos é consequência direta dos pactos estabelecidos por familiares mais velhos entre estes e os espíritos e com anuência dos curandeiros locais.

A feitiçaria em África envolve atos pessoais de um indivíduo através do uso de poderes sobrenaturais para fazer mal ao outro. Tais atos não são fortuitos mas, antes, uma estratégia usada em situações particulares de relacionamento social e contexto de interação. A intenção e a ação são especificamente malévolos e antissociais. Muitos atos de feitiçaria em África ocorrem em contexto de relacionamento íntimo, especialmente entre pares, família e entre co-esposas sugerindo precisamente a ideia de que o contexto doméstico é um espaço potencial para práticas de feitiçaria (Lyons, 1998:3; Granjo, 2009).

A incidência da possessão espiritual entre os Tsonga do Sul de Moçambique parece ter aumentado bastante com a chegada dos *Nguni* e *Ndau*. Este aumento foi atribuído em larga medida a ataques de retaliação por parte dos espíritos vingativos (*mimpfhukwa*) face ao duro tratamento infligido aos *Ndau* sob o governo do Estado de Gaza. O poder de ressurreição (*mimpfhukwa*) é atribuído aos *Ndau*, sendo adquirido através do consumo de uma solução à base de *muhuko* (dada aos bebés), uma planta que se acredita tornar as pessoas fortes e, quando mortos, capazes de reavivar o seu espírito e procurar vingança. Os *Ndau* são referidos como guerreiros ferozes e o *mimpfhukwa* é visto como o mais perigoso tipo de possessão espiritual (Honwana, 2002, Marlin, 2001, Schuetz, 2010).

O Centro de Coordenação dos Assuntos do Género da Universidade Eduardo Mondlane (CECAGE) publicou recentemente um relatório sobre a violência de género em Moçambique, no qual uma das formas referidas é a violência provocada por entidades espirituais, em que os progenitores ou alguém mais velho na família promete (*kutsembisa*) os filhos, as filhas ou irmãos mais novos aos espíritos como pagamento de qualquer atividade ou para se livrar de quaisquer forças do mal que resultam dos pactos com seres espirituais (CECAGE, 2011:31). A imprensa escrita também tem reportado repetidas vezes tensões sociais e casos de raparigas que supostamente são usadas para o pagamento de serviços prestados pelos curandeiros locais (Notícias, 18/03/2012). Situações de pagamento aos espíritos através de casamentos com jovens raparigas são comuns no contexto da cosmologia tradicional de todo o Moçambique.

Christy Schuetze (2010), no seu estudo sobre a participação de mulheres nos movimentos religiosos no Centro de Moçambique, refere-se a um espírito *Gamba* com o qual muitos especialistas são possuídos no exercício diário das suas atividades. Tal espírito, normalmente sente-se feliz com o reconhecimento através de ofertas de bens

materiais e monetários por parte dos seus clientes. No entanto, exige sempre uma ligação com a linhagem do hospedeiro. Esta ligação é garantida através da oferta de uma jovem mulher com a qual simbolicamente se casa. Este relacionamento proporciona ao espírito uma estabilidade e uma família entre os vivos, transformando-o de força destrutiva em força construtiva. Desta forma, o processo simbólico de casamento (com o espírito) transforma forças do mal em forças do bem que trazem prosperidade para a família.

Muitas pessoas, na ânsia de alcançar a prosperidade e prestígio social, celebram pactos com seres espirituais, localmente denominados espíritos da feitiçaria (*kukhendlha*) e proporcionam, como forma de compensação, uma jovem mulher como noiva do espírito. Caso esta jovem mulher queira se casar com um homem vivo, tal situação terá de ser negociada com o marido espiritual com a intermediação de um especialista em medicina tradicional (*Nyanga*). Em muitos casos o marido espiritual não se opõe à união da sua esposa com um homem vivo, pois tal facto possibilita a reprodução de descendentes que serão considerados como elementos da linhagem do espírito. Na verdade, esta união com um homem vivo não representa um casamento no sentido convencional do termo.

No contexto local, este marido vivo é descrito como amante, isto é, alguém que reside com a hospedeira do espírito, sem uma ligação formal com a sua linhagem. Ao contrário do que sucede num casamento entre vivos, onde o noivo entrega os bens e dinheiro que constitui o noivado no sentido de solidificação dos laços de casamento entre a família do noivo e da noiva, ao homem que estabelece união com uma mulher que tem relação com um ser espiritual não lhe é exigido o pagamento do lobolo, pois esta já é considerada casada (Schuetz, 2010:74).

O relacionamento do espírito com uma mulher pressupõe um início e um desenvolvimento de ligações com os parentes dela enquanto hospedeira espiritual. Lambek (1980:327), no seu estudo sobre os Mayotte do Arquipélago de Madagáscar, refere que as lógicas de relacionamento entre um espírito e uma hospedeira são similares as que regem o casamento entre humanos. A aliança entre o espírito e a hospedeira é considerada uma relação afim, pelo que a comparação entre a posição do espírito e do esposo humano é vista como similar – ambos têm ligações com a mesma mulher. O espírito e o esposo humano não são, no entanto, considerados co-esposos mas sim como

irmãos. É uma relação de irmandade que fundamenta o relacionamento simétrico, isto é, não é o conteúdo da relação que é enfatizado mas sim a sua simetria.

Os dados da pesquisa de campo que realizámos no contexto rural do Sul de Moçambique parecem indicar o mesmo padrão. Normalmente, o marido espiritual tolera a presença do esposo vivo e vice-versa. Aliás, esta situação fundamenta algumas teorias que olham para a possessão feminina como mecanismo de empoderamento, pois o facto de ser possuída pelo espírito possibilita o acesso a um estatuto e reconhecimento social relativamente mais vantajoso do que o esposo vivo, revertendo a tendência normal das relações entre casais no contexto do sistema tradicional, em que o homem tem preferencialmente mais poder.

Num estudo recente sobre os cultos da Igreja Universal do Reino de Deus na cidade de Maputo, Linda Van de Kamp (2011) relata situações de mulheres que dizem ter relações sexuais regulares com maridos espirituais, isto é, sem a presença física da pessoa. Neste caso, o relacionamento com o marido espiritual é descrito como sendo impeditivo ao casamento com um homem vivo ou, caso aconteça, tal união será problemática, associando-a a atos de violência doméstica e infertilidade (2011:290). O aumento do número de mulheres que frequentam a Igreja Universal do Reino de Deus com o intuito de socializar ou livrar-se dos espíritos deu uma maior visibilidade e mediatismo ao problema, uma vez que esta Igreja tem um canal de televisão, rádio e jornais impressos. Todavia, este fenómeno não é novo, relatos de pessoas que se dizem vítimas dos espíritos datam dos princípios do século XIX, período das invasões Nguni.

A literatura colonial e clássica sobre a possessão espiritual em Moçambique (Junod, 1912, Ferraz de Freitas, 1957, Rita Ferreira, 1959, Polanah, 1968, etc.) faz referência a um espírito que persegue principalmente as mulheres. Nesta situação, quando o especialista diagnostica a presença do espírito na mulher a partir de sintomas de histerismo, realiza-se um ritual de apaziguamento que consiste muitas das vezes no sacrifício de animais e consumo de medicamentos. Regra geral, apela-se ao espírito para que aceite partilhar a mulher com o homem vivo, caso esta seja já casada, e pede-se para que deixe a referida mulher livre depois de feito o ritual, na perspectiva de que esta possa continuar a sua vida normalmente.

Polanah (1968:15) faz referência a um espírito merite que persegue principalmente as mulheres na província nortenha de Nampula. Aqui, geralmente o esposo vivo é convidado

a dialogar com o espírito no sentido de saber das suas exigências e ao mesmo tempo solicitar para que este comungue a sua mulher. No Sul de Moçambique, é famoso o espírito mandique na província de Inhambane que acomete as mulheres e cujo ritual de apaziguamento consiste na sua expulsão no meio da floresta. Esta forma de tratamento põe os outros habitantes da aldeia em perigo de virem a ser contaminados pelo espírito mandique, pois abandonado fica na floresta e por ali vagueia até que alguém ocasionalmente passe.

Como foi já referido anteriormente, os espíritos com poderes de ressurreição são os espíritos dos guerreiros mortos no Sul de Moçambique durante a invasão Nguni. Estes são espíritos que ressuscitam com o intuito de se vingarem dos descendentes dos seus inimigos Tsongas. Este comportamento deriva do facto de os Tsongas não terem cumprido com os rituais fúnebres que colocariam estas almas no mundo dos espíritos. Sendo assim, os espíritos torturam as famílias exigindo que a sua vontade seja satisfeita e que sejam integrados na linhagem familiar através do casamento com uma jovem rapariga. Esta rapariga ficará encarregue de cuidar da palhota dos espíritos tornando-se dessa feita esposa dos espíritos. Por vezes, exigem gado para reprodução ou valores monetários. Uma vez casada com os espíritos, a rapariga vive na palhota do espírito que é erguida no terreno da sua família, zela pela limpeza, alimentação e reprodução dos animais que foram oferecidos ao espírito. Habitualmente, os espíritos exigem casar com adolescentes ainda virgens (Honwana, 2002:63).

É precisamente com o objetivo de sublinhar esta atitude de violência e perseguição na articulação e relacionamento entre as pessoas e os espíritos, que definimos a hipótese que comandou o projeto desta dissertação: a possessão espiritual e os seus especialistas representam um sistema de crenças fechado e uma visão de mundo que limita, no seu seio, todo o processo de reprodução da ordem e dos valores sociais e morais entre as pessoas e grupos. Sendo assim, há dois séculos que a possessão espiritual legitima ideologicamente a subserviência e violência no contexto da vida familiar e da comunidade no Sul de Moçambique. Os imaginários em relação ao marido espiritual são configurados por noções, saberes e preconceitos ligados ao discurso e às práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria, sendo por isso ambíguos e ambivalentes; uma prosperidade que apela ao sofrimento e violência. Os espíritos atuam de forma independente e ambígua/dúbia, podendo por vezes prejudicar ou beneficiar pessoas ou grupos.

A nossa intenção é estudar as inter-relações entre os discursos e práticas de possessão espiritual, tensões sociais e práticas morais em condições históricas específicas e, por isso mesmo, extremamente sensíveis às contradições e mudanças sociais. Olhar para a possessão espiritual como um sistema de pensamento abre novas perspectivas para a compreensão da violência que lhe está associada e que, também, está intimamente ligada aos processos históricos e políticos e às transformações socioeconómicas correntes no contexto de Moçambique atual. A análise a partir do contexto familiar visa precisamente a compreensão destes fenómenos numa microesfera. Ao mesmo tempo, permitirá uma maior compreensão da aparente fixidez e lenta integração, desintegração e permanência dos códigos do discurso e práticas sobre possessão espiritual.

A estrutura familiar é analisada tendo em conta o papel do sistema de crenças e tradições religiosas na relação estabelecida entre gerações, e das relações de poder que orientam a natureza dos vínculos e sua legitimação. Neste trabalho, argumentamos que as formas pelas quais a autoridade e poder são geridos e a reprodução social se realiza são determinados por relações entre gerações baseadas na desigualdade e legitimadas pelo sistema tradicional.

Discutir a questão de poder, autoridade e violência não é uma tarefa fácil. Por um lado, porque diferentes perspectivas teorizam estes conceitos de forma muito distinta. Por outro, porque no contexto da África Subsaariana estes conceitos pressupõem verdades que incluem os mortos. Uma definição possível, embora não consensual, mas que é aquela que propomos para este trabalho é inspirada no trabalho de Arendt (2014). De acordo com esta autora, o poder corresponde à capacidade humana não apenas de agir, como de agir de forma concertada. O poder nunca é a propriedade de um único indivíduo, pertence a um grupo e só continua a existir enquanto o grupo mantém a sua união. A autoridade é normalmente atribuída às pessoas - o seu selo é reconhecido sem discussão por aqueles aos quais incumbe obedecer - sem necessidade de coerção ou persuasão. A violência distingue-se pelo seu carácter instrumental. Fenomenologicamente, está mais próxima da potência, pois os seus utensílios são concebidos para e destinados à multiplicação da potência natural, acabando, no último estágio desse processo, por se substituírem a ela (Arendt, 2014:51).

Consideramos, então, que é possível e pertinente usar os conceitos de poder, autoridade e violência como campos de exploração dos eixos de debate sobre a possessão

espiritual e feitiçaria. Além de permitirem um conhecimento das várias dimensões do fenómeno de possessão espiritual e feitiçaria, a reflexão conjunta sobre estes conceitos pode ser um instrumento de problematização do relacionamento social no contexto familiar (micro) e comunitário (macro) e, por conseguinte, uma possibilidade para um maior entendimento sobre fenómenos como “marido espiritual” que, no âmbito do sistema local de crenças e tradições religiosas, são apresentados como inevitáveis e naturais.

O Campo Etnográfico

Para a consumação desta tese desenvolvemos uma pesquisa de terreno no distrito de Massinga, na província de Inhambane e na cidade de Maputo, ambos a Sul de Moçambique. A pesquisa foi realizada durante seis meses no distrito de Massinga, mais concretamente no Posto Administrativo de Rovene, no povoado de Queme. Seguiram-se mais três meses de trabalho em Maputo junto dos crentes e seguidores das Igrejas Zione e da Igreja Universal do Reino de Deus.

Escolhemos o distrito de Massinga, em particular o povoado de Queme, por duas razões básicas. Primeiro, porque o regulado de Queme há muito que é associado a práticas de compensação a seres espirituais, localmente denominadas *kuriya*. Nas conversas exploratórias com um amigo e vizinho, o qual é natural de Maputo, mais concretamente de Queme, sempre nos intrigaram as histórias que relatava em torno da figura e poder do régulo do seu povoado, nomeadamente o facto de na memória coletiva dos seus habitantes estar ainda presente o aldeamento construído em torno do bosque do regulado Queme, como consequência de oferta de adolescentes e crianças por parte dos progenitores para pagar os pactos com seres espirituais, sem conhecimento e consentimento por parte dos mesmos.

De acordo com as narrativas locais, este aldeamento só foi destruído por força da política do pós-independência do regime da FRELIMO, que marginalizou e reprimiu as crenças e práticas sobre possessão espiritual, alegadamente para promover o desenvolvimento e progresso. Em segundo lugar, porque as histórias que o referido amigo partilhava sobre os seres espirituais deixavam implícito o cenário de inconformismo ou

impotência perante uma realidade aterrorizadora, de sofrimento e de violência. Tempos depois, o tal amigo confessou que a sua família estava em dívida para com os espíritos do regulado e que, à conta disso, as mortes e o sofrimento se sucediam.

Contudo, naquela altura (da construção do meu terreno) não tinham ainda reunido as condições exigidas para satisfazer as reivindicações dos espíritos do regulado, uma vez que a sua irmã se recusava a aceitá-lo como esposo e, por causa disso, se tinha convertido ao cristianismo zionista para exorcizar o referido espírito. Como alternativa e com a ajuda de um curandeiro, a família do da pessoa em causa tinha encetado uma negociação com os espíritos do regulado para serem compensados através de bens materiais, valores monetários e gado (bovinos e caprinos). Esta e outras histórias tornaram-se o foco da nossa curiosidade e objeto do nosso estudo e possibilitaram a construção e delimitação do terreno.

Optámos também pela cidade de Maputo por dois motivos fundamentais. Por um lado, porque a cidade de Maputo assistiu nos últimos tempos a um intenso e crescente movimento cristão evangélico e pentecostal, sobretudo por parte do zionismo e do pentecostalismo de origem brasileira. Na cintura periurbana de Maputo é notória uma maior presença de Igrejas Zione nos quintais de muitas famílias. Os dados do último censo populacional evidenciam esta tendência.

A Igreja Universal do Reino de Deus também foi ganhando terreno e muitos seguidores ávidos de ver os seus problemas satisfeitos, sobretudo problemas que à luz do sistema tradicional são descritos como sendo do fórum tradicional, isto é, como sendo provocados por ações de espíritos e feitiçaria. Normalmente, tais doenças e males sociais escapam à racionalidade científica e, por isso não são detetáveis à luz do seu discurso. A forte adesão e a consequente integração de fenómenos de possessão espiritual nos cultos zionistas e da Igreja Universal do Reino de Deus tornaram-se também foco da minha curiosidade.

Maputo tornou-se um centro urbano cosmopolita que é habitado e frequentado por pessoas de diversas origens sociais, económicas e culturais e com um acesso a informação e educação relativamente elevado em comparação com outras cidades moçambicanas. Isto foi fundamental para o cruzamento de sensibilidades e visões sobre o fenómeno do marido espiritual a partir duma perspetiva comparativa, no sentido de que cada interlocutor esgrimia a sua opinião tendo em conta as suas origens sociais e culturais.

Muitos entrevistados entre os crentes da Igreja Universal do Reino de Deus, remeteram as suas explicações sobre o marido espiritual para o contexto rural de origem, ou seja, a tradição (uma vez que o rural é conotado com pureza e genuinidade, isto é, com práticas tradicionais). No meio urbano, a adesão e participação das pessoas às Igrejas zionistas e às pentecostais alteraram as redes sociais, as suas relações com os familiares e os vizinhos e, por conseguinte, com o sistema tradicional.

Em Massinga, contámos com a colaboração do amigo do investigador citado anteriormente que gentilmente o levou até à família e onde ficou hospedado durante todo o período de pesquisa de terreno. A família em causa garantiu toda a logística durante a pesquisa, incluindo o guia o acompanhou ao longo de todo o trabalho de campo (Sr. Orlando – Orlandwane entre os seus pares). Massinga é um distrito que se localiza na parte central da Província de Inhambane, fazendo fronteira a Sul com os distritos de Morrumbene e Funhalouro, a Norte com os distritos de Mabote e Vilanculos, a Oeste pelo prolongamento do Distrito de Funhalouro e a Este é banhado pelo Canal de Moçambique. Massinga é um território costeiro com cerca de 250.000 habitantes, com uma densidade de cerca 30,6% hab/km², representando cerca de 16,5% da população total da província, sendo que 75% da população é composta por mulheres. É o distrito mais populoso da Província de Inhambane. A população é maioritariamente jovem, sobretudo devido ao crescimento demográfico acelerado que se seguiu ao fim da guerra entre a FRELIMO e a RENAMO em 1992.

De acordo com o Plano Estratégico de Desenvolvimento Distrital (PEDD, 2012), apenas 40% do território conta com uma rede elétrica, estando em curso desde 2008 a implementação do projeto de expansão de eletricidade. O abastecimento de água canalizada cobre toda a vila sede de Massinga. Os postos administrativos e as localidades do interior são abastecidos por furos de água comunitários e privados num raio relativamente longo. Nos últimos dois anos tem crescido o investimento privado em furos de água nos bairros circundantes da vila sede.

A economia do distrito é na sua maioria suportada pelo setor familiar. A agricultura é a principal base de economia do distrito, sendo praticada por cerca de 90,4% da população total. Mesmo assim, a produção agrícola local não é suficiente para a sustentabilidade alimentar do distrito (Farré, 2012:5). Muitos estudos apontam fatores de natureza diversa para a insuficiência alimentar do distrito, como por exemplo as culturas obrigatória do

período colonial (particularmente a produção algodoeira) e mais recentemente o êxodo da força de trabalho para as cidades, sobretudo dos homens. Mais de metade da força de trabalho na agricultura é feminina. A fruticultura é o único setor que consegue ter excedentes e contribui para o rendimento monetário e equilíbrio alimentar das famílias.

A pecuária, para além de fornecer carne para o consumo e o comércio, ajuda no setor de transporte e na atividade agrícola, onde o gado bovino é usado como tração. Aqui, homens e mulheres encarregam-se do uso da charrua tomando contacto direto com o gado, contrariando a proibição que é registada entre alguns povos da sub-região Austral de África. De acordo com Comaroff & Comaroff (1987) entre os Tswana do Botswana e os Nguni da África do Sul as mulheres são interditas de contactar com o gado bovino, apesar de serem grandes criadores dessa espécie animal.

Fora da agricultura, a maior parte da força de trabalho concentra-se na atividade comercial e na administração pública, na vila sede e nos postos administrativos. Nos últimos anos, o distrito tem incrementado a atividade turística, aproveitando os cerca de 85 km de costa. Existe um projeto de ecoturismo na Reserva de Pomene. Há um grande crescimento do setor de hotelaria e restauração ao longo da Estrada Nacional Número 01, na vila sede de Massinga e nas praias de Morungulo e Rio das Pedras.

Regista-se uma grande concentração de homens sem ocupação na vila sede, sobretudo rapazes que esperam por uma oportunidade de trabalho sazonal no setor de transporte, carregamento de mercadorias e outras atividades a pronto pagamento. As mulheres são muito sedentarizadas e domésticas, dedicam-se à produção de bebidas caseiras para o consumo e venda nos mercados locais. O setor das pescas e a agricultura oferecem a maior parte dos produtos comercializados nos mercados formal e informal do distrito. A agricultura, a pesca e a pecuária têm um papel fundamental na segurança alimentar do distrito, bem como nas trocas comerciais locais, mesmo sem ser autossuficientes. A produção de mobílias e de derivados de coco, nomeadamente óleo e sabão, regista um incremento assinalável.

Massinga era um dos maiores exportadores de mão-de-obra para as minas, para a agricultura e para a área de serviços da África do Sul. Este movimento migratório é bastante antigo, teve o seu início por volta de 1870-1880 quando foi criada a empresa de recrutamento denominada WENELA, que desde o princípio da sua existência abriu uma

delegação em Massinga.¹⁵ Muitos jovens continuam ligados ao trabalho migratório, sobretudo para a África do Sul mas com pouca incidência para o setor mineiro. Hoje, a maioria dos emigrantes do Sul de Moçambique para a África do Sul envolvem-se em atividades do setor terciário, nomeadamente comércio e serviços.

Há uma grande avalanche de jovens de Massinga em busca do comércio transfronteiriço (vulgarmente conhecido por *mukhero*), o que de certa forma contribui para a dinamização da atividade comercial em pequenas lojas familiares, sobretudo de produtos alimentares processados. Regista-se também um grande crescimento do parque automóvel no distrito, fruto de trabalho migratório que permite ganhos relativamente elevados.

O trabalho migratório exerceu uma influência profunda no modo de vida da população de Massinga, notável sobretudo nas construções de habitações, no modo de vestir, no transporte, na alimentação e nas práticas religiosas. Os mineiros são normalmente designados pelo termo *madjonidjoni*, que deriva de Johannesburgo, capital económica da África do Sul. A experiência migratória tinha-se convertido em passo obrigatório antes do casamento, pois com ela o jovem demonstrava ser adulto e capaz de pagar o lobolo e construir a sua própria casa à base de chapas de zinco importadas da África do Sul. Até a um passado recente, o mercado local não tinha ainda oferta suficiente no que se refere aos materiais de construção convencionais sendo, por isso, muitas habitações feitas à base de materiais locais – estacas, caniço e folhas de palmeira (Martinez, 2005).

Os dados sobre a educação no distrito de Massinga ajudam a explicar o perfil da produção económica e o acesso ao mercado de trabalho de acordo com o género. Mais de 60% das mulheres do distrito são analfabetas. O nível de qualificação de mão-de-obra para o trabalho no setor formal, que exige alguma especialização, é bastante reduzido e com uma forte desigualdade de género em benefício dos homens, refletindo a fraca qualificação por parte das mulheres. No entanto, as mulheres reverterem os valores a seu favor, apesar de serem subalternas, no setor de produção agrícola e comércio informal de seus produtos.

¹⁵ A Witwatersrand Native Labour Association (WENELA) é uma agência privada, foi criada no âmbito de um acordo colonial entre Portugal e o governo branco da África do Sul, tinha por objetivo o controlo do recrutamento de mão-de-obra em território moçambicano.

Segundo dados do Plano Estratégico de Desenvolvimento Distrital de Massinga 2008-2012, a rede sanitária do distrito é composta por um Hospital Distrital na vila sede, nove Centros de Saúde e cerca de catorze Postos de Saúde distribuídos pelas cinco localidades. É cada vez maior o número de agregados familiares chefiados por mulheres. Contribui para esta situação, dentre vários fatores, o divórcio, a gravidez indesejada e as altas taxas de mortalidade masculina, ligada sobretudo à epidemia do HIV-SIDA e ao consumo elevado de bebidas alcoólicas.

Por sua vez, a cidade de Maputo assistiu desde os anos oitenta a um crescente aumento populacional, como consequência da agudização do conflito armado entre a FRELIMO e a RENAMO. Muitas pessoas que habitavam os bairros interiores da Província de Maputo, e que gradualmente foram sendo atacadas e pilhadas pelos guerrilheiros da RENAMO, encontravam refúgio nos arredores da cidade, sobretudo mulheres e crianças. Mesmo depois do fim da guerra, a população da cidade não parou de crescer. De acordo com dados do censo populacional de 2007, o número de mulheres que abandonam as suas zonas de origem para a cidade não tem parado de aumentar, o que alterou a relação tradicional entre sexos na cidade (INE, 2007).

O espaço público em Maputo é na sua maioria dominado por homens que se dedicam ao comércio informal de produtos diversos. No entanto, é cada vez maior a presença feminina no comércio de rua da cidade. Nota-se um processo de mudança ao nível das relações de género no que toca às responsabilidades de cuidar da família, com um maior envolvimento das mulheres, sobretudo devido aos altos índices de desemprego e ao maior envolvimento das mulheres em programas de formação profissional e académica no meio urbano. Os agregados familiares são frequentemente baseados em arranjos informais ou coabitação, sendo a chefia definida em conformidade com o papel socioeconómico, revertendo o modelo tradicional que se baseava na cultura. Cresce o número de famílias chefiadas por mulheres (Casimiro, 2008).

Em resumo, há uma ligeira diferença entre os arranjos domésticos dos meios rural e urbano, pese embora se verifiquem algumas continuidades em casos específicos. No meio rural, o casamento e as unidades de agregados familiares são ainda determinados pelas idiossincrasias culturais tradicionais. As uniões são formais, os homens são chefes de agregados familiares e o número de mulheres chefes de família é ainda relativamente pequeno, embora com tendência a crescer. O destino das mulheres em Massinga continua

na mão dos homens, como demonstra o fraco acesso ao emprego, rendimento e educação. Em Maputo, o contexto social e económico possibilita um certo grau de independência das mulheres e um maior envolvimento no cuidado com a família e filhos.

Figura 2: Mulheres Produtoras e Comerciantes de Cerveja Tradicional (*Muhungo*) em Queme, distrito de Massinga.



Fonte: Fotografia do autor

Metodologia

Este estudo combinou várias tradições e enfoques metodológicos, desde a análise bibliográfica da literatura antropológica que discute a religiosidade do Sul de Moçambique e o seu papel para a criação de representações e visões de mundo. Quanto ao debate sobre a possessão espiritual, este serviu de pano de fundo para o estudo da questão do marido espiritual.

A abordagem subsequente privilegiou uma vertente qualitativa na recolha de dados que consistiu no cruzamento de informações e observações sistemáticas, histórias de família e histórias de vida. O recurso a histórias de família permitiu traçar as trajetórias de cada sujeito social através do confronto com o seu universo de parentesco, evitando dessa forma histórias de vida que tendam a ser individualistas e centradas no próprio ego. A estratégia passou por desenvolver a trajetória das relações familiares do ego, destacando aspetos que contribuíram para a sua constituição enquanto pessoa social, como defendem Cabral & Lima (2005:371).

Como técnica de recolha e seleção da amostra ao longo do trabalho de campo, optámos numa primeira fase, pelo contacto com as diversas representações dos *Tinyanga* e estruturas administrativas locais, aplicando um inquérito mais sistemático que me permitiu delimitar o campo de estudo. No total, realizámos cerca de 67 entrevistas semiestruturadas e gravadas com pessoas de diferentes origens sociais e culturais. A maior parte dos entrevistados era constituído por curandeiros, profetas zionistas e mulheres com participação ativa nas Igrejas Zione. O meu guia, o Sr. Orlando, foi determinante na identificação de pessoas e famílias com um histórico e/ou suspeitas da presença de um marido espiritual. Surpreendeu-nos o facto de todos os habitantes do povoado de Queme conhecerem ou suspeitarem em certa medida das pessoas ou famílias que têm um histórico de possessão, sobretudo a posse por um marido espiritual. Há uma espécie de consenso tácito no que se refere aos sinais/sintomas da presença de um marido espiritual, marcados pela presença de comportamentos que no contexto local podem ser considerados desviantes. Acompanhámos uma família que ia compensar espíritos em Mabote. Observámos e participámos num ritual *timhamba* na localidade de Liounzuane, em Massinga.

A seleção das áreas de estudo teve como critério a diversidade religiosa e social dos habitantes, privilegiando grupos e famílias que tinham experiência com os fenómenos da possessão espiritual. As entrevistas semiestruturadas levavam várias horas. Em Massinga trabalhámos com quatro Igrejas Zione no povoado de Queme. Questionavam-se as pessoas sobre as suas famílias, as suas histórias pessoais de vida, sobre situações que levaram à iniciação e possessão espiritual e aspetos de violência mais relevantes no contexto familiar e da comunidade. Muitos entrevistados destacaram a violência e perigosidade dos seres espirituais que resultam de atos de feitiçaria, incluindo o marido

espiritual. Os casamentos com seres espirituais foram sempre descritos como uma realidade que provoca desconforto e sofrimento para as vítimas.

O presente estudo é qualitativo e tem como técnica de recolha de dados as Entrevistas em Profundidade (EP) quer com informantes chave (líderes comunitários, anciãos, praticantes de medicina tradicional, entre outros atores sociais), quer com membros da comunidade (jovens, mulheres e homens). Adicionalmente, em todos os locais de estudo, foram realizadas Discussões em Grupos Focais (DGF) com membros da comunidade, mulheres, homens, jovens, médicos tradicionais e líderes religiosos. Estas ferramentas foram úteis para a exploração de tópicos de interesse e para a identificação de questões relevantes sobre o objeto de estudo. A maioria dos grupos em evidência centrou-se em assuntos concretos, privilegiando o debate e a troca de pontos de vista entre os participantes.

Nos estudos qualitativos, a seleção e determinação do tamanho da amostra não obedece, rigorosamente, aos procedimentos dos estudos quantitativos. Ela sujeita-se a ajustes graduais ao longo do trabalho de campo. Assim, a estratégia de amostragem foi do tipo teórico, ou seja, a seleção de casos (sujeitos e grupos de sujeitos a entrevistar) parou quando atingíamos a saturação teórica (Flick, 2005). Este modo de proceder implica que, ao fim de cada dia de recolha de dados, se realizasse uma avaliação rápida dos dados colhidos de forma a decidir sobre a continuação do processo.

Desenvolveu-se uma pesquisa de campo durante cerca de nove meses subdivididos em dois períodos. O primeiro período teve a duração de seis meses e serviu para recolher histórias de família em contexto rural, concretamente no povoado de Queme, distrito de Massinga, província de Inhambane. Este período permitiu o acompanhamento do dia-a-dia das pessoas, observação e participação em rituais que envolvem a domesticação do marido espiritual e simultaneamente a administração de entrevistas semiestruturadas e conversas não dirigidas com os líderes religiosos, idosos e membros da comunidade em geral, para recolher as interpretações e as explicações sobre a ordem do mundo. O principal enfoque foi dado ao estudo sobre a sensibilidade que as pessoas têm sobre o casamento simbólico com seres espirituais.

O segundo período teve a duração de três meses e foi praticamente em contexto urbano de Maputo. O nosso objetivo foi comparar o rural e o urbano, já que se regista uma forte mobilidade de pessoas, o que permitiu discutir e alargar elementos que

evidenciem quer aspetos semelhantes, quer diferentes nos dois contextos. Aqui, o maior desafio passou pela identificação de pessoas que experimentam uma aliança com os espíritos, tentando traçar a génese e as motivações que explicam a convivência ou não com um marido espiritual. O conhecimento prévio que tínhamos sobre suspeitas de possessão por um marido espiritual, recolhidas durante a pesquisa de terreno para a dissertação de mestrado, facilitou o contacto com pessoas que diziam ser vítimas e a observação de rituais zionistas sobre o fenómeno.

Elaborámos histórias de vida para destacar as principais representações sobre as relações de género no discurso sobre possessão espiritual. Que perceções existem a nível local sobre possessão e violência? Como avaliam os discursos e práticas sobre possessão espiritual? Que estatuto é reservado a entidades espirituais? Que tipo de ordem comanda as relações entre os mais novos (crianças) e os mais velhos (adultos)? E as relações de género? Que significado tem para as pessoas a figura de marido espiritual? Até que ponto os dramas evocados nos rituais de socialização do marido espírito interagem com o mundo real?

Realizámos também entrevistas com especialistas tradicionais (curandeiros – *Tinyanga*), na perspetiva de cruzar as interpretações e explicações que são proporcionadas no plano local sobre possessão e casamento com espíritos: que papéis têm os especialistas locais na criação de visões de mundo? Qual é a lógica que está por detrás dos rituais de socialização de um marido espiritual? Como interpretam a relação simétrica entre um marido vivo e um marido espiritual?

O antropólogo procura informações através de um processo contínuo de interrogação. No entanto, é tão importante interrogar a realidade como fazer parte dela, pois uma transformação interior pode ajudar-nos a uma melhor compreensão do etnografado do que uma informação factual. A ideia passou pela interrogação sistemática sobre os discursos e práticas de possessão espiritual (em particular os rituais sobre maridos espirituais) para compreendê-los e não somente conhecer os seus artefactos ou entrevistar as pessoas e observar apenas os fenómenos. As descrições, registos e observações de aspetos da religiosidade do Sul de Moçambique reforçaram a ideia de que o etnógrafo é objeto de processos de socialização local que o obrigam a destacar as suas angústias e perplexidades e a relativizar as suas origens culturais. Enquanto pesquisadores, situámo-nos no interior da cultura para a compreender, mas ao mesmo tempo temos de estar fora

para racionalizar a experiência e poder construir um objeto científico legítimo. Teremos que pensar em nós mesmos na relação com o outro (Clifford, 1988).

Desenvolvemos uma observação participante nas sessões de culto da Igreja Universal do Reino de Deus, na Catedral da Fé, principal centro de culto na cidade de Maputo, com foco principal na questão de possessão espiritual, sobretudo o marido espiritual, também designado “marido da noite” nestas igrejas.

Voltamos a salientar que a escolha de dois contextos etnográficos distintos do Sul de Moçambique permitiu comparar as dinâmicas variadas sobre o fenómeno de possessão espiritual, em particular o fenómeno marido espiritual em situações com padrões e histórias relativamente diferentes.

Os jovens que entrevistámos nas Igrejas Zione e na Igreja Universal do Reino de Deus descreveram as suas frustrações diárias e partilharam histórias extraordinárias de violência e sofrimento que acreditam ser provocados pelos mais velhos, que recorrem a pactos com seres espirituais para alcançar o bem-estar. O que fazer quando um pai vende o seu filho aos curandeiros para ficar rico? Como se pode ter paz quando se descobre que o próprio pai ofereceu um filho como pagamento de pactos com espíritos? O que fazer quando se vê envolvido neste dilema? Estas foram algumas das questões que marcaram as discussões com os jovens quer individualmente, quer em grupos focais. Impressionou-nos o facto de mesmo aqueles jovens que se mostravam céticos e desvalorizavam o fenómeno “marido espiritual” ou a possessão espiritual em geral, faziam-no mais em relação à sua eficácia e à razoabilidade das suas motivações do que numa negação completa e total dos marcos ideológicos produzidos pelo sistema de crenças tradicionais locais.

Os nomes citados ao longo do trabalho escrito foram mudados (recorremos a pseudónimos), salvaguardando o anonimato, sigilo, proteção e segurança em relação aos nossos informantes. Garantimos a plena explicação e informação aos grupos que estudámos sobre os reais objetivos da nossa pesquisa e comprometemos-nos uma futura partilha dos resultados do mesmo. Portanto, toda a informação foi obtida com base na explicação prévia e na opção livre de qualquer coerção ou influência indevida.

Estrutura do Trabalho

O argumento central desta dissertação fundamenta-se em dois pilares.

Primeiro, o facto de os mais velhos serem os referentes de produção ideológica e cultural, gerindo todos os aspetos da vida quotidiana em articulação com os espíritos antepassados, coloca os mais novos numa situação de vulnerabilidade e subserviência no que respeita às prescrições sobre o sistema tradicional, incluindo a possessão espiritual e a feitiçaria. Aqui, a análise é feita tendo em conta o histórico de incorporação e de subordinação que caracterizou a formação da cosmologia do Sul de Moçambique.

Segundo, o estabelecimento de pactos com seres espirituais com a ajuda dos médicos tradicionais (curandeiros – *Tinyanga*) e consequente compensação através de alianças matrimoniais com jovens, produz e reproduz um relacionamento desigual entre pais e filhos e, por conseguinte, ambiguidades e ambivalências sobre o papel da possessão espiritual e seus agentes.

Para contextualizar esta reflexão, tornou-se incontornável a caracterização de algumas das principais linhas de debate que, com diferentes enfoques e questionamentos de diversas realidades etnográficas em África, têm problematizado os pressupostos tácitos sobre a possessão espiritual ao longo das últimas décadas. Partindo deste debate, no segundo capítulo tentámos situar o fenómeno de possessão espiritual em Moçambique, especialmente a posse por um marido espiritual. Na primeira secção do capítulo destacamos as principais tradições teóricas no estudo da possessão espiritual. Na segunda, destacamos a questão de género, idade e possessão espiritual, para um melhor enquadramento do nosso argumento, que assenta na ideia de abuso de autoridade e poder por parte dos mais velhos. Na terceira e última secção, centramos a nossa discussão nas etnografias produzidas sobre o fenómeno marido espiritual no Sul de Moçambique, demarcando o papel dos discursos e práticas de possessão espiritual e feitiçaria na produção e reprodução da violência e sofrimento.

No capítulo seguinte, traça-se um perfil histórico sobre o fenómeno de possessão espiritual apresentando e discutindo alguns materiais etnográficos recolhidos ao longo do trabalho de campo. Destaca-se a relação entre os seres humanos e os agentes espirituais tendo por base o contexto específico de Massinga, particularmente no povoado de Queme.

Analisa-se o papel dos espíritos e as implicações do incumprimento das obrigações de compensação para os descendentes vivos. Ressalva-se a história de compensação ao régulo local que, por sinal, era também um médico tradicional. A compensação através de casamentos com seres espirituais é também analisada neste capítulo tendo em conta a experiência dos pactos estabelecidos com os espíritos com a ajuda dos médicos tradicionais, evidenciando desta forma as ambiguidades presentes.

O quarto capítulo analisa as concepções tradicionais sobre o valor dos espíritos e da feitiçaria na determinação dos objetivos e expectativas ao longo da vida das pessoas. O capítulo mostra que as comunidades do Sul de Moçambique se apoiam nos discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria para as interpretações e agenciamentos que permitem a leitura do quotidiano e a organização das suas relações sociais. Desse modo, os mais velhos recorrem aos saberes e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria para alcançar os seus objetivos pessoais de enriquecimento rápido e prestígio social. O capítulo enfatiza a questão da compra de espíritos como aspeto que fundamenta a promoção de alianças matrimoniais com jovens na atualidade.

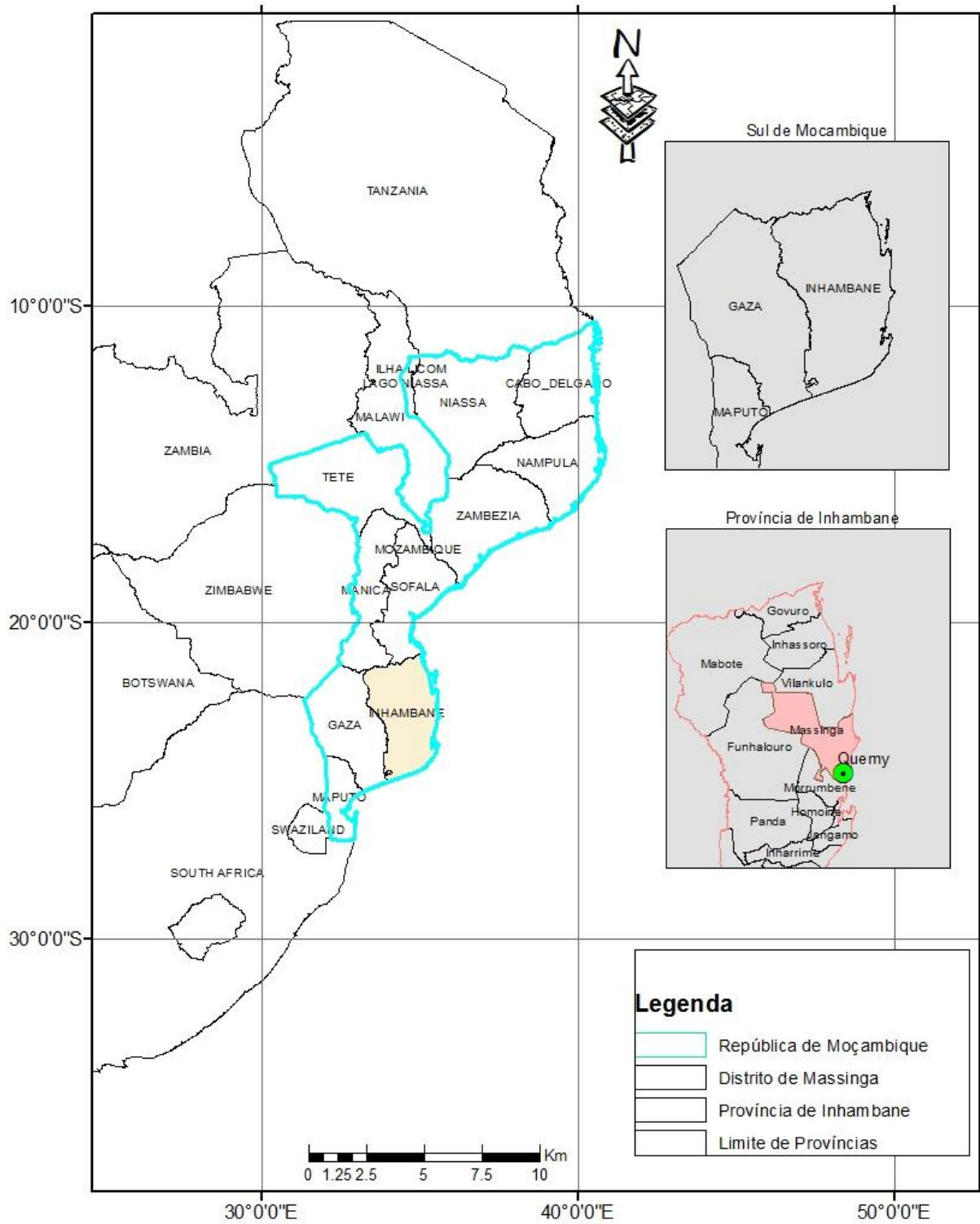
O quinto capítulo discute a relação entre possessão espiritual e cristianismo. Partindo dos estudos de caso do zionismo e do pentecostalismo, o capítulo analisa a forma como estas doutrinas religiosas interpretam o fenómeno “marido espiritual” e como se constituíram como espaços de explicação alternativa no contexto do Sul de Moçambique. Destaca-se o facto de o zionismo e o pentecostalismo terem contribuído imenso para as reformulações que se elaboram sobre as alianças matrimoniais entre pessoas e espíritos. E como elas também contribuíram para as construções negativas que se fazem sobre os espíritos da tradição. O capítulo discute em que medida o zionismo e o pentecostalismo podem ser interpretados como espaços de reprodução ou de libertação da ação dos espíritos da tradição.

O sexto capítulo discute as relações de poder em contexto familiar, destacando a preponderância e o poder de mediação dos mais velhos e os desequilíbrios e desigualdades que essa situação suscita no âmbito dos discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria. Ainda neste capítulo analisa-se a ordem ideal como uma estrutura que legitima a violência e o sofrimento relacionado com os seres espirituais e a feitiçaria.

O sétimo capítulo debruça-se sobre a relação entre possessão espiritual, feitiçaria e violência. Discute-se a gênese dos casamentos entre pessoas e espíritos como aspetos de violência e sofrimento imposto pelos mais velhos. O capítulo destaca a importância da proximidade dos mais velhos aos antepassados, para a alienação cultural dos mais novos em relação aos fenómenos de possessão espiritual e feitiçaria.

O oitavo e último capítulo apresenta as considerações finais, organizadas em torno das duas principais ideias da dissertação – a relação entre vivos e mortos e a preponderância dos mais velhos, por um lado, e a promoção das alianças matrimoniais entre jovens e espíritos como atos de violência simbólica, por outro.

MAPA 1: ENQUADRAMENTO GEOGRÁFICO



Fonte: Laboratório de Geografia da UEM [Edição do autor]

CAPITULO II

Possessão Espiritual e Feitiçaria: Complexidade Teórica

Neste capítulo, não pretendemos fazer uma revisão completa e pormenorizada das várias teorias e pesquisas empíricas, elaboradas por diversos autores e correntes no contexto africano, e que se têm debruçado sobre a possessão espiritual. Pretendemos, sim, discutir, a partir de algumas linhas de debate que têm contribuído para o contínuo interesse e configuram o estudo da possessão espiritual, transe e feitiçaria na África Austral, sub-região marcada por uma forte dinâmica populacional e sociocultural, ao longo do século XIX. Com isto, interessa ilustrar a complexidade e a interação que os discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria assumem no âmbito do relacionamento social em contexto familiar e da comunidade, demonstrando que não é um assunto acabado e consensual, de definição simples e operacionalização fácil; pelo contrário, suscita múltiplas interrogações, ambiguidades e ambivalências que devem ser ressaltadas.

Por isso, parece-me útil definir desde logo o que se entende por “possessão espiritual”. Uso o conceito “possessão espiritual” para designar o estado incomum e de alteração da consciência detetável através de arrepios convulsivos, gestos violentos, crises nervosas e doenças de ordem diversa manifestadas por alguém que, no sistema tradicional do Sul de Moçambique, se acredita ser o resultado de um corpo invadido ou tomado por alguma entidade espiritual. O conceito prende-se essencialmente com a sintomatologia das doenças que, no sistema de crenças e religião tradicionais, são reconhecidas como sendo provocadas pelos espíritos.

Normalmente, existe um quadro de doenças e infortúnios que têm origem numa classe diversificada de espíritos: os espíritos ancestrais - particularmente, zelam pelo bem-estar dos descendentes e, os espíritos estrangeiros - que são considerados na sua natureza maus e violentos, por pertencerem às pessoas assassinadas e abandonadas, e que se submetem facilmente à vontade de um feiticeiro para infligirem a maldade ou mesmo a morte (Honwana, 2002). Os espíritos antepassados são os que vieram primeiro, os fundadores – de famílias, das linhagens – com força vital enorme por se acharem mais perto de Deus. Igualmente, os mais velhos e especialistas tradicionais também assumem papel relevante por estarem próximos dos antepassados da família ou da comunidade.

Vários autores abordaram a questão da possessão espiritual em África sem no entanto produzirem resultados consensuais. Como escreve Bourguignon (1994), a possessão é uma realidade ampla e complexa. Refere-se ao mesmo tempo à integração do espírito e corpo, força e poder e realidade corpórea, num cosmos onde os limites entre o individual e o seu comportamento são reconhecidos como sendo permeáveis, com uma atração flexível ou no mínimo negociável. O termo possessão inclui noções de posse, controle e dominação. A crença na possessão por espíritos, que na verdade é admitir a possibilidade de que ações e comportamentos individuais possam ser controlados por espíritos e demónios, é antiga e deixou marcas na linguagem quotidiana e no relacionamento social entre indivíduos e grupos. Ela está ligada às concepções humanas que consistem em vários elementos (corpo, mente, personalidade, ego, identidade, alma, etc.), onde parte deles são substituídos temporariamente ou permanentemente por outra entidade- o espírito possessor.

No caso do Sul de Moçambique, os espíritos a que se atribui o poder de tomar a possessão de seres humanos são quer os antepassados, quer os espíritos estrangeiros (*Nguni* e do grupo etnolinguístico *Ndau* do Centro de Moçambique). Aliás, Honwana (2002:55) defende que a possessão espiritual implicando alterações de consciência e transe é um fenómeno que resultou da interação com grupos externos, nomeadamente o grupo *Ndau* e o grupo *Nguni* que invadiu o Sul de Moçambique nos princípios do século XIX.

Para discutir a relação entre possessão espiritual e transe, adotamos a perspetiva de Lambek (1989). Segundo este antropólogo, a separação entre possessão e transe é apenas heurística e por vezes arbitrária, pois não podemos analisar os dois fenómenos de forma isolada. O autor propõe que a possessão e o transe sejam concebidos de forma relacional, descentrada e fluída, como uma realidade dinâmica na qual vários elementos estão implicados; uma realidade que circula por todos os espaços, discursos e práticas rituais dos grupos e que é negociada a nível micro do processo de interação e do sistema de crenças locais.

De facto no contexto do Sul de Moçambique é atualmente difícil separar a possessão e o transe, pese embora estudos etnográficos desenvolvidos nesta área geográfica se reportem ao fenómeno de transe a partir das invasões *Nguni* e da presença *Ndau* ao longo do século XIX. Desde então, a possessão e o transe têm delimitado o sistema cosmológico

local como consequência dessa circulação e incorporação. Os indivíduos são também o elemento da sua articulação, não apenas vítimas e seguidores.

Historicamente, as primeiras interpretações sobre possessão e transe são atribuídas a James Frazer e Mircea Eliade. Frazer (1981) defendia a universalidade da possessão espiritual e considerava-a como uma falsificação consciente ou inconsciente no sentido de despertar a atenção para as desvantagens sociais da pessoa possuída. Eliade (1989) interessou-se pela distinção entre *shaman* e o profeta possuído a partir de uma categorização da experiência de êxtase, isto é, se a pessoa envia (*shaman*) ou recebe (profeta) um espírito no seu corpo. Para Eliade o elemento específico do shamanismo não se resume à incorporação espiritual mas sim ao êxtase induzido pelos seus ascendentes. Esta dicotomia (*shaman*/profeta) foi severamente criticada por alguns autores. Por exemplo, Lewis (1971) considera que quer no *shaman*, quer no profeta, a sua possessão é determinada pelo grau de controlo que têm sobre o espírito, por isso, enquanto o profeta tem pouco ou não tem nenhum controlo durante a possessão, o *shaman* é completamente controlado pelo espírito.

No âmbito deste estudo, as experiências de possessão e transe são tomadas como algo complexo e diverso e em que, à conta disso, as dicotomias não são sustentáveis, pois é problemático elaborar uma categorização para cada situação. A possessão espiritual (enquanto categoria cuja percepção é também mediada por construções discursivas e cosmológicas) não assume um único sentido e significado, não é consensual e não é incontestável.

Sendo assim, concordamos com a visão de que a possessão e o transe devem ser analisados de acordo com os diversos contextos culturais onde se desenvolvem. A possessão espiritual é mais bem definida quando pensada em termos de funções de comunicação cultural, pois o comportamento dos espíritos oferece uma substância ao discurso público sobre alteridade, jogando um papel interpretativo significativo. Partindo destas reflexões, vários autores questionam a utilidade, operacionalidade e validade de uma dicotomia que, afirmando que é possível distinguir (mesmo que seja apenas do ponto de vista analítico) a possessão espiritual e o transe, separa e interpreta duas realidades e dimensões que se constituem mutuamente.

Para Lambek (1989), a possessão espiritual viabiliza um processo de negociação e mediação no contexto de relações familiares estruturando-se como uma linguagem de

grupo ou da comunidade. Na perspectiva deste autor, os fenómenos de possessão espiritual devem ser interpretados como um ato de memória coletiva que é materializado através do corpo. Numa pura visão funcionalista, a possessão espiritual é projetada como uma espécie de mecanismo cultural de reinterpretação simbólica do passado e do presente. Assim, as populações africanas encontram na possessão espiritual um escape para os problemas provocados pelas guerras e transformações socioeconómicas aceleradas dum mundo moderno marcado pela crescente exclusão e desigualdades sociais. Trata-se de uma perspectiva que não aborda o fenómeno de possessão espiritual e o transe como um discurso e práticas estáveis dos indivíduos, mas como um estado em permanente construção e que assume formas variáveis e é contextual, que considera o papel ativo das pessoas na sua negociação e tem uma relação estreita com aspetos de poder no relacionamento entre os vivos e entre vivos e mortos.

Na nossa perspectiva, o fenómeno do marido espiritual no Sul de Moçambique como resultado da compra de feitiços, apesar de significar uma incorporação de um espírito, não pode ser resumido a mecanismos de comunicação, pois está presente na lógica de promoção das alianças entre seres espirituais e jovens, sobretudo raparigas, uma dimensão de abuso de poder e autoridade por parte dos mais velhos, enquanto detentores de conhecimento sobre discursos e práticas de possessão espiritual e feitiçaria. Consequentemente, exponencia mecanismos de alienação cultural, no sentido em que as suas ações e consequências são dadas como naturais e inevitáveis. Os atos de feitiçaria implicam sempre uma componente de violência e abuso para com as vítimas.

A maior parte da literatura académica sobre possessão espiritual tendeu sempre a adotar uma abordagem funcionalista que explica o envolvimento individual em termos sociológicos e psicológicos. Neste contexto, muitos estudos explicam a possessão espiritual como um mecanismo de compensação e uma saída terapêutica para as frustrações psicológicas e sociais. A possessão espiritual tem um sentido de prevenção, escape, satisfação, neutralização ou cura de qualquer neurose pessoal ou ainda um sentido de esforço por um prestígio social e poder político por parte dos grupos oprimidos numa sociedade desigual (Lewis, 1971, Crapanzano, 1973, Turner, 1987).

Atualmente muitos autores defendem uma conceção de possessão como um médium simbólico culturalmente construído e que pode ser relacionado com a sociedade inteira e com os seus sistemas de significados (Lambek, 1989, Body, 1989, Sharp, 2002,

Honwana, 2002). A análise da possessão espiritual como um sistema simbólico abre espaço para novas interpretações sobre o seu papel no sistema cultural e social, o qual aparece normalmente à parte em abordagens estrutural-funcionalistas. No entanto, esta perspectiva tem também as suas limitações, pois por si só não permite a formulação de todas as questões e nem a descoberta de todas as soluções sobre a possessão espiritual. Todavia, é fundamental para a nossa argumentação, pois permite-nos teorizar os discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria ao nível micro e traçar a historicidade das relações de poder e de produção e reprodução de legitimidades em contexto familiar o que, conseqüentemente, possibilita o visionamento das desigualdades e desequilíbrios que lhes são inerentes.

O que importa destacar nesta perspectiva é que ela permite-nos discutir e conceptualizar a relação entre possessão espiritual e poder de uma forma volátil e fluída. Partindo da ideia de Michel Foucault (1980)¹⁶ sobre poder, isto é, recusando a ideia de poder enquanto propriedade substantiva de certos indivíduos, grupos ou instituições, que pode ser adquirido ou perdido e que é exercido de cima para baixo de forma totalitária, defendemos que os discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria possibilitam essa fluidez e volatilidade que caracteriza a ideia "Foucauliana" de poder e, por conseguinte, cria e recria os equilíbrios necessários para o funcionamento normal da sociedade, ou seja, possibilita a participação de todos enquanto veículos desse mesmo poder.

Apesar de representar um ato de violência, como tentaremos demonstrar, o diagnóstico da presença de um marido espiritual é, ao mesmo tempo, uma possibilidade de articulação das relações entre mais velhos e mais novos, pois envolve todos os indivíduos e grupos, sujeitando-os ao escrutínio da verdade enunciada pelo especialista em medicina tradicional (*Nyanga*).

O estudo da possessão espiritual e transe tem suscitado uma tensão contínua entre as diferentes abordagens teóricas. Muitos antropólogos tendem a classificar a possessão espiritual e transe como um aspeto positivo, isto é, como um costume moralmente

¹⁶ Segundo Foucault (1980:97) o poder não deve ser percebido como um fenómeno de dominação consolidada e homogénea de um individuo sobre outros; ou de um grupo ou classe sobre outros. Considera que o poder é algo que circula e nunca é apropriado como objeto ou mercadoria. O poder é empregue e é exercido através de redes, onde os indivíduos estão sempre em circulação e numa posição de sujeição e de exercício de poder.

honrado e que facilita a comunicação entre os vivos e os mortos. Esta tendência contrasta com a posição mais contraproducente da psiquiatria ocidental que trata a possessão e o transe como uma patologia semelhante à desordem mental.

No âmbito das teorias antropológicas feministas, destacam-se duas abordagens aparentemente contraditórias: uma que procura estudar a possessão espiritual e transe como mecanismos sociais de empoderamento da mulher; e outra que concebe a mulher possuída como louca, má e deplorável (Body, 1989; Cross, 1950, Cohen, 2007, Miller, 1995).

Alguns autores têm defendido e considerado a possessão espiritual como um ato feminino e típico das classes baixas ou grupos desviantes da sociedade. Body (1989:41) defende que através da possessão espiritual as mulheres levam a cabo um certo distanciamento com as construções dominantes sobre as relações de gênero e ao mesmo tempo tornam possível a negociação da sua condição de subordinação. A possessão espiritual torna-se um mecanismo de compensação do ego feminino e da sua sociedade e elemento de resiliência à dominação masculina.

Desde cedo que os estudos sobre a possessão espiritual em África vêm dando ênfase ao estatuto e papel da mulher, pois esta é considerada a principal vítima. Desta forma, Body (1989) considera que a possessão é uma linguagem cultural baseada em elementos que têm uma validade consensual na comunidade que, neste caso, é confirmada pelos rituais. Analisando o culto Zar, no Sudão, esta estudiosa considera que os espíritos têm uma origem diversificada e possibilitam uma interpretação multifacetada consoante os indivíduos possuídos. O diagnóstico inaugura um processo de ressocialização do indivíduo e do espírito, num processo contínuo de interpretação e reinterpretação, no qual os espíritos são sempre responsáveis pelos fracassos das mulheres no processo de reprodução social.

Esta corrente de explicação foi largamente influenciada pela perspetiva dominante de pensamento sobre a construção social de diferenças entre homens e mulheres na década de 1950. Antes da emergência e generalização do conceito de gênero, a posição social diferenciada de homens e mulheres era explicada nos estudos em ciências sociais tendo por base o conceito de papel social. De acordo com alguns autores sobre este conceito, em cada contexto cultural existiria um papel social masculino e um feminino, que reuniriam as expectativas, condutas e normas associadas a cada sexo. Através da

socialização as mulheres interiorizariam o papel correspondente ao seu sexo (Connell, 1987, Perreira, 2002).

Os determinismos biológico, numa primeira fase, e social, numa segunda fase, condicionaram e marcaram as interpretações sobre a presença feminina em fenómenos de possessão e feitiçaria. Do nosso ponto de vista, os fenómenos de possessão espiritual não devem ser vistos como fenómenos inerentes a uma classe ou género, mas como algo que circula e que nunca é apropriado como objeto.

Estudos recentes advogam que a suscetibilidade feminina em relação aos espíritos resulta do facto de muitas mulheres serem mais supersticiosas e pouco instruídas relativamente aos homens. Outros argumentam que a vulnerabilidade feminina aos espíritos é fruto das diferenças no processo de socialização, pois as mulheres são treinadas para serem mais religiosas durante a sua infância. Miller & Hoffman (1995) consideram que as mulheres são pouco ocupadas e como tal têm mais tempo livre do que os homens.

Stark (2002) parte das diferenças psíquicas entre o homem e a mulher (por exemplo, o nível de testosterona no corpo do homem) como um elemento que explica a diferença de comportamento e adesão religiosa. Por sua vez, Ahmed (1997:26) sustenta que as práticas religiosas tradicionais são conotadas com a imaginação coletiva das mulheres devido à inferioridade do seu estatuto social.

Ainda no âmbito do mesmo debate, a abordagem de Lewis (1971) tem sido marcada pelo estudo dos cultos a partir da dicotomia entre centrais dominados pelos homens, e periféricos controlados pelas mulheres. Os cultos dominados pelos homens são importantes para a sustentação da moral e nível social, pois os sacerdotes são considerados líderes comunitários. Ainda assim, Lewis vê a possessão espiritual como uma estratégia que permite às mulheres ganharem bens materiais e imateriais que não são acessíveis de forma direta, isto é, oferece aos que não têm poder um meio simbólico de expressão da opressão ou afirmação.

De facto, os autores que explicam a suscetibilidade feminina relativamente aos fenómenos de possessão espiritual como resultado da sua própria condição de mulher fundam-se na análise e debates sobre as teorias que explicam as diferenças entre os sexos como consequência da interiorização de papéis diferentes e se encaixam nos discursos de género dominantes, reforçando e reafirmando os pressupostos dessas mesmas teorias.

Mulheres e homens continuam a ser vistos como grupos opostos e internamente homogêneos, definidos pelas suas diferenças no processo de socialização.

Apesar de haver muitos estudos sobre religião e participação feminina, é problemático traçar fatores isolados para explicar a predominância das mulheres em particular, pois cada situação varia socialmente e está dependente de cada contexto cultural. Nesta questão, assumimos o argumento de Honwana (2002) segundo o qual a possessão espiritual no Sul de Moçambique constitui um ato praticado tanto por homens como por mulheres. A possessão espiritual está aberta para todos os que se decidirem envolver e que tenham capacidade para se render perante um poder alienador. Ainda de acordo com esta antropóloga, o contexto do Sul de Moçambique não representa fielmente a dicotomia entre possessão central e possessão periférica, pois a possessão espiritual não se limita às classes baixas da sociedade e os espíritos estrangeiros foram incorporados no sistema de crenças do grupo autóctone, não podendo, por isso, serem vistos como periféricos.

A presença feminina não pode ser explicada a partir de fatores como género ou estatuto social. A predominância das mulheres é uma característica geral que se explica pelo facto de elas serem responsáveis pelos cuidados primários dos filhos e de assumirem o papel de incorporação e apaziguamento de seres espirituais através de casamentos (Cruz e Silva, 2004). As mulheres são consideradas mais vulneráveis aos espíritos malignos. No entanto, todos os indivíduos são suscetíveis de serem possuídos por espíritos desde que reconheçam e se deixem influenciar pelos seus discursos e práticas. Nesta pesquisa, o fenómeno do marido espiritual é visto na sua relação com os aspetos e as experiências de vida quotidiana em contexto familiar, incluindo processos de produção ideológica e relações de poder entre os indivíduos. Muitos indivíduos são de alguma forma expostos às ações dos espíritos, pois reconhecem-lhes algum valor e protagonismo na determinação das suas trajetórias de vida.

No contexto do nosso estudo, consideramos que o fenómeno do marido espiritual vai para além das lógicas de empoderamento das mulheres. Pelo contrário situamo-lo no conjunto de produções e construções culturais que potenciam ideologias de subserviência, dominação e de violência simbólica. A crença de que os espíritos, através dos mais velhos, particularmente indivíduos do género masculino, velam pela vida do grupo, cria condições para que sejam polos no acesso aos saberes do sistema de crenças e tradições religiosas locais, dando possibilidade de gerir e coordenar toda a vida do grupo (Feliciano,

1989:402). Este aspeto contribui em grande medida para as desigualdades e desequilíbrios que se verificam no relacionamento entre gerações e nos papéis e relações de género, potenciando particularmente os casamentos simbólicos com seres espirituais, especialmente com jovens raparigas. Uma compreensão da violência associada à possessão espiritual e feitiçaria exige, em primeiro lugar, uma análise histórica da experiência de vida quotidiana dos indivíduos que seguem essa crença e, em segundo lugar, uma rutura com abordagens que estudam a possessão espiritual e feitiçaria como fenómenos isolados.

Deste modo, almejando uma melhor compreensão das dinâmicas que envolvem o fenómeno marido espiritual, esta pesquisa adota uma visão que assume a possessão espiritual e a feitiçaria como duas faces da mesma moeda, no sentido de que ambas são vistas como parte da força vital podendo influenciar a vida dos indivíduos, positiva ou negativamente. Aos especialistas tradicionais (*Tinyanga*) cabe-lhes descobrir quem são os feiticeiros que causaram este ou aquele mal, os responsáveis pela morte ou doença, e neutralizá-los, recorrendo aos conhecimentos que têm sobre o sistema religioso tradicional. Embora a ação dos especialistas tradicionais tenha uma finalidade positiva, o certo é que, com muita frequência, contribuem para alimentar a atmosfera de terror supersticioso gerado pelo medo dos feiticeiros.

O campo religioso do Sul de Moçambique é largamente permeado pela religião tradicional. As pessoas acreditam na religião tradicional em grande ou pequena escala, isto é, os espíritos e os antepassados da comunidade são vistos como tendo capacidade e poder para influir benéfica ou maleficamente na vida das pessoas, aumentando ou diminuindo a força vital. De acordo com o sistema cultural local, a tradição refere-se primeiramente ao conjunto de crenças e de normas que derivam desse mesmo sistema. Aspeto central na religião tradicional do Sul de Moçambique é a crença em forças espirituais. Em toda a África, a crença em seres espirituais oferece um instrumento impressionante de explicação, predição e controlo (Horton, 1971:100).

Os espíritos providenciam regras no relacionamento entre as pessoas e entre estas e os espíritos. Estas regras organizam os rituais do ciclo de vida, mas também orientam em relação ao que fazer em caso de qualquer problema físico, social ou psíquico. As pessoas creem que estas regras trazem benefícios desejados quando seguidas e respeitadas por toda sociedade. Acredita-se que um indivíduo que atua fora das regras estabelecidas pelos

seres espirituais põe em risco o resto da comunidade. De facto, as conversas ao longo da nossa pesquisa de campo evidenciam que os mais velhos e os especialistas tradicionais constituem um grupo de pressão para o cumprimento das relações de poder que os vivos projetam sobre os seres espirituais em contexto familiar e no seio dos que aderem ao sistema de crenças tradicionais. De facto, a agencialidade é um dos aspetos importantes para a explicação e consumação dos casamentos com seres espirituais.

Admitindo que os discursos e as práticas sobre possessão espiritual não são somente processos de produção de saberes socialmente úteis (conhecimento médico tradicional) mas também de desigualdades e de desequilíbrios, é fundamental tentar situá-los como aspetos moldados e que dão origem às dinâmicas e processos de legitimação de poder em contexto familiar.

Esta dissertação aborda a possessão espiritual como um sistema que expressa um número ilimitado de aspetos culturais e sociais, e que encerra contradições e ambiguidades que entram na construção, classificação e ordenamento da sociedade. As lógicas de compensação aos espíritos através da oferta de jovens raparigas revelam essa contradição e ambiguidade. Na ontologia dos *Tsonga* do Sul de Moçambique, o Ser, sinónimo de Força, nunca é estável e definitivo, podendo sempre aumentar ou diminuir num processo em que os mais velhos e os especialistas em medicina tradicional jogam um papel determinante.

O objetivo central, portanto, consiste no enquadramento do marido espiritual no contexto histórico e social do Sul de Moçambique para compreender as noções, saberes, discursos e práticas que lhe são associados, averiguando elementos que potenciam a violência simbólica e o sofrimento. Na verdade, pretende-se compreender se a aliança simbólica com um marido espiritual pode ser conceptualizada em termos de conflitos sociais e violência gerados pelo discurso e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria, que parecem confirmados pelo crescimento do número de pessoas (homens e mulheres) que visitam especialistas e igrejas espiritualistas e pentecostais para se livrarem desses espíritos da feitiçaria (Igrejas, 2007; Granjo, 2008; Marlin, 2009; Schuetz, 2010; Jacobs, 2010; Van der Kamp, 2011). No contexto dos discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria, a violência a eles associada representa um processo de negação da individualidade dos homens e da sua dignidade, isto é, a transformação dos seres humanos em objetos.

Há duas dimensões do conceito de violência que têm uma relação específica com a possessão espiritual e feitiçaria e que pretendemos destacar ao longo da nossa pesquisa:

A primeira tem a ver com o carácter irresistível da força e ação da violência – no caso da possessão espiritual ligada à compra de feitiços, uma vez escolhido ou indicado como hospedeiro ou esposa espiritual, este deverá seguir os rituais prescritos que incluem, dentre outras coisas, a iniciação e socialização dos mesmos (através da união simbólica com o espírito, rituais de socialização do espírito, garantir a continuidade dos nomes e da linhagem do espírito e, ou pagamento em bens materiais e animais). Qualquer negociação implica sempre uma aceitação e reconhecimento do poder aterrorizador dos espíritos e nunca uma completa rejeição ou total indiferença.

A segunda dimensão tem a ver com o ato através do qual se exerce a violência – a possessão espiritual e a feitiçaria limitam no seu seio os discursos e práticas sobre marido espiritual, provocando danos na participação simbólica e cultural das pessoas, isto é, a possessão espiritual e a feitiçaria legitimam o facto de se agir sobre alguém contra a sua vontade (a eleição como hospedeira espiritual ou esposa do espírito, obrigatoriedade de cuidar da palhota do espírito, pesadelos que envolvem sensações sexuais com o espírito, crises nervosas, instabilidade na relação com o homem vivo, etc.).

No contexto do Sul de Moçambique a possessão espiritual é parte das práticas sociais complexas que reproduzem o poder dos mais velhos sobre os mais novos (relações de gerontocracia) e da crença generalizada de que através da compra de um determinado tipo de feitiço, as pessoas podem aceder a uma riqueza material ou estatuto social superior, portanto, podem aumentarem a Força enquanto sinónimo do Ser e vice-versa. Segundo o sistema tradicional local, o sucesso na vida económica, política e social é, em certa medida, resultado da ação protetora dos espíritos, o que potencia a celebração de pactos com estas entidades. A eficácia fundamenta-se no poder ativo dos espíritos e na rede ativa de forças invisíveis. O aumento dos problemas promove o crescimento da atividade ritual e conseqüentemente as tensões intensificam-se no seio familiar e da comunidade e crescem as ligações com o imaginário para ultrapassar com eficácia a situação adversa (Feliciano, 1989:449).

A Dimensão Sexual e de Género na Possessão Espiritual e na Feitiçaria

As crenças e comportamentos distinguidos como feitiçaria e possessão espiritual parecem ter poucos aspetos em comum na perspetiva de muitos autores. A maioria dos estudos comparativos sobre as religiões tradicionais em África trata estes fenómenos como totalmente independentes e até mesmo mutuamente exclusivos, característicos de coisas objetivas e de cultos diferentes e de tipos distintos de cultura e sociedade. Esta dissertação toma uma visão diferente: concordamos com Lewis (1996) quando refere que a possessão espiritual, a feitiçaria e o *shamanismo* representam atualmente expressões de poder mítico profundamente relacionados.

Sendo assim, o fenómeno do marido espiritual no contexto do Sul de Moçambique, resultante da compra de feitiços, deve ser analisado tendo em conta a mutualidade entre os discursos sobre feitiçaria e práticas de possessão espiritual. A pesquisa de campo realizada no contexto de Massinga e Maputo revela que, atualmente grande parte dos diagnósticos sobre possessão espiritual pressupõe que na sua origem está um ato deliberado de feitiçaria.

A abordagem comparativa e relacional entre a feitiçaria e a possessão espiritual que pretendemos seguir nesta dissertação permitirá uma maior compreensão de como a compra de feitiços nos especialistas de medicina tradicional pode ser analiticamente interpretada como um aspeto de violência simbólica. Este facto ganha peso sobretudo quando dimensionarmos os casamentos com seres espirituais como medida de compensação promovida pelos mais velhos sem o conhecimento, nem consentimento dos mais novos (que são vítimas precisamente por causa do sua condição humana).

De resto, esta compra de poderes espirituais suscita desde logo a ambiguidade e ambivalência do estatuto dos especialistas em medicina tradicional (*Tinyanga*), pois ao ajudarem os seus consulentes no processo de compra de feitiços revertem o seu papel e dever e tornam-se também perigosos. O conhecimento esotérico de que se rodeiam confere prestígio e poder sobre o resto da comunidade, exercendo muitas das vezes, um despótico reinado de terror – violência simbólica.

De facto, alguns autores que desenvolveram trabalhos etnográficos em contexto africano salientam a forte presença feminina nos fenómenos de possessão espiritual e de

feitizaria como sendo um aspeto ontológico e que se liga com as questões de poder entre homens e mulheres.

Lewis (1996) discute a proeminência das mulheres nas práticas de possessão espiritual como uma espécie de compensação pela exclusão e falta de autoridade no contexto da vida em sociedade. À semelhança do relacionamento entre géneros, nos rituais de possessão espiritual reproduz-se o modelo de relações de conjugalidade heterossexual entre os vivos: é sempre um homem ou uma mulher a vítima de possessão e o espírito intrusivo é regularmente de género oposto do hospedeiro. Com esta incidência de possessão entre homens por espíritos femininos e entre mulheres por espíritos masculinos, não surpreende que as relações entre o espírito e o seu hospedeiro/a fossem designados numa terminologia de parentesco entre humanos, pois os espíritos estão algures, com os vivos e em redor dos vivos.

Para sustentar o seu argumento, Lewis (1996) cita o exemplo do culto Zar na Etiópia, onde a ascensão completa à categoria de possuído é acompanhada por rituais de casamento e dádivas que são de todo semelhantes às uniões maritais entre os vivos. O novo acólito é referido como sendo uma noiva e assinou com um grande homem- um homem protetor. Acredita-se que na sua relação diária será assistida por este nas suas disputas com seu esposo/a vivo/a. Da mesma forma, quando a mulher agita o corpo durante o transe é descrito como sendo um ato de coito com seu esposo espiritual. Em suma, perante a falta de segurança e proteção em contexto doméstico, as mulheres recorrem à possessão espiritual para se protegerem das pressões e exigências dos homens. A feitizaria e a possessão espiritual são projetadas como sendo a força mística a que as mulheres recorrem em circunstâncias de privação e frustração e quando poucas ou nenhuma soluções estão disponíveis.

Como referimos, não nos parece que o caso do marido espiritual se enquadre no âmbito total da abordagem de Lewis (1996), ainda assim, a visão teórica deste autor é fundamental para nos ajudar a situar o desnivelamento nas relações entre gerações e de género no que se refere aos discursos e práticas de possessão espiritual e feitizaria, especialmente para a compreensão das motivações que justificam o uso dos mais novos, em particular as jovens raparigas, para compensar seres espirituais. Implicitamente, tal facto parece dever-se à autoridade e poder que os mais velhos têm sobre os mais novos e

aos privilégios que o estatuto de adulto oferece no acesso ao conhecimento e realidade do mundo espiritual.

Vários autores com pesquisa etnográfica em África destacam o facto de a possessão espiritual e as acusações de feitiçaria ocorrem exclusivamente em contexto familiar e de conflito social. As acusações de feitiçaria operam na larga esfera de interações e ocorrem normalmente em situações de animosidade e hostilidade, particularmente entre semelhantes ou entre um superior e um inferior. Nestes casos de disputa entre um subordinado e subordinante, as acusações de feitiçaria são niveladas pelo confronto entre ambos, sendo o objetivo questionar a distribuição de autoridade existente e desacreditar o superior, reequilibrando as relações (Lewis, 1996:79).

Numa abordagem similar, Whyte (1981) colabora com a visão de Lewis (1996). Partindo do estudo de caso dos Avambakali do Zaire, argumenta que as mudanças profundas no sistema económico e político e, por conseguinte, a libertação das mulheres da dependência dos homens, espreitou a feitiçaria feminina contra os homens. Desta feita, os homens são possuídos por um tipo de feitiçaria familiar que, no processo de diagnóstico e tratamento, implica diretamente uma mulher. Portanto, as mulheres usam involuntariamente a feitiçaria e a possessão no espaço doméstico para lidar com a depressão e com as dificuldades no matrimónio e ao tornarem-se especialistas da medicina tradicional alteram os papéis sociais.

Na nossa perspetiva, o diagnóstico da posse por um marido espiritual no Sul de Moçambique, longe de significar situações de reequilíbrio no relacionamento entre gerações, homens e mulheres e/ou entre dominantes e dominados, representa apenas uma janela aberta que possibilita o visionamento dessa relação de desigualdade em que assenta. Não garante uma solução para a violência social associada aos discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria, visto que somente simboliza o ponto de partida para o reconhecimento e busca de uma possível explicação para o problema que afeta a vítima e não o fim do sofrimento. Neste sentido, é fundamental analisar o modo como as relações de poder são produzidas e reproduzidas, legitimadas e contestadas pelos atores sociais no contexto de definição dos papéis de homens e de mulheres em interação no espaço doméstico, tentando explorar as múltiplas e variadas configurações, por vezes ambíguas e contraditórias, que os discursos e as práticas sobre possessão espiritual, os seus agentes e a feitiçaria estimulam.

Outros estudos que reportam a relação com seres espirituais numa linguagem de relacionamento entre humanos destacam, em particular, a ligação dos fenómenos da possessão espiritual com a feminilidade. Rosenthal (1998), no seu livro sobre os Ewe, refere que entre estes homens e mulheres estão os especialistas de transe e ambos são referidos como sendo esposos/as dos seus espíritos. A mulher na condição de esposa de espíritos representa uma individualidade masculina no processo de transe e o homem quando esposo do espírito, representa uma individualidade feminina.¹⁷

De facto, e como salienta Bilu (2001), a dimensão incorporadora da possessão espiritual produz uma linguagem apta para a especificidade da experiência feminina, particularmente no domínio da sexualidade. O casamento explícito ou implícito é uma formulação frequente do relacionamento entre hóspedes humanos e espíritos possessores. No culto masculino Nya, do Mali, a entidade espiritual é referida como esposa ou esposo dependendo do género do hospedeiro (Colleyn, 1999:72).

Numa perspetiva contrária às supracitadas, Susan Sered (1994:190) sublinha que a possessão deve ser vista como uma experiência humana normal e que o envolvimento das mulheres deve também ser visto como uma habilidade normal e não como uma reação à opressão. Ahmed (1997) também colocou a atitude cultural sobre o corpo feminino e o sistema reprodutivo como uma das explicações para a base da interpretação da presença das mulheres nos fenómenos de possessão. Para além da celebração da divindade como feminina, as práticas e as experiências religiosas femininas tornam-se uma fonte de legitimação para a subordinação da mulher na sociedade.

Nabokov (1997) foi mais longe com o seu argumento, ao questionar a explicação antropológica muito recorrente, segundo a qual a propensão das mulheres para fenómenos de possessão constitui um mecanismo de empoderamento feminino. Para Nabokov, a possessão espiritual constitui uma forma de violência simbólica sobre as mulheres, pois normalmente são coagidas a falar das suas experiências e sexualidade através de símbolos sobre o contexto de relacionamento com seus esposos. Analisando o contexto Tamil, na Índia, sugere que as relações entre os espíritos e as suas vítimas no processo de exorcismo explicita a preocupação que existe de interpretar culturalmente a alienação feminina. Longe de oferecer uma oportunidade de protesto contra a sua impotência, a participação

¹⁷ Os falantes de Ewe são povos que habitam parte dos atuais territórios do Gana, Togo e Benin, a Leste do Rio Volta (Rosenthal, 1998:11).

nestes rituais de transe induzido força as mulheres a confessar as suas fantasias ilícitas (perda de privacidade).

Na mesma linha de pensamento defendida por Nabokov, argumentamos que no contexto do Sul de Moçambique o fenómeno de possessão pelos espíritos, especialmente a posse por um marido espiritual que resulta de lógicas de compensação aos poderes e força de seres espirituais - comprados em atos de feitiçaria (*kukhendlha*) - configuram processos de alienação cultural e violência simbólica, perpetrada pelos mais velhos contra os mais novos, em particular sobre as raparigas, em nome de um bem-estar e sucesso individuais.

Neste âmbito, a posse por um marido espiritual não pode, portanto, ser entendida apenas como um puro mecanismo de pacificação e afinização de espíritos estrangeiros e revoltosos – os agentes espirituais tomam posse dos indivíduos não somente para viabilizar a cosmologia e a própria medicina tradicional do Sul de Moçambique, como também potenciam lógicas de relacionamento desigual e desequilibrado no seio familiar, sendo que os mais velhos tiram vantagens da sua autoridade que advém do facto de estarem mais próximos dos antepassados e de conhecerem profundamente os discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria.

Como defende Honwana (2002), o conhecimento é uma mais-valia para os mais velhos, pois confere poder e respeito. Através da possessão espiritual e de atos de feitiçaria os indivíduos acedem ao conhecimento que lhes permite controlar e manipular os outros membros da família ou da comunidade em geral. Ora estes elementos justificam em parte a nossa hipótese de trabalho.

Ao longo deste estudo, a discussão sobre as relações de poder/autoridade e conhecimento são importantes para dimensionar os discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria, particularmente no campo das relações entre gerações e de género, assim como os papéis que cada categoria assume no âmbito das visões de mundo local e da produção e reprodução dos papéis e ideologias de género em contexto familiar. As tensões presentes neste processo espelham a violência social associada aos seres espirituais, pois os mais velhos detêm o conhecimento tradicional que lhes permite aceder às suas ambições individuais de bem-estar e sucesso, pese embora tenham consciência de que tal facto implica o sacrifício dos seus familiares mais próximos e mais novos.

Mais do que interpretar a maior ou menor presença de mulheres, esta pesquisa procura dimensionar os fenómenos de possessão espiritual e feitiçaria relacionando-os com aspetos de construção de ideologias de poder, autoridade e conhecimento em contexto familiar, exponenciando as tensões e a violência social que esse mesmo processo envolve. O fenómeno do marido espiritual é muito peculiar, pois encapsula toda a complexidade inerente ao sistema de crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique, ressaltando aspetos que têm a ver com todo o sistema de organização e relacionamento social – a ordem ideal. Centrar a análise da possessão espiritual e da feitiçaria nos processos contínuos de construção e desconstrução do indivíduo implica perspetivá-lo não como recetor passivo dos desequilíbrios gerados nas relações sociais, mas sim como produtor ativo das ideologias de poder, das suas fronteiras e dos seus significados.

Marido Espiritual e Ordem Ideal

Na sua recente tese de doutoramento – até à data o único trabalho que assume e analisa profundamente o fenómeno “marido espiritual” no contexto das religiosidades tradicionais do Sul de Moçambique - Giulia Cavallo (2013) defende que a posse por um marido espiritual representa um código comum, um idioma partilhado pela sociedade que se desenvolveu ao longo da história local, marcada por processos de invasão e expansão Nguni e, por conseguinte, surgiu a necessidade de incorporar a alteridade e de curar as feridas de uma guerra longa e violenta. A autora refere que as mulheres por si entrevistadas nunca expressaram nenhum desconforto por lhes ter sido diagnosticado um marido espiritual, pelo contrário, mostravam-se ansiosas em confirmar tal diagnóstico. Conclui afirmando que ser vítima de um marido espiritual significa ter um elemento de mediação nos próprios infortúnios, pois a sua presença marca uma possibilidade de afastamento dos males cuja responsabilidade não se encontra nas vítimas, mas em atos ambíguos e antissociais perpetrados por familiares.

Ainda de acordo com Giulia Cavallo (2013), o marido espiritual permite identificar um inimigo num plano diferente do dos vivos, o que de certa forma potencia a busca de solução por parte das mulheres, criando uma disciplina existencial. Ainda que a contribuição da autora seja de inegável importância, as marcantes diferenças entre os

casos que encontrei em Queme e aqueles estudados por Giulia Cavallo orientam-me para outro tipo de interpretação e compreensão.

Primeiro, a explicação *emic* é importante porque nos oferece dados/informações sobre o fenómeno tal como é compreendido e interpretado, quer tradicionalmente, quer individualmente num determinado contexto social. Como escreve Keller (2000), necessitamos de conhecer estas explicações mas não podemos e nem devemos aceitá-las como nossas e acabadas, pelo que temos de elaborar leituras próprias sobre os acontecimentos, partindo dum referencial teórico da nossa disciplina ou doutras quaisquer. O que se espera dos antropólogos é que eles sejam capazes de capturar a experiência vivida e não apenas a morfologia do que se observa na pesquisa de terreno.

Segundo, e como já demonstrámos no estudo sobre o movimento evangélico (Mahumane, 2008), a crescente adesão às Igrejas Zione (e ao pentecostalismo, sobretudo à Igreja Universal do Reino de Deus) no Sul de Moçambique processa-se como um movimento de fuga à tradição que, para muitos habitantes, em sido fonte dos males espirituais que afetam cada vez mais e em maior escala as pessoas, em particular as mulheres e os adolescentes.

Deste modo, a preocupação em ver confirmado o diagnóstico da presença de um marido espiritual, longe de representar uma situação de exteriorização da origem dos problemas que afetam a vítima, constitui um momento de redenção perante um poder e saber alienador, cuja solução remete, também, para uma ideologia de alienação e subserviência. Como demonstram os relatos que recolhemos, o diagnóstico marca o início de uma batalha intensiva de negociação, de um problema (sofrimento) que se arrasta no tempo, sendo o momento do diagnóstico um veredito que explicita os desequilíbrios e desigualdades no relacionamento entre mais velhos e mais novos em contexto familiar.

A ansiedade pela confirmação representa um momento de esperança na reconstrução da pessoa que foi desconstruída pela violência das ações de reivindicação dos espíritos vingativos (de guerra) ou de feitiçaria (*mulhiwa*), conforme o caso. Ou seja, a confirmação marca a possibilidade de diálogo e socialização da entidade espiritual, tendo em conta o restabelecimento harmonioso das relações em contexto familiar, pois a possessão é uma realidade que circula e que envolve todos os que se deixam influenciar pelas suas prescrições. Acrescentamos ainda que, a confirmação da presença de um marido espiritual representa uma possibilidade de tornar inteligíveis os problemas que

afetam a vítima, independentemente de serem ou não externos às causas que lhe são inerentes. Dito de outra forma, corresponde, de acordo com o conceito proposto por Granjo (2008), a um instrumento de domesticação da incerteza.

Analiticamente, constitui um momento de visionamento do invisível – a violência simbólica - pois durante muito tempo a vítima foi usada como moeda de compensação a seres espirituais sem que tenha conhecimento e anuência. Tal visionamento só é possível devido ao facto de, a partir do momento em que é diagnosticado, todos os envolvidos passam a partilhar a mesma linguagem, deixando os mais velhos de ter o domínio da explicação e a exclusividade no acesso ao conhecimento esotérico, pois ambos se sujeitam nesse instante ao escrutínio do especialista em medicina tradicional.

Mesmo assim, não se pode falar em reequilíbrio no relacionamento entre os mais velhos e os mais novos, pois o diagnóstico não significa o fim do sofrimento associado ao marido espiritual. Pelo contrário, representa o início de um processo de negociação cujo desfecho é, em muitos casos, imprevisível, podendo até agudizar ainda mais as tensões, a violência e os conflitos sociais no meio familiar, nomeadamente com as acusações de feitiçaria.

O familiar mais velho que hipotecou (no sentido em que prometeu) a rapariga na compra dos espíritos fê-lo de forma consciente e abusando da sua autoridade, valendo-se de verdades fornecidas pelos discursos e práticas de possessão e de feitiçaria os quais a rapariga desconhecia no momento da celebração do pacto com os espíritos. Logo, não se trata de realidades neutras, os discursos e práticas de possessão espiritual e feitiçaria devem ser considerados um campo de forças e de poder, onde os grupos dominantes monopolizam a articulação e enunciação daquilo que é a prescrição, em prejuízo das camadas vulneráveis, como é o caso das crianças, dos idosos e das mulheres.

Portanto, o nosso interesse centra-se no modo através do qual as alianças com os seres espirituais são avaliados, a partir da referência a factos que se ligam às relações entre gerações em contexto familiar e da comunidade em geral. No Sul de Moçambique, as mulheres casam-se com homens de linhagem diferente das suas, passando a pertencer às patrilineagens dos maridos. O efeito imediato deste princípio é que, na relação com os espíritos, elas são comumente vistas como mediadoras, o que potencia a violência e dominação exercida sobre elas. Em parte, as ambiguidades prevaletentes nos discursos e

práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria resultam de uma lógica de relações de poder desiguais e desequilibradas entre gerações em contexto familiar.

O facto de as histórias sobre a possessão espiritual apresentarem uma incoerência e uma indefinição na sua essência, explicita a ideologia de poder e subserviência que corporiza os seus discursos e práticas. A posse por um marido espiritual envolve um intercâmbio entre espíritos e pessoas, através do qual a interpretação das relações de poder e responsabilidades entre gerações são revisitadas e questionadas. Obviamente que este questionamento se faz a partir de leituras dos acontecimentos passados e presentes das relações em contexto familiar.

Como já foi demonstrado por vários autores, o processo que possibilitou a prática de cura e adivinhação no sistema médico tradicional do Sul de Moçambique resultou de lógicas de incorporação de espíritos estrangeiros, cuja base se fundamentava em relações de poder e dominação (Junod, 1992, 1998, Polonah, 1986, Honwana, 2002, Granjo, 2008, Passador, 2010). Os espíritos dos *Nguni* e *Ndau*, que hoje corporizam a cosmologia e as práticas de possessão espiritual do Sul de Moçambique, foram incorporados enquanto espíritos poderosos e dominadores através de alianças com mulheres *Tsonga*, num modelo que reproduz uma ideologia de violência, dominação e subserviência e em que os grupos estrangeiros são tidos como superiores.

Honwana (2002), citando os seus informantes, refere que os espíritos *Ndau* são recorrentemente associados às mortes no seio das famílias do grupo *Tsonga*. Os espíritos revoltosos (*mimpfhukwa*) dos *Ndau* são considerados perigosos e maldosos nas suas intenções, o que justifica a oferta de raparigas virgens como suas esposas em situações de perturbação por este tipo de espíritos.

Os espíritos *Nguni* e *Ndau* provocavam infortúnios e sofrimento entre as populações do Sul de Moçambique, sem que os antepassados locais conseguissem oferecer uma resistência possível contra as suas intenções. Perante este cenário, a solução vulgarmente aceite era obedecer e submeter-se ao poder destes espíritos estrangeiros numa lógica em que os jovens eram sempre o elemento de mediação. A posse de conhecimento e poder determinam as hierarquias entre os espíritos, ideologia reproduzida nas relações familiares e que a nosso ver encobre a violência presente no uso de jovens para compensar espíritos, sobretudo nos atuais casos de compra de poderes dos espíritos da feitiçaria.

No contexto do recente conflito armado entre a FRELIMO e a RENAMO são também referidos seres espirituais com poderes de ressurreição e vingança, numa lógica predatória semelhante aos espíritos *mimpfhukwa* dos *Nguni* e *Ndau*. Assim, no Centro de Moçambique, existe o espírito *Gamba* (*Magamba*, pl.) que pertence aos jovens militares mortos no contexto de guerra, que possui mulheres exigindo uma ligação matrimonial e/ou trabalhar através delas. Para Marlin (2003), e numa reprodução do modelo interpretativo funcionalista, os espíritos *Magamba* constituem mecanismos de rutura contra o silêncio em relação às atrocidades e violência provocadas pela brutalidade das ações do conflito armado, possibilitando às pessoas, em particular às mulheres, uma oportunidade para se debruçarem e reabilitarem dos efeitos traumáticos da guerra. Este autor sublinha ainda que, nos discursos locais, o aparecimento do espírito *Gamba* espevitou as acusações de feitiçaria e violência enquanto mecanismos de controlo social, o que de certa forma agudizou o caos, criando uma série de insubordinações entre homens e mulheres.

Esta linha de argumentação é relativizada no trabalho de Igreja (2003) sobre a Gorongosa, pois este vê o poder das mulheres fortalecido com a presença e posse por um espírito *Gamba*. Para este estudioso, o conflito armado entre a FRELIMO e a RENAMO criou condições para o surgimento dos espíritos *Magamba*, na medida em que os corpos dos militares mortos eram usados no processo de proteção e cura, o que posteriormente resultou e justificou o aparecimento de pessoas possuídas por estes espíritos. Acrescente-se ainda que estes espíritos rivalizam com os *Madzoca*, até então únicos e legítimos possesores das populações locais, possibilitando uma transformação nas relações de género, visto que a mulher passa a deter poder através da posse por espíritos *Magamba*.

As relações entre poder e conhecimento são também um aspeto presente no contexto da posse do Centro de Moçambique e regulam as relações e a autoridade na esfera doméstica, numa lógica em que as mulheres viram-se obrigadas a inverter (através da posse duma nova entidade espiritual) a sua dominação e subordinação, indiciando desde logo, a violência que acompanha os fenómenos de posse espiritual. Mesmo assim, já havia a presença de espíritos *Gamba* antes da guerra, correspondendo essa designação a espíritos estrangeiros.

De acordo com vários autores, os espíritos *Magamba* oferecem um momento de resiliência por parte das mulheres contra uma suposta dominação masculina sobre os seus corpos. Ou ainda, são vistos como uma forma de empoderamento das mulheres, pois ao serem possuídos por espíritos *Magamba* acedem à profissão de médico tradicional (*Nyanga*), o que permite granjear respeito e consideração por parte dos seus esposos e da comunidade em geral (Marlin, 2007; Igrejas, 2008; Shuetz, 2010; Jacobs, 2010; Pfeifer, 2009).

Van de Kamp (2011), no seu estudo sobre a Igreja Universal do Reino de Deus em Maputo, faz referência à participação massiva das mulheres nos vários cultos quotidianos desta igreja. Segundo esta antropóloga, a maior parte das mulheres que participam nos cultos da Igreja Universal do Reino de Deus têm, entre outros objetivos, lutar contra a presença dum marido espiritual nas suas vidas. Partindo da análise das relações de género no contexto de Moçambique, a autora defende que devido à crise económica e social as mulheres dedicam-se cada vez mais a atividades fora do espaço doméstico, o que contribui para uma maior presença de famílias chefiadas por estas. Hoje em dia, há cada vez mais mulheres a ocuparem cargos públicos e a apostarem na sua formação, fazendo com que o equilíbrio nas relações de género seja mais marcante. Desta forma, a presença de um marido espiritual representa uma lógica de transformação nas relações tradicionais de género.

A visão de Van de Kamp (2011) é importante para situar o tipo de resposta que as pessoas procuram dar quando lhes é diagnosticado o marido espiritual e a tendência crescente da busca de soluções nas igrejas cristãs como uma estratégia de fuga à tradição, que muita das vezes é conotada com os rituais e curas dos *Tinyanga*. No contexto atual do Sul de Moçambique, caracterizado pela falta de emprego e uma maior pauperização e desigualdades sociais, o acesso aos serviços oficiados pelos *Tinyanga* torna-se cada vez mais difícil, pois as suas consultas exigem elevadas somas em dinheiro, sendo por isso inacessíveis para algumas pessoas sem grandes posses. Nas Igrejas Zione e na Igreja Universal do Reino de Deus, com uma significativa implantação no contexto urbano do Sul de Moçambique, cresce o número de pessoas que procuram proteção relativamente às ações dos *Tinyanga* e da feitiçaria.

Para Pfeifer (2004), as mulheres procuram as igrejas para se protegerem dos feitiços e das acusações de serem feiticeiras. No seu estudo na cidade de Chimoio, Centro de

Moçambique, o autor relata que é crescente o número de mulheres que busca soluções para as acusações de feitiçaria nas igrejas.

Parece-nos indiscutível a associação entre as ações dos da feitiçaria com a violência. A nosso ver, a posse por um marido espiritual situa-se na crença de que os especialistas em medicina tradicional estabelecem pactos com seres espirituais, numa relação em que os mais velhos e especialistas tradicionais são detentores de conhecimento e poder que legitimam as prescrições enunciadas no contexto da possessão espiritual. Como escreve Karp (1989), a possessão espiritual está umbilicalmente ligada a noções e relações de poder e conhecimento.

De facto, o fenómeno de possessão espiritual em África nunca será compreendido isoladamente, senão dentro dos princípios de sincronia e diacronia e com os discursos e práticas relacionadas. As imigrações e a adoção a partir de outras matrizes culturais, ou mesmo processos de renovação de práticas de culto incluindo fusões, inclusões e exclusões, caracterizou o processo de possessão e a cosmologia do Sul de Moçambique. O processo de migração implica abandono de territórios, quer por coerção e coação, quer por iniciativa própria, fazendo com que seres espirituais sejam adotados e outros deixados de lado ou que tenham menos ênfase nos rituais e cultos, modificando as influências que recebem de um grupo ou na determinação que têm sobre eles.

No caso do Sul de Moçambique, os frequentes desenhos e redefinições dos limites do fenómeno de possessão espiritual ao longo dos séculos XIX e XX assumem traços de competição e incremento de poder, como é demonstrado pelas hierarquias que se estabeleceram entre seres espirituais dos grupos *Tsonga*, *Nguni* e *Ndau*. Segundo o sistema religioso do Sul de Moçambique, estes espíritos são suscetíveis de manipulação por parte dos feiticeiros (*valoyi*) provocando uma série de problemas e sofrimento contra membros da comunidade. Os feiticeiros capturam os espíritos com o intuito de prejudicar a vida individual ou do grupo.

No âmbito da religiosidade do Sul de Moçambique, acredita-se que a feitiçaria é um recurso utilizado por alguém que é movido por inveja, ciúme, avidez e desejo de enriquecer. Aqui, qualquer indivíduo pode provocar danos às pessoas que inveja ou odeia recorrendo à feitiçaria, que pode ser praticada através da compra dos serviços de um médico tradicional (*Nyanga*). Em muitos casos, o preço pago pelo mandante ou comprador dos poderes de seres espirituais através de atos de feitiçaria implica a

promoção de alianças com as mesmas entidades espirituais, isto é, a oferta de uma rapariga como esposa do espírito em causa.

Com a morte do comprador dos espíritos, normalmente as despesas são herdadas pelos seus descendentes, que poderão ser castigados com doença e morte até a vontade do espírito estar satisfeita. Partindo desta perspetiva, argumentamos que, no caso do Sul de Moçambique, o fenómeno do marido espiritual espelha fielmente a violência social dos discursos e das práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria. O conhecimento esotérico com o qual os mais velhos se rodeiam confere-lhes um uso abusivo da sua autoridade, exercendo muitas vezes uma violência simbólica sobre os mais novos, e muitas vezes transforma-os em meros objetos para compensar pactos com seres espirituais da feitiçaria.

Schuetze (2010) aborda o quão críticos podem ser os espíritos de possessão em relação à ambição pelo poder e enriquecimento (consumismo). Na sua pesquisa sobre a Gorongosa, destaca o facto de a possessão espiritual pela entidade *Gamba* representar um esforço dos indivíduos em incorporar espíritos estrangeiros ou alheios. Os habitantes de Gorongosa incorporam os espíritos *Gamba* para satisfazer os seus apetites de enriquecimento fácil e de proteção, para fazer frente a um contexto socioeconómico em profunda mudança. Partindo da análise do contexto familiar, sobretudo da importância que as relações de casamento foram assumindo ao longo da história recente de Moçambique, a autora argumenta que no atual cenário de intermitência das relações matrimoniais, com forte desrespeito pelos preceitos e obrigações consuetudinárias das formas de casamento poligâmico, a posse por um espírito *Gamba* representa uma possibilidade de as mulheres obrigarem os seus parceiros a cumprir e a respeitar as obrigações de conjugalidade.

Tal como no Sul de Moçambique, os espíritos *Gamba* do Centro do país não pertencem a linhagens nativas, são espíritos de jovens militares ou civis que foram mortos no âmbito do conflito armado entre a FRELIMO e a RENAMO. Os espíritos *Gamba* também são descritos como sendo violentos e vingativos e as suas potenciais vítimas são jovens raparigas, pois os militares mortos eram jovens e solteiros e, por isso revoltam-se em busca de justiça e vingança entre gerações.

Mais uma vez, o nosso interesse foca-se no significado que as relações entre espíritos e pessoas assumem no contexto familiar, e como a possessão espiritual pode ser útil para

a compreensão das desigualdades e desequilíbrios nas relações de poder entre gerações e, por conseguinte, da violência social que os discursos e práticas sobre espíritos e feitiçaria representam. Como iremos demonstrar ao longo desta dissertação, os casos analisados não se limitam a uma relação biunívoca entre a vítima e o espírito, e demonstraremos também que as diversas entidades (espíritos, vítimas, familiares das vítimas, curandeiros, comunidade, etc.) produzem e reproduzem pontos de vista que são fruto da interpretação dos diversos acontecimentos que ocorrem no seio familiar ou da comunidade em geral. A ênfase será dada às razões que são referidas como estando na origem das alianças com seres espirituais e não às implicações do diagnóstico da presença do marido espiritual em si.

Passador (2010) destaca que, nos discursos sobre violência, os habitantes de Homóine associam a feitiçaria (enquanto violência) às descrições sobre a brutalidade da guerra civil entre a FRELIMO e a RENAMO e a ações de crime violento. A indeterminação da feitiçaria, quando inserida no campo especulativo de causas e consequências obscuras, integra um caráter de poder e perigo. A feitiçaria formatiza e expressa uma insegurança difusa e permanente em relação aos perigos quotidianos.

O fenómeno de marido espiritual, enquanto consequência de atos de compra de feitiços, envolve aspetos de violência social. A posse por um marido espiritual oferece uma janela para a perceção de conflitos que foram sobrevivendo numa corrente subterrânea e o momento de diagnóstico representa uma espécie de ebulição - um estágio em que já se pode falar abertamente do conflito entre gerações no contexto familiar ou da comunidade. A consulta e consequente confirmação por parte de um especialista tradicional (*Nyanga*) da presença de um marido espiritual servem como mecanismo de reivindicação social. Desta forma, o nosso foco principal é a violência social e conflitos gerados pelos discursos e práticas de possessão espiritual e de feitiçaria.

Não existe consenso sobre a classificação da feitiçaria, da possessão espiritual, das curas tradicionais e da magia como elementos que estão ligados à religião. Estudiosos da religião têm tendência a não os incluir no conceito geral de religião. Nesta dissertação, partimos de uma visão holística, na qual incluímos tudo o que os nossos interlocutores designam tradição no nosso conceito analítico de religião. Desta forma, incluímos a feitiçaria, enquanto elemento mais nefasto da tradição. Como referimos, muitos

investigadores argumentaram no sentido de demonstrar as diferenças entre a feitiçaria e a religião, mas ao mesmo tempo, notaram grandes semelhanças e parentelas.

Durkheim (2009) realçou que a magia era diferente da religião argumentando que não existe religião para a magia. Para este autor, a magia, em contraste com a religião, não é um fenómeno que vincula e une as pessoas em conjunto. Olhando para a nossa pesquisa de campo, constatamos que existe uma grande crença na existência de pessoas que recorrem a certos poderes espirituais que na maioria das vezes são comprados junto dos especialistas de medicina tradicional local, o que levanta desde logo uma certa ambiguidade sobre o papel dos médicos tradicionais e, por conseguinte, a suspeita sempre presente de que alguns deles são na verdade feiticeiros (*valoy*).¹⁸ Há uma crença segundo a qual os feiticeiros manipulam e escravizam seres espirituais para provocar um determinado infortúnio e desgraça no seio de uma família.

Logo, estes factos sugerem que existe algo que vincula as pessoas como um colectivo nos atos de feitiçaria e/ou magia. A feitiçaria representa o lado nefasto do sistema de crenças e tradições religiosas locais. No contexto do Sul de Moçambique, através das práticas de feitiçaria, pretende-se dominar a natureza e as ações dos homens alterando as leis para obter um determinado fim que beneficia os mais velhos. Uma visão vitalista está na base da religião tradicional, de acordo com a qual o universo está repleto de forças vitais que mantêm a sua própria consistência e dinamismo. Portanto, a religião tradicional implica também normas de comportamento, um conjunto de prescrições e proibições que a comunidade deve seguir.

Mais do que a rejeição completa da magia e feitiçaria, a presente dissertação considera estes fenómenos como aspetos do sistema de crenças e tradições religiosas locais, pois a crença em seres espirituais inclui também a aceitação do lado nefasto desse mesmo sistema. Muitos cristãos do Sul de Moçambique acreditam na existência destas forças do mal. De acordo com Passador (2010), a perceção do mal é relacionada com o conceito de alteridade, o inimigo, o estrangeiro, isto é, a consciência de uma hostilidade implícita que

¹⁸ Honwana (2002) faz referência a especialistas de medicina tradicional que são responsáveis pela neutralização de espíritos maus, que denomina *mulhiwa* ou *xipoko*. *Mulhiwa* significa aquele que foi comido. Há uma crença de que aquele que foi morto por ações de feitiçaria ou magia foi comido, pois os feiticeiros e os mágicos alimentam-se de carne e sangue humanos, o que demonstra a sua violência.

provoca ações antissociais, como por exemplo, a feitiçaria que envolve a manipulação de seres espirituais. A possessão espiritual, que muitas das vezes é crucial para a compreensão do sistema de crenças e tradições religiosas africanas, pode ser utilizada para propósitos sociais contraditórios e antagônicos.

Ademais, as forças espirituais são na realidade de face dupla, uma com um lado bom permitindo, por exemplo, a acumulação de riqueza, outra com um lado mau - a acumulação exige em troca o sacrifício de membros da família. Estudos sobre possessão espiritual e feitiçaria enquanto aspetos do sistema de crenças e tradições religiosas locais possibilitam uma maior compreensão das lógicas de produção e reprodução dos seus discursos e práticas como ideologias de poder e dominação e, por conseguinte, da violência que lhes é inerente, sobretudo no contexto de relacionamento familiar. Consideramos o fenómeno do marido espiritual como uma variante das ideologias de poder e dominação legitimadas pelo sistema de crenças e tradições religiosas locais.

Partindo duma abordagem que situa a possessão espiritual e atos de feitiçaria como elementos de um sistema cultural em contexto de interação social, dimensionamo-los como parte do universo simbólico e da cosmologia em que os possuídos estão inseridos, daí que não seja possível entender a violência social que envolvem de forma isolada ou como fazendo parte de elementos exteriores ao processo, uma vez que o sistema cultural inclui tanto aspetos de natureza psicológica, como de compreensão de tempo histórico e da cosmologia que os indivíduos mobilizam.

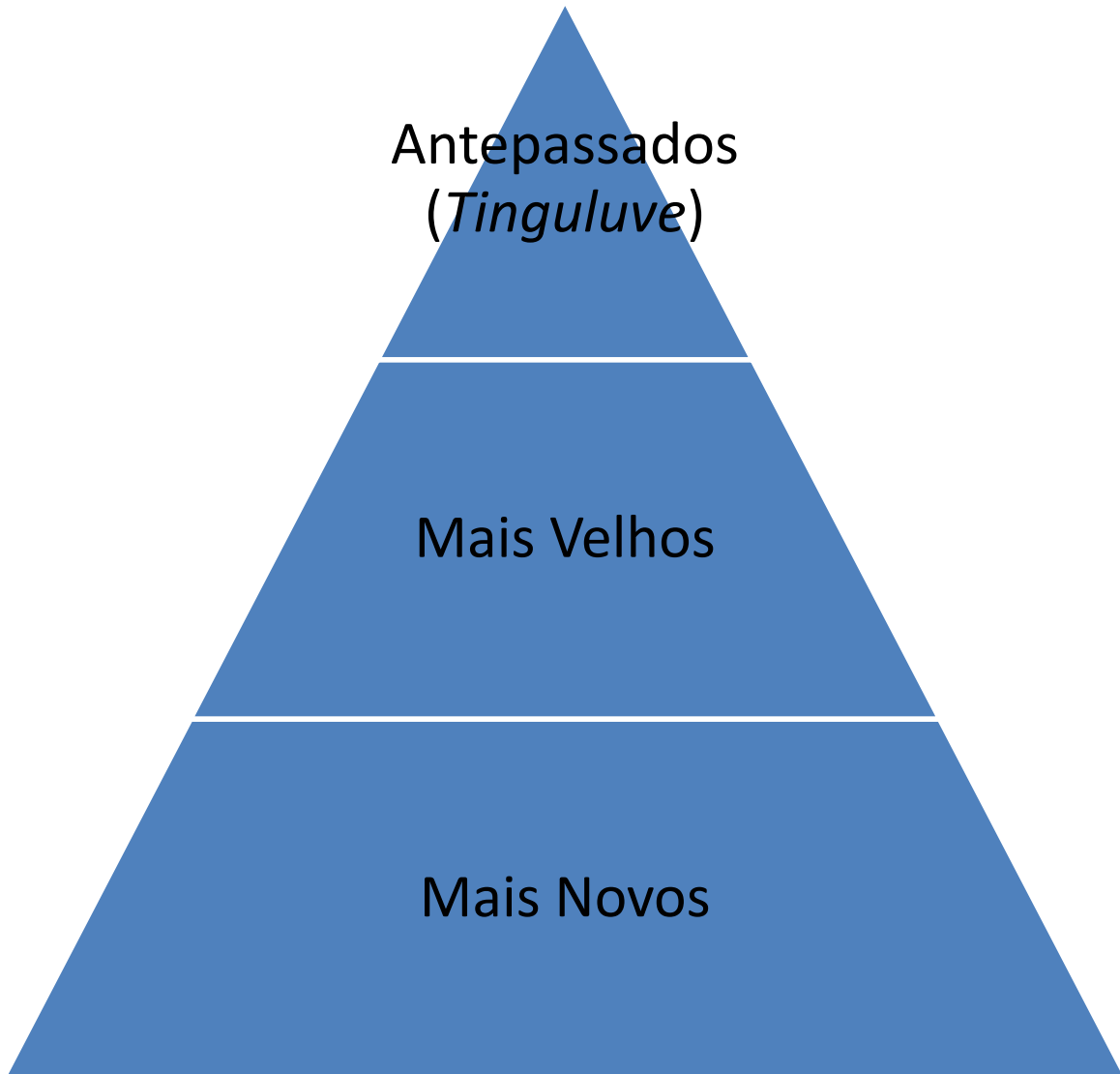
As explicações sobre a possessão espiritual e atos de feitiçaria também podem refletir a estrutura social, os conflitos inerentes a uma determinada sociedade e as diferenças entre o campo e a cidade. Os discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria constituem um reflexo das relações de dominação e hierarquização, por isso, devem ser analisadas através dos discursos que os dominadores constroem (Jacobs, 2010:74), mas também à luz das lógicas de hegemonia e de resistência (Gramsci, 2009; Scott, 2006).

No âmbito do Sul de Moçambique, o fenómeno marido espiritual explica ainda as desigualdades nas relações e papéis de género e geracionais, demonstrando que às mulheres e adolescentes, sobretudo jovens raparigas, normalmente são reservados os papéis subalternos e de mediação no relacionamento com seres espirituais, o que potencia situações de violência simbólica.

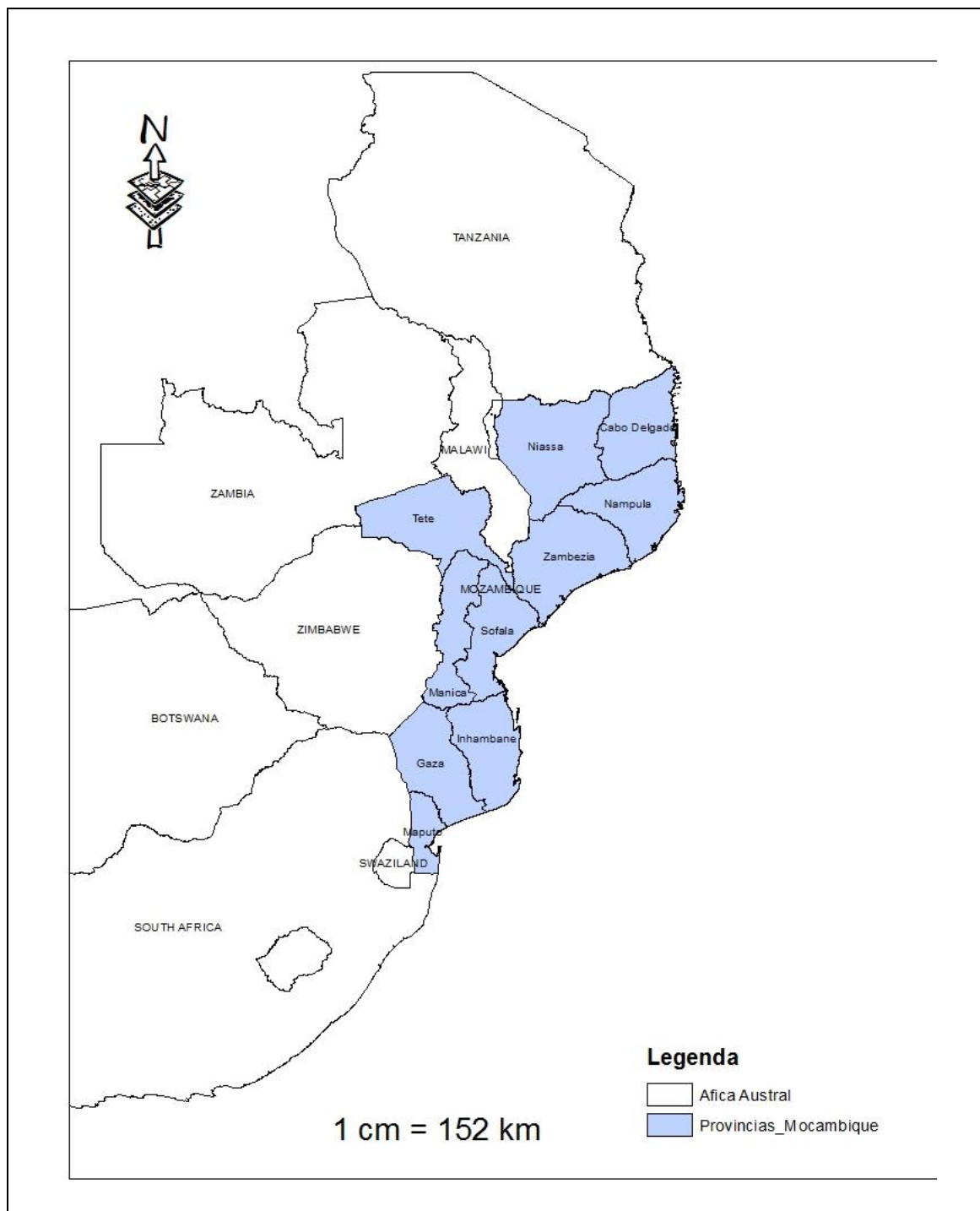
Feliciano (1998) destaca que, devido à exogamia, as mulheres são vistas como mediadoras entre patrinhagens aliadas, a de nascimento e a de casamento. É este princípio que a nosso ver fundamenta o pagamento de atos de feitiçaria através da promoção de casamentos entre jovens raparigas e diferentes seres espirituais. As mulheres constituem, pois, uma categoria complementar da dos homens. O fundamento da diferença está na essência de natureza física e é simultaneamente por produção cultural; deste modo se compreendem e se justificam as naturezas atribuídas aos diversos géneros, particularmente nos atos de possessão e feitiçaria. Ainda, mais velhos e mais novos, duas categorias diferentes, constituem uma diferença que acarreta desigualdades no decidir e no acesso aos saberes ligados ao sistema de crenças e tradições religiosas locais, o que também potencia ideologicamente atos de subserviência e de violência simbólica, daí o uso dos mais novos nas compensações a seres espirituais.

A ordem ideal reproduz o modelo de ordem social, integrando as convergências, contradições e relações de poder e conflitos sociais, numa lógica em que o sucesso na vida quotidiana é dimensionado com as ações protetoras do mundo ideal. A ação protetora dos espíritos depende, em grande medida, do respeito que os grupos de descendentes manifestam pela ordem criada e vigiada pelos antepassados, numa relação em que os mais velhos são os mediadores da articulação entre vivos e mortos, dada a sua maior proximidade com os antepassados. Como escrevem vários autores, as relações dentro dos grupos do Sul de Moçambique são sempre de senioridade e toda a ação mediadora (ritual) reforça a hierarquia.

Figura 3: Ordem Ideal – Grupo Tsonga

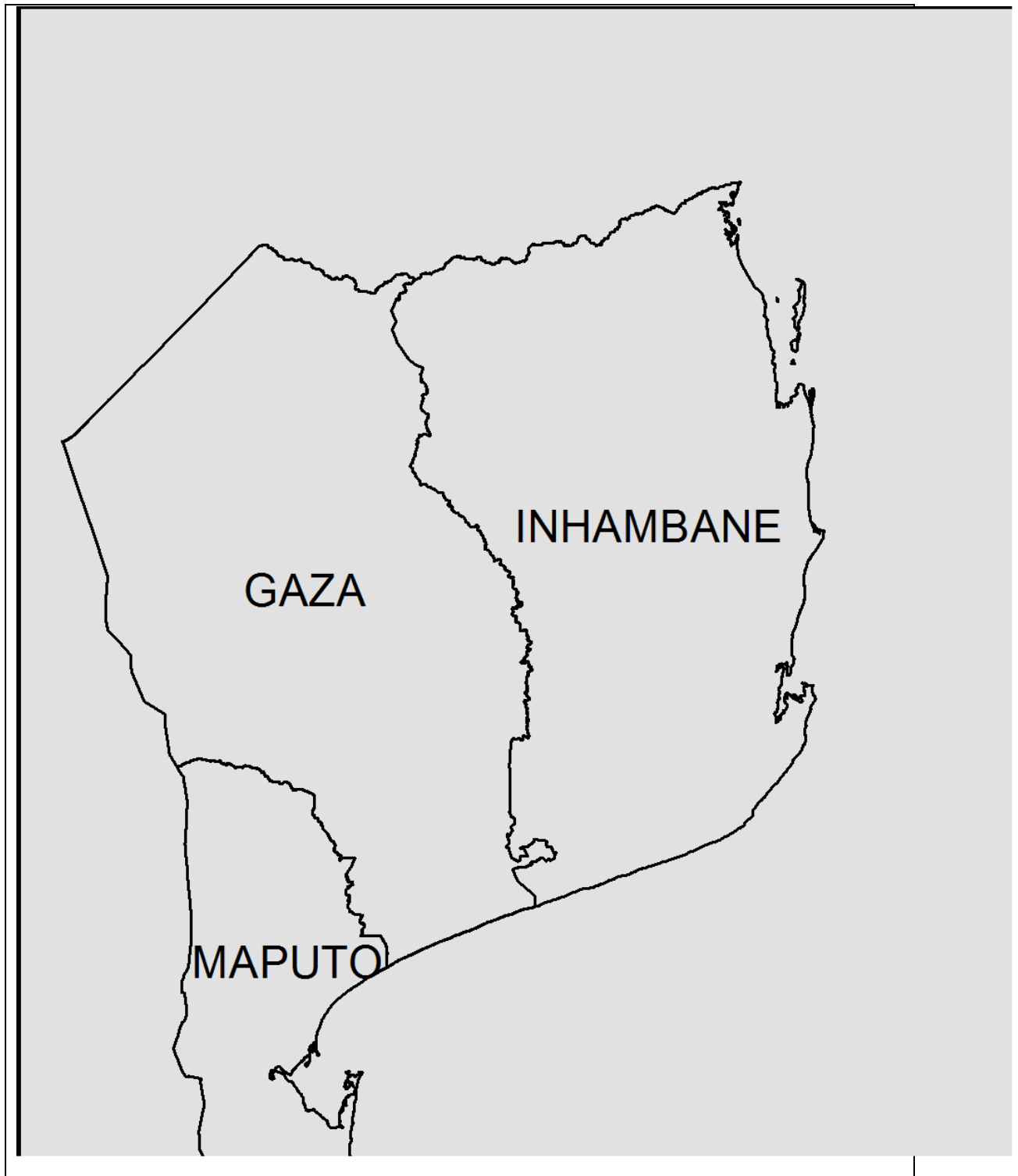


MAPA 2: REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE, PROVÍNCIAS E LIMITES



Fonte: Laboratório de Geografia da UEM (Edição do autor)

MAPA 3: REGIÃO SUL DE MOÇAMBIQUE, PROVÍNCIAS



Fonte: Laboratório de Geografia da UEM [Edição do autor]

CAPITULO III

O Campo dos Espíritos em Massinga: Continuidades e Mudanças no Povoado de Queme

O povoado de Queme está situado na localidade de Rovene, no Posto Administrativo de Massinga, a cerca de 10km do município com o mesmo nome. Deste povoado emerge a narrativa religiosa que condensa a ambição e a ganância dos mais velhos como princípios articuladores dos atuais casamentos com entidades espirituais. A possessão espiritual, a medicina tradicional no seu todo (incluindo a feitiçaria), o poder e a autoridade tradicionais, o parentesco e o regime tradicional de posse de terra são elementos que permeiam a organização social deste território.

A história de vida do *Nyanga* e chefe tradicional (Régulo, *Hosi*) de Queme que, pertence à linhagem dos *Zunguze* e é mais conhecido localmente por *Kotchane*, serviu de base para a construção do nosso campo etnográfico. De acordo com os relatos locais, o régulo de Queme tornou-se preponderante no contexto do Distrito de Massinga e da Província, por um lado, devido à grande procura dos seus serviços enquanto médico tradicional e, por outro, devido à atual recorrência de fenómenos de ressurreição e exigências de compensação por parte dos espíritos que localmente lhe são imputados. Segundo os habitantes de Queme, muitas pessoas recorriam aos serviços do *Nyanga* *Kotchane* na esperança de que este os ajudasse a conquistar riqueza e prestígio social. Destacou-se no contexto da religiosidade local pelas suas capacidades, sobretudo de proporcionar uma rápida acumulação de riqueza e bens para os jovens que decidiam emigrar para o trabalho nas minas da África do Sul. É também sublinhada a sua capacidade para ajudar as pessoas nas diferentes atividades que desenvolvem no dia-a-dia, especialmente na angariação de clientes, sucesso no comércio informal, criação de gado e na produção agrícola, com recurso a conhecimentos esotéricos.

Estas narrativas e o nível de disseminação que assumem no povoado de Queme tornaram claro, ao longo da nossa pesquisa de terreno, a relação direta entre a ambição individual, a ganância dos mais velhos e as compensações a entidades espirituais através de matrimónios com jovens raparigas e rapazes (casos isolados, pois segundo os

entrevistados, os rapazes são oferecidos como carne, isto é, sacrificados como sangue que alimenta os espíritos).

Kotchane era simultaneamente solicitado para prevenir ações de feitiçaria, sobretudo pelos agentes envolvidos no comércio informal de bebidas de produção caseira - cerveja de farelo de milho (*muhungo*). Esta posição ambígua (ajuda nos pactos com espíritos da feitiçaria e proteção contra a mesma) faz com que o pacto com os espíritos de *Kotchane* seja uma ação perigosa e nefasta. Além disso, o acesso à riqueza material e o sucesso recorrendo a seres espirituais contribui para a classificação desta ação como antissocial aos olhos da comunidade. De facto, a vida quotidiana do povoado de Queme exibe um enorme dinamismo em atividades relacionadas com os diversos rituais dedicados aos mortos ou com a necessidade de honrar as dívidas que os familiares das vítimas têm com os espíritos de um determinado médico tradicional e que se ligam à compra (*kukendla*, em xitswa) dos seus poderes com o intuito de ser bem-sucedido na vida.

Facilmente se constatou que os rituais ligados a compensações de entidades espirituais (*kuriya*) são atividades que marcam o quotidiano e a religiosidade tradicional local e que exigiam/exigem dos habitantes de Queme a devida e merecida atenção e o dispêndio de enormes recursos, tempo e uma mobilização muito intensa no seio familiar. No contexto de Queme, famílias inteiras estavam envolvidas e mobilizadas para a necessidade de compensar espíritos. Normalmente, os recursos que são utilizados em tais rituais têm origem nas contribuições familiares.

Uma das causas da forte presença de famílias com dívidas no povoado de Queme é a grande avalanche de emigrantes para o trabalho nas minas da África do Sul. Os pactos com os seres espirituais, durante o período áureo de emigração da juventude local para os países vizinhos, tornaram-se comuns no contexto de Queme. Os depoimentos de muitos interlocutores são unânimes e confirmam a forte procura de serviços dos *Tinyanga*, para efeitos de proteção contra invejas e feitiçaria, numa viagem para uma terra que é vista como sendo inóspita. Igualmente, o tratamento num *Nyanga* servia para garantir sucesso e rápida acumulação de bens. O sucesso é avaliado pela capacidade de erguer casas de alvenaria, pagamento de lobolo das mulheres, incremento da criação de gado e a construção de reservatórios de água, depois de regressar de férias do trabalho nas minas.

Como demonstram vários estudos históricos, o Sul de Moçambique registou uma grande movimentação de população a partir da segunda metade do século XIX, como

resultado da abertura das minas de ouro na África do Sul (First, 1977; Covane, 2001). Desde essa altura, vários trabalhadores moçambicanos foram contratados como mão-de-obra para essas minas. De acordo com as narrativas dos habitantes de Queme, a maior parte dos emigrantes e trabalhadores das minas da África do Sul, antes de partir, estabeleciam um pacto com seres espirituais, ajudados por um médico tradicional que lhes vendia o poder de um certo espírito, para serem bem-sucedidos na sua vida quotidiano e profissional. O mesmo acontece em relação aos migrantes internos, que se deslocam das áreas rurais para o meio urbano, nas grandes cidades, em particular para a capital do país, Maputo, uma cidade caracterizada por um certo cosmopolitismo e vista como porta de acesso aos meios modernos e bem-estar social, face às oportunidades que apresenta no que toca ao trabalho remunerado.

Atualmente, este ritual de compra de poderes de um determinado espírito, vulgarmente denominado *kukendlha*, é referido como tendo por finalidade o enriquecimento rápido e fácil e perpetua o matrimónio com entidades espirituais, pois em muitos dos casos tal condição só se torna eficaz perante a entrega de uma jovem rapariga como sua esposa.

A compensação (*kuriya*) é feita precisamente para corrigir situações de incumprimento por parte dos consulentes ambiciosos que, no momento de compra do poder dos espíritos, prometeram dar em troca uma filha ou sobrinha como esposa, mas que acabaram por morrer sem concretizar, ou negligenciando a situação. Os dados da nossa pesquisa de campo sugerem que, em certas situações, os consulentes acabam por se arrepender de terem feito a promessa de pagamento com a sua filha, entrando em incumprimento e faltas para com os espíritos. Uma análise do histórico de respostas que resultam dos diagnósticos que são realizados pelos curandeiros locais, para a solução dum problema do género, evidencia essa tendência.

Normalmente, quando se trata de incumprimento, a compensação requer uma laboriosa engenharia de negociação e provoca uma grande ansiedade e inconformismo no seio da família. O processo inicia-se com o momento da consulta e diagnóstico por parte de um médico tradicional (de acordo com o sistema local de prescrições, deve-se consultar mais do que um médico tradicional e, de preferência, longe da povoação a que se pertence). Quando o resultado do diagnóstico se torna repetitivo, interrompem-se as consultas e passa-se à fase de negociação propriamente dita, que consiste na inquirição da vontade

do espírito e posterior persuasão para que este aceite a proposta que a família da vítima tem para oferecer como solução do problema. Quando convencido a aceitar a proposta, segue-se a reunião dos bens propostos ou exigidos pelo espírito e a sua consequente entrega ao guardião do mesmo (normalmente um *Nyanga*). Nos casos em que a solução passa pelo matrimónio, normalmente é construída a palhota dos espíritos no quintal da família da vítima onde esta assumirá a gestão, limpeza e serventia ao espírito em causa, podendo mesmo ser possuída por este e iniciada à profissão de *Nyanga*. Com a palhota (*ndhumba* em xitswa) erguida, a rapariga é simbolicamente considerada esposa dos espíritos (*nstai wa pswikwembo*).¹⁹

Existe uma certa volatilidade em relação à forma de compensar os espíritos, sendo que tudo depende da capacidade de negociação que se enceta desde o momento do diagnóstico. De acordo com os depoimentos dos nossos interlocutores, é cada vez mais recorrente a compensação através de dinheiro e gado, nas situações em que a vítima se recusa a aceitar ou a reconhecer o matrimónio. Nestes casos, a vítima optará por uma adesão às igrejas evangélicas e pentecostais, que têm o poder de evocar o espírito Santo para expulsar os espíritos.

Há uma grande interligação entre o sistema de crenças e tradições religiosas locais (possessão, feitiçaria, medicina tradicional, parentesco e ritos) e aspetos da vida moderna (Estado, mercado, emprego, etc.) na formação e inteligibilidade dos factos que compõem a vida social e os seus dramas, principalmente em contexto familiar e comunitário. Passador (2010) no seu estudo sobre tradição e resposta ao VIH e SIDA em Homóine, considera que existe uma contemporaneidade cosmopolita que é submersa por incorporações, transformações e permanências alteradas por um conjunto amplo e diverso de referenciais locais e extras, que se embrulham num processo histórico de ruturas abruptas e crises profundas.

Neste contexto, o nosso ponto de partida é o já bem conhecido argumento estruturalista, segundo o qual precisamos de considerar todos os aspetos na sua relação com o sistema ou totalidade e que os acontecimentos não oferecem sentido, por si mesmos, isolados dos outros (Douglas, 1973). Reconhecendo a importância de situar o

¹⁹ Quando oferecida como esposa dos espíritos a rapariga tem por obrigação viver na palhota dos mesmos, zelando pela limpeza e alimentação dos animais oferecidos (muitas vezes uma cabra ou vaca), assegurando-lhes o ciclo de vida (Honwana, 2002).

sistema de crenças e tradições religiosas locais dentro do respetivo contexto político, social e económico, precisamos de identificar este sistema como uma componente de visão do mundo e da religião que lida com aspetos que tem a ver com o infortúnio e o sofrimento. Possessão e feitiçaria devem também ser compreendidas com referência a formulações alternativas de poder mítico e a uma explicação mítica competitiva no contexto de transformações constantes do sistema de crenças e tradições religiosas, sendo por isso, suscetíveis de serem analiticamente considerados como elementos que engendram a violência.

Principais Categorias Espirituais: O Caso de Queme (Massinga)

No contexto do sistema de crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique (Províncias de Maputo, Gaza e Inhambane) existem várias categorias de entidades espirituais, todas elas criadas e recriadas à luz do mesmo sistema.²⁰ Tentando reconstruir historicamente estas transformações, delimitamos três momentos:

(i) O primeiro momento compreende o período que antecede a expansão *Nguni* e a formação do Estado de Gaza no primeiro quarto do século XIX.²¹ Neste período, os antepassados (*tinguluve*) constituíam o único tipo de entidades espirituais venerados no Sul de Moçambique. Por esta altura, os médicos tradicionais (*Tinyanga*) dedicavam-se à prática da medicina tradicional e adivinhação para curar e combater a feitiçaria (Honwana, 2002; Granjo, 2008).

Realmente, os habitantes de Queme concedem uma grande importância ao poder dos espíritos ancestrais, particularmente aos antepassados cognatos que representam o grupo doméstico. Os membros do grupo doméstico concetualizam as suas relações com antepassados paternos a partir de uma ideologia de associação sanguínea. O sémén é percebido como sangue branco, que passa de gerações sucessivas através de relações sexuais, e acredita-se que os corpos atuais contêm sangue dos corpos dos antepassados

²⁰ Junod (1996[1912]) refere que os espíritos não criados e sem existência terrena não existem no contexto deste sistema de crenças e tradições religiosa. Todas as entidades espirituais são criações, precisando por isso de serem devidamente contextualizados no seu respetivo sistema cultural.

²¹ O grupo *Nguni* vindo da África do Sul (Zululândia) era formado por dissidentes do reino Zulu, que decidiram emigrar e conquistar novas terras a norte.

paternos. Os antepassados cognáticos expressam as continuidades parentais com os seus descendentes e garantem o seu bem-estar.²² No entanto, sempre que se sentirem desrespeitados, podem tornar-se caprichosos e punir todos os que atuam contra a sua vontade ou retirarem a sua proteção, deixando os descendentes vulneráveis aos infortúnios. Aos antepassados se espera e se pede auxílio, mas também se torna necessário manter satisfeitos, sob pena de vinganças terríveis. Portanto, os antepassados constituem um elemento central à volta do qual se constrói toda religiosidade dos povos do Sul de Moçambique.

Narrativas dos habitantes de Queme elucidam o potencial de força, violência e crueldade dos antepassados. Protetores por um lado, os antepassados são ao mesmo tempo objeto de temor por parte dos vivos, pois o seu descontentamento resulta em punições. Rompimentos nos laços familiares e de parentesco, incumprimentos de regras e proibições e faltas de respeito com elementos naturais sob alçada dos mortos podem traduzir-se em malefícios para os descendentes. De protetores, muitas das vezes, os antepassados transformam os seus descendentes em inimigos e, por consequência, transformam-se também em inimigos e predadores para os seus descendentes. Granjo (2009) justifica o esquema de predação social por parte dos antepassados com o facto de ser esta a única forma de comunicação que existe entre os antepassados e os vivos, pois os mortos só comunicam através da adivinhação, sonhos e transe dos especialistas tradicionais.

Para os habitantes de Queme, alcança-se o bem-estar e proteção por parte dos antepassados através dos rituais. Quando as pessoas descobrem, a partir de sonhos ou consulta a um médico tradicional²³, que os antepassados precisam de um sinal de lealdade, ou requerem dádivas, eles realizam normalmente um ritual denominado *mhamba*.²⁴ O médico tradicional (*Nyanga*) assume a responsabilidade de intermediário entre os

²² Giulia Cavallo (2013) reforça esta ideia pois também considera que os antepassados fazem parte dos seus descendentes no sentido de que estão integrados no seu ser, sendo cumuláveis na personalidade dos indivíduos.

²³ Junod (1912 [1996]) considera que as oferendas indicadas por um adivinho através do *tinholo*, os ossículos de adivinhação, assumem um carácter de sacramento.

²⁴ *Mhamba* é um ritual oficial de culto aos antepassados no qual participa todo o núcleo de descendentes por linha paterna. Normalmente a necessidade do ritual *mhamba* é antecedido de aspetos negativos na vida das pessoas: sofrimento, doenças no seio do grupo familiar, falta de oportunidades no dia-a-dia, etc.

antepassados e seus descendentes durante a realização do ritual. O *mhamba* é geralmente referido como sendo um dos principais rituais e ocorre com uma certa regularidade.

De acordo com Honwana (2002) o ritual *mhamba* é um ritual de conciliação que todas as famílias realizam em honra dos espíritos antepassados. A família constitui uma estrutura nuclear na organização dos habitantes de Queme. Os avôs, quer por linha paterna, quer materna, são muito respeitados e consultados em situações especiais. Durante o ritual (*mhamba*) os descendentes oferecem vários bens e artigos (desde o sacrifício de animais domésticos, normalmente cabritos, carneiros, bois e galinhas), bebidas caseiras (cerveja e vinho), rapé e capulanas diversas e fazem pedidos sobre aspetos que querem ver materializados nas suas vidas.

Entre os vatswa de Queme todos os aspetos ligados à saúde, fecundidade, prosperidade/negócios, sorte, etc. dependem da benevolência dos antepassados, por isso, não se têm meias medidas nos gastos que se fazem para acomodar os interesses dos espíritos. Alguns destes aspetos são visíveis no caso que apresentamos de seguida:

Caso 1: Mortes em série, dificuldades no negócio e a nomeação que não chega

O protagonista deste caso é Pedurwane, um homem com 38 anos de idade, que nasceu na povoação de Queme, distrito de Massinga, embora viva atualmente em Maputo, tendo deixado na sua terra de origem a mãe e os seus irmãos. Pedurwane fez toda a sua escolarização secundária e universitária em Maputo (licenciatura em Planificação e Gestão Escolar pela Universidade Pedagógica), entretanto até à altura da pesquisa de campo para esta tese, trabalhava como gestor de transportes na empresa do primo. O primo tem uma frota de autocarros e camiões que fazem transporte de carga e mercadorias.

Depois de alguma regularidade da companhia de transporte do primo de Pedurwane, verificou-se uma quebra devido a uma série de problemas (roubos e avarias) e acidentes recorrentes com os carros; como nessas situações de recorrência de infortúnios se considera que os antepassados podem estar zangados, os pais do primo, tios paternos do Pedurwane, decidiram sondar o estado anímico dos antepassados. Para tal solicitaram uma consulta aos especialistas locais (curandeiros, *Tinyanga*), acabando por ouvir uns

tantos, todos com o mesmo diagnóstico: os antepassados estariam zangados e, por isso, retirado, a proteção aos negócios do primo e precipitado a falta de sorte e a permeabilidade na vida do clã Vanongo. Daí, toda a gama de infortúnios com os negócios, a falta de resposta na nomeação do concurso de provimento público no qual Pedurwane já fora aprovado mas nunca mais chamado (já lá vão quase três anos), e a morte de um dos filhos do Pedurwane estariam diretamente relacionados com a fúria dos seus antepassados. Como tal, era preciso realizar uma grandiosa cerimónia de evocação dos antepassados Vanongo em Lihonzuana, terra natal.

Assim que juntaram dinheiro, os Vanongos decidiram fazer a cerimónia de evocação dos antepassados (vulgo *mhamba*), pelo que foram chamados cinco curandeiros especialistas no diagnóstico deste tipo de rituais para serem auscultados sobre as condições que eram exigidas pelos antepassados vanongo para a materialização do ritual. Foi pedida uma cabeça de gado bovino e bebidas, e cada filho e neto também ofereceu por sua conta cabritos e galinhas, conforme os pedidos, na expectativa de obter bem-estar através das oferendas aos seus antepassados. Contabilizámos doze cabritos e dezassete galinhas na noite de *mhamba* dos Vanongos, sendo que o ritual continuou no dia seguinte com a visita às campas onde jazem os entes queridos da família, seguida de rezas e consumo de maior parte da carne dos animais abatidos e de bebidas alcoólicas (na sua maioria de produção caseira), num ato público e aberto para toda comunidade e vizinhos. Um ato insólito marcou o ritual, pois na hora de sacrificar a cabeça do bovino, este ter-se-ia soltado e encetado uma fuga, o que mobilizou uma série de especulações e comentários sobre se os especialistas teriam feito o diagnóstico acertado sobre a vontade dos antepassados. O animal viria posteriormente a ser abatido, depois de um breve encontro entre os Vanongo e os mestres do ritual em privado.

Veio-se a saber mais tarde que um dos tios Vanongo não estava satisfeito com o facto de a família ter, precisamente, escolhido o animal que na ótica dele era um verdadeiro touro, pois era incansável no trabalho de preparação de terras agrícolas puxando a charrua. Sensibilizado e convencido da importância do momento, e depois de várias tentativas falhadas para devolver o animal à árvore da matança por parte dos netos, o tio revoltado anuiu e pessoalmente foi buscar o animal ao bosque serrado dos Vanongo e desferiu uma espetada fatal, arrancando aplausos de todos os presentes. Este ato tornou-se tema de conversa entre os presentes, sobretudo entre os anciãos, que viam nele uma demonstração de sabedoria e poder que o conhecimento esotérico tem no contexto local. Várias vezes,

ouvi dizer que era preciso respeitar os pastores, pois estes são detentores de conhecimento e verdades ocultas sobre os animais a seu cuidado. Implicitamente, as conversas insinuavam que o tio Vanongo tinha poderes ocultos que o tornavam um exímio pastor. Sem o consentimento dele, o animal não poderia ser abatido. Aliás, a fuga do animal expressava uma posição de força por parte do tio pastor e o seu estatuto saiu reforçada no contexto das relações familiares.

Pouco tempo depois do ritual *mhamba* dos Vanongo, Pedurwane foi chamado e integrado na função pública na carreira de inspeção pedagógica na Direção Provincial de Educação de Maputo. Entretanto, a esposa do primo também fora nomeada diretora numa direção provincial na Matola e os negócios do esposo estariam de novo a ganhar competitividade. O irmão de Pedurwane, que trabalha nas minas na África do Sul, também descobriu que a esposa cometeu adultério e o filho que dizia ser dele afinal não era, tendo por conta disso terminado com o casamento e corrido com esta mulher da casa onde viviam juntos.

Este é um entre muitos casos narrados no contexto de Queme e que se liga a rituais de evocação dos espíritos antepassados. Com este ritual, os Vanongos teriam restituído a harmonia e o equilíbrio necessários para a sua proteção por parte dos antepassados e, por conseguinte, levantadas todas as barreiras que prejudicavam o curso normal das suas vidas. O facto de Pedurwane ter sido chamado para o emprego, quase cinco anos depois e numa altura em que já não tinha esperança nenhuma em relação ao mesmo, simbolizava a prova mais cabal desse reatar de responsabilidades entre os vivos e os mortos no contexto dos Vanongos.

Um aspeto que emerge claramente dos dados recolhidos é que os antepassados dos Vanongos teriam retirado a proteção e conseqüentemente a sorte aos seus descendentes para chamar a atenção destes sobre a necessidade de velar por eles e, ao mesmo tempo, lhes lembrar o seu estatuto no seio da família. De acordo com a teoria do caos determinístico e domesticação do infortúnio desenvolvida por Granjo (2008, 2009), de facto, nem o estar doente, nem o sofrer infortúnios pode ser explicado, neste contexto, apenas a partir de relações causais objetivas. Apesar dos perigos que rodeiam todos os membros da comunidade, é preciso explicar o porquê de naquele caso específico terem corrido entre os Vanongos, daí a conclusão óbvia de que os espíritos teriam retirado a sua

proteção para os alertar sobre a necessidade de serem ouvidos através da adivinhação de um *Nyanga*, como veio a suceder.

Outro ponto que se revela aqui é que o facto de o irmão de Pedurwane ter descoberto o adultério da esposa e a conseqüente geração de um filho ilegítimo, portanto doutro grupo, indicia as reciprocidades que se estabelece entre vivos e mortos, bem como o poder que os mortos têm para garantir a continuação e multiplicação da sua descendência entre os vivos. Os defuntos de homem adúltero também poderiam ter reclamado a sua descendência sobre o filho da cunhada de Pedurwane, como forma de garantir a continuidade desta, precipitando o fim da mentira que queria perpetuar, provando uma vez mais o estatuto superior dos mortos. Quando se respeita todos os preceitos religiosos locais, espera-se que depois da realização de um ritual de veneração aos antepassados (*mhamba*) sejam restabelecidas as responsabilidades de proteção devida pelos antepassados e se assegure a reprodução social e económica do grupo.

Para além do ritual *mhamba*, destaca-se no contexto de Queme o *kuphalha*, que representa um ritual de diálogo com os mortos. É através deste ritual que se comunica aos antepassados sobre quaisquer atos ou cerimónias importantes na vida dos descendentes. Aqui, o mais velho da família ou alguém que tenha recebido poderes especiais, por exemplo por conta do nome que herdou (*xará*) de um antepassado que em vida era importante, realiza o ritual junto de uma árvore sagrada (*gandzelo*) da família.²⁵ Os habitantes de Queme, sobretudo dos grupos autóctones, admitem que todas as famílias costumam ter no quintal, onde foi construída a casa, uma árvore destinada a honrar os mortos, junto da qual o chefe de família ou da comunidade invoca os seus mortos e os venera, isto é, reza e presta homenagem aos seus mortos para que continuem a proteger todo o grupo.

De acordo com Granjo (2009:570), o ato de *kuphalha* serve para informar os antepassados dos projetos mais importantes dos vivos, nomeadamente casamento, negócio, viagem, etc. no qual é solicitada a sua autorização e protecção, ou são simplesmente recordados. Para merecer a proteção por parte dos mortos, os vivos devem

²⁵ Junod (1912 [1996]), Polanah (1986) e Langa (1992) convergem na ideia de que é esta árvore (*gandzelo*) que normalmente serve de lareira, que os antepassados escolhem para servir de altar.

ter uma atitude de respeito e consideração, pedindo a presença destes em ocasiões solenes e seguindo os seus conselhos e vontades na vida diária.

Giulia Cavallo (2013:142) sugere que os defuntos familiares fazem parte da vida dos seus descendentes, completam-nos e estão integrados no seu Ser, sendo que todos requerem respeito ou deferência. Dessa forma, a relação com defuntos familiares nunca pode ser ignorada, pois é um elemento importante para a preservação do bem-estar. O pai, a mãe e os avós paternos de um indivíduo quando falecidos constituem os mortos com poderes jurídicos sobre os descendentes e com obrigação de serem lembrados. Os antepassados do lado materno asseguram a fertilidade das filhas e netas, permitindo a continuidade de descendência dos seus afins, sendo por isso, de grande importância.²⁶

Figura 4: Sessão de Consulta aos Antepassados – Ritual *Mhamba*



²⁶ Webster (1972 [2009]) defende que entre os copi do Sul de Moçambique se atribui um estatuto maior ao grupo que doa mulheres do que do que aquele que as recebe, sendo que os irmãos da mãe gozam de enormes privilégios, sendo até equiparados ao avô.

Fonte: Fotografia do autor

Figura 5: Sacrifício de Animais – Ritual *Mhamba*



Fonte: Fotografia do autor

(ii) O segundo momento que marca o processo de formação da cosmologia do Sul de Moçambique, é marcado pela expansão e fixação *Nguni* ao longo da segunda metade do século XIX. Este período foi caracterizado pelo surgimento da figura de *nyamussoro* que era ao mesmo tempo adivinho e conhecedor de plantas medicinais. Tem poderes de adivinhação através do transe e dos ossículos²⁷ O *nyamussoro* para além dos espíritos linhageiros do grupo *Tsonga*, encarna também espíritos *Nguni* e *Ndau*. A incorporação de espíritos *Nguni* e *Ndau* deu-se por alianças matrimoniais entre estes e as raparigas

²⁷ Honwana (2002) escreve que o *nyamussoro* assumiu grande protagonismo devido à sua capacidade de resolver diversos tipos de problemas, desde a cura de doenças, pedidos de sorte, proteção contra infortúnios, causas da morte, ciclos de produção e produtividade, etc.

concedidas como suas esposas (*Nsati wa svikwembo*), tornando-os afins e transmitindo-os para gerações de descendentes através da possessão de espíritos inimigos. Portanto, a categoria de *svikwembo*²⁸ corresponde ao grupo de espíritos não linhageiros que foram encarnados pelo grupo Tsonga.

Segundo Honwana (2002) a encarnação de espíritos estrangeiros resultava de um fenómeno vulgarmente conhecido por *mimpfhukwa* (ressuscitar). Tais espíritos resultam da guerra entre os grupos autóctones e os invasores *Nguni* e *Ndau* que de acordo com o sistema de crenças locais tinham capacidade de se vingar de alguém que os tenha morto ou feito algum mal quando ainda em vida. Até este ponto, depreende-se que os soldados *Ndau* mortos no contexto da guerra de expansão e fixação *Nguni* ao longo do século XIX ressuscitam e reivindicam a sua incorporação nas famílias do grupo *Tsonga* através de alianças matrimoniais. A autora denominou estes espíritos de *svikwembo swa matlhari* (espíritos de guerra, em alusão à guerra de expansão *Nguni*). Existem ainda, de acordo com esta classificação, os espíritos de pessoas que foram mortas por atos de feitiçaria denominados *svikwembo swa mulhiwa*²⁹, também conhecidos por *svigono* ou *svipoko*. Os feiticeiros (*valoyi*) são catalogados como sendo capazes de conjurar forças maléficas para causar doenças e prejuízos diversos, sendo por isso, temidos e perseguidos.

Segundo os habitantes de Queme, a possessão por *svikwembo* envolve um grau de culpabilidade, daí que os espíritos que reivindicam casamentos o façam sempre junto das pessoas ou descendentes que lhes infligiram a morte no contexto de guerra. Os *svikwembo* – dos antigos *Ndau* e *Nguni* - conferem poderes de mediunidade e podem ser herdados por via patrilínea ou matrilinear, em linha direta ou colateral e em diversas combinações baseadas nestes princípios (Granjo, 2010:129).

Há uma certa ambiguidade sobre o papel e valor das entidades espirituais, pois se, por um lado, particularmente os *svikwembo*, são considerados estrangeiros e por sinal violentos e aterradores e resultam da sua capacidade de regressar para fazer vingança (*mimpfhukwa*), por outro são importantes, pois são eles que possibilitam o poder de

²⁸ Junod (1996) refere-se a todos espíritos dos mortos como *svikwembo* de *vukwembo*, que significa criador e causa da morte, que enriquece e empobrece. No texto seguimos a definição de Honwana de *svikwembo* enquanto categoria de espíritos estrangeiros em comparação com os *tinguluve* que são autóctones.

²⁹ Nas descrições de Honwana (2002) entre os Tsonga, quando a pessoa morre devido a atos de feitiçaria, considera-se que tal pessoa foi comida, pois acredita-se que os feiticeiros se alimentam de carne humana.

adivinhação aos praticantes da medicina tradicional (vulgo curandeiros) através do *tinholo*. A possessão por *svikwembo* (espíritos de guerra), portanto espíritos dos guerreiros Nguni e Ndaui através do *mimpfhukwa*, apesar de se processar de forma violenta (doenças, azares, falta de emprego, dificuldades de casar ou ter uma vida conjugal estável, etc.) viabiliza a iniciação à profissão de curandeiro com poder de adivinhação e cura ou em alguns casos a frequência de uma igreja zionista para se tornar profeta a partir da transformação destes mesmos espíritos em anjos zione, também com poderes de profecia e cura (Mahumane, 2008:31).

A guerra de expansão e fixação *Nguni* não só organizou as relações políticas, como também configurou as alianças matrimoniais e a religiosidade tradicional no Sul de Moçambique. A síntese das relações interétnicas entre os *Nguni*, *Ndaui* e *Tsonga* resultou na constituição de uma nova categoria de espíritos, que por sua vez possibilitaram o surgimento da figura de *nyamussoro*, que é possuído por espíritos dos antepassados (*tinguluve*) e estrangeiros (*Nguni* e *Ndaui*) simultaneamente. As hierarquias criadas no contexto de guerra e fixação *Nguni* são reproduzidas no contexto dos espíritos - os espíritos *Ndaui* são mais perigosos e temidos do que os *Nguni*, pois são de difícil trato e pacificação. Os espíritos antepassados (*tinguluve*) são subjugados por ambos e relacionam-se facilmente com os *Nguni* (Honwana, 2002; Passador, 2010).

Portanto, existem duas vias pelas quais o *nyamussoro* emerge. A primeira, através do matrimónio de uma jovem rapariga com espíritos vingativos, que depois de simbolicamente casada, é iniciada para desenvolver os poderes do mesmo através da sua agência. A segunda, a partir da herança dos poderes de um antepassado *nyamussoro* por um membro da linhagem de descendência, ou que a ela esteja ligada por casamento. Nestas situações, o espírito escolhe dentre os descendentes (homem ou mulher) e manifesta-se por possessão devendo, mesmo assim passar por um curso de iniciação a fim de desenvolver os poderes do mesmo (Honwana, 2002, Granjo, 2009, Passador, 2010).

A forma de pacificar espíritos estrangeiros é dar-lhes esposa para que constituam família e descendência, significando dessa maneira a incorporação desses espíritos à linhagem dos algozes, o que os torna passíveis de transmissão por descendência dentro da linhagem, pelo que através da aliança matrimonial se transformam em espíritos protetores, como os linhageiros (Passador, 2010:163).

Note-se que quer no primeiro momento dos espíritos antepassados (*tinguluve*), quer no segundo momento espíritos estrangeiros (*svikwembo swa matlari*), os processos de possessão resultam de iniciativas dos próprios espíritos que se sentem injustiçados e como tal reivindicam o reconhecimento por parte das vítimas, não se fazendo referência aqui a situações que resultem de iniciativas dos vivos. Atualmente os descendentes vivos sobretudo os mais velhos aproveitando o conhecimento que têm sobre o sistema religioso tradicional, estabelecem pactos com entidades espirituais para comprar os seus poderes e prometer-lhes esposas como forma de pagamento.

(iii) O terceiro momento liga-se às transformações sociais registadas na sub-região Austral de África, a partir da altura em que se iniciaram as várias explorações no setor de minas na África do Sul e o desenvolvimento das plantações de açúcar no Natal ao longo da segunda metade do século XIX. Isto levou muitos habitantes das áreas rurais do Sul de Moçambique a abraçar o trabalho assalariado nas minas e plantações. Desta forma, o Sul de Moçambique converteu-se em reserva de mão-de-obra para a indústria mineira sul-africana, levando milhares de trabalhadores a migrar desde então até à altura da crise deste setor nos anos setenta do século XX (Covane, 2001).

Desde essa altura, as narrativas sobre *nsati wa svikwembo* sofreram grandes transformações, pois passam a estar intimamente ligadas à compra de feitiços (*kukendlha*) e à necessidade de bem-estar e prosperidade por parte dos trabalhadores e emigrantes moçambicanos para a África do Sul. Hoje, narrativas sobre casamentos com entidades espirituais ligam-se mais a situações de compra de feitiços (*kukendlha*) do que a fenómenos de guerra de expansão e fixação *Nguni* no Sul de Moçambique ao longo do século XIX. Durante a pesquisa de campo no povoado de Queme, não registámos narrativas que apontassem para a ressurreição e vingança por parte dos espíritos *Nguni e Ndau* (espíritos de guerra – *svikwembo swa matlari*), ou mesmo de soldados mortos durante a guerra civil, como motivo dos contínuos casamentos com seres espirituais. Pelo contrário, todas as narrativas sobre alianças com entidades espirituais remetem para a compra do feitiço por parte dos mais velhos em contexto familiar.

Segundo essas narrativas, já não são os espíritos que ressuscitam e se vingam dos vivos, por terem sido mortos pelos seus ascendentes (e por isso reclamando e exigindo alianças matrimoniais que lhes possibilitem a criação de sua própria descendência e, por conseguinte, originando a figura de *Nyamussoro*), mas sim os vivos que, na ânsia de

acumular riqueza e de ascender a um estatuto social superior, decidem oferecer as suas filhas como esposas dos espíritos, num ato de compensação pelos poderes dos mesmos que lhes permitiriam alcançar tal façanha. Daí denominarem-se espíritos maus ou da feitiçaria (*svikwembo swa mulhiwa*, *svigono* ou *svipoko*).

A violência dos espíritos do mal perpetrada através de doenças e sucessão de vários infortúnios, não mais serve para reclamar uma esposa desconhecida e fortuita, mas para lembrar a uma determinada rapariga a necessidade de se cumprir o pacto estabelecido com o seu familiar que a hipotecou (sem o consentimento dela) como esposa no ato de compra do feitiço (*kukendla*)³⁰.

Esta constatação sustenta a diferenciação que Honwana (2002) faz entre praticantes de medicina tradicional e feitiçaria. No entanto, deixa também clara a ambiguidade que as práticas sobre possessão espiritual encerram. Hoje, abundam casamentos com espíritos de feitiçaria (*svikwembo swa mulhiwa*), o que nos remete para uma abordagem sistémica sobre o fenómeno da possessão espiritual, de forma a captar as interceções que têm com outras realidades sociais como por exemplo, a feitiçaria.

No contexto de Queme é comum, nos discursos das pessoas, a confusão ou mesmo semelhanças que povoam o seu imaginário quando se referem aos curandeiros (*Tinyanga*) e feiticeiros (*valoi*). Aqui, os *Tinyanga*, para além de serem vistos como integradores, também são descritos como desintegradores da vida social e da pessoa. Existem narrativas que dão conta de *Tinyanga* que produzem malefícios, instauram intrigas entre familiares e vizinhos, que deixam os seus clientes numa dependência perpétua através de dívidas insanáveis e que vendem o feitiço que beneficia os seus seguidores ambiciosos. Cada vez mais, o recurso ao conhecimento dos *Tinyanga* visa a obtenção de poderes para ascensão social e mobilização de capitais num contexto de crescente vulnerabilidade e exclusão social.

Depois da independência do domínio colonial português, a sociedade moçambicana caracterizou-se pela guerra civil entre a FRELIMO e a RENAMO (1976-1992) e por um

³⁰ O termo *kukendla* significa compra de poderes mágicos nos médicos tradicionais para a obtenção de bens, força, defesas contra inimigos e obtenção de qualidades pessoais que tornam as pessoas bem vistas e com estatuto superior no seio da comunidade. A continuidade dos efeitos do *kukendla* exige não só o sacrifício de animais e morte de pessoas como contrapartida, como também o cumprimento das promessas feitas no acordo entre as partes.

declínio económico e de infraestruturas, de sistemas de saúde e de educação fragilizados, de altas taxas de desemprego e de vulnerabilidade socioeconómica extrema, sendo o governo incapaz de garantir aos cidadãos o mínimo indispensável de recursos sociais e económicos. A falta de oportunidades nas zonas rurais leva muitos jovens a migrar para as cidades, onde também rareiam as oportunidades de emprego, sendo obrigados a sobreviver na economia informal que se encontra também bastante saturada. Todos estes fatores criaram condições para que o conhecimento dos *Tinyanga* e feiticeiros fosse utilizado, quer no contexto de guerra, onde os militares de ambas as partes se servem dos feitiços comprados nos especialistas locais para se defenderem das balas inimigas, quer no uso desses feitiços para se alcançar o bem-estar na vida quotidiana.³¹

Passador (2010:161), descreve um esquema semelhante no seu trabalho sobre Homoíne. Escreve que os *Tinyanga* exigem normalmente somas avultadas que são apenas acessíveis para pessoas com posses, sendo que os que têm poucas posses veem-se obrigados a refugiar-se nas igrejas contra os *Tinyanga* ou emigram para os centros urbanos, onde se sentem pouco vulneráveis ao poder da “tradição” e longe dos conflitos familiares que originam feitiços. Pfeiffer (2004) também refere o fenómeno de procura de proteção nas igrejas contra feitiços e ações dos *Tinyanga* por parte de mulheres em Chimoio, Província de Manica, no Centro de Moçambique. A feitiçaria aparece associada a noções de ambição, predação, consumo e acumulação de riqueza. Sendo assim, o indivíduo que demostre ter fartura de comida é imediatamente suspeito ou acusado de usar a feitiçaria para ganhos pessoais.

No contexto de Queme, as narrativas sobre casamentos com entidades espirituais ganham sentido e força atualmente quando pensadas e inseridas nesta dimensão de obtenção de benefícios pessoais. Deste modo, as memórias e os casos mais recentes de casamentos com entidades espirituais estão intrinsecamente relacionadas com a compra de poderes espirituais por parte dos familiares mais velhos e cuja moeda de troca é precisamente a entrega de uma rapariga como esposa dos mesmos. Como escreve Passador (2010), “*a feitiçaria enquanto violência é registada como um poder e perigo e empresta forma e expressão a uma insegurança difusa e permanente em relação a vida no dia-a-dia*”.

³¹ Sobre o uso de feitiços no contexto da Guerra entre a FRELIMO e a RENAMO, Ver Mahumane, 2003; Honwana, 2002, Roesch; 1990, Vines; 1991, Wilson, 1992; Geffray, 1990 e outros.

Geschiere (2000:8) no seu estudo sobre os “Maka do Sudeste dos Camarões” revela narrativas que destacam o papel da feitiçaria na acumulação de riqueza e poder. Considera que é precisamente este tipo de feitiçaria como força acumulativa que prevalece nas mais modernas formas políticas. Defende que para os habitantes locais, não restam dúvidas de que a ascensão das novas elites (trabalhadores civis e políticos) se liga de uma ou doutra forma às forças ocultas do *djambe* (feiticeiro). Na mesma linha de argumentação, Niehaus (2001:11) afirma que “os feiticeiros são pessoas dominantes que usam deliberadamente os rituais para impor a sua vontade e mediar poderes cósmicos para os propósitos positivos e negativos: construir, destruir, proteger, curar, injuriar e matar”.

Portanto, qualquer um destes agentes (*Nyanga* ou *valoi*) pode adquirir conhecimentos que provocam o mal, embora os *Tinyanga* sejam representados como agentes que combatem os *valoi* - causadores de doenças e desgraças por excelência. Um *Nyanga* ou *nyamussoro* pode causar os mesmos males do *valoi* caso rompa com a deontologia profissional do seu ofício. Tais males são provocados contra terceiros a pedido de outrem, por vingança ou inveja. É esta lógica que até hoje subsiste, sendo apenas alterados os agentes envolvidos, de maneira que os espíritos da guerra são literalmente substituídos pelos espíritos maus (da feitiçaria) nas alianças matrimoniais que são promovidas pelos familiares e não como reclamação ou exigência dos espíritos *mimpfhukwa*, o que nos remete para o campo da discursividade sobre violência simbólica no contexto familiar.

Quando uma rapariga é reclamada como esposa por um espírito da feitiçaria, o mesmo não passa de um mecanismo de lembrança para a necessidade de cumprir com os deveres e obrigações de esposa, pois o seu familiar mais velho (mesmo morto) tem a consciência de que a entregou como esposa do espírito, diferentemente dos espíritos de guerra onde ninguém sabe *a priori*, das razões da sua exigência de casamento. Este cenário de intencionalidade na compra do feitiço e consequente pagamento por alianças com seres espirituais contribui para o combate veemente que se trava contra o marido espiritual no contexto das igrejas cristãs, sobretudo no seio da Igreja Universal do Reino de Deus, à qual se deve o termo marido espiritual e consequente mediatização do fenómeno em meio urbano.³²

³² Os Vatswa de Massinga denominam o marido espiritual por *ndhina*, de *nduna* e os Ronga de Maputo usam o termo *xidontana*, de *ndota* (ambos a significarem conselheiro ou mais velho, em xitswa e ronga, respetivamente).

Kotchane e Madzungane na História e Cosmologia de Queme

O território de Queme, no distrito de Massinga, é habitado na sua maioria por populações do grupo Vatswa³³, existindo também outros grupos dada a grande mobilidade que caracterizou o Sul de Moçambique desde o período colonial. As grandes migrações e invasões *Nguni* que durante o século XIX assolaram esta região arrastaram consigo populações de origem *Shona* para o sul do Rio Save, permitindo misturas consideráveis. A posse de território e a legitimidade de poder local têm a sua génese na dinâmica definida pelos conflitos e sucessão de invasões e deslocamentos entre grupos do Norte, Sul e Oeste antes e durante o *mfecane* e as invasões *Nguni*, seguidos da penetração colonial portuguesa. Os atuais Vatswa resultam de vários grupos que se deslocaram internamente no Sul de Moçambique, assim como de territórios dos países vizinhos, nomeadamente África do Sul, Zimbabwe e Swazilândia, que se apoderaram das terras através de guerras de invasão e ocupação/dominação.

Existe uma certa unanimidade entre as diferentes fontes históricas sobre a origem dos vatswa. Helgesson (1971), Rita-Ferreira (1975; 1982) e mais recentemente Liesegang (1990) referem a existência de três grupos distintos que compõem os atuais vatswa: *Hlengue*, *Mhamdla* e *Vadziv*. Os *Mahandla* são uma divisão dos *Hlengue* de origem *Shona_Karanga* (também conhecidos por Marave) que foram invadidos pelos *Vadzivi* de origem Shoto ou Swazi, vindos do Transvaal ao longo do século XVII, que primeiramente se estabeleceram de forma pacífica, tendo mais tarde expulsado os *Mhandla* para a região de Vilanculos, mais a norte da província de Inhambane. O grupo *Hlengue* é originário do território que configura o atual Zimbabwe, invadiu e estabeleceu-se na zona central da Província de Inhambane, precisamente na área do Distrito de Funhalouro, de acordo com o atual mapa político-administrativo. Dividiram-se e o grupo *Mhamdla* que surgiu dessa separação foi estabelecer-se a norte do Distrito de Homoíne.

Os *Vadzivi* ter-se-iam estabelecido nos territórios dos atuais distritos de Homoíne, depois de expulsar os *Mhandla* daquilo que constitui a localidade de Pembe, descendo

³³ O povo Vatswa ocupa uma área de cerca de 40.000kms2 da província de Inhambane – distritos de Panda, Homoíne, Morrumben, Massinga, Funhalouro, Vilanculo, Mabote, Inhassoro e Govuro. Existem também nas províncias de Manica, Sofala, Gaza e Maputo (Martinez, 2005).

para a fronteira Este junto do Distrito de Massinga, passando também por Morrumbene. As epidemias, a aridez dos territórios interiores e a existência de unidades políticas mais poderosas com elites que ambicionavam mais poder e prestígio com a conquista de novos domínios contam-se dentre os fatores que contribuíram para as movimentações que culminaram com a formação do grupo *Vatswa*. Destacam-se também as guerras dos Nguni no processo de ocupação e formação do Estado de Gaza contra os grupos nativos e os portugueses estabelecidos em Inhambane, particularmente a expedição de 1834 que entra em guerra com os soldados de Manikusse.³⁴

Queme é um território que pertence ao reino dos *Zunguze*, cuja autoridade é formada pelo Régulo (*Hosi*) e pelo conselho de *manganaka* (chefes de povoações). O *Hosi* é auxiliado pelo conselho de indunas, uma organização herdada dos invasores *Nguni*. Estes indunas eram selecionados entre os homens mais inteligentes, astutos e conhecedores da vida do grupo. Cabe aos *Zunguze* a realização de rituais de pedido de chuvas e da fertilidade das terras, sendo esta autoridade assumida pelos restantes *manganaka* (chefes de povoações). Portanto, o chefe de povoação de Cangela representa o Régulo *Zunguze*.³⁵ Todavia, cada chefe de povoação é responsável por questões sobre o seu domínio, desde a distribuição de terras, reservas, direitos e a celebração de rituais para interagir com os seus antepassados, o que os torna entidades diferenciáveis e ritualmente autónomos do reino (central) *Zunguze*.

Durante o período colonial, Queme era descrito como um regulado incluído dentro do reino *Zunguze*, que pertencia à circunscrição de Massinga, no Distrito de Inhambane. Junto do Régulo atuavam de forma regular dois induna (conselheiros) como oficiais de autoridade cujo papel principal era o de transmitir as ordens e as solicitações do Régulo aos *manganaka* (chefes de povoação) e simultaneamente manterem-no informado sobre acontecimentos no território da sua jurisdição e áreas circunvizinhas. Qualquer assunto

³⁴ Ver Helgesson (1971); Junod (1972); Rita-ferreira (1982); Polonah (1986) e Liesegang (1990). Num estudo recente no Distrito de Homóine, Passador (2010) reitera na sua recolha oral sobre o processo de formação do grupo *vatswa* a preponderância da mobilidade e guerras como fatores que contribuíram para a criação deste grupo étnico tal e qual é conhecido hoje.

³⁵ Segundo Polonah (1986:321) toda a população do regulado pagava um tributo ao Régulo e *nganaka* (chefe da aldeia) além de ofertas que eram dadas em bebida, carne e peixe. O tributo era pago em enxadas, cera, panos, borracha e produtos com valor comercial que lhes permitisse ter dinheiro para o pagamento do imposto às autoridades coloniais portuguesas e adquirir outros bens.

que houvesse para tratar com o Régulo, o interessado tinha por cortesia que levar uma galinha ou um saco de farinha, em sinal de respeito e submissão à sua autoridade.

Quer o *Hosi* (régulo, chefe dos *manganaka*), quer os *manganaka* (chefes de povoações) têm uma função religiosa fundamental. A sua autoridade está relacionada com o culto dos antepassados. Eles são responsáveis pela convocação e realização do ritual de evocação dos espíritos ancestrais (*muphahlo*) e demais ritos da comunidade. São guias da comunidade devido à sua relação de proximidade com os espíritos antepassados. A comunidade aceita esta responsabilidade religiosa do chefe, respeita e adere às suas iniciativas e teme-o por causa desses poderes sagrados (Martinez, 2005).

Mamdani (1996) considera que o Estado colonial em África era bifurcado, isto é, desenvolveu-se através de um sistema de domínio duplo e indireto que incluía simultaneamente o poder central das estruturas estatais e o poder local dos chefes tradicionais (régulos), que se regiam segundo o direito civil e o direito consuetudinário, respetivamente. Desta forma, as áreas rurais foram sempre vistas como espaços para os dominados, no caso os nativos submetidos às leis consuetudinárias e sob o poder dos chefes tradicionais. Houve também uma tentativa de limitar o funcionamento das instituições religiosas tradicionais. Na justificação das autoridades coloniais, o “indígena” tinha um nível civilizacional muito baixo e, por isso, incapaz de entender ou interpretar as instituições do Estado, daí que a administração colonial devia aproximar-se deles através de instituições próprias dos seus “usos e costumes”, onde o régulo se apresentasse como autoridade legítima e amplamente obedecida.³⁶

No caso de Queme, a memória histórica remete-nos para a figura de Ximucuanhane como *Hosi Zunguze* que se seguiu logo depois da vitória portuguesa sobre Ngungunhane em 1895, em detrimento de Ndzilu que seguia na sucessão. Alguns habitantes mais velhos referem-se a Ximucuanhane como forasteiro, pois é descrito como filho de uma mulher *Zunguze*, não sendo por isso um *Zunguze*, visto que o parentesco é feito por linha agnática. Com a morte de Ximucuanhane durante a década sessenta do século XX, sucedeu-lhe seu filho Mavendane, prolongando as discussões sobre as normas de sucessão no seio dos *Zunguze*.³⁷ Durante a pesquisa de campo foram referidos vários nomes como chefes da

³⁶ Helgesson (1971) esclarece que houve uma tentativa de substituir os valores sociais e culturais das populações nativas por valores do cristianismo, sendo que principal combate era dirigido para os cultos de possessão pelos espíritos e a feitiçaria.

³⁷ Ver Albert Farré (2008).

linhagem *Zunguze*, sendo que a sede do reino era a norte de Queme, no *Hosi Kotchane*. Hoje, o *Hosi Zunguze*, portanto rei da linhagem *Zunguze*, chama-se Lamego, e tem como chefes de algumas povoações Matchonane, em Queme (Cangela) e filho de Ximucwanyane, em Queme (Makandla).³⁸

Com a independência, Queme transformou-se em círculo, unidade organizativa do partido FRELIMO, subordinando-se à localidade de Rovene.³⁹ O projeto de transformação social e política total que a FRELIMO abraçou depois do III congresso, em 1977, acabou com a reprodução social com base em lógicas que assentavam no parentesco e que asseguravam os lugares de autoridade política legítima pela sucessão hereditária. Neste período, os chefes tradicionais foram substituídos por responsáveis eleitos em reuniões públicas e que compunham os Grupos Dinamizadores, as novas estruturas de dinamização a nível local e nos diferentes setores de atividade do Estado.

Os *Tinyanga* também foram perseguidos e sofreram uma série de limitações no seu funcionamento assim como perderam preponderância na realização de rituais como o pedido de chuvas e fertilidade das terras, a cura de doenças e o combate de espíritos malignos e de feitiçaria. Alguns régulos e *Tinyanga* foram deportados para os campos de reeducação criados no norte do país.

No contexto de Queme, este posicionamento político da FRELIMO teve como consequência a agudização das tensões existentes desde o período colonial, em torno da legitimidade de sucessão no seio dos *Zunguze*. Mesmo assim, as autoridades e as instituições religiosas tradicionais nunca deixaram de exercer influência no contexto de Queme e de todo o país, o que de certa forma precipitou o seu ressurgimento e reconhecimento por parte do Estado moçambicano com o Decreto-lei número 15/2000.⁴⁰

Para resistir e sobreviver perante a situação de marginalização a que foi submetida, a autoridade tradicional refugiou-se na clandestinidade e a partir daí continuaram as suas atividades, influenciando diretamente a vida da sociedade através de terceiros.

³⁸ De acordo com Martinez (2005), os últimos chefes do clã *Zunguze* foram: Makeke, Vembane, Chimukwanhane, Khufi, Hafo wa Chimukwanhane, Arnaldo Hafofo Zunguze wa Chimukwanhane.

³⁹ Farré (2008) refere que apesar da distinção abstrata entre partido e Estado, na prática a denominação “círculo de Queme” mantém-se, havendo dificuldades para identificar onde começa a autoridade do Estado e onde acabam as estruturas do partido FRELIMO.

⁴⁰ Para uma maior compreensão sobre Estado e autoridades tradicionais, ver Fernando Florêncio (2008), Lundin (1992), Geffray (1990), Lourenço (2009) e outros.

Recorrendo à estratégia de infiltração, juntaram-se às estruturas de base do partido no poder, Grupos Dinamizadores e Assembleias populares, continuando latentes e efetivos no seio da população (Martinez, 2005).

Segundo Florêncio (2008), o ressurgimento das autoridades tradicionais em África ao longo da década de 1990 está ligado de forma direta à crise dos estados africanos independentes, que se traduziu numa grande incapacidade para controlar e gerir partes consideráveis dos seus territórios e populações. No caso de Moçambique, a estratégia de modernização assente principalmente numa política de socialização rural ajudou à perda de legitimidade do Partido-Estado. Quanto às proibições impostas pela FRELIMO sobre a realização de cerimónias tradicionais, estas romperam com o sistema de comunicação entre os vivos e os mortos, imprescindível na manutenção e reprodução da ordem cosmológica.

Presentemente, as autoridades tradicionais vão recuperando o seu espaço de ação e legitimidade; visto que, gradualmente, elas têm vindo a desempenhar um conjunto de tarefas administrativas de enorme importância para o processo de implantação e sedimentação do Estado no meio rural, destacando-se na manutenção da ordem e resolução de conflitos, através dos tribunais tradicionais, participação em campanhas de sensibilização e divulgação agrícola, campanhas de saúde (nomeadamente, as campanhas de vacinação) e a gestão do património fundiário (terra).

No caso específico de Queme, para além dos conflitos em torno da legitimidade de sucessão entre os *Zunguze*, assume grande preponderância a história de Kotchane e do seu genro Madzungane (entretanto já falecidos), respetivamente chefe e médico tradicionais, do regulado dos *Zunguze* e que hoje são descritos como espíritos violentos e perigosos, pelos quais todos têm um certo temor em Queme. De acordo com as narrativas locais, Kotchane era simultaneamente *Nyanga* (médico tradicional) e regulo (*Hosi*, isto é, rei de todos os *Zunguze*) coadjuvado pelo seu genro Madzungane nas suas atividades de medicina tradicional.

Ambos se destacaram pelas suas qualidades de grandes curandeiros e, por isso, foram também solicitados por pessoas vindas de outras partes do distrito de Massinga e de Morrumbene, terra natal de Madzungane. Kotchane e Madzungane para além da fama conquistada através da fortuna com base na sua atividade de médicos tradicionais, nomeadamente com a aquisição de enormes quantidades de gado bovino e caprino, são

também amplamente conhecidos e reconhecidos, no contexto local, pela grande capacidade que os seus espíritos têm para exigir dívidas e faltas junto dos familiares dos indivíduos que lhes compraram feitiços com o intuito de serem bem-sucedidos e de ascenderem socialmente.

Por causa disso, Kotchane e Madzungane ergueram uma enorme aldeia ao longo do bosque dos *Zunguze*, constituída basicamente por pessoas (especialmente mulheres) que foram entregues em tempos como pagamento aos seus espíritos. Reza a história local que a aldeia de Kotchane e Madzungane só foi desmantelada após as novas autoridades da FRELIMO terem decretado o fim da autoridade tradicional e das cerimónias religiosas locais, proibindo por conseguinte a atividade dos *Tinyanga*. Mesmo assim, ainda de acordo com as narrativas locais, os espíritos de Kotchane e Madzungane nunca deixaram de perseguir e afligir os familiares dos consulentes devedores, sendo que depois da ação da FRELIMO continuaram as compensações, pese embora fossem feitas em dinheiro, bens materiais ou animais. Na sequência desta intervenção, algumas raparigas, entretanto já adultas, foram libertadas e puderam retornar à sua vida normal, outras eram na altura esposas do referido *Hosi* e médico tradicional. Como explicou um idoso em Queme:

“Depois que a FRELIMO mandou desmantelar a aldeia de Kotchane nunca mais ouvi falar em pagamentos que envolvessem pessoas...antigamente sim, era muito frequente um pai entregar a filha para comprar o feitiço que lhe dava força para a sua vida e suas coisas...hoje gasta-se muito dinheiro e animais para pagar espíritos...pois nossos filhos já não aceitam essas coisas de tradição.”(Entrevista com Sousa Gueze, Maio de 2012).

Na verdade não foram só as crenças e as práticas tradicionais que foram neutralizadas ou aniquiladas pela FRELIMO. Nos primeiros anos do pós-independência, a FRELIMO mostrou-se contrária a todas as formas de manifestação religiosa, principalmente o catolicismo, que era associado ao colonialismo. Num contexto em que a maioria da população habitava as zonas rurais, o recém-criado regime da FRELIMO atuou no sentido de extinguir os valores da cultura religiosa tradicional, pois era considerada estática, contra a mudança e contrária à modernização.

A escolha de uma estratégia socialista como ideologia para o desenvolvimento de Moçambique precipitou a rejeição das crenças e práticas religiosas tradicionais, levando à proibição de rituais de iniciação, *lovolo* (casamento tradicional) e poligamia. Foi à luz destas políticas que se deu a destruição da aldeia do *Hosi* Kotchane e à libertação das

mulheres que se tinham juntado a este, como consequência de compensações exigidas pelos espíritos no tratamento dos seus clientes.

Judite Mazive, uma mulher com cerca de sessenta anos, pagou as dívidas do seu marido para com os espíritos de Kotchane e Madzungane. Mãe de cinco filhos, dois rapazes e três raparigas, residente em Queme perto do mercado Matirandze, na zona do Centro de Transmissões e Telecomunicações (CTT), viu-se obrigada a compensar (*kuriya*) os espíritos de Kotchane. Conta Judite que o seu falecido esposo fora mineiro na África do Sul e, como qualquer um que ia para as minas naquela época, tinha que passar por um ritual de proteção ou pedido de sorte junto de um especialista *Nyanga*. Ressalva que os maridos não confessavam (diziam) às esposas mas era do conhecimento comum que os jovens quando partiam tinham que consultar um curandeiro que lhes pudesse dar sorte fornecendo-lhes uma espécie de amuleto. Assistiu ao sofrimento da filha que não podia estudar, nem conseguia casar e muito menos trabalhar por conta dos bloqueios que tal espírito impunha, isto segundo o diagnóstico consecutivo registado em consultas de médicos tradicionais de Mabote e Inhassoro. Com o intuito de ver a filha livre (o que nem sempre é possível ou concretizável), a dona Judite teve que reunir a família (alguns filhos trabalhavam na África do Sul e outro em Maputo) para enviar os bens arrolados pelo *Nyanga* como exigência dos espíritos Kotchane já que a sua filha se recusara a ser esposa dos espíritos.

A família da dona Judite, sob a orientação de um *Nyanga*, pagou cerca de cinco mil meticais em dinheiro, bebidas, galinhas e uma cabra, que segundo o diagnóstico do curandeiro consultado, tinham sido solicitados pelos espíritos de Kotchane. Para o espanto da dona Judite, a sua família fora reconhecida antes mesmo de se apresentarem pelo *Nyanga* hospedeiro de Kotchane. Diz ela que chegados ao bosque onde viveu Kotchane e onde os seus descendentes herdaram e continuaram a profissão de curandeiros, o *Nyanga* hospedeiro de Kotchane fez a adivinhação e reconheceu a dívida do esposo consulente e confirmou os bens exigidos para a compensação (*kuriya*).

Passador (2010) também reproduziu falas em Homóine sobre *Tinyanga* que produzem malefícios, provocam conflitos entre famílias e vizinhos e instauram aos seus consulentes dívidas que depois se tornam perpétuas e difíceis de pagar. No caso de Queme, apesar de as pessoas reconhecerem o papel e o valor das entidades espirituais para a religiosidade local, sentem-se ao mesmo tempo completamente impotentes e indefesos e de certa

maneira violentados pela lógica de certos rituais, como por exemplo, o ritual de pagamento a um espírito (*kuriya*).

As figuras de Kotchane e Mandzungane ocupam uma posição de destaque no conjunto das formulações e interpretações que são elaborados no contexto do povoado acerca do papel e do valor dos espíritos e dos *Tinyanga* e na sua relação com os processos de compensação através de casamentos. A preponderância destes dois médicos tradicionais deve-se em grande medida às suas capacidades e conhecimentos para ajudar jovens emigrantes, sobretudo relativamente à sua proteção e enriquecimento depois de estabelecer pactos com entidades espirituais. O facto de Kotchane ser chefe do regulado, também contribuiu bastante para que os jovens confiassem nos seus serviços e conhecimentos esotéricos. Ao prestígio de ser um conhecedor dos tratamentos para o enriquecimento rápido, juntava-se também o capital simbólico que mobilizava pelo facto de ser régulo do povoado.

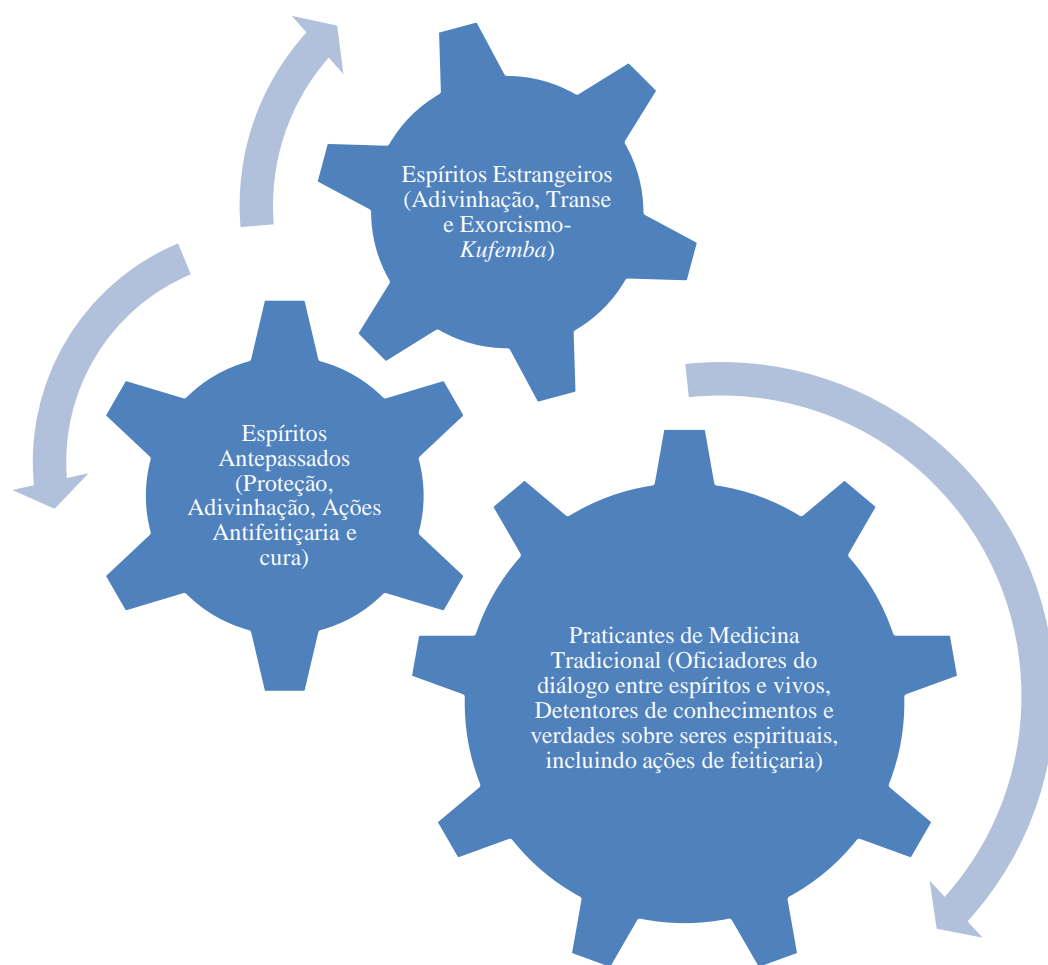
A introdução da democracia e o fim da guerra civil em 1992, permitiram um alívio do temor, que os poderes dos espíritos de Kotchane representam no contexto do povoado. Mesmo assim, as memórias e narrativas sobre compensação aos seus espíritos continuam a dominar a cena religiosa local. Há um medo generalizado que se instalou no seio de muitas famílias, sobretudo aquelas cujos ascendentes têm um histórico de trabalho nas minas da África do Sul. Existe a dúvida e a desconfiança de que sejam os próximos na fila para compensar os poderosos espíritos de Kotchane, dada a generalização que assumiram as consultas e os tratamentos dados por este médico tradicional. As próprias autoridades administrativas em Massinga mostraram-se preocupadas com o desenvolvimento dos fenómenos de compensação no distrito. A chefe do posto de Massinga relatou:

Aqui no distrito têm-se registado situações de pagamentos aos espíritos o que provoca grandes constrangimentos... muitas famílias travam uma verdadeira guerra com espíritos que reivindicam dívidas cometidas por seus avós e pais... nossos filhos sofrem de doenças e comportamentos estranhos provocados por esse tipo de situações...

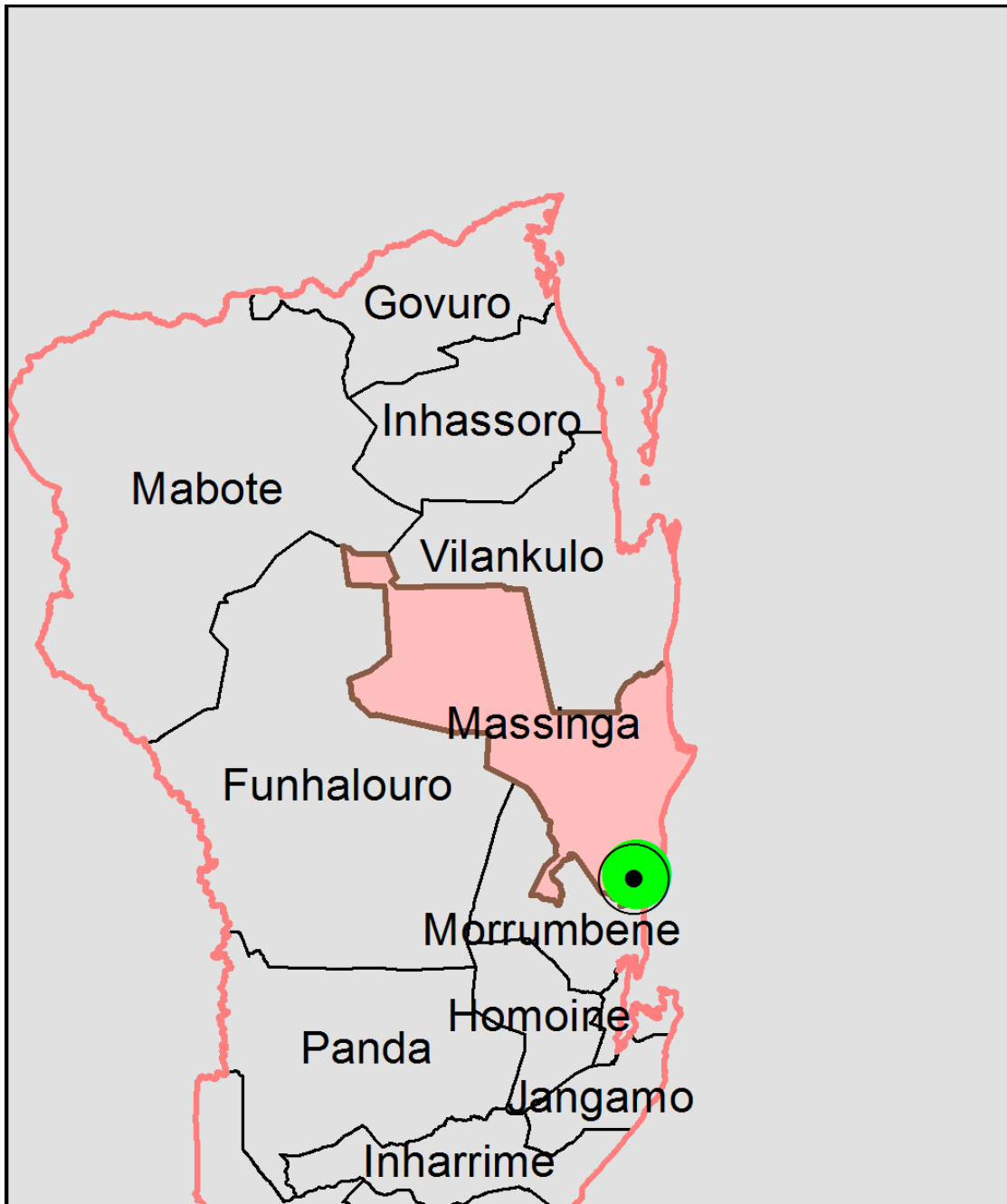
Uma das funções dos curandeiros (*Tinyanga*) é a de combater aqueles que por formas perversas tentam aniquilar as suas vítimas. Embora, em princípio, a ação dos curandeiros tenha uma finalidade que se pode considerar positiva, o certo é que, em muitas situações contribuem para alimentar a atmosfera de terror e superstição gerada

pelo medo que as lógicas de compensação dos espíritos da feitiçaria suscitam. O caso do curandeiro e régulo Kotchane é paradigmático e elucidativo, pois há poucas décadas era largamente solicitado, em reconhecimento das suas capacidades de realizar pactos com espíritos, mas atualmente tornou-se foco de ansiedade para os moradores e familiares dos seus consulentes de outrora. O perigo que representam os seus espíritos quando decidem reivindicar incumprimentos no pagamento dos pactos realizados, gera um sentimento generalizado de impotência e alienação. Este aspeto não é menos importante, visto que nas zonas rurais, não só existe uma forte dependência das verdades e conhecimentos enunciados pelo sistema de crenças e tradições locais, por um lado, como também existe um certo conluio entre os mais velhos e os *Tinyanga* sobre esses mesmos aspetos, por outro, produzindo uma lógica de violência e insegurança em relação aos seres espirituais.

Figura 6: Sistema Tradicional – Síntese Cósmica



MAPA 3: PROVÍNCIA DE INHAMBANE, DISTRITOS



Legenda

● Quemy

Fonte: Laboratório de Geografia da UEM [Edição do autor]

Figura 7: Paisagem e Entrada Principal - Povoado de Queme, Massinga, Via EN1



Fonte: Fotografia do autor

CAPITULO IV

Construções Históricas e Discursivas Sobre o Marido Espiritual

Este capítulo analisa as concepções tradicionais sobre o valor dos espíritos e o papel da feitiçaria na determinação dos objetivos e expectativas ao longo da vida das pessoas. A pesquisa mostra que as comunidades do Sul de Moçambique se apoiam nos discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria para as interpretações e agenciamentos que permitem a leitura do quotidiano e a organização das suas relações sociais.

Os fenómenos de possessão espiritual estendem-se por todo o Moçambique. A sua incidência varia de região para região e de grupo étnico para grupo étnico. Em todo o país, as preocupações com as doenças de possessão são bastante significativas. Para melhor compreender o contexto em que a possessão espiritual surge e sobre que base está estruturada no Sul de Moçambique, é importante reconstituir o fenómeno desde o período das guerras de expansão *Nguni* ao longo da segunda metade do século XIX⁴¹. Até então, os antepassados eram os únicos espíritos que os médicos tradicionais mobilizavam (ver capítulo III). De acordo com a história local, os mortos do grupo *Ndau* são considerados particularmente perigosos, ressuscitam e exercem vingança. São espíritos com amargura. Além de infligir diversas doenças, infortúnios e desgraças às famílias do grupo Tsonga, também costumam exigir alianças matrimoniais com os jovens e adolescentes locais.

Os espíritos vingativos são em especial de jovens militares *Nguni* e *Ndau* que foram mortos no âmbito do confronto militar com os grupos autóctones do Sul de Moçambique e que ainda não tinham contraído o matrimónio e nem constituído família. Revoltam-se com o intuito de completar o ciclo normal de vida, que passa também pelo casamento e procriação como forma de garantir a descendência.

De acordo com as narrativas locais, os espíritos *Ndau* aparecem durante o sono e no meio de sonhos. Reclamam relações sexuais com as suas vítimas, o que em muitas situações perturba e arruína os seus relacionamentos afetivos, caso estas estejam casados com homem ou mulher vivos. A possessão no Sul de Moçambique é uma realidade cheia

⁴¹ Ao longo do século XIX, o sul de Moçambique assistiu a invasões dos grupos *Nguni* como consequência das guerras de expansão dada a crise política, económica e social no Estado Zulu de Shaka, na atual África do Sul. Este período ficou conhecido na historiografia africana como *Mfekane*.

de ambiguidades e ambivalências. Mesmo assim, o sistema de crenças e tradições locais consegue transformá-las numa fonte de conhecimento e poder.

A aliança possibilita a transmissão e descendência dos espíritos consanguíneos e do próprio *nyamussoro* dentro de um grupo familiar. Ela está na origem da transmissão linhageira dos espíritos *Nguni e Ndau*, como ato de incorporação do inimigo (espírito não linhageiro) e transformação destes parentes afins potenciais, reais e efetivos e, por fim, consanguíneos. Não haveria *Nyamussoro*, nem a possibilidade de medicina tradicional, sem os inimigos, a afinidade e a aliança. A transformação em parentes afins dos espíritos estrangeiros e a sua incorporação como espíritos familiares tornou viáveis as relações interétnicas no Sul de Moçambique, tanto ao nível espiritual, quanto ao nível político definindo as fronteiras sociais dos grupos, a hierarquia e as diferenças (Passador, 2010:161)

Como já referimos, no contexto do Sul de Moçambique existe um padrão que remete para a construção de pessoa na relação com os seus semelhantes. A pessoa é definida por relações de descendência, na medida em que se deve relacionar de forma constante com os antepassados, pais, filhos, netos, etc. Uma pessoa é considerada incompleta se não é remetida para um grupo de ascendentes e se não produziu descendência. Pelo lado das alianças, uma pessoa não está completa se não se casou, não tem sogros, genros, noras e outros afins que resultam destes. É este ciclo e investimento que, em parte sustenta as revoltas dos espíritos dos jovens militares *Nguni e Ndau* e consequente exigência de alianças matrimoniais com jovens do grupo *Tsonga*. Neste contexto, opera uma ontologia e uma noção de pessoa específica, que fundamenta as relações dos sujeitos com o mundo que os rodeia, incluindo os mortos. A pessoa é um projeto que se materializa quando ela se torna um antepassado lembrado e respeitado pelos seus descendentes e com a responsabilidade de proteger o seu grupo familiar (Honwana, 2002; Bagnol, 2008, Mahumane, 2008, Webster, 2002, Passador, 2011).

Esta noção múltipla e polivalente de pessoa deve-se muito ao sistema de crenças tradicionais locais, pois considera que todo o universo se organiza em torno das relações entre os vivos e os mortos, ou seja, que os mortos são na prática uma continuidade dos vivos, podendo por isso interferir e influenciarem-se mutuamente. No contexto do sistema de crenças e tradições locais, assume-se que independentemente da vontade dos indivíduos, todos os seres humanos são influenciáveis pela ação e vontade dos espíritos.

As reivindicações dos espíritos são ações desejáveis, pois renovam os vínculos entre vivos e mortos considerando que o diálogo com os estes últimos é específico e de difícil alcance, possível apenas através dos intermediários - os médicos tradicionais, vulgarmente conhecidos por curandeiros (*Tinyanga*, pl.).

Os espíritos provocam doenças e infortúnios às famílias até que o seu desejo seja atendido e se tornem membros efetivos da família, através de alianças matrimoniais simbólicas com jovens raparigas e virgens. As esposas dos espíritos são raparigas encarregadas de tratar da palhota (*ndhumba*) dedicada aos espíritos. Dormem nesta casa, exceto quando estão a menstruar.

Nos casos em que os casamentos resultam de pagamento de pactos com entidades espirituais, estes exigem sempre uma rapariga jovem, pois esta ainda não constituiu família e não tem consciência das reivindicações e da escolha que recai sobre ela. Assim, a rapariga levará um período considerável da sua vida desconhecendo o facto de ter sido oferecida como recompensa aos espíritos, o que possibilita ao familiar que a ofereceu gerir a sua ambição ou dividendos por muito tempo sem ser confrontado com a questão, visto que o diagnóstico da presença de um marido espiritual representa um momento de confronto e resistência com a autoridade dos mais velhos, sobretudo porque o pagamento através de filhas e netos é socialmente condenado, pois é visto como ato abusivo.

Para alguns interlocutores, em particular médicos tradicionais, a opção dos espíritos pelo casamento com jovens raparigas justifica-se pelo facto de possibilitar e garantir o potencial de fertilidade para a reprodução da descendência, pois acredita-se que os filhos de uma mulher simbolicamente casada com um espírito pertencem à linhagem deste. Aliás, elas só poderão casar-se com um homem vivo perante anuência dos maridos espirituais. Normalmente, uma rapariga possuída por um marido espiritual que resulta da compra de um feitiço, não frequenta uma escola de iniciação para ser curandeira; todavia, há casos em que tal situação pode ser negociada com o espírito. Existe uma crença nos “espíritos maus” por força dos sentimentos e ações humanas hostis ou inconvenientes à manutenção de um ambiente de cooperação e solidariedade entre os membros da família ou do grupo (Polanah, 1970: 32).

Os campos de socialidade que apresentam um potencial de agressão e risco são frequentemente aqueles que estão mais próximos dos sujeitos. Atualmente, familiares, especialmente os progenitores, são os promotores das alianças matrimoniais

com entidades espirituais. Normalmente, as acusações de feitiçaria e o uso de poderes dos espíritos para satisfazer as suas ambições de prosperidade são dirigidas aos familiares mais próximos.

Ora como escreveu Passador (2010:158), o conflito e as ruturas nas relações de proximidade social (entre familiares, vizinhos e colegas), oferecem o diagnóstico para a desconstrução da pessoa no Sul de Moçambique, indicada sobretudo pelo adoecimento e morte. Logo, a aliança matrimonial como medida de compensação e apaziguamento dos espíritos remete-nos também para a necessidade do estudo da possessão como consequência da malevolência humana. O pagamento de pactos com espíritos através de jovens por parte dos mais velhos denuncia, deste modo, a ambiguidade, a versatilidade e a plasticidade da ação dos espíritos.

A violência é um eixo no relacionamento social e é gerado e reproduzido em contextos sociais específicos. Quando situada em contextos sociais particulares, assume um caráter múltiplo, apresentando-se como um mosaico quanto à forma e aos agentes envolvidos. Ela ganha corpo nas sociedades humanas sob uma multiplicidade de formas e os usos sociais que se faz dela são de diversa índole. A violência assume várias feições ao longo do processo histórico e social, da mesma forma que a sociedade altera a sua perceção e comportamentos perante as práticas violentas (Wieviorka, 1997:41).

Desta feita, ao estudar a possessão espiritual e feitiçaria enquanto discursos e práticas que envolvem atos de violência, assumimos um posicionamento ético, isto é, uma certa visão crítica em relação ao sistema de crenças e tradições religiosas dos intervenientes, sobretudo dos grupos humanos objeto do nosso estudo.

Historicamente, as alianças com seres espirituais foram imprescindíveis para o surgimento e configuração da cosmologia e dos praticantes de medicina tradicional, nomeadamente, o *nyamussoro*. Hoje em dia, as narrativas deslocam-se para a necessidade de compra de espíritos, para fins individuais e egoístas por parte dos mais velhos, como justificação dos contínuos casamentos com seres espirituais, o que nos remete para lógicas de abuso de autoridade e poder no contexto de relacionamento familiar.

Figura 8: *Ndhumba* – Prototipo de uma palhota do Marido Espiritual



Fonte: Fotografia do autor

Feitiçaria e Prosperidade Como Princípios de Formulação das Alianças Matrimoniais Entre Pessoas e Espíritos

Atualmente, o casamento simbólico com espíritos assume o mesmo peso/valor da possessão espiritual inaugurada no século XIX, porém é diferente na forma como ocorre e nas suas motivações. Os grupos etnolinguísticos do Sul de Moçambique já não são possuídos por espíritos *Nguni e Ndau* pelo simples processo de vingança (*mimpfhukwa*) dos *Ndau* ou por contacto com lugares poluídos⁴².

⁴² Antes da chegada dos *Nguni*, vindos da Zululândia, África do Sul e, dos *Ndau*, da região centro de Moçambique, os médicos tradicionais existentes eram os *Tinyangas*, que não eram possuídos por espíritos, e os *Nyangarume*, possuídos pelos espíritos dos antepassados *Tsonga*. A interação entre *Nguni*, *Ndau* e *Tsonga* deu origem a uma nova figura de praticante da medicina tradicional: o *nyamussoro* que, entra em transe, pratica exorcismo e funciona como médium na comunicação com os espíritos dos antepassados (Honwana, 2002:267).

Os habitantes de Queme, em Massinga, referiram com insistência elementos e aspetos da medicina tradicional, feitiçaria, poder tradicional, vida familiar e rituais tradicionais como elementos que determinam a possessão espiritual nos tempos modernos. A possessão espiritual e as alianças matrimoniais com espíritos são remetidos às práticas de feitiçaria (*kukhendlha*), para o acesso à prosperidade material e à ascensão social individual. Para muitos interlocutores, os familiares mais velhos, particularmente da geração dos avós e progenitores têm o costume de estabelecer pactos com seres espirituais (*Kukhendlha*) com o objetivo de enriquecer e conquistar alguns privilégios sociais, numa ação que implica um pagamento através de casamentos secretos entre jovens (normalmente filhos e netos) e os espíritos.

Entre os Vatswa de Massinga, o marido espiritual é denominado *Ndhina* (*Mindhina*, no plural). Em Maputo o termo corrente é *Xindhothana* (*Pswindothana*, plural) em xirhonga. As consultas aos médicos tradicionais são apresentados como uma estratégia de obtenção de benefícios para uma ascensão social e uma rápida acumulação de capital num contexto de grande concorrência e baixa oferta de trabalho e oportunidades. Os jovens e adolescentes são a moeda de troca na compra desse bem-estar proporcionado pelos médicos tradicionais⁴³.

As referências às situações de casamento com seres espirituais são muito frequentes no dia-a-dia dos habitantes de Massinga e Maputo. Situações de insucesso e com alguma repetição na vida das pessoas pode ser um sinal dos espíritos, particularmente no caso das mulheres. Durante muito tempo, a ressurreição e necessidade de vingança por parte dos soldados *Nguni e Ndau* e, conseqüente necessidade de pagamento através das alianças matrimoniais, criaram condições para o envolvimento das mulheres nos processos rituais e de possessão espiritual. O sistema de crenças e tradições religiosas locais reconhece uma relação especial entre as mulheres, os espíritos e a sua capacidade de os fazer atuar sobre os vivos; são elas que permitem o agenciamento dos espíritos sobre a vida social.

Por sua vez, os médicos tradicionais são reconhecidos como provocadores de problemas e como instigadores de conflitos entre familiares e entre vizinhos; criam

⁴³ Geschiere (2000:8) no seu estudo sobre os Maka dos Camarões enfatiza o papel da feitiçaria na acumulação de riqueza e poder. Refere que, é precisamente este tipo de feitiçaria como uma força acumulativa que prevalece nas mais modernas formas de exercício político. Para muitos cidadãos, é óbvio que a ascensão das novas elites (trabalhadores civis e políticos) se deve, de uma ou de outra forma, às forças ocultas do feiticeiro.

dependências com os seus clientes, impõem-lhes dívidas contínuas e difíceis de pagar e são responsáveis pelo fornecimento de feitiços para beneficiar interesses individuais e gananciosos. A compra de feitiços ou poderes mágicos (*kukhendlha/kukamba*) aos médicos tradicionais, visa essencialmente a acumulação de bens, força física, defesa contra inimigos, boa colheita, ou qualidades que tornem a pessoa bem vista e socialmente bem posicionada. O pagamento e a perpetuação do feitiço comprado (*kukhendlha/kukamba*) requerem sacrifícios de animais, mortes de pessoas e alianças matrimoniais simbólicas entre espíritos e filhos ou netos do comprador da força e poder dos espíritos (Passador, 2010; Giulia Cavallo, 2013).

De acordo com os depoimentos dos habitantes de Massinga e as observações feitas ao longo da pesquisa de campo, presentemente a procura por médicos tradicionais tem-se deslocado da cura de doenças para a obtenção de benefícios pessoais ligados às exigências do atual contexto de uma vida moderna, marcado por fortes desigualdades sociais e pobreza. Como escreve Meneses (2004), as preocupações da modernidade potenciam a busca por benefícios nos médicos tradicionais. Existe uma crença de que através da compra de feitiços nos médicos tradicionais se pode alcançar ou potenciar uma riqueza maior e rápida ascensão social.

A eficácia do discurso de prosperidade e promoção social conquistados através da compra do feitiço nos médicos tradicionais não se limitam aos aspetos económicos. Esta eficácia possui, ao mesmo tempo, um grande conteúdo simbólico. Acreditando na existência de um conhecimento e poder detido pelos médicos tradicionais (e feiticeiros) - segundo o qual se pode atingir a prosperidade material usando e contando com a ajuda de forças místicas, poderes espirituais e ocultos - as pessoas tendem a interpretar e a aceitar as exigências e compensações através de alianças matrimoniais com espíritos como uma normalidade.

Sustentados neste princípio religioso, os médicos tradicionais têm induzido os seus clientes a fazerem uma espécie de acordo com os espíritos, no qual o cliente oferece ou promove um casamento simbólico entre a sua filha e o espírito. Com este ato, estará em condições de beneficiar dos poderes do espírito para a materialização das suas ambições de ascensão social e de acumular riqueza. A motivação mais importante para a realização de acordos com os espíritos reside no facto de estes se inserirem numa lógica de reciprocidade de deveres e obrigações, de cumprimento e exigência por ambas partes. A

crença no poder dos espíritos atua como um injetor ao permitir o acesso ao bem-estar, prosperidade material e promoção social para as pessoas na comunidade.

As consequências da compra de feitiços ou poderes mágicos (*kukhendlha/kukamba*) exigem malefício para outros, provocam insegurança e desconfiança em relação àqueles que obtêm sucesso, o que remete a medicina tradicional, especificamente, às práticas da feitiçaria (sobretudo as alianças matrimoniais com entidades espirituais como medida de compensação aos espíritos) e ao campo de discursividade sobre violência no relacionamento entre humanos. Os atos de feitiçaria são vistos como causadores de problemas sociais e as pessoas acusadas de serem responsáveis vistas como merecedoras de castigos severos, incluindo a morte (Meneses, 2004:71). É esta atitude ambígua que caracteriza a relação entre os grupos étnicos do Sul de Moçambique e os diversos seres espirituais.

Hoje, as alianças com espíritos fazem parte de uma estratégia para alcançar a prosperidade material e promoção social através da compra do seu poder nos médicos tradicionais por parte de alguns familiares ambiciosos. O pagamento através de uma jovem rapariga (materializando simbolicamente uma aliança matrimonial entre a jovem e o espírito) é evocado como uma das exigências impostas para a obtenção dos objetivos de enriquecimento fácil e promoção social.

Normalmente, o marido espiritual reivindica a sua esposa provocando sonhos, sofrimento e ocorrências infelizes na vida da rapariga: provoca infertilidade, induz mal-estar, suscita discussões e divórcios no relacionamento com namorado ou esposo vivo, provoca azares e comportamentos socialmente reprováveis (por exemplo, tornando-a promíscua no relacionamento amoroso, isto é, com vontade de se envolver sexualmente com vários homens), obstaculiza o casamento com um homem vivo, provoca doenças, infelicidades e insucessos nas suas ambições profissionais ou estudantis.

Através dos sonhos induzidos, o espírito transmite sinais místicos para que a vítima o reconheça e o aceite como esposo junto da sociedade dos vivos. Perante um cenário destes, a vítima acabará por confessar a sua angústia a um familiar ou amigo. Os familiares decidirão pela procura de ajuda junto de médico tradicional. Com isto, consultarão vários médicos tradicionais até que seja identificado o problema. Quando capturado, o médico tradicional procura saber das razões que movem o espírito; quais são

as suas pretensões com a sua vítima e o que se deve fazer para que se possa restabelecer a harmonia na vida da vítima.

Os espíritos só provocam este tipo de infortúnios em situações de incumprimento ou desleixo por parte do cliente para com o mestre hospedeiro dos mesmos, ou em situações de recusa da rapariga em aceitar e zelar pelo seu esposo espiritual. Em muitos casos, as jovens crescem sem saber a sua condição de esposa dos espíritos, pois a aliança matrimonial é secreta, isto é, é feita à revelia da rapariga. É um acordo tripartido secreto entre o familiar ambicioso, o médico tradicional e o espírito.

No caso do povoado de Queme, em Massinga, área rural da nossa pesquisa de campo, a compra do poder dos espíritos nos médicos tradicionais implicava não só a promessa de pagamento através de uma jovem rapariga (via aliança matrimonial), como também a entrega da mesma ao núcleo familiar do médico tradicional que ajudou a estabelecer o pacto com o espírito. Portanto, a rapariga era materialmente transferida para a casa do médico tradicional, hospedeiro do espírito.

Hoje, o fenómeno marido espiritual encontra-se bastante disseminado no contexto do Sul de Moçambique. Nas zonas rurais, o fenómeno é explicado como parte das estratégias adotadas pelos mais velhos para satisfazer as suas ambições (por exemplo, sucesso na criação de gado), para se defender dos atos de feitiçaria e abusos nas minas da África do Sul (onde a maioria da juventude se deslocava como mão-de-obra), para ter sucesso no comércio informal (por exemplo, na produção e venda de bebidas caseiras, especialmente a cerveja de milho – *muhungo*), etc.. As pessoas, especialmente os mais velhos estabelecem pactos com espíritos, pois acreditam que estes têm poderes que ajudam a acumular riqueza, a dar sorte nos negócios, no trabalho e na vida quotidiana em geral.

Nas cidades, o fenómeno é mais atípico, pois há uma maior heterogeneidade social entre as pessoas, há um relativo acesso a informação e escolarização, o que leva as pessoas a interpretarem os sintomas, que em contexto rural são descritos como sendo da presença de um marido espiritual, numa base da biomedicina. Mesmo assim, perante doenças como infertilidade feminina, comportamento abusivo por parte do esposo ou mesmo atitudes que no sistema cultural local são descritos como desviantes, a suspeita recai sempre sobre uma possível presença ou reivindicação por parte de um marido espiritual. Como escreve Granjo (2009), perante uma desgraça, rapidamente as pessoas mobilizam o sistema local

de interpretação e domesticação dos acontecimentos aleatórios, independentemente da sua origem ou classe social.

A atitude perante a suspeita da presença de um marido espiritual também varia de acordo com a área geográfica, isto é, se rural ou urbana. A maior parte das vítimas de marido espiritual que decide negociar ou iniciar-se, isto é, consumir a relação com desenvolvimento da profissão de curandeira usando a força e o poder desse espírito, pertence ao meio rural ou tem continuidades muito marcantes no seu dia-a-dia entre o rural e o urbano. No meio urbano, as pessoas tendem a buscar soluções junto das igrejas zionistas e mais recentemente nas igrejas pentecostais de origem brasileira, que muitas das vezes prometem terapias exorcistas.

O fenómeno do marido espiritual poderá também relacionar-se com a atual crise social e económica que afeta Moçambique desde o fim do conflito armado entre a FRELIMO e a RENAMO, onde muitos habitantes das zonas rurais se deslocaram das suas áreas de origem para a periferia das grandes cidades vivendo em condições de extrema pobreza.

Atualmente, a crise social e económica e o aumento do consumismo parece favorecer o incremento da busca de forças e poderes dos seres espirituais (*kukhendlha*) por parte dos mais velhos, como resposta aos desafios de uma sociedade de consumo em contínuo crescimento. Os pactos entre mais velhos e seres espirituais (*kukhendlha*) envolvendo o marido espiritual como agente, transformam-se em foco de instabilidade para as vítimas, isto é, simbolicamente provocam uma insegurança que no contexto local é associada às ações de feitiçaria.

Na região Central de Moçambique reproduz-se o mesmo padrão no que toca à forte presença e disseminação dos espíritos *Magamba* que assolam especialmente mulheres. Nesta região, os espíritos *Magamba* são descritos como tendo capacidades que ajudam a uma rápida acumulação de riqueza e/ou a alcançar sucesso nas diversas atividades, bem como à conquista de prestígio e respeito sociais no seio da comunidade em geral. Também aqui, os mais velhos, sobretudo do género masculino, compram a força e o poder dos espíritos *Magamba* dando em troca jovens raparigas (Marlin, 1997; Schuetz, 2010; Jacobs, 2011).

Esta dissertação volta-se, em especial, para a discussão das questões de autoridade e poder e a preponderância das relações de gerontocracia na celebração dos pactos com seres espirituais. Para discuti-los, partimos da abordagem de Pierre Bourdieu (1990) sobre violência simbólica. Parece-nos evidente que, a questão de casamentos entre pessoas e espíritos, como resultado de pactos celebrados pelos mais velhos com espíritos da feitiçaria, denunciam situações de desequilíbrio e desigualdades no relacionamento entre gerações e, por conseguinte, desembocam em situações de violência simbólica que é camuflada até ao momento do diagnóstico por parte dos especialistas em medicina tradicional.

Todas as famílias temem os efeitos antissociais da feitiçaria que, normalmente se traduzem em desgraças, mortes, prejuízos nas suas atividades diárias. As ações dos feiticeiros podem provocar o êxodo individual ou coletivo para outra povoação. Isto significa que existem *Tinyanga* que podem violar a sua deontologia e provocar ações de feitiçaria por razões pessoais – obter mais dinheiro dos seus clientes, o que dilui o seu papel tornando-se difícil estabelecer uma diferença entre estes e os feiticeiros (*valoy*).

Estas histórias são analisadas nesta pesquisa como sistematizações cosmológicas pragmáticas e metonímicas que produzem mundos sociais específicos. O que se segue é o relato de histórias de vida de alguns dos nossos interlocutores na pesquisa de terreno em Massinga e Maputo. Como veremos, espíritos, religiosos, médicos tradicionais, divindades e pessoas reproduzem aquilo que é a relação e alianças entre vivos e mortos destacando o papel e o valor de cada um.

Caso 2: Espíritos reconciliados - Família Jerónimo

Este caso ilustra aquilo que a maior parte dos habitantes de Massinga consideram ser a razão do marido espiritual e da violência que as faltas e dívidas para com os espíritos representam. A família Jerónimo era composta por um conjunto de quatro filhos que viviam juntamente com os pais na Localidade de Lionzuane no interior do Distrito de Massinga. Um dos irmãos Jerónimo, Januário, por sinal o mais velho, teria emigrado e fixado residência no povoado do Régulo Queme. Aqui, já nos anos 1950, Januário conseguiu erguer uma casa de alvenaria com o dinheiro que ganhou enquanto trabalhador

das minas da África do Sul. Com isto, Januário convidou também os seus três irmãos (António, João e Alfredo) a mudarem-se da terra dos pais para junto dele no povoado de Queme. Januário conseguiu também contratos de trabalho para os seus irmãos nas minas da África do Sul. António, João e Alfredo construíram também casas de alvenaria nos terrenos cedidos pelo irmão mais velho. O mais novo de todos (Alfredo) para além de construir a sua casa, adquiriu também um trator e uma viatura na África do Sul. Portanto, no contexto do povoado e da crise social e económica dos finais dos anos setenta e princípios da década de oitenta do século passado, os irmãos Jerónimo representavam um caso de sucesso e prosperidade inigualáveis no povoado, bem como em algumas localidades do Distrito.

No entanto, a partir dos anos noventa a família Jerónimo sofreu um revés inesperado com a morte do senhor Januário, em Abril de 1992, seguido do seu irmão mais novo, Alfredo em Agosto do mesmo ano. Paralelamente à morte destes dois seguiram-se perdas de vida por parte dos filhos de Januário, Alfredo e João. Ao mesmo tempo, dois filhos de António foram acometidos por uma loucura espontânea sendo hoje indivíduos paranoicos e a vaguear na vila sede de Massinga. O filho mais velho de Januário, que, entretanto, se tornara empresário da área dos transportes, viu as suas viaturas envolvidas em acidentes aparentemente sem explicação, acabando por fechar a sua companhia de transportes. As esposas do António e do João queixavam-se das suas filhas, que apesar de serem formadas e com emprego não tinham sorte relativamente a sua vida conjugal, sendo sistematicamente espancadas pelos esposos e completamente infelizes. Ao mesmo tempo, António e João decidiram não voltar a Moçambique radicando-se na África do Sul onde trabalhavam nas minas.

Perante este cenário, os filhos dos irmãos Jerónimo ainda vivos decidiram consultar um médico tradicional para saberem das causas das constantes mortes e da súbita regressão nas suas condições de vida. Depois de várias consultas em diferentes médicos tradicionais, a família Jerónimo foi informada de que as causas das constantes mortes e penúria se deviam ao não cumprimento do pagamento por parte do Januário e do Alfredo ao médico tradicional Kotchane, régulo do povoado, onde estes teriam adquirido a magia negra (*kukendla*) para o aparente sucesso dos Jerónimo. O espírito de Kotchane estaria zangado com a falta de cumprimento por parte dos irmãos Jerónimo e como retaliação estaria a provocar mortes, sofrimento e infelicidades. Além disso, o facto de um dos filhos de Alfredo não conseguir engravidar a sua esposa seria também, de certa forma um sinal

do espírito a fazer-lhe ver a necessidade de honrar os compromissos deixados pelo seu pai.

Na sequência disto, o diagnóstico referia que o espírito de Kotchane exigia matrimónio com as filhas dos irmãos Jerónimo como forma de apaziguar a sua fúria. Entretanto, porque o regime da FRELIMO proibia o pagamento de feitiços ou dívidas através de raparigas, o mesmo deveria ser feito através de cabeças de gado bovino, bebidas e dinheiro. A família Jerónimo acolheu o investigador durante os seis meses da sua pesquisa de terreno em Massinga, pelo que podemos obter dados *in loco* da degradação das casas de alvenaria dos irmãos Jerónimo e das narrativas a elas associadas. Todas elas encontravam-se literalmente abandonadas, excetuando a casa do Alfredo, cujo filho mais velho pagou a maior parte das despesas para o ritual de apaziguamento e compensação ao espírito de Kotchane. Hoje, o mesmo, vive em Maputo e apresenta-se relutante em visitar a sua mãe e irmãos. Até à saída do investigador de Massinga a situação entre os Jerónimos não tinha sofrido grandes alterações, apesar de terem realizado o ritual para compensar o espírito do mestre Kotchane.

No povoado de Queme, todas as pessoas com quem se estabeleceu diálogo sobre o assunto demonstraram conhecer a história e o dilema da família Jerónimo, e simultaneamente, estranhavam o facto de o investigador estar hospedada numa família que para eles era problemática e perigosa, pois os pais tinham feito magia negra para enriquecer. Três meses depois do regresso do investigador a Maputo, obteve-se a informação de que um dos filhos mais novos do Alfredo se tinha divorciado, acusando a mulher de ser infértil. De acordo com o guia de campo, Orlandwana, o filho de Alfredo expulsou sem razão a esposa porque, segundo ele, esta gerava filhos, pois antes de se juntar com ele tivera um filho de um relacionamento com outro homem. A maioria das pessoas acreditava que a família Jerónimo atingira o sucesso: casas de alvenaria e meios de transporte num contexto onde a maioria das residências são construídas com base em material local – caniço, estacas, cobertura com folhas de palmeiras - e com graves carências de meios de circulação, recorrendo aos poderes dos espíritos possessores do mestre Kotchane.

Caso 3: Possessão negociada – Uma metamorfose espiritual

Maria tem cerca de 30 anos, é viúva e vive com três filhos menores. Conta que o pai dela era trabalhador na África do Sul e que teria por conta disso decidido aumentar o seu prestígio e prosperidade material recorrendo aos serviços e conhecimentos que os médicos tradicionais disponibilizam. Por causa disso, ela é possuída por um espírito desde tenra idade; no entanto, tal só foi descoberto depois de ela casar com o marido entretanto já falecido. Começou por sofrer de uma crise de tristeza e de melancolia, que a levou a um estado de inconsciência. Por vezes sentia uma dor misteriosa no corpo, seguida de tremuras, ataques de fúria e emagrecimento acelerado. Rapidamente a sua condição de vida se deteriorou, até que a mãe decidiu consultar os médicos tradicionais para saber as causas da doença e iniciar o tratamento.

Narra que consultaram vários médicos tradicionais com o mesmo diagnóstico: Maria era possuída por um espírito adquirido pelo seu pai num curandeiro de Mbuane cuja finalidade era o acesso à riqueza material. Possessa e assombrada, várias desgraças se abatiam sobre Maria e era urgente iniciar o seu tratamento. No seu caso, a vontade do espírito era trabalhar através dela, ou seja exigia que ela fosse hospedeira e se iniciasse na profissão de médica tradicional. Maria decidiu não seguir a escola de iniciação visto que não queria ser curandeira, pois a sua mãe era uma cristã da igreja Zione e com o apoio da mãe procurou cura na Igreja desta.

Passou a frequentar os cultos da Igreja Zione, onde os pastores rezavam e oravam para ajudar a exorcizar o espírito. As sessões incluíam leituras de passagens bíblicas e súplicas a Deus para que o seu problema fosse resolvido. O profeta em transe, possuído pelo mimoia (espírito zione), repetiu o diagnóstico que tinha já ouvido nas consultas nos médicos tradicionais: Maria era possuída por um espírito que resultava do feitiço adquirido pelo seu pai. Era preciso expulsar o espírito que a possuía e que entretanto também levou à morte do seu marido. O diagnóstico do profeta referia o espírito que a possuía como causa da morte de seu esposo, entretanto, falecido meses antes.

Maria aceitou o diagnóstico, porém não queria ser curandeira seguindo o conselho da mãe, como referido anteriormente. Continuou a frequentar a Igreja Zione com mais afinco e iniciou uma terapia que visava a transformação dos espíritos dela em anjos zionistas. Realizou vários rituais que incluíram o batismo, visando a integração de Maria na igreja Zionista. Com a crença de Maria, o espírito foi transformado em *mimoia* (anjo) e hoje ela é uma pastora reconhecida na Igreja Zione Anciã Baptista, sediada em Rovene, ao longo

da estrada nacional número um. Maria é possuída por *mimoia* e entra em transe para efetuar as curas. Dá consultas em privado na sua casa, onde vive com os seus três filhos. Ainda assim, a saúde de Maria não melhorou e ainda apregoa a necessidade de ressarcir o espírito, pois este continua a fazer exigências e a causar sofrimento na vida dela.

Entretanto, as relações entre Maria e o pai esfriaram, pois ela acusou-o de lhe ter provocado o sofrimento através das doenças e da desgraça com a morte do esposo. O Senhor Feliciano, pai de Maria, é reformado do trabalho nas minas da África do Sul. Em conversa com ele, admitiu ter recorrido a tratamentos nos curandeiros para melhorar a sua condição de vida. Possui uma casa de alvenaria e já foi um grande criador de gado. Segundo ele, esta era uma ação normal no contexto do sistema cultural local. Diz-se incapaz de naquele momento satisfazer as exigências do espírito, pois já não tem dinheiro nem força suficiente para custear as despesas do ritual de compensação (*kuriya*). Segundo ele, tal ritual exige a entrega de uma cabeça de vaca e elevadas somas em dinheiro à família do mestre hospedeiro do referido espírito.

Caso 4: Espíritos exorcizados – Jacinta e Marta

Jacinta tem 31 anos e é estudante universitária em Maputo. Narra que a sua vida foi sempre cheia de problemas. Relatou que cresceu e atingiu uma idade avançada sem ter o ciclo menstrual, perdia muitos namorados e sempre que se envolvia com um homem este não se mostrava entusiasmado com a relação e acabava por abandoná-la. Reforça que mesmo os seus estudos foram constantemente prejudicados porque quando se aproximavam os exames ficava sempre impossibilitada por doença ou sem motivo aparente. Um espírito fá-la sofrer desde pequena, dificultando o seu normal crescimento e desenvolvimento.

Jacinta sonhava constantemente com um homem a ter relações sexuais com ela durante a noite. Ainda a acrescentar que todas as vezes que se envolvia com homens estes não tinham ereção suficiente para a consumação do ato sexual - era frustrante, dizia a interlocutora. Depois de revelar esta situação à tia, esta decidiu contar à mãe da visada. Foi na sequência disso que a mãe decidiu levar a filha para a Igreja Universal onde já era crente há algum tempo. Diz ter frequentado a corrente de libertação durante muito tempo,

até o problema dela ser resolvido com a ajuda de Jesus Cristo. Conta que as orações e rituais para exorcizar o espírito eram antecedidos por uma série de perguntas para depois o pastor o capturar, em transe. Obrigava-o a revelar-se perguntando-lhe o nome, o que queria na sua vida e como é que entrou na vida dela. Jacinta relata que durante uma sessão pública no altar, o espírito capturado afirmou ter entrado no corpo dela através de feitiço. Com dizeres como «manifeste-se agora, espírito do mal, aparece agora», tentavam exorcizar os espíritos. Então, o pastor ordenou: «Sai deste corpo que não te pertence! Deixa esta mulher em paz! Ela está fria na cama por sua causa! Ela não consegue marido por sua conta! Sai, sai, sai da vida e do corpo desta mulher!»

Segundo Jacinta, a vida começou a melhorar a partir de então, conseguiu o ingresso na faculdade e ao mesmo tempo começou a trabalhar numa gasolinera. Arranjou um namorado e tudo começou a correr “às mil maravilhas”. Jura que não acreditava na crença/fé nos espíritos mas a vida fez-lhe perceber que existem.

Em Massinga, muitas pessoas com quem o investigador estabeleceu diálogo relataram um ritual com os mesmos propósitos que o culto da Igreja Universal – expulsar os espíritos. Quando se descobre através da adivinhação dos médicos tradicionais que uma mulher é atacada por espíritos, por si mesmos ou por indicação de um adivinho, o espírito é capturado e exorcizado. Quando, capturado pelo adivinho, as pessoas questionam: qual é o nome? De onde vem? Quais são as suas intenções? O espírito revela o seu nome e as suas origens. “Vosso pai adquiriu me no mestre “fulano”, ele queria ficar rico... queria produzir muito mais na sua machamba...” e em seguida estabelece os seus desejos e exigências.

Nos casos em que o espírito reclama uma rapariga, o ritual de exorcismo envolve uma negociação com o mesmo. O médico tradicional, depois de o convencer, introduz o espírito numa garrafa preta, juntamente com remédios à base de plantas e rapé e fecha-o. Realiza-se um ritual de limpeza para a rapariga (sacrifício de alguns animais, normalmente galinhas ou cabrito dependendo do poder de cada espírito), a rapariga é coberta (incisões) com algumas plantas consideradas da noite (*munyama*), que desviam a atenção do espírito e este perde a noção dada a escuridão da noite que encobre a rapariga e desta forma o espírito não reconhecerá a rapariga reclamada como esposa. Envolve-se a garrafa em capulanas branca e preta e enterra-se no mato ou no cruzamento entre dois

caminhos. Apela-se aos espíritos dos antepassados para proteger a rapariga, o médico tradicional administra alguns remédios e dá por terminado o exorcismo do espírito.

Marido Espiritual: Entre o Adorcismo e o Exorcismo

O fenómeno do marido espiritual mostra as ambiguidades que as ações dos espíritos têm no Sul de Moçambique. Como pudemos constatar, os sentimentos religiosos dos diversos grupos étnicos do Sul de Moçambique não são negativos nem positivos perante os espíritos possessores, em particular no que se refere ao casamento com seres espirituais. A descoberta de um espírito possessor adquirido por um familiar que pretendia servir-se dos seus poderes, pressupõe o pagamento do mesmo através de jovens raparigas sendo, por isso, socialmente censurado. No entanto, reconhece-se, ao mesmo tempo, a capacidade que os espíritos têm para controlar e moldar a identidade das pessoas. Há uma interdependência entre as pessoas e os espíritos que se relaciona com as capacidades individuais de ação.

Nesse caso, a atitude das pessoas depois de conhecida a categoria do espírito possessor pode oscilar entre a expulsão e a integração, pela filiação na árvore genealógica da vítima ou pela iniciação à profissão de *Nyanga*. Quer nos casos em que os espíritos são adorados, quer noutros em que são exorcizados, o processo por meio do qual a adivinhação procura e levanta o diagnóstico é um monopólio dos médicos tradicionais (*Tinyanga*). Mesmo nos casos em que as pessoas negociam a terapia com o espírito, apenas se limita a forma e não a essência, pois a sua vontade é sempre transmitida por intermédio do especialista que trata o doente, gerando deste modo, discursos e práticas que legitimam uma ideologia de subserviência perante fenómenos de possessão espiritual. Os espíritos têm influência sobre os vivos, razão suficiente para as pessoas acatarem e respeitarem a sua vontade (Honwana, 2002:166).

Em todos os casos relatados neste capítulo, os doentes assumem uma atitude passiva e de aceitação, apenas procurando satisfazer os espíritos através da integração e intenções meramente pacificadoras e reparadoras, isto é, aceitando o casamento, ser hospedeiros ou tentando a sua expulsão. As narrativas das famílias Jerónimo e Zunguza e as respostas que mobilizaram perante as mortes recorrentes entre elas, sustentam tal passividade e

aceitação perante fenómenos de possessão espiritual. A imprevisibilidade dos espíritos suscita uma atitude ambivalente nas comunidades do Sul de Moçambique. Por vezes, o possesso procura essencialmente extrair dele o espírito invasor, noutras pelo contrário, o possesso procura uma aliança com o espírito e aprende a coexistir, ou a deixar-se possuir por ele, de uma forma pacífica e controlada⁴⁴.

Denota-se então, a partir destes três casos, que os grupos étnicos do Sul de Moçambique desenvolvem relações bastante complexas com os espíritos. Não se trata apenas da questão das diferentes possibilidades de mediação com o sobre-humano, mas sim da apropriação dessas possibilidades. Com a satisfação das exigências do espírito, as pessoas criam práticas e soluções rituais para cimentar ou romper os vínculos com o passado e com os seus antepassados mortos. Na verdade, o que se verifica é uma total reorganização da interação e da comunicação nas relações entre os vivos e os mortos, pois à luz do sistema de crenças tradicionais a alteridade só é possível com a mediação dos especialistas *Nyangas*. As famílias Jerónimo e Zunguza só alcançaram a paz, depois de ouvirem o diagnóstico do especialista e se terem predisposto a seguir o ritual por ele definido no diálogo com o espírito. Mesmo assim, em ambos os casos, foi possível negociar o pagamento das dívidas de seus ascendentes, não pela aliança, como exigia o espírito, mas através de uma cabeça de gado e dinheiro. Logo, o conflito e a negociação são possibilidades permanentes da própria ordem social. Esta constrói-se a partir do reconhecimento do conflito e da negociação como fundamentos primordiais, permanentes e virtuais nas relações entre vivos e mortos. A paz é idealmente mantida pela produção de descendência e a pessoa pensada como sujeito da linhagem. A Dona Maria e a Jacinta também se libertaram, depois da transe dos pastores ter capturado e feito falar os espíritos.

Médicos tradicionais, pastores zionistas e da Igreja Universal do Reino de Deus formam uma tríade que propicia rituais de captura dos espíritos e diagnóstico dos encantamentos forjados pelos feiticeiros e ao mesmo tempo aprisionam os espíritos malfetores que, muitas vezes, acabam por se reconciliar com as suas vítimas, tomando-as como suas esposas ou suas intermediárias nas relações e diálogos com os vivos. Actualmente, o significado que os espíritos assumem na vida das pessoas caracteriza-se por uma crescente ambivalência, nomeadamente no que diz respeito às motivações,

⁴⁴ Polonah (1968) e Honwana (2002) referem nos seus estudos a ambiguidade que as entidades espirituais têm no contexto das famílias do sul de Moçambique, embora reconheçam a ideia de que existe uma continuidade entre o mundo visível e invisível, segundo palavra de West (2009).

intenções e efeitos. Dada esta fluidez de humor por parte dos espíritos no sul de Moçambique, a reação das pessoas é também ambivalente: umas vezes são venerados, como é o caso dos espíritos antepassados e dos espíritos *Nguni* e *Ndau*, que permitiram o surgimento da figura do *nyamussoro*, outras vezes são exorcizados tentando expulsá-los do corpo das suas vítimas, como foi o caso da Jacinta que se livrou dos espíritos da feitiçaria na Igreja Universal do Reino de Deus.

Em todos os casos apresentados, à exceção da dona Maria, embora as pessoas reconheçam e aceitem as reivindicações dos espíritos, as terapias passaram por um exorcismo e libertação dos mesmos, pois são sempre conotados com a feitiçaria e exigem um ritual apropriado para o seu afastamento. Estes casos diferem, por exemplo, da possessão que resulta das revoltas e reivindicações dos jovens guerreiros *Nguni* e *Ndau*. Aqui, o ritual passa necessariamente pela iniciação ou construção da palhota dos espíritos, pois acredita-se que estes espíritos são perigosos e fornecem poderes adicionais aos praticantes da medicina tradicional (Junod, 1998:423; Honwana, 2002:62; Granjo, 2010).

Todavia, quer o caso de espíritos adquiridos com o simples intuito de prosperar materialmente, quer o caso dos espíritos *mimpfhukwa* dos *Nguni* e *Ndau*, ambos representam a expressão da encarnação da dívida e da falta moral que se estende para além da geração e da linhagem, como foi o caso das famílias Jerónimo e Zunguza, cujos filhos foram obrigados a pagar, no presente, pelas ações dos seus ascendentes. Este facto, levanta a velha questão de que as práticas e representações das relações entre os humanos e os seus deuses, o sagrado e o profano, presentes nas diversas religiosidades, nada mais serão que sínteses idealizadas das relações dos homens entre si. Mauss e Hubert (2005:77) escrevem que em algumas sociedades a troca com o divino é uma relação quotidiana usual, ainda que pouco usual. O além do humano e o humano parecem conviver seguindo regras, conjuntos de desejos e de funcionamentos bastante similares, ainda que com uma hierarquia clara de posições.

No contexto de África, vários autores referem-se à possessão espiritual como instância mediadora das relações entre espíritos e humanos, na qual as funções narrativas e performativas assumem um papel central. Através delas estabelecem-se canais de comunicação e interpretação de acontecimentos presentes e passados. Existe uma dimensão moral nas relações entre humanos e espíritos, expressa não apenas em categorias em que se ligam os valores de reciprocidade, nomeadamente, lealdade,

gratidão e obrigações, mas também porque os pontos de vista, conselhos, advertências e revelações presentes nessas interações são capazes de redirecionar, perante redescobertas e extensões, o foco das narrativas sobre as diversas relações dos humanos. A possessão não pode ser apenas considerada quando alguém estiver em transe, pelo contrário, as ocorrências ocasionais de transe servem para criar e comunicar uma nova dimensão no relacionamento que de facto existe a cada instante (Lambek, 1980: 338).

Pessoas, espíritos e médicos tradicionais trocam perspetivas a partir das quais situações do passado criam novas relações, embora os *Nyangas*, enquanto agentes intermediários, detenham o monopólio da explicação. Os infortúnios e mortes registados entre as famílias Jerónimo e Zunguza eram um sinal de alerta sobre as faltas e dívidas morais que existiam a favor dos espíritos e demonstravam a urgência na consulta dos médicos tradicionais e a necessidade de começar o tratamento. Ainda nestes dois casos, em particular no da família Jerónimo, a compra do feitiço por parte dos quatro irmãos demonstra a crença na ação dos espíritos enquanto agentes que proporcionam o bem-estar e prosperidade material. Devido a isso, acredita-se que os quatro irmãos conseguiram ter casas de alvenaria num contexto de extrema pobreza. Todavia, o incumprimento em relação às exigências do espírito degenerou num conjunto de infortúnios e mortes, levando inclusive à negociação das formas de pagamento ou compensação aos espíritos em causa. Ademais, o estado de degradação e abandono em que se encontram as casas dos irmãos Jerónimo é sinal da insatisfação dos espíritos pelos incumprimentos registados na sua compensação. De igual maneira, as mortes e doenças entre os Zunguza insinuavam a zanga dos espíritos pelas dívidas e faltas morais.

Parafraseando Passador (2020), os discursos sobre feitiçaria, medicina tradicional e espíritos não constituem atestados de veracidade dos seus pressupostos metafísicos, nem servem de metáforas de um pensamento universal, mas são sistematizações cosmológicas, pragmáticas e metonímicas que constroem mundos sociais particulares e irreduzíveis a si mesmos. A transformação dos espíritos possessores da dona Maria em anjos zionistas e a libertação e cura da Jacinta na Igreja Universal do Reino de Deus, refletem a complexidade e a necessidade de se compreender este universo.

É difícil traçar os espíritos maus e nocivos aos grupos do Sul de Moçambique. Numa visão subtil, os espíritos dos antepassados parecem ser os únicos bons e protetores. Todavia, estes também causam insegurança na vida individual e familiar. Os espíritos

ancestrais também flagelam a vida dos seus descendentes, irritados com eles pela sua incúria. Ruturas nos laços familiares e de parentesco, desobediência às regras, tabus e desleixo ou desrespeito pelos elementos naturais revertem em malefícios para os vivos. Muitas vezes os espíritos antepassados transformam os seus descendentes em inimigos e, por consequência, transformam-se também em inimigos (estrangeiros) e predadores dos seus descendentes. Por outro lado, os espíritos não linhageiros, tidos como maus e perigosos, mediante rituais apropriados podem converter-se em seus protetores e a vítima liberta-se dessa condição de sofrimento e torna-se seu intermediário na terra – médico tradicional.

Em ambos os casos, as negociações e explicações são sempre monopólio dos médicos tradicionais – únicos intermediários legítimos dos diálogos entre pessoas e espíritos. Muitos habitantes de Massinga e Maputo referiram-se a este aspeto, destacando o papel desintegrador que os discursos e práticas de possessão espiritual levam no seio da sociedade, particularmente a identificação dos médicos tradicionais como principais desintegradores da vida social e da pessoa. Os médicos tradicionais são acessíveis, muitas das vezes, àqueles que têm posses, pois as suas consultas são dispendiosas, constituindo-se assim num fenómeno de diferenciação. Portanto, ao longo da pesquisa de campo foram recorrentes as referências que os interlocutores fizeram ao sofrimento provocado pelos espíritos, quer através de doenças por eles provocadas, quer pela ação dos próprios médicos tradicionais e de feitiçaria. Esta ambivalência remete-nos para a necessidade de analisar a violência e o sofrimento associados ao sistema de crenças tradicionais.

Ao longo das conversas com os habitantes de Massinga e Maputo, a feitiçaria era referida como a forma mais comum de se conseguir sucesso pessoal, riqueza e prestígio. Pessoas que, aos olhos dos outros, conseguiram ter sucesso são acusadas de recorrerem a feitiçaria para esse fim e outras de usarem engenhosamente esse poder para ganhar visibilidade e aceitação. Portanto, a feitiçaria continua a ser uma força ambivalente que ajuda na promoção da acumulação individual e coletiva e no controlo da diferenciação social.

West (2009: 60) também caracteriza o povo maconde do norte de Moçambique, como sendo simultaneamente vítima e praticante dos discursos, práticas e poder da feitiçaria. Alegadamente, indivíduos com estatuto superior na hierarquia familiar ou da comunidade utilizam o poder e o conhecimento esotéricos para satisfazer os seus apetites insaciáveis,

alimentando-se do bem-estar de rivais, filhos, vizinhos ou parentes, escravizando-os de forma invisível e/ou consumindo-lhes a própria carne, produzindo nas vítimas desgraças e doenças visíveis, ou mesmo a própria morte. Aqui, perante suspeita de ataque, as pessoas vulneráveis recorrem aos mesmos especialistas – adivinhos ou curandeiros - para reverter e anular as ações invisíveis impostas pelos seus progenitores ambiciosos com recurso a linguagem e práticas de feitiçaria⁴⁵. Quando confrontadas com o infortúnio, as pessoas tendem a suspeitar que alguém do seu meio parental fizera feitiço para fins malévolos, ou seja sentem-se simbolicamente violentadas pelos seus parentes, como iremos ver no capítulo que se segue, ao analisar as consequências do pagamento ou apaziguamento dos espíritos através da promoção de alianças matrimoniais com jovens raparigas e/ou rapazes.

CAPITULO V

Marido Espiritual e Cristianismo: Os Casos do Pentecostalismo e do Evangelismo Zionista

O termo marido espiritual tornou-se corrente e mediatizado no contexto da religiosidade do Sul de Moçambique a partir dos anos oitenta e noventa do século passado, com a chegada das igrejas pentecostais e evangélicas de origem brasileira, especificamente a Igreja Universal do Reino de Deus. O culto da Igreja Universal do Reino de Deus é muito complexo e dinâmico, o que permitiu sintetizar e incorporar, no seu seio, uma teologia baseada no conflito entre uma simbiose do pentecostalismo, do

⁴⁵ Evans-Pritchard (1976), na sua obra sobre os azandes, refere que estes recorriam aos oráculos para saberem as causas do infortúnio e certificarem-se de que a sua magia de vingança era dirigida à pessoa certa. Os habitantes de Massinga e Maputo confiam na adivinhação dos curandeiros para saber das reivindicações e tratamento de um espírito revoltoso, como por exemplo, o marido espiritual.

evangelismo e das crenças tradicionais, tudo isto, operado no contexto plural das crenças e socialidades existentes em todo Moçambique.

As grandes crenças da religiosidade do Sul de Moçambique, em particular as do sistema religioso tradicional, são a referência a partir da qual se pensa em grande medida a identidade e teologia da Igreja Universal do Reino de Deus. Elas constituem, juntamente com os infortúnios experimentados pela sociedade moçambicana (feiticeiros, espíritos, pobreza extrema, elevados índices de desemprego, criminalidade, carências na educação, saúde e saneamento) o alimento constitutivo do discurso religioso da Igreja Universal do Reino de Deus.

Esta igreja sincretiza crenças, rituais e práticas das religiões tradicionais do Sul de Moçambique: exorciza espíritos, desfaz o feitiço, usa água e sal para curar, dá sorte no casamento, promove prosperidade e oferece curas milagrosas. A partir dos anos 90 do século passado, assistiu-se a uma maior competição entre as igrejas cristãs (sobretudo zionistas e pentecostais) e os curandeiros locais pela legitimidade no que concerne aos problemas de natureza tradicional, pois os *Tinyanga* apresentavam-se, até essa altura, como os únicos guardiães dos saberes religiosos locais.

Ronaldo de Almeida (2009:111) refere-se a uma lógica semelhante no processo de surgimento e implantação da Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil. Aqui, a íntima interação com o universo das religiões afro-brasileiras, nomeadamente a Umbanda, o Candomblé e o Quimbanda, acabou por determinar uma certa dependência da Igreja Universal do Reino de Deus em relação a estas, nomeadamente no que se refere à constituição do seu universo religioso. Também em Moçambique, o exorcismo, a cura e a prosperidade expressam de forma clara o padrão de adesão à Igreja Universal do Reino de Deus, pois o indivíduo é exorcizado para que esteja livre da ação dos demónios, e desta maneira, seja curado, convertido e leve uma vida conforme os desígnios de Deus – próspera, com saúde e abundância financeira. Pelos mesmos motivos, as pessoas recorrem aos médicos tradicionais para exorcizar ou adorar espíritos e comprar o seu poder.

A guerra das possessões acabou por produzir no contexto moçambicano, uma estreita aproximação, particularmente entre a Igreja Universal do Reino de Deus, as Igrejas Zione e o sistema de crenças tradicionais. O resultado foi uma inversão e continuidade ritual. A metamorfose do sistema de crenças tradicionais para o universo pentecostal e evangélico zionista é, ou foi, regulado por um processo de inversões sucessivas até ao momento da

identificação e denominação dos espíritos revoltosos que exigem alianças matrimoniais com jovens raparigas para apaziguar como marido espiritual.

No sistema cosmológico tradicional, esta relação era sempre pensada de acordo com as hierarquias que se estabelecem na relação entre vivos e mortos e, como tal, os espíritos ocupavam sempre uma posição superior e poderosa daí a designação *tintombi ta swikwembu* (esposa dos espíritos). Aqui, a relação era subordinada ao poder dos mortos sobre os vivos sendo por isso unívoca: o espírito reclama uma esposa porque o jovem foi morto por um antepassado da família da rapariga e nunca o contrário. No contexto do sistema de crenças tradicionais, os agentes espirituais tomam posse dos corpos e faculdades, vivem, crescem e expressam-se através das pessoas.

A Igreja Universal do Reino de Deus acabou por estabelecer, através da adoção de alguns mecanismos rituais das crenças tradicionais, uma continuidade entre o ritual de incorporação das entidades espirituais e o ritual de exorcismo (libertação dos espíritos), especialmente o marido espiritual. Segundo a Igreja Universal do Reino de Deus o diabo é causador de todos os males e infortúnios da vida. A IURD construiu seu universo simbólico sobre as representações em torno da figura do demónio. Atribui uma força diabólica e uma grande capacidade de interferência negativa às práticas religiosas tradicionais (Gaspar, 2006:121).

Igualmente, na cosmologia tradicional do Sul de Moçambique, os espíritos e o feitiço (magia negra) são responsabilizados pelos mesmos problemas. A designação marido espiritual espelha uma lógica de inversão na continuidade e simboliza o reconhecimento da existência das alianças matrimoniais entre espíritos e pessoas por parte da Igreja Universal do Reino de Deus. Os familiares hipotecam as filhas em troca dos poderes do espírito. As pessoas necessitam do poder dos espíritos, assumem a sua personalidade e dão sentido à sua vida através deles. Como escreve Honwana (2002:266), as pessoas assumem múltiplas identidades pelo facto de serem hospedeiros de vários agentes espirituais. No contexto de Maputo e dos falantes de *xironga*, o termo equivalente para marido espiritual é *xindhothana*, que provem de *ndhota*, que significa conselheiro, poderoso, homem grande e guardião dos valores culturais do grupo.

Tal como em outras regiões do mundo, o processo de implantação da Igreja Universal do Reino de Deus em Moçambique, particularmente no Sul, foi profundamente marcado por um forte proselitismo exclusivista (doutrinação), que culminou num confronto aberto

com outras religiões e na recusa das suas mensagens. Desta forma, se o conflito estabelecido se dá por sucessivas atribuições de significados inversamente simétricos ao sentido original atribuído pelo sistema de crenças tradicionais, a Igreja Universal do Reino de Deus acabou por se situar, ainda que parcialmente, na mesma lógica das religiões tradicionais. Ela nega outras religiões; contudo, simultânea, inconsciente e paradoxalmente incorpora certos mecanismos das práticas de possessão e cura observadas no sistema de crenças tradicionais do Sul de Moçambique. Se os males encontram as suas respetivas soluções na mensagem de libertação, a origem deles é localizada no seu panteão infernal com perfil semelhante ao do sistema de crenças tradicionais.⁴⁶

Para a Igreja Universal do Reino de Deus, os demónios existem e são espíritos sem corpos, anjos decaídos e rebeldes e que atuam para afastar a humanidade da obra de Deus. O demónio é um espírito que quer expressar-se e, por isso procura possuir corpos para através deles cumprir a sua missão de maldade (Gaspar, 2006:125). Tal como no sistema de crenças tradicionais do Sul de Moçambique, a Igreja Universal do Reino de Deus enumera alguns sinais de possessão por demónios, que são de todo semelhantes aos descritos nos sintomas de possessão espiritual da religião tradicional: nervosismo, dores de cabeça, insónia, desmaios, audição de vultos, etc.

Paralelamente, as igrejas zionistas também acabaram por criar uma cosmologia de seres espirituais e malignos ao propiciar rituais de transformação dos *Swikwembu* (espíritos antepassados) em *mimoia* (anjos zionista). As Igrejas Zione acabaram por produzir também, uma anatomia da possessão, sobretudo no que se refere aos sintomas e às formas de manifestação dos espíritos (demónios segundo a liturgia zionista) e ao seu controlo pelos pastores. Tal como nos rituais dos médicos tradicionais (*Tinyanga*), nas igrejas zionistas, a posse pelos espíritos é uma das principais características no processo de cura. Os profetas são possuídos pelos agentes espirituais que os inspiram e ajudam nos rituais de cura e salvação (Mahumane, 2008; Honwana, 2002).

As evidências etnográficas no Sul de Moçambique sugerem que a procura cada vez maior de igrejas zionistas resulta da ênfase que estas dedicaram à cosmologia tradicional.

⁴⁶ Ronaldo de Almeida (2009) refere-se a um processo semelhante no Brasil. A Umbanda e o Candomblé serviram de outra parte da moeda no processo de expansão da Igreja Universal. Na tentativa de combater as religiões afro-brasileiras, a Igreja Universal acabou por criar seres malignos tal como as Pomba Gira, Maria Padilha, exu Tranca Rua do Umbanda e do Candomblé, respetivamente.

Com o cristianismo zionista, diferentes agências e poderes metafísicos refundiram-se num campo dualístico de bem e de mal. O zionismo construiu a oposição binária entre o poder de cura, o Espírito Santo e as fontes destrutivas do sofrimento que eclipsou as noções abstratas de moralidade, salvação transcendental e pecado.

Ora como escreveu Niehaus (2001:36), especialmente no caso das Igrejas Zione da África do Sul, longe de eliminarem as crenças no poder dos espíritos ancestrais, natureza, especialistas tradicionais e feiticeiros, o cristianismo zionista reformulou esta realidade numa base dualística. No contexto do Sul de Moçambique, Granjo (2009) sugere que tal realidade culminou com a dicotomia e separação entre o mundo dos espíritos e o mundo dos vivos, aspeto que à luz do sistema tradicional representa na verdade uma continuidade e não uma rutura. Para o sistema tradicional de crenças do Sul de Moçambique, o mundo dos espíritos é o mesmo que o mundo dos vivos.

Atualmente muitas pessoas aderem às Igrejas zionistas com o propósito de curar doenças e combater infortúnios de ordem diversa, incluindo o marido espiritual. Giulia Cavallo (2013) refere-se à presença do marido espiritual no contexto das Igrejas Zione em Maputo e Matola, destacando que no seio do zionismo os espíritos dos mortos são convertidos e evangelizados para aceitar a liturgia cristã zionista de modo a proteger, viver e conviver pacificamente com os vivos. Considera que os espíritos alheios, dos quais muita das vezes é associada a proveniência do marido espiritual, são designados “mademónios” pelos crentes zionistas e seus pastores. Seguem a mesma lógica que possibilitou o surgimento da medicina tradicional no Sul de Moçambique, ou seja, resultam de ações de vingança, invejas, feitiçaria e compensações. Portanto, a posse pelos espíritos, a cura divina pelos antepassados e a simbiose com os ideais cristãos zionistas sustentam as continuidades no contexto destas igrejas.

Creemos que fica clara a opção pelo termo “marido espiritual” e a pertinência do título desta pesquisa. É a partir desta simbiose e conflito entre pentecostalismo, evangelismo e crenças tradicionais que pretendemos abordar a possessão espiritual no Sul de Moçambique, em particular a figura do marido espiritual. Um elevado volume das práticas e funcionamento do sistema das crenças tradicionais está a ser gradualmente incorporado no pentecostalismo e evangelismo do Sul de Moçambique, bem como uma grande parte dos “moçambicanos tradicionalistas” têm aderido à Igreja Universal do

Reino de Deus e ao zionismo. Todos estes apresentam conceitos e práticas muito próximas relativamente a possessão, feitiçaria, cura e purificação.

Quer o pentecostalismo quer o zionismo atribuem um enorme valor ao Espírito Santo no âmbito das suas doutrinas, destacando as manifestações ao falar em línguas (*glossolalia*) e em profecia. A cura divina pela ação e força do Espírito Santo e o batismo pela imersão em água corrente são outros dos aspetos comuns que caracterizam estes dois movimentos (Seibert, 2003).

Pentecostalismo e Zionismo Como Espaços de Explicação Concorrencial e Alternativa

O pentecostalismo de origem brasileira encontra o seu expoente de afirmação em Moçambique através da Igreja Universal do Reino de Deus. Desde os finais dos anos 1980 e princípios da década de 1990 que a Igreja Universal do Reino de Deus se tornou presente em Moçambique, pregando e evangelizando em salas de cinema inicialmente na capital, Maputo. Estes espaços tinham, entretanto, perdido a sua vocação como resultado da crise da indústria de cinema e de produção de espetáculos. As profundas reformas políticas e económicas impostas pelo Fundo Monetário Internacional e pelo Banco Mundial contribuíram, em larga medida, para este cenário ao longo dos anos 1980. Com o fim dos apoios e subsídios estatais ao setor da indústria em geral, muitas salas de cinema e espaços desportivos foram transformados em espaços de culto da Igreja Universal do Reino de Deus ao longo dos primeiros anos de sua implantação em Moçambique.

A rápida expansão e inserção da Igreja Universal do Reino de Deus efetuou-se graças à sua grande capacidade financeira e mediática, mas também devido à sua estratégia de incorporação de alguns elementos do sistema de crenças locais. De acordo com alguns pastores entrevistados no âmbito desta pesquisa, a Igreja Universal do Reino de Deus tem como principal missão a cura das enfermidades, a libertação dos espíritos maus, a conquista da prosperidade, a restituição da harmonia familiar e a santificação dos povos. Num contexto de profundas transformações económicas e políticas e de pós-guerra, o discurso da Igreja Universal do Reino de Deus tornou-se atractivo, para a maioria dos

moçambicanos que ainda tinham em mente os traumas da guerra civil e os impactos das novas políticas neoliberais em curso desde a adesão ao FMI e ao Banco Mundial.

A proclamação do combate à feitiçaria e aos maus espíritos nos cultos da Igreja Universal do Reino de Deus também serviu de incentivo para a adesão a estas igrejas. Aliás, como demonstram vários estudos sobre esta igreja, em muitos casos o processo de conversão deu-se em contexto de busca de salvação contra ações provocadas por maus espíritos, que no sistema das crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique são sempre resultado de processos antissociais da feitiçaria (Van de Kamp, 2011; Gaspar, 2006; Fry, 2000).

O facto de a Igreja Universal do Reino de Deus declarar e publicitar de forma mais aberta a expulsão de seres espirituais da vida dos seus crentes nas suas sessões de culto e, ao mesmo tempo, recorrer à ficção de situações e histórias sobre os problemas provocados por espíritos, nos espaços de antena do seu canal oficial de televisão (TV MIRAMAR) e Rádio locais, contribuiu, de certa forma, para uma maior sensibilização do público moçambicano e consequente adesão a esta igreja, com o intuito de combater os espíritos dos antepassados e da feitiçaria.

Saliente-se que as instituições religiosas tradicionais, sobretudo no que diz respeito às práticas relacionadas com o culto de possessão espiritual e feitiçaria, foram severamente reprimidas quer pelas autoridades coloniais, que pretendiam introduzir novos valores ligados ao cristianismo, quer nos primeiros anos do regime socialista do pós-independência, que pretendia construir um “homem novo” livre da superstição e do obscurantismo (Honwana, 2002). Todavia, estas sempre resistiram e sobreviveram como fonte de explicação subterrânea nas diversas situações de vida das pessoas.

A Igreja Universal do Reino de Deus, ao adotar uma estratégia mediática, conseguiu preencher o vazio que se fazia sentir no espaço público, no que se refere ao debate aberto, sem preconceitos e estigmas acerca de temas relacionados com o sistema de crenças e tradições religiosas locais, sobretudo a possessão espiritual e a feitiçaria. Ou seja, possibilitou uma experiência de questionamento público sobre os problemas que são referidos pelos habitantes do Sul de Moçambique como sendo consequência das ações dos espíritos e da feitiçaria e, por conseguinte, emanados das relações entre vivos e mortos, mais velhos e mais novos, portanto, da ordem ideal. Cerca de metade do tempo de antena e da programação da TV MIRAMAR aborda assuntos religiosos, com especial

destaque para relatos e testemunhos de pessoas que se dizem vítimas de seres espirituais e que teriam alcançado a libertação na Igreja Universal do Reino de Deus, através de orações realizadas pelos seus bispos e pastores.

No contexto de Moçambique, a Igreja Universal do Reino de Deus tornou-se pioneira no uso da propaganda e do *marketing* religioso na televisão para atrair fiéis. As técnicas de *marketing* são utilizadas para atingir um público cada vez maior e diversificado (Gaspar, 2011). O fenómeno do marido espiritual aparece representado em vídeos de simulação nos programas religiosos da Igreja Universal do Reino de Deus, sendo que a ênfase não raras vezes dada à ação dos maus espíritos que na etiologia desta igreja estão associados ao demónio e, por conseguinte, aos ancestrais e à feitiçaria.

Este esforço de ficcionar, ou seja, de produzir simulações através de pequenos vídeos, reforça que o fenómeno do marido espiritual é também uma construção com uma dimensão performativa, algo de que se é vítima e que assim sendo é preciso aprender a interpretar melhor, e não algo que se possui ou que se tem como destino. O histórico de relacionamento familiar e, em particular, das relações entre mais velhos e mais novos é uma das dimensões mais importantes dessa performance. Nas sessões de culto da Igreja Universal do Reino de Deus não é suficiente diagnosticar a posse por um marido espiritual – é fundamental que o espírito se manifeste para apurar, em última instância, as suas origens.

No seu estudo sobre a possessão espiritual no Sul de Moçambique, Honwana (2002) salienta a importância que os mais velhos têm para a construção discursiva e histórica sobre o fenómeno do marido espiritual, demonstrando que todos os casos envolvem sempre ações praticadas por gerações mais velhas e que as gerações mais novas devem arcar com as consequências dos atos daquelas. A escolha de um certo tipo de imagens simuladas é descrita não como uma causa previsível da presença de um marido espiritual, que provoca infortúnios como forma de chamar a atenção da vítima, mas como um esforço muitas vezes consciente e estratégico de produção de performances adequadas ao que é a sintomatologia e as causas da presença de um espírito possuidor.

Alguns estudos sobre pentecostalismo no continente africano concetualizam a conversão, numa lógica de rutura com o passado (entenda-se tradição) e projetam as igrejas pentecostais no âmbito do progresso e renovação contínua (modernidade). As igrejas pentecostais propagarão um novo senso temporal característico da modernidade:

quebra total com o passado e delineamento de novos princípios normativos para o presente. Desta forma, optando por esta estratégia temporalizada, a tradição é representada como uma meta do passado que, todavia, está ligada com uma forma de vida que coexiste com a modernidade (presente) e que apresenta uma dinâmica intrínseca. Assim, para os pentecostais, renascer significa quebrar totalmente com o passado (Meyer, 1998; Hunt, 2002).

Para estes autores, o processo de rutura com a tradição é feito através do engajamento na dialética de recordação e esquecimento. No caso do Sul de Moçambique, este engajamento justifica o facto de a Igreja Universal do Reino de Deus, em particular, apresentar ideias que incluem uma explicação do discurso sobre o mal e os demónios, oferecendo rituais em que o mal se manifesta e é simultaneamente exorcizado, simbolizando um ato de libertação. Aqui, a libertação é definida como uma luta espiritual entre Deus e Satanás e impera a vontade de se libertar de todas as formas de servidão.

Especialmente na Igreja Universal do Reino de Deus em Moçambique, é fundamental lutar contra o Satanás, pois acredita-se que ele opera em consonância com os seres espirituais da tradição. Mesmo assim, a luta contra o mal não pode ser dimensionada apenas como um ato de quebra com a tradição. Pelo contrário, como demónios cristãos e através das imagens dos maus espíritos, os espíritos são integrados no universo dos discursos pentecostais. A pré-condição para a rutura com as crenças tradicionais é a sua conceção enquanto atos de fusão entre o passado e o presente, o antigo e o novo. A libertação é supostamente alcançada à custa da história e pela destruição de todas as ligações com o passado (Meyer, 2007, Hunt, 2002).

Na verdade, o discurso da Igreja Universal do Reino de Deus em Moçambique revela as dificuldades de rutura com os valores da religião tradicional, pois tal rompimento só se torna exequível através de um processo de retorno, meio pelo qual os laços existenciais são desvendados. As pessoas são levadas a reconhecer que os problemas que enfrentam no presente têm origens nos laços passados. Logo, a quebra com o passado pressupõe uma construção através da recordação.

De facto, os testemunhos da maioria dos crentes da Igreja Universal do Reino de Deus evidenciam esta tendência. Se por um lado, a Igreja Universal do Reino de Deus declara guerra aberta aos espíritos da tradição e feitiçaria, por exemplo o marido espiritual (ou marido da noite, segundo alguns pastores) por um processo exorcista e de libertação, por

outro fazem-no através de um processo de reconhecimento dos seus pressupostos (tradicionais) e pela atribuição de um novo sentido e significado a uma realidade já existente e amplamente difundida.

Centrar a análise na construção contínua e na negociação permanente, implica perspetivar os indivíduos não como recetores passivos de uma conversão imposta que reduz mecanicamente e inevitavelmente as novas ideias sobre espíritos e feitiçaria, mas antes como produtores ativos das novas explicações, das suas causas e significados. À possessão espiritual e à feitiçaria são associados significados e valorizações que ultrapassam o contexto particular de conversão na Igreja Universal do Reino de Deus e de definição das origens e das causas dessa mesma possessão. As explicações sobre o fenómeno do marido espiritual no seio das igrejas pentecostais produzem-se numa lógica de continuidades culturais, pois é reconhecido que muitos jovens, em particular raparigas, são ainda perseguidos pelos espíritos dos ancestrais e da feitiçaria.

Além disso, a Igreja Universal do Reino de Deus reconhece a existência de demónios, isto é, espíritos sem corpo e errantes que procuram corpos para através deles se manifestarem e materializar a sua missão de maldade contra os seus seguidores. O discurso da Igreja Universal do Reino de Deus atribui aos espíritos dos antepassados e da feitiçaria uma grande força diabólica e uma capacidade enorme de interferência negativa na vida das pessoas. Segundo pastores desta igreja, o mundo está dividido entre pessoas livres e não livres, sendo que nestas últimas regista-se uma atuação regular do diabo. Ele é o causador de todos os infortúnios nas suas vidas.

Como apontam vários estudos, o demónio ocupa um lugar de destaque no novo pentecostalismo. Desta feita, a Igreja Universal do Reino de Deus em Moçambique, também construiu ou constrói o seu universo simbólico sobre as representações que elabora em torno da figura de demónio. O demónio é visto na Igreja Universal do Reino de Deus como sendo o principal gerador do mal, uma entidade perigosa, com uma presença regular e aterrorizante na vida das pessoas.

Mesmo assim, e como já referimos, apesar da demonização e combate do sistema de crenças e tradições religiosas locais, a Igreja Universal do Reino de Deus acaba por legitimá-las e tomar de empréstimo alguns aspetos dessas mesmas tradições no seu combate aos espíritos. Aqui, pode-se destacar como exemplo a invocação que

normalmente é feita nos cultos desta igreja para que os seres espirituais (ditos da tradição) se manifestem.

Pastor: [Num ritual de cura] Quem é você que inferniza esta mulher, diz quem é você? Sai, sai, sai...és o marido da noite, que luta contra a felicidade desta mulher...sai, sai, sai...quem é o feiticeiro que te colocou nesta mulher? Diz, o que quer desta mulher...sai ela não te merece, sai, sai, sai...em nome de Jesus sai, sai, sai... (Culto da Igreja Universal, Massinga, Vila Sede, 9/10/2012).

Concordamos com o argumento de Van de Kamp (2011), de acordo com o qual o processo de conversão à Igreja Universal do Reino de Deus não representa necessariamente o fim dos problemas ligados aos seres espirituais, e que por vezes se torna violento, pois pressupõe rupturas nos laços familiares e exige grandes demandas financeiras. No entanto, é fundamental frisar que não é menos verdade a ideia de que o pentecostalismo em África ganhou adeptos nos meios urbanos pela crítica que fez às formas de vida tradicional, nomeadamente à censura do poder dos mais velhos e dos antepassados, das relações e estruturas de género e pela necessidade de uma identidade urbana contemporânea (Meyer, 1998; Van Dijk, 2005). Pese embora as pessoas se convertam, elas permanecem reféns das estruturas de relacionamento desiguais e desequilibradas fundadas na forma de vida tradicional e que, conseqüentemente, tornam a realidade espiritual perigosa e violenta. O impacto da conversão é limitado, pois diz respeito à pessoa convertida sendo que a estrutura e relações de poder familiar e da comunidade (ordem ideal) mantém-se inalterada. Logo, a ordem ideal que é o fundamento de violência espiritual que marcou esse relacionamento continua presente.

A mediatização que o fenómeno do marido espiritual ganhou no contexto de Moçambique, impulsionado sobretudo pela Igreja Universal do Reino de Deus, prova o carácter estratégico que estas congregações assumiram na luta contra os espíritos e a feitiçaria. Muitas pessoas aderiram à Igreja Universal do Reino de Deus para se livrarem da posse de um marido espiritual através da força do Espírito Santo. Todavia, nem sempre este processo é concretizável, fazendo com que as pessoas oscilem entre as propostas de libertação do pentecostalismo e as reivindicações dos *Tinyanga* de serem os verdadeiros e genuínos guardiães dos valores tradicionais, cujos poderes lhes foram passados pelos ancestrais e, por isso consideram-se os únicos que podem lidar com o fenómeno (Honwana, 2002).

Nos mais variados contextos, quer no meio rural quer nas áreas urbanas, foram relatadas situações de busca de explicação numa lógica pentecostalista mas, face à persistência da sucessão de infortúnios, as vítimas viram-se obrigadas a recuar e a aceitar o sistema de explicação das crenças e da religião tradicionais locais - por exemplo, o caso de Maria, de Maputo, que é atualmente médica tradicional (*Nyanga*). Antes de se iniciar na profissão de *Nyanga* tentou libertar-se dos espíritos que lhe provocavam doenças e falta de sorte na sua vida amorosa. Segundo relatou, sofria visitas regulares de um marido espiritual durante a noite. Primeiro, aderiu à Igreja Universal do Reino de Deus porque tomou conhecimento que estas exorcizavam os espíritos. Permaneceu durante dois anos nesta igreja, sem que no entanto fosse capaz de expulsar o espírito que a perseguia e causava desgostos na sua vida. Com a ajuda da tia e do namorado decidiu consultar especialistas em medicina tradicional que lhe diagnosticaram um espírito que reivindicava ser reconhecido como esposo. Depois de várias negociações, Maria acabou por aceitar a aliança com ele e iniciou-se no curso de curandeira, recorrendo hoje aos poderes do mesmo espírito no exercício da sua profissão.

Se o exorcismo, a cura e a prosperidade constituem o centro em torno do qual gravitam os cultos da Igreja Universal do Reino de Deus, em particular a libertação das pessoas do marido espiritual, que é principalmente explicado a partir da ideia de espíritos maus e feitiçaria, eles também são uma das características fundamentais da religiosidade zionista.⁴⁷ Os profetas zionistas são possuídos por agentes espirituais que os ajudam na sua tarefa de exorcizar ou transformar espíritos antepassados em anjos zionistas, ou a libertar os seus crentes das ações dos espíritos da tradição, sobretudo os que pertencem a grupos estrangeiros.

Tal como os pastores da Igreja Universal do Reino de Deus, os profetas zionistas também interpretam a massificação do fenómeno do marido espiritual como

⁴⁷ As Igrejas Zione encontram-se profundamente estabelecidas em todo Moçambique e, são consequência direta do processo de evangelização por parte das missões protestantes na África do Sul e antiga Rodésia do Sul (atual Zimbábue) entre os trabalhadores da indústria mineira. Muitos moçambicanos emigrantes e trabalhadores nas minas sul-africanas foram convertidos e no seu regresso a Moçambique disseminaram a fé zionista. São igrejas que conseguiram uma inserção rápida no panorama religioso de Moçambique, em particular na região sul, sobretudo pelo facto de promoverem curas, aliviarem o sofrimento dos doentes protegendo-os da ação dos feiticeiros e promovendo o bem-estar. Cresceram rapidamente durante os anos oitenta sobretudo entre as camadas mais pobres da periferia das grandes cidades do Sul de Moçambique (ver Honwana, 2002, Agadjanian, 1998, Mourieu-Genoud, 1998, Mahumane, 2003, Seibert, 2005, Pfeifer, 2005, Giulia Cavallo, 2013).

consequência da compra de espíritos (*kukhendlha*), sobretudo na casa de um especialista em medicina tradicional (*Nyanga*) com o objetivo de enriquecer facilmente (Honwana, 2002, Seibert, 2005, Passador, 2010, Giulia Cavallo, 2013).

Mesmo sem reconhecer os espíritos *estrangeiros Nguni e Ndau* que foram incorporados no sistema de crenças e tradições religiosas tradicionais do Sul de Moçambique através do processo *mimpfhukwa*, os profetas zionistas admitem e aceitam os espíritos dos antepassados da família (*tinguluve*). Muitos relatos recolhidos entre os profetas zionistas remetem para os espíritos estrangeiros a suscetibilidade de serem comprados nos pactos realizados com a ajuda de um *Nyanga*, cuja forma de pagamento é a promoção de alianças matrimoniais com adolescentes e crianças, em particular raparigas.

Normalmente, os profetas zionistas convertem os espíritos estrangeiros *Nguni e Ndau* em anjos zionistas (*mimoya*) com poder de profecia e cura. Estas igrejas promovem rituais de combate aos problemas do fórum espiritual recorrendo à purificação e proteção com água, sal, cinzas e uma parafernália variada que é identificada através de sonhos e visões dos seus profetas. Portanto, pese embora algumas divergências na explicação das origens dos espíritos manipulados (se estrangeiros ou antepassados) em atos de compra de feitiços (*kukhendlha*), quer a Igreja Universal do Reino de Deus, quer as Igrejas Zionistas veem a presença do fenómeno do marido espiritual como consequência das ações dos familiares mais velhos que decidiram hipotecar os seus filhos com o objetivo de prosperar através de pactos com espíritos.

É evidente nos discursos dos crentes da Igreja Universal do Reino de Deus e nas sessões de culto orientadas pelos seus pastores que o fundamental é libertar as pessoas dos espíritos ancestrais e da feitiçaria, pois são eles os responsáveis pelas desgraças e problemas que assolam as vítimas, nomeadamente no que respeita a falta de sorte no casamento ou para arranjar parceiro, a infertilidade, ao insucesso na carreira escolar ou profissional, ao fracasso no negócio (por exemplo, no comércio), etc.

Pastor: “Quantos de vós aqui, sofre todas as noite por falta de sono, por maus sonhos vindos de pessoas invejosas, vindos dos espíritos que não vos deixais dormir, vindos de maridos da noite, vindos de trabalhos de feitiçaria, de macumba posta na vossa entrada de casa, quantos? Muitos de vocês não têm sorte no casamento pois foram dados a um marido que vos impede de serem felizes... São agredidos por vossos esposos pois o

marido da noite está com ciúmes de vocês... hoje com a força da palavra de Deus, com a força de Jesus Cristo quero vos declarar livres desses espíritos da feitiçaria..." (Culto Igreja Universal, Maputo, 25/9/2012).

Há uma semelhança entre os profetas zionistas e os pastores da Igreja Universal do Reino de Deus, no reconhecimento do poder que os espíritos maus e a feitiçaria têm no agenciamento de uniões matrimoniais entre espíritos e vivos, e a explicação desse fenómeno à luz de uma visão puramente cristã, situando-os numa lógica de luta entre o Espírito Santo (força do bem) e o mau espírito/diabo/demónio (força do mal). No sistema de crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique, a noção de mal é elaborada de forma completamente diferente daquela que o cristianismo ocidental normalmente apresenta.

A classificação entre o bem e o mal tal como é apresentada nas igrejas pentecostais e zionistas não encontra equivalente no sistema de crenças e tradições religiosas locais. No sistema tradicional, qualquer espírito é suscetível de ser classificado como mau, dependendo das ações que assume num determinado contexto, no relacionamento com os vivos. Neste sistema, espíritos dos antepassados, que normalmente são apresentados como sendo protetores e mais próximos dos seus descendentes, podem provocar malefícios quando não honrados ou respeitados certos tabus, rituais e deveres. Retiram a proteção como forma de chamar a atenção aos seus descendentes visto que, essa é a única maneira que eles têm para se comunicar com os vivos (Granjo, 2009; Honwana, 2002). Todavia, estes são diferentes e menos perigosos do que os espíritos estrangeiros, pois não se prestam a manipulações para efeitos de feitiçaria.⁴⁸

Este aspeto é muito importante na diferenciação dos papéis entre *Nyangas*, zionistas e pastores da Igreja Universal do Reino de Deus. Se por um lado, os zionistas acusam os médicos tradicionais de assumirem um papel ambíguo no que concerne à sua ação de intermediários no processo de compra de espíritos da feitiçaria que, como já vimos, resultam nas alianças matrimoniais entre jovens e espíritos, sendo por isso diabolizados, por outro os profetas zionistas admitem recorrer ao poder dos espíritos ancestrais para

⁴⁸ Estudos desenvolvidos na África do Sul apontam para uma realidade análoga. Aqui, a ideia de mal é sempre associada com espíritos não familiares (ver Ashforth, 2005).

garantir a proteção e prosperidade dos seus consulentes, sobretudo nas sessões privadas nas casas dos profetas.⁴⁹

Portanto, os zionistas veem ações positivas nos espíritos ancestrais quando “trabalham” em parceria com o Espírito Santo ou Anjo zionista, pois são capazes de garantir sucesso e sorte na vida das pessoas. Muitas pessoas frequentam as casas dos profetas com o intuito de obter a bênção zionista que lhes confira sorte e sucesso na sua vida cotidiana.

Por sua vez, as igrejas pentecostais pretendem eliminar completamente todas as entidades espirituais da tradição, quer os estrangeiros incorporados pelo processo de *mimpfhukwa*, quer os antepassados protetores, pois ambos são vistos como a fonte de problemas que afetam a vida das pessoas, daí a necessidade de libertá-las através da ação do Espírito Santo. Zionistas e Pentecostes ajudam a alcançar a prosperidade terrena através da ação do Espírito Santo e sem exigir sacrifícios regulares ou promover alianças com espíritos da feitiçaria, força mística que garante a acumulação de riqueza à luz do sistema tradicional.

A Igreja Universal do Reino de Deus desenvolveu uma teologia de prosperidade na qual classifica a pobreza como consequência das ações do Satanás e, por isso, convida os seus seguidores para uma luta feroz com o objetivo de transformar a vida das pessoas. Segundo esta teologia, o cristão para além de se ter libertado do pecado pelo vicário de Jesus Cristo, conquistou neste mundo o direito a boa saúde, prosperidade e uma vida abundante, sem sofrimento e fora da astúcia do diabo.

Acreditando na existência de um projeto de Deus, de acordo com o qual a prosperidade está ao alcance de todos, os seguidores da Igreja Universal do Reino de Deus interpretam as suas dificuldades, sobretudo as financeiras, como uma rutura, isto é, como uma ação provocada por um elemento perturbador – o diabo. Desta forma, a Igreja Universal do Reino de Deus induz os seus fiéis a fazer um pacto com Deus (e não com espíritos como no sistema tradicional) no qual os indivíduos participam pagando dízimos e subsequentemente, já na situação de dador (credor), estará em condições de exigir por

⁴⁹ Os profetas zionistas promovem rituais de cura e dão sorte aos seus clientes nas sessões privadas em suas casas, quer aos membros da igreja, quer a pessoas particulares. Os profetas possuídos por anjos zione (e não por *pswikwembo* dos *Tinyanga*) fazem profecias para identificar as causas do problema e o ritual de cura (Ver Mahumane, 2003, 2008, Honwana, 2002, Giulia Cavallo, 2013).

direito, todas as recompensas possíveis, uma vez que Deus prometeu retribuir com abundância a todos os que participam da sua vida terrena (Mariano, 2003).

Nas entrevistas, muitos crentes da Igreja Universal do Reino de Deus salientam a importância que assume a ideia de rompimento com os espíritos da tradição e dizem explicitamente que a fé no projeto de Deus é fundamental para o alcance do bem-estar e da prosperidade terrena.

Zaida: “Vivi durante muitos anos com falta de sorte por causa dos espíritos que me perseguiram e tinham sido passados para mim depois que minha avó faleceu. Ela foi uma grande curandeira e depois que morreu os espíritos que sempre trabalharam com ela queriam continuar através de mim... terminei a faculdade, mas mesmo assim, era difícil acertar um trabalho fixo, continuava a trabalhar como contratada numa escola privada. Quando descobri a palavra de Deus na Igreja Universal, a convite de uma minha colega, a minha situação começou a mudar... dediquei-me muito nas sessões de terapia espiritual e o meu esforço foi recompensado graças a Deus... hoje posso dizer que estou mais segura no meu trabalho e a minha vida profissional melhorou bastante, tenho um bom salário e um emprego fixo na Petromoc” (entrevista, Maputo, 21/9/2012).

O pentecostalismo e o Zionismo apresentam-se como espaços de explicação concorrencial e alternativa das prescrições anunciadas pelo sistema de crenças e tradições religiosas locais, no que se refere ao fenómeno do marido espiritual. Mesmo assim, os profetas zione e os pastores da Igreja Universal do Reino de Deus dificilmente anulam a matriz desigual e desequilibrada no relacionamento entre gerações em contexto familiar que, como temos vindo a referir, é responsável pela hipoteca de jovens como esposos/as de seres espirituais, gerando ideologias de subserviência e violência social.

As promessas de exorcismo na Igreja Universal do Reino de Deus, ou de transformação nas Igrejas Zione, longe de representarem um ponto final ao sofrimento provocado pela ação dos espíritos da feitiçaria, perpetuam-no, visto que as suas terapias culminam muitas das vezes em rompimentos nos laços familiares ou em fazer acreditar aos seus seguidores de que realmente por detrás da sucessão de infortúnios existe um mau espírito ou ato de feitiçaria que precisa de ser combatido. Este mau espírito e/ou ato de feitiçaria está sempre associado a ações de algum familiar que conscientemente estabeleceu pactos com o intuito de prosperar a nível socioeconómico e cuja forma de pagamento implica sofrimento aos seus descendentes.

O pentecostalismo e o zionismo reproduzem e perpetuam o modelo tradicional ao reconhecerem a feitiçaria como fonte dos casamentos entre espíritos e jovens, diferenciando-se apenas no enquadramento do bem-estar e prosperidade como obra e ação divina. Para o Pentecostalismo e o zionismo, alcança-se a prosperidade pela vontade de Deus (Espírito Santo). Por sua vez, no sistema tradicional atinge-se o mesmo através da compra da força e do poder de seres espirituais (feitiçaria) e pela bênção dos antepassados.

Giulia Cavallo (2013), na sua pesquisa sobre as Igrejas Zione, aponta para o mesmo caminho. Concluiu que no contexto da religiosidade do Sul de Moçambique o cristianismo se tornou fundamental pela sua capacidade de mediação cultural e simbólica, pois fornece os códigos de uma linguagem universal que são partilhados numa realidade diversificada e plural. Considera que as visões dos profetas zionistas são resultado do processo de interação, partilha e troca de representações em toda a esfera da sociedade. Os espíritos da tradição continuam a integrar o mundo dos vivos, apenas se subordinando à autoridade do Deus único cristão e da escritura sagrada (Bíblia).

Esta caracterização e designação do cristianismo como discurso de continuidade é uma ilustração do duplo padrão que ainda hoje caracteriza o pensamento dominante sobre os sistemas religiosos tradicionais em África e define relações entre tradição e modernidade no campo religioso. As narrativas sobre o fenómeno marido espiritual no contexto das igrejas cristãs são convocadas para referir a luta que se trava entre o Espírito Santo e o demónio, entre o mal e o bem. Estes discursos atuam como mecanismos de regulação das práticas e comportamentos sobre seres espirituais, mas também entre diferentes indivíduos em interação e define as desigualdades e relações de poder nelas presentes.

No estudo de Pfeifer (2005), estende-se a análise do pentecostalismo e do evangelismo zionista ao período que se seguiu ao fim da guerra civil entre a FRELIMO e a RENAMO. Segundo este autor, as igrejas pentecostais de origem brasileira e as Igrejas Zione de origem Sul-africana e Zimbaweana registaram um rápido crescimento como consequência das desigualdades exacerbadas pelas políticas de ajustamento estrutural e de economia de mercado e pelos impactos da guerra, que como se sabe provocou uma série de experiências traumáticas, sendo preciso proceder à limpeza ritual das pessoas como forma de reintegrá-las no decurso normal de vida (Granjo, 2007). As igrejas

pentecostais e independentistas tinham condições perfeitas para angariação de seguidores junto das camadas mais desfavorecidas, que foram recrutadas numa primeira fase com o argumento de cura milagrosa. A forte adesão às igrejas pentecostais e zionistas é interpretada como sendo uma quebra de confiança na ação dos médicos tradicionais (*Tinyanga*) em tratar infortúnios persistentes que se acredita estarem relacionados com os espíritos. As elevadas somas de dinheiro que os médicos tradicionais cobram, num contexto de crescentes desigualdades económicas e sociais, cria novos dilemas para os clientes que procuram a prosperidade e/ou combatem infortúnios persistentes em forma de doença, infertilidade, perda de trabalho, luta financeira e conflitos familiares.

Ademais, a atitude sobre o trabalho dos médicos tradicionais é cada vez menos generosa, e os seus poderes de cura são vistos com suspeição por causa do seu engajamento com forças ocultas malévolas e assustadoras usadas para fomentar o conflito social, a competição e a confrontação. O acesso a estas forças ocultas tem sido vendido a preços elevados para enriquecer o provedor, sempre com grande prejuízo e perigo para outros. Há nesta constatação de Pfeifer (2005) na sua pesquisa em Manica, centro de Moçambique, um claro reconhecimento do carácter violento que os discursos e práticas de possessão espiritual e seus agentes envolvem.

Importante também é esse reconhecimento coexistir nos discursos dos seguidores das igrejas pentecostais e do evangelismo zionista, o que de certa forma reforça a ideia de que, hoje, estes espaços se tornaram fontes de explicação concorrencial e alternativa no que se refere aos problemas provocados pelos espíritos da tradição e feitiçaria. Mas também existe aqui uma prova inequívoca de que a crescente adesão a estes movimentos se faz numa lógica de fuga e saturação da violência que é localmente atribuída aos espíritos e a feitiçaria.

Para além disso, coexistem nos discursos dos novos crentes e seguidores do pentecostalismo e do evangelismo zionista o facto de as consultas e os rituais serem feitos de forma gratuita e representarem uma espécie de libertação dos espíritos causadores de problemas. Depoimentos de alguns crentes da Igreja Universal do Reino de Deus e das Igrejas Zione constituem exemplos pertinentes disso.

Ao longo da pesquisa de campo, colocámos questões sobre os desafios que a possessão espiritual pressupunha. Muitos dos interlocutores mostraram-se desconfortáveis com os infortúnios provocados pelos espíritos e seus agentes. Para a

maioria dos entrevistados, os pactos com seres espirituais escravizam os jovens pois, em muitos casos, eles servem de compensação quando alguém do meio familiar e normalmente mais velho decide comprar o seu poder e força com o intuito de acumular riqueza e mobilidade social. E este aspeto é muitas vezes referido como sendo a principal causa da massificação das alianças entre espíritos e vivos. A complexidade e a aparente incoerência destes discursos podem parecer um pouco triviais. De facto, a situação não é assim tão linear, alerta para a necessidade de analisar as lógicas de relações de poder e autoridade (a ordem ideal) em contexto familiar para considerarmos as suas configurações desiguais e abusivas e potencialmente violentas.

Todavia, não parece suficiente destacar a adesão aos movimentos pentecostais e ao evangelismo zionista a partir da ideia de gratuidade das suas consultas e rituais de cura, pois como documentaram vários estudos, quer a Igreja Universal do Reino de Deus, quer as Igrejas Zione cobram valores nas suas sessões de culto em forma de dízimo ou outro qualquer meio. Para Honwana (2002), a forte adesão às igrejas zionistas e pentecostais deve ser entendida também como uma mudança no que se refere à busca de alívio e cura, não no *Nyanga* como indivíduo mas na congregação como entidade coletiva que possibilita a criação de redes de apoio e solidariedade contínuas. Passador (2010) também se reporta a uma lógica semelhante no seu estudo em Homoíne. Muitos habitantes reportam-se à feitiçaria como um dos atos mais perigosos e violentos e o motivo que os levou a aderir às igrejas pentecostais e zionistas.

No caso de Massinga, foi também evidente nos discursos dos entrevistados, o mal-estar que os seres espirituais e a feitiçaria provocam na vida das pessoas. A procura de solução para os problemas que se acredita serem provocados por seres espirituais e feitiçaria (e em particular do fenómeno do marido espiritual) faz parte das dinâmicas de vida dos habitantes de Queme. A feitiçaria é constantemente associada às noções de ambição, predação, consumo, mobilidade social e acumulação de riqueza. Por isso, pessoas que aparentam ter fartura e/ou sucesso nas suas vidas são commumente acusadas de manipular forças e poderes ocultos para ganhos pessoais, num processo que exige como contrapartida sacrifícios de membros da família para alimentarem os espíritos comprados ou a promoção de uniões matrimoniais com espíritos como forma de pagamento – gerando, desta forma, uma lógica de abuso que, por sua vez, torna a possessão e a feitiçaria atos de violência simbólica.

CAPITULO VI

Possessão, Aliança e Vida Familiar

A família e o sistema de crenças e tradições religiosas estão intimamente ligados no Sul de Moçambique. A noção de família inclui os membros vivos e os ancestrais. Um aspeto refletido em toda a literatura sobre o sistema de crenças e tradições religiosas em todo o território de Moçambique é a importância das relações e das continuidades entre os vivos e os mortos: os ancestrais são associados com a terra; o envolvimento com os antepassados implica uma interação ativa com os espíritos dos mortos; os antepassados são a fonte principal e sancionam a moralidade do relacionamento entre parentes; existe uma relação de parentesco, que não pode ser interrompida, com a morte; os antepassados são mediadores. Os espíritos são projetados como algo que está acima de todas as coisas e atuam de forma independente em relação à sua descendência.

No caso específico do sistema de crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique, os espíritos são fundamentais e governam muitos dos aspetos da vida das pessoas, desde o seu nascimento, à sua infância, ao casamento, à idade adulta e finalmente à morte. A instituição de casamento não é definida pelas relações sexuais. Todavia, ela

legítima o poder paternal. No Sul de Moçambique, o casamento é um fenómeno social muito complexo que comporta, ao mesmo tempo, aspetos rituais e económicos, envolve os vivos e os mortos (espíritos). Normalmente, o casamento inclui o pagamento de (lobolo- *bridewealth*) pelo grupo familiar do noivo para o grupo familiar da noiva. Aqui, existe uma íntima relação e articulação entre a dimensão religiosa e o sistema de parentesco. Segundo Feliciano (1989:410) a religião gere relações de identidade e de integração dos membros da linhagem com os espíritos dos seus antepassados. É o sistema de parentesco, por referência a espíritos antepassados, que classifica os grupos étnicos e os integra numa rede de laços segundo um conjunto de regras e proibições. O sistema religioso tradicional enquadra, dinamiza e força todas as relações sociais de um grupo, especificando as relações familiares ou de parentesco. Ele representa a ordem social na sua íntima relação com o sistema de parentesco e os antepassados.

Ideias sobre parentesco e casamento no Sul de Moçambique evocam especificidades culturais que relacionam intimamente os vivos e os antepassados. Neste contexto, o relacionamento deriva das continuidades e relações entre vivos e mortos. Está claro que os relacionamentos importantes do parentesco envolvem os vivos e os mortos. Há duas maneiras para se obter uma mulher: a reciprocidade amorosa e o casamento concertado, em que os futuros cônjuges não têm nenhum contacto prévio. Normalmente, o casamento concertado resulta do acordo entre os pais de ambos ou ainda por um pretendente que solicita um amigo ou parente para que lhe encontre uma noiva. O casamento é uma aliança entre dois grupos, mais do que entre dois indivíduos (Webster, 2009:176).

Mesmo assim, existe uma imensa variedade de uniões matrimoniais. O termo “casado” pode referir-se a vários tipos de casamento, desde uniões formalizadas no Registo Civil e na Igreja, através do lobolo (*bridewealth*), uniões de facto sem o pagamento do lobolo, famílias poligâmicas onde as mulheres estão casadas de formas diferentes com o marido (Grango, 2005; Costa, 2007:63). Nos casos em que a mulher está simbolicamente casada com um espírito, o homem vivo que for estabelecer aliança com ela pagará o lobolo ao espírito vingativo. Os filhos que são gerados desta união terão o nome do espírito em causa, garantindo desta forma a reintegração e compensação da sua linhagem (Bagnol, 2006:200). Em situações do género, atribui-se um nome tradicional que tem a ver com os antepassados linhageiros do espírito, que normalmente é usado no contexto familiar privado e um outro de registo civil que pode conter ou não o nome do espírito.

No distrito de Massinga, particularmente no povoado de Queme, o casamento é patrilocal, sendo a mulher o elemento que se desloca e circula. O poder e a autoridade sobre ela, são transferidos do seu grupo familiar de origem para o grupo familiar do esposo. Nas situações de morte do esposo, a mulher permanece na família do esposo. Em caso de divórcio, os filhos permanecem na família do esposo pois pertencem sempre à sua linhagem, devendo por isso permanecer na sua casa. Portanto, o peso das alianças tradicionais continua bastante presente neste distrito.

O sistema de crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique articula-se com o sistema de parentesco também a um outro nível. Conforme referimos, a atual medicina tradicional do Sul de Moçambique é consequência de um processo de incorporações entre o sistema Tsonga (grupo autóctone) e o sistema *Nguni* (vindo da vizinha África do Sul) e dos *Ndau* (a norte do Rio Save). A guerra de expansão e fixação *Nguni*, no âmbito do *mfecane*⁵⁰ ao longo do século XIX, precipitou as simbioses e as incorporações entre estes três grupos. Os *Nguni*, durante o processo de formação do Estado de Gaza, invadiram e dominaram os grupos *Tsonga e Ndau* do Sul e Centro de Moçambique, respetivamente, tornando-os seus vassalos. Esta situação reformulou o sistema de crenças e tradições religiosas do grupo *Tsonga*, que desde então passou a reconhecer a presença e coexistência dos espíritos linhageiros (antepassados – *nguluve, tinguluve*, pl.) com espíritos não linhageiros (estrangeiros) dos *Nguni e Ndau*, numa hierarquia em que se admitia maiores poderes aos espíritos *Nguni e Ndau* (Polonah, 1986; Honwana, 2002; Granjo, 2008; Passador, 2010).

As relações de dominação entre estes três grupos étnicos foram-se estruturando quer pelo processo de incorporação e assimilação, quer através de alianças matrimoniais entre *Tsonga e Nguni*, onde o grupo *Tsonga* se subordinava ao *Nguni* como forma de pacificação, quer ainda por relações de vassalagem e resistência violenta entre *Nguni e Ndau*, de tal forma que estas hierarquias foram transferidas para o plano dos espíritos. No âmbito da cosmologia local, os espíritos dos *Ndau* provocam e são mais temidos do que os espíritos dos *Nguni*, sobretudo por causa da sua violência e da sua socialização difícil. Os espíritos autóctones (*tinguluve*) são em contrapartida mais fracos e interagem com alguma facilidade com os *Nguni*. Portanto, a guerra organizou as relações, sobretudo as

⁵⁰ Denominação dada ao período de guerras e conflitos sociais que se registaram na região Austral de África de 1815 até cerca de 1835 e que culminou com a migração *Nguni* em direção ao interior de Moçambique (Newitt, 1989).

relações matrimoniais e cosmológicas entre estes três grupos étnicos, produzindo um sistema de relações espirituais entre os grupos etnolinguísticos que configuram o Sul de Moçambique desde essa altura até ao presente (Passador, 2010:118).

Os espíritos *Nguni e Ndau* são na sua maioria de jovens militares mortos no contexto das guerras de expansão e formação do Estado de Gaza que, não tendo recebido rituais funerários adequados, se revoltam e reivindicam contrapartidas junto dos grupos autóctone *Tsonga*. Por isso, cabe aos *Tsonga* promoverem alianças com estes espíritos oferecendo-lhes esposas, casas e bens para que possam cumprir com o seu dever de casar e adquirir propriedade, do qual a morte os privou. Uma vez incorporados no núcleo de parentesco consanguíneo através das alianças matrimoniais, são integrados à linha de descendência do grupo *Tsonga* e esta é transmitida aos descendentes (Honwana, 2002, Passador, 2010).

Presentemente, o processo de alianças com entidades espirituais segue este mesmo princípio. Porém, cada vez mais são projetadas como consequência das crenças na feitiçaria que vão ganhando terreno no contexto do sistema e cosmologia locais. A promoção das alianças com seres espirituais relaciona-se com atos de compra de feitiços aos curandeiros locais. A crença de que se pode atingir um enriquecimento e bem-estar através da compra do poder e força dos espíritos justifica a onda de pânico e alianças matrimoniais com os mesmos, pois normalmente tais seres exigem casamentos para garantir o sucesso e as ambições dos seus consulentes e compradores. Estes espíritos comprados com o intuito de acumular riqueza e bem-estar corporizam as narrativas locais sobre os maridos espirituais no presente. De facto, de acordo com tais narrativas, os mais velhos, na ânsia de satisfazer as suas ambições, promovem casamentos simbólicos entre adolescentes (ou crianças) e seres espirituais, como medida de compensação pelos pactos que estabeleceram com estas entidades e que, à luz das crenças e tradições locais, conferem capacidades extraordinárias que permitem um rápido enriquecimento e ascensão social.

Família e Gerontocracia: o Uso dos Mais Novos para Compensar Espíritos

Existe um grande debate no contexto das ciências sociais e humanas em relação ao conceito de família. Há, no entanto, consenso quanto à polissemia do mesmo. Pode ser usado quer para descrever os membros de uma casa, os cônjuges e os seus filhos, quer para referir o conjunto de parentes bilaterais ou um grupo patronímico. Por norma, o seu uso corresponde a um posicionamento teórico que dá primazia aos laços interpessoais (de parentesco) como elementos da estrutura social, retirando peso às relações residenciais e económicas⁵¹.

Yanagisako (1981) critica a caracterização da casa a partir de dados relativos à sua estrutura, composição, forma e funções. Defende um modelo que toma as unidades sociais que designamos por “casa” ou “família” para além da procriação e socialização. Considera que são também unidades de produção, de troca, de poder, de desigualdade, de estatuto e que fazem parte da estrutura económica e política da sociedade. Argumenta que a tentativa de explicar os grupos domésticos a partir da análise da sua composição genealógica, tomando a reprodução como função primária da família e supondo que os laços genealógicos conferem uma semelhança estrutural às unidades familiares, representou um grande equívoco no seio da teoria antropológica.

De facto, pesquisas desenvolvidas em contexto africano demonstraram que nem sempre a família coincide com a unidade de residência, visto que em muitas situações se regista uma grande dispersão dos grupos familiares em várias unidades residenciais, daí a ideia de substituir casa por sistema residencial, entendido como um conjunto articulado de unidades de habitação com mobilidade interna (Osmont, 1981:72).

Mesmo assim, no contexto de Queme, é mais aplicável a definição de indivíduos como membros de unidades domésticas, pois inserem-se também na comunidade, reproduzindo e perpetuando relações de cooperação com outros grupos. Portanto, a família representa um grupo social bastante influente na vida das pessoas e tem uma organização complexa inserida num contexto amplo de interações. O grupo familiar assume um papel preponderante na constituição dos indivíduos e é determinante na organização e criação da sua personalidade. Como escreve Feliciano (1998), a família é responsável pelo processo de socialização primária das crianças e adolescentes no

⁵¹ Ver Pina Cabral (1991); Yanagisako (1981), Bender (1967).

contexto de Moçambique, estabelecendo formas e limites no relacionamento entre as gerações mais novas e mais velhas.

A família exerce um importante papel na vida dos indivíduos, constituindo um modelo ou um padrão cultural que se apresenta de forma diferenciada nos vários contextos sociais e famílias tradicionais, onde homens e mulheres possuem papéis específicos, social e culturalmente estabelecidos. A família garante a proteção da atividade reprodutiva, a formação de um centro gerador de afetos e é um espaço de autoridade.

No povoado de Queme, assiste-se a uma dinâmica social e cultural que remete para uma certa naturalização de alguns papéis atribuídos aos homens e às mulheres. As famílias são formadas por grupos domésticos patrilineares e patrilocais, constituídos por homens da mesma linhagem. No geral, são famílias monogâmicas, todavia ainda se registam casos de famílias poligâmicas. Respeitando este modelo, que segue mais ou menos a divisão social do trabalho, o homem é o chefe da casa, o provedor da família, garante o trabalho remunerado, tem autoridade e poder sobre a esposa e os filhos e tem um espaço de atuação que o liga à vida pública. A mulher, por sua vez, é responsável pelo trabalho doméstico, agrícola e envolve-se diretamente com a vida familiar, dedicando-se ao cuidado dos filhos e do marido, isto é, atividades realizadas no âmbito da vida privada.

As relações estabelecidas no contexto dos grupos domésticos seguem uma associação por relações hierarquizadas, segundo gerações e idade, estando em primeiro as gerações mais velhas avós, pais e tios), os filhos das esposas mais velhas, os sobrinhos mais velhos e assim sucessivamente. As mulheres, esposas dos homens do grupo doméstico (*muti*) seguem a hierarquia dos homens, seus esposos. As relações entre pais e filhos são definidas por noções de respeito e autoridade, aspetos que caracterizam a assimetria da relação entre adultos e adolescentes. Neste contexto, os pais almejam um controle absoluto sobre os filhos, sendo rigorosamente exigentes no cumprimento das normas sociais. Os mais velhos e os especialistas locais (*Tinyanga*), intermediários no diálogo com os espíritos, controlam e sancionam os tempos, e os desvios e os outros membros participam nos processos e nos rituais, assimilando e interiorizando os valores e comportamentos do sistema cultural.

Ainda no contexto das famílias de Queme, os mais velhos são os referentes de identidade dos diferentes níveis de articulação do parentesco e cabe-lhes a gestão do dia-

a-dia da vida dos grupos familiares, dos conflitos e dos ritmos, com um poder que se fundamenta nos espíritos antepassados, sendo ao mesmo tempo polarizadores das linhas de descendência linhageira. A força protetora dos antepassados faculta o poder dos seniores e da sociedade face a todas as forças exteriores, por exemplo, contra os feiticeiros – um antipoder personificado pois devora a vida do grupo a favor de benefícios particulares.

A família constitui um espaço privilegiado para as práticas religiosas. Todos os rituais são de carácter familiar, quem dirige as cerimónias é a autoridade familiar (o mais velho), as ofertas que se fazem são aos antepassados. Todos os membros parentes têm a obrigação de participar, pois a ausência não justificada a um ritual é considerada como uma falta grave, que deve ser corrigida. A religião tradicional abarca todos os aspetos da vida e serve de suporte para todos os seus valores, sendo difícil separar o sagrado do profano.

Segundo Feliciano (1998:354), a religião representa um sistema gerador das relações de identidade e de integração dos membros da linhagem com os espíritos antepassados, focos referenciais de toda a estrutura linhageira e familiar, capazes de agressão e violência quando necessário para restabelecer a ordem. As relações dos vivos com os espíritos operacionalizam-se através da mediação dos mais velhos, da reafirmação e da dinamização das relações sociais nos parâmetros do sistema cultural local e pelos empreendimentos coletivos.

Com o fim da guerra entre o governo e a RENAMO, a família passou por um processo de grandes transformações a nível social, económico e laboral. Diversos fatores concorreram para este clima de mudanças. Por exemplo, o fim do conflito armado e consequente processo de desmobilização permitiu o surgimento de um número cada vez maior de famílias chefiadas por mulheres. A crescente urbanização que se traduz na municipalização dos distritos, a cada vez progressiva participação das mulheres no mercado de trabalho ou na economia informal contribuindo diretamente para a sobrevivência da família, o aumento dos divórcios, o desenvolvimento de unidades domésticas nucleares, a pobreza generalizada, as transformações do modo de vida que se ligam ao próprio custo de vida e fragilidades nas políticas públicas, as alterações nas

dinâmicas dos papéis parentais e de género, todos estes fatores contribuíram para uma transformação das famílias no Sul de Moçambique.⁵²

No contexto urbano de Maputo começa a emergir uma conceção igualitária de família. Hoje, homens e mulheres procuram atuar de forma mais ou menos aproximada no mercado do trabalho remunerado e informal, induzindo a uma divisão do trabalho doméstico, pese embora a mulher continue com a maior parte das tarefas, tendo que conciliar o trabalho e as tarefas domésticas. A crescente presença de mulheres no mercado de trabalho formal e informal estimula uma mudança nos padrões conjugais e familiares, social e culturalmente estabelecidos, precipitando uma reorganização dos papéis tradicionais reservados a homens e mulheres. Em relação ao comportamento com os filhos, a autoridade já não depende de imposições dos pais sobre os filhos, mas sim dum relacionamento aberto e pautado pelo diálogo.

A crescente onda de desemprego devido à escassez de trabalho desafia, em meio urbano, a ideia de masculinidade baseada na presunção do homem como garante da sobrevivência, visto que, cada vez mais, os homens se mostram incapazes de satisfazer e corresponder as expectativas sociais básicas.

Apesar destas transformações e assimetrias entre as zonas rurais e o meio urbano, muitos habitantes do Sul de Moçambique ainda são influenciados pelo ideal social do homem como provedor da família. O grupo doméstico é coordenado e chefiado pelo homem, pese embora se verifique um aumento de famílias chefiadas por mulheres, que se deve aos fatores acima referidos. A proximidade dos mais velhos com os antepassados e o conhecimento dos elementos de mediação nos diálogos entre os vivos e os mortos, confere-lhes poder e estatuto superior.

No contexto da linhagem (*lixaka*) e da família (*muti*) o mais velho experimenta o poder pelo controlo do território e gere a ligação com os antepassados, no que se refere à defesa do grupo e manutenção da ordem, consultando os especialistas (*Tinyanga*) e garantindo a realização dos rituais exigidos. Aos mais novos cabe aceitar, respeitar, obedecer, submeter-se e aderir às orientações dos mais velhos, pois qualquer tentativa de usurpação de poder, das funções e dos privilégios dos mais velhos pode suscitar a zanga dos espíritos, podendo ser acusados de feitiçaria. Isto, de certa forma, confirma a ideia

⁵² WLSA (1998), Loforte (2000).

defendida por Granjo (2009) de situar tais acusações como mecanismos de controlo social, se tomarmos a feitiçaria enquanto sistema de explicação e domesticação de acontecimentos incertos, podendo, por conseguinte, tornar-se simultaneamente num mecanismo de violência, simbolizada pelos discursos de insegurança, sofrimento e perturbações que os seus atos suscitam. É nesta última ação que situamos o uso de raparigas e rapazes como moeda de compensação a seres espirituais através da promoção de alianças entre ambos, cuja última razão de ser é, atualmente, a necessidade de enriquecimento fácil, usando os poderes dos espíritos da feitiçaria.

De facto, muitos dos habitantes da povoação de Queme com quem se estabeleceu diálogo, reconhecem a ambiguidade que a possessão espiritual tem no que toca ao seu valor e papel no seio da família e do grupo. Se por um lado, a feitiçaria pode inscrever mecanismos de controlo social, por outro, enquanto prática e discurso, potencia e incorpora ações de violência, pois para além de suscitar apetências egoístas facilita, segundo o sistema de crenças locais, as legitimidades que atualmente mobilizam as explicações, motivações e justificações que sustentam ideologicamente as lógicas religiosas de casamento com seres espirituais, num cenário em que as adolescentes envolvidas como moeda de troca através da aliança, nada ou pouco sabem sobre essa condição, sendo por isso, o poder dos mais velhos que impera.

Os mais velhos, abusando do poder e conhecimento que possuem sobre o sistema religioso local, promovem conscientemente alianças entre os seus filhos e os seres espirituais em troca da potência e força destes. Os espíritos estrangeiros são verdadeiramente agressores, pois defendem interesses diferentes, sendo por isso, imperioso negociar e satisfazer-lhes as suas vontades. As relações desiguais entre os mais velhos e os mais novos e as diferenças de género no seio de algumas unidades domésticas, sobretudo em famílias do meio rural onde prevalece a matriz tradicional, configuram o uso de jovens raparigas como moeda de pagamento aos seres espirituais, materializando as várias alianças entre estas e os espíritos.

Tais relações exercitam ainda um papel determinante no processo de produção e manutenção de uma ideologia que reserva, às jovens raparigas e rapazes, o papel de moeda de troca no apaziguamento de seres espirituais, reproduzindo o modelo predominante no Sul de Moçambique desde as invasões *Nguni*, no qual os casamentos serviam para incorporar e tornar afins espíritos não linhageiros, possibilitando a própria

medicina tradicional através da possessão de espíritos estrangeiros, que entretanto, se tornaram maridos de muitas raparigas, quer pelo poder de ressurreição e vingança (*mipfhukwa*), quer pela compra de feitiços por parte dos familiares mais velhos, ambiciosos e egoístas – feiticeiros, num esquema em que os benefícios de uns, exigem o sacrifício de outros, o que provoca insegurança e desconfiança em relação ao sucesso de alguns.

As raparigas garantem a compra do poder dos espíritos. O caso que se segue demonstra a preponderância dos mais velhos na promoção dos casamentos com seres espirituais e as dinâmicas entre possessão, feitiçaria e sofrimento/violência, assim como as tensões evidentes no relacionamento familiar e comunitário.

Caso 5: Esposa dos espíritos desconhecendo tal facto

Mwendane é hoje uma mulher com cerca de 30 anos, vive em Queme na zona do Mercado Matirandze, é mãe solteira, casou e enviuvou depois de terem nascido duas crianças. Não tem um emprego formal, sobrevive através do fabrico e venda de cerveja feita à base de farelo de milho, vulgarmente denominada *muhungo*. Fez o ensino elementar (atual 7º ano) com cerca de 14 anos, na Escola Primária local, sítio onde conheceu o seu falecido esposo, que por sinal foi seu professor. Viveu com o seu esposo cerca de 3 anos altura em que principiaram vários problemas no seu casamento. De repente o esposo tornou-se viciado em bebidas, ficou agressivo e não lhe dava importância. Segundo Mwendane, estas atitudes agressivas e de constante desrespeito por parte do esposo seguiram-se ao falecimento da sua irmã mais velha que vivia com os pais. Ao narrar a sua história de vida, explicou ainda que o seu pai viajou para a África do Sul, onde era trabalhador nas minas antes de ela nascer.

Poucos meses após a morte da irmã, Mwendane conta que começou a ter crises de nervosismo e desfalecimentos recorrentes. Começou a rejeitar o seu esposo, não tinha vontade de manter relações sexuais com ele e sonhava constantemente com um homem que a visitava todas as noites e com quem se relacionava sexualmente nos sonhos. Estes acontecimentos sucederam paralelamente à deterioração do estado de saúde do seu

esposo, aliada ao consumo excessivo de álcool e com a agravante da prática de abusos contra ela. Alarmada com a situação de Mwendane, a sua tia materna decidiu levá-la para uma consulta num *Nyanga* do distrito de Govuro. O diagnóstico do *Nyanga* atribuiu a sucessão de problemas de Mwendane a um espírito.

Entretanto, pouco tempo depois deste diagnóstico, quando Mwendane e a tia ainda esperavam pelo regresso do pai dela das minas da África do Sul no final do ano, o esposo faleceu. Com o regresso do pai nas férias de Dezembro, a família de Mwendane reuniu-se para debater o problema e o diagnóstico repetido nas consultas que se seguiram à primeira em Govuro – os problemas dela tinham a ver com um espírito que, de acordo com a adivinhação dos curandeiros consultados, era conhecido pelo pai de Mwendane. Segundo o diagnóstico, o pai de Mwendane comprou o feitiço num curandeiro da localidade de Lihondzuane, interior do Distrito de Massinga, a sensivelmente 100km da vila sede, na altura em que fez a sua primeira viagem para o trabalho nas minas na África do Sul. Ainda de acordo com essa adivinhação, o pai teria na altura prometido ou oferecido a irmã mais velha de Mwendane como garantia de pagamento pelo poder/força do referido espírito.

Todavia, com a morte da irmã, o espírito reivindicava então o seu reconhecimento como esposo de Mwendane, pois a sua irmã morrera antes de tal acontecimento. Mwendane refere que a irmã desistiu da sua formação em agronomia em Chokwe, na província de Gaza, sem motivo aparente antes da sua da sua estranha morte. Confrontado com estes acontecimentos, o pai de Mwendane acabou por admitir que recorreu aos serviços de um curandeiro para garantir a sua proteção e respeito entre seus pares no seu emprego como mineiro na África do Sul. Segundo Mwendane, após o pai ter confirmado o diagnóstico obtido através do *Nyanga* sobre a presença de um espírito que a reclamava como esposa, nunca mais voltou para a África do Sul, optando por ficar na sua terra natal e dedicar-se à atividade agrícola e à venda de coco na vila sede de Massinga.

Desde então Mwendane está envolvida numa verdadeira batalha para se livrar do referido espírito, que acredita ter sido responsável pela morte do seu esposo, pois normalmente os espíritos são perigosos e violentos quando se sentem injustiçados nos pactos que estabeleceram com os seus consulentes ambiciosos. Com a ajuda dos tios paternos, Mwendane foi submetida a um ritual de purificação que visava a expulsão do espírito da sua vida. Esse ritual consistiu em sacrificar uma cabra e tomar banho com o

seu sangue no cruzamento de dois caminhos perpendiculares, onde foi também enterrada uma garrafa preta fechada contendo remédios (rapé, raízes) e parte do sangue do cabrito que foi usado no seu banho. Este ritual incluiu também a entrega de uma galinha que, segundo Mwendane, foi largada no meio da mata depois de lhe terem dado de comer certos remédios. Mwendane foi também coberta com raízes da noite (*munyama* segundo os costumes locais), para que o espírito não a reconhecesse caso volte para a sua família.

Mwendane afirmou estar a recuperar dos seus problemas e a desenvolver a sua atividade de venda de bebidas no mercado local com relativa tranquilidade. Entretanto, a sua relação com o pai também conheceu algumas melhorias, já que Mwendane declarou não guardar rancor dele, pois considera que são coisas da tradição ou que têm a ver com a natureza humana africana (*ntumbuluco*).

De facto, a referência às gerações mais velhas como tendo sido as principais mentoras dos espíritos que afetam os filhos na atualidade tem sido recorrente no contexto do Sul de Moçambique e da religiosidade local. Giulia Cavallo (2013) na sua pesquisa sobre as igrejas Zione de Maputo e Matola destaca a presença de espíritos que, segundo a liturgia zionista, são denominados *mademonio*, os quais atormentam as mulheres exigindo uniões matrimoniais com elas. Muitas das vezes estes espíritos resultam da ação dos mais velhos que, na ânsia de um enriquecimento rápido e fácil, se veem envolvidos na compra do poder dos espíritos oferecendo (*kutsembisa* – promessa) as suas filhas como compensação.

Esta situação confirma que mais velhos e mais novos são duas categorias que acarretam desigualdades no poder de decisão, no acesso aos feitiços, no acumular e na predação. É possível contestar ou mesmo denunciar a violência provocada pelas ações dos espíritos da feitiçaria e até mesmo combatê-la, mas o sistema de poder onde os mais velhos detêm o monopólio sobre os conhecimentos do sistema de crenças e tradições religiosas locais reproduzir-se-á, continuando os mais novos a ser moeda de troca no pagamento do poder dos espíritos.

No caso das raparigas, estas foram sempre fundamentais no processo de apaziguamento de espíritos revoltosos e na própria viabilização da medicina tradicional no Sul de Moçambique, através de alianças com espíritos estrangeiros. O marido espiritual representa e reproduz a condição de alienação cultural por parte das mulheres, sobretudo em contexto familiar onde são vistas e valorizadas apenas pela sua função

procriadora e de incorporação de espíritos estrangeiros e da feitiçaria. As raparigas integram-se num ritual de vida dedicada aos espíritos que não são seus protetores, tornando-se fundamentais na dinamização das relações entre os mais velhos e os espíritos, neste caso, os espíritos da feitiçaria.

Mwendane e a sua irmã foram vítimas de sofrimento e violência espiritual pela simples condição de serem filhas e mais novas que seu pai - já conhecedor das práticas e discursos sobre espíritos que, valendo-se desse conhecimento, decidiu garantir a sua própria segurança e poder nas minas da África do Sul através da hipoteca das filhas aos espíritos, promovendo, no silêncio do pacto, uma aliança matrimonial com os mesmos. Os mais velhos são agressores dos mais novos quando decidem hipotecar os seus filhos como moeda de troca na compra de poderes espirituais (feitiços) para fins egoístas. Mwendane e a sua irmã ignoravam a sua condição de esposa dos espíritos até estes decidirem reivindicar, de forma violenta, provocando a morte do esposo desta e da própria irmã. A possessão por um marido espiritual força as raparigas a falar sobre o sofrimento e a violência de que são vítimas através de simbologias e metáforas que legitimam o poder daqueles que estão em posição de autoridade (os mais velhos) e as remete para a condição de subalternidade e de alienação cultural. No contexto das crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique, a escolha religiosa não é uma ação individual e privada, pois faz parte de um sistema cultural que impõe a aceitação das condições estabelecidas pelos mais velhos e pelos ancestrais. Aqui, o problema de alienação é ontológico e não moral. Ele resulta de uma condição social historicamente determinada e que faz com que os poderes de mediação próprios dos seres humanos se voltem contra eles mesmos⁵³.

Caso 6: Uma ideologia de subserviência

⁵³ O conceito de alienação foi amplamente utilizado no senso comum para designar uma compreensão imperfeita da realidade. É visto como uma questão moral ou subjetiva podendo ser ultrapassada pelo esforço individual no sentido de emancipação ideológica e/ou cultural (Nabokov, 1999:307). Nesta dissertação, o termo “alienação cultural” é utilizado no sentido em que os referentes culturais influenciam na conformação individual, isto é, a condição de esposa de espíritos não é uma escolha privada do indivíduo, pois ele faz parte de um sistema cultural que o obriga a aceitar as condições estabelecidas ancestralmente.

Embora este caso fuja um pouco ao nosso foco na figura de “marido espiritual”, ilustra na perfeição a violência que envolve os discursos e práticas de possessão espiritual e como os preceitos enunciados nesses discursos e práticas podem ser analiticamente interpretados como estando na origem das ideologias de dominação e subserviência no contexto rural. Demonstra também as lógicas de controlo social e político em contexto local. As acusações de Zondane são dirigidas ao seu superior hierárquico, pois ambos pertencem à estrutura administrativa tradicional local, sendo membro do conselho de anciãos e chefe de aldeia (*nganaka*), respetivamente. Eis a história:

Zondane é um idoso com mais de sessenta anos, casado, com sete filhos. Vive em Queme desde o período colonial e faz parte do conselho de anciãos. Narra que quando quis estabelecer residência em Queme, na zona de Kandlela (Kangela na grafia aportuguesada), solicitou terreno junto do chefe de aldeia local (*nganaka*) que por sinal é também curandeiro (*Nyanga*). Foi-lhe atribuído um terreno com mais de dois hectares onde podia construir a sua casa e fazer machambas para a sua sobrevivência. Como é comum no contexto local, antes de fixar residência consulta-se um curandeiro para um ritual que visa a fundação do *muti* e, deste modo os espíritos antepassados do senhor Zondane são trazidos para a sua nova morada. Coube ao chefe da aldeia a tarefa de officiar o ritual, pois como já referimos era também curandeiro. O ritual consistiu na implantação de garrafas com algumas raízes em redor do terreno e da área de habitação.

Zondane fundou então a sua residência e fez filhos com as suas duas esposas. No entanto, depois de algumas décadas e quando os seus filhos eram já crescidos, ficou gravemente doente. Como é apanágio neste contexto, os seus filhos decidiram, consultar um especialista tradicional para perceber a origem dos problemas que afetavam o pai. O especialista que veio da Vila de Massinga diagnosticou que os espíritos do chefe de aldeia estavam na origem da doença do senhor Zondane, pois faltou dinheiro na altura em que fez o ritual de fixação do *muti*. Decidiu-se então que se devia proceder a um ritual de limpeza para expulsar os espíritos do chefe da aldeia. Feito o ritual, o problema não cessou e assumiu contornos graves e violentos/agressivos pois, sem razão que o justifique, o senhor Zondane perdeu dois filhos em circunstâncias estranhas para o sistema local.

Depois de mais uma ronda de consultas aos especialistas locais, foi diagnosticada a necessidade de uma compensação ao chefe da aldeia (curandeiro que officiou a fundação do *muti*). Conta que pagou cerca de duzentos escudos portugueses (moeda em circulação

no período colonial em Moçambique) ao chefe da aldeia, ofereceu parte do seu pomar de palmeiras e foi repetido o ritual de limpeza. Mesmo assim, o problema persistiu e hoje os espíritos do chefe da aldeia exigem uma cabeça de gado. Refere que o chefe da aldeia nunca aproveitou o coco desse pomar e ele também não consome (pudemos contemplar a área referida e o abandono a que está sujeita). Relatou ainda que convidou o chefe da aldeia (enquanto curandeiro) para que fosse buscar os remédios enterrados no seu terreno mas este nunca se dignou a comparecer. Confessa que existe um grande sofrimento na sua família, pois tais espíritos não lhes dão sossego e está a perder os seus filhos por conta do mesmo.

Como membro do conselho de anciãos, diz que comunicou às autoridades administrativas locais, na pessoa do responsável político do Bairro, mas este nunca se dignou a avançar com uma solução, pois também ele estaria envolvido num conflito do género com o mesmo curandeiro (no contexto de Queme são perceptíveis os comentários sobre a cumplicidade entre o responsável administrativo e o referido curandeiro). Em tom de desabafo, o senhor Zondane disse que já tinha pago tudo o que devia e como tal não via razão para um novo pagamento com cabeça de gado.

Clastres (1999), na sua pesquisa sobre tribos indígenas da América do Sul, destaca que os mesmos poderes que fazem do “Xamã” um médico, portanto um homem capaz de salvar vidas, permitem também dominar a morte, isto é, tornam-no um indivíduo que pode matar. O mesmo sucede com os médicos tradicionais do Sul de Moçambique. A possessão espiritual é fonte de poder e conhecimento útil para a sociedade, mas também produz ideologias de subserviência e violência social, quando está ao serviço de interesses pessoais e egoístas. O caso de Zondane e do chefe da sua aldeia demonstra fielmente a ambiguidade e ambivalência dos discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria. Zondane ao solicitar os serviços do médico tradicional para a fundação do *muti* cumpriu com as prescrições do sistema local, porém atualmente está a ser vítima do curandeiro e do chefe de aldeia (*Nganaka*), que lhe impõem dívidas infundáveis devido à sua ambição e ao uso abusivo dos conhecimentos sobre o sistema.

O chefe de aldeia (*Nganaka*) é o gestor das terras e administrador de toda a comunidade. É uma função de grande valor e significado simbólico, pois na terra executam-se os sacrifícios em sinal de união com os antepassados; na terra semeia-se e germinam as sementes que garantem o alimento de todos; na terra os homens vivem e

constroem as suas habitações para se protegerem das intempéries, dos animais ferozes e dos inimigos. Não possuir terra equipara-se à perda de identidade, estar separado da família e dos antepassados, estar indefeso perante necessidades de defesa e de subsistência. O chefe da aldeia é o responsável pela distribuição de terras para todas as famílias. Todos são obrigados a apresentar as primeiras colheitas as quais servem para o ritual de agradecimento aos antepassados – *kuluma* (Martinez, 2005).

A autoridade do chefe de aldeia fundamenta-se na veneração dos antepassados. Ele é responsável pela convocação, realização e presidência do *Muphahlo* (veneração do antepassados) e restantes rituais da comunidade; ele é o guia espiritual da comunidade devido, sobretudo, à sua relação com os antepassados e ao seu serviço ritual. A comunidade aceita esta missão religiosa do seu chefe, respeita-o, adere às suas iniciativas e é temido por causa desses poderes sagrados (idem, 2005:106).

Figura 9: Chefe de Aldeia (*nganaka*) com o Secretário do Círculo de Kangela, em Queme.



Fonte: Fotografia do autor

CAPITULO VII

Espíritos, Feitiçaria e Violência Simbólica

Neste capítulo, a nossa proposta é descrever a historicidade do discurso e as práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria no contexto familiar do Sul de Moçambique, mostrando como estas foram usadas para se apropriar de e tornar objetivas situações sociais e como, por esses processos, o matrimônio com entidades espirituais pode ser analiticamente projetado como uma forma de autoritarismo e apropriação por parte dos familiares mais velhos (gerontocracia), configurando, dessa forma, um mecanismo de violência simbólica, no sentido “bourdiano” do termo.

As dimensões espirituais e religiosas da cultura estão entre os fatores mais importantes que estruturam a experiência e as relações humanas, crenças, valores, comportamentos e padrões de sofrimento (físico ou psicossomático). Na sua teoria, pesquisa e prática, a Antropologia tende a considerar estruturantes as dimensões religiosas e espirituais da vida. A religiosidade é tradicionalmente vista de modo positivo pela antropologia, as experiências míticas e espirituais são vistas como evidências dos diversos sistemas de crenças e tradições religiosas. Para qualquer manifestação reside uma força vital. O universo é por excelência um universo de correspondências, analogias

e interações no qual o homem e todos os demais seres constituem uma rede única de forças (McHugh, 1989; Nukuma, 1993, Honwana, 2002).

O sagrado permeia de tal modo todos os setores da vida das pessoas que se torna praticamente impossível apresentar uma distinção formal entre este e o secular, entre o espiritual e o material nas atividades das pessoas. Como escreve McHugh (1989:27), a pessoa é tida como resultado de elementos individuais herdados e simbólicos. Os elementos herdados situam a pessoa no grupo familiar alargado, enquanto os simbólicos a posicionam no ambiente cósmico, mítico e social. Esta visão com ênfase na noção social do indivíduo - quando ele é tomado pelo seu lado coletivo, como instrumento de uma relação complexa com a realidade social - deu origem a atitudes apropriadoras e autoritárias no relacionamento familiar, principalmente nas relações de gênero e entre gerações (velhos e jovens).

Espíritos, Feitiçaria e Violência Simbólica na Teoria Antropológica

Em Moçambique são poucos os estudos sobre possessão e violência simbólica. No contexto de África a tendência tem sido semelhante. Um maior enfoque tem sido dado à possessão e violência política. Sobre este assunto, muitos autores analisam o papel dos médiuns espirituais no contexto dos conflitos armados de luta pelas independências africanas e das guerras civis que assolaram alguns países logo depois da sua libertação da dominação colonial (ver Lan, 1985, Ranger, 1985, Geffray, 1994, Marlin, 2001, Honwana 2002, Mahumane, 2003, Igrejas, 2007, Granjo, 2008, Schuetz, 2010).

A maioria destes autores estudou a relação entre espíritos e violência política, nomeadamente no contexto da luta pelas independências africanas e, mais recentemente, no âmbito da guerra civil do pós-colonial que assolou Moçambique durante cerca de dezasseis anos. A relação entre os militares e os especialistas da medicina tradicional é representada como uma cooperação entre os antepassados e os seus descendentes, entre os mortos e os vivos e entre o antigo e o novo, considerando-se que este intercâmbio através do poder dos ancestrais legitima as ações dos intervenientes na guerra. No contexto de Moçambique, apesar de o sistema de crenças e práticas referentes à possessão espiritual ter sido combatido, quer pelas autoridades coloniais, quer pela FRELIMO num primeiro momento, a relação entre os militares e os especialistas espirituais foi fundamental para a legitimação das ações militares no contexto das cosmologias locais e

conferiu maior visibilidade política e social aos fenômenos de possessão pelos espíritos (Mahumane, 2003).

Alguns estudos em África olham para a possessão espiritual enquanto dramas metafóricos representados em formas humanas mas sendo atribuídos aos espíritos. Neste contexto, os atores humanos não o são no sentido convencional do termo, mas sim, um veículo dos espíritos para comunicar e interagir com o mundo dos vivos. Assim, a possessão espiritual deve ser vista como uma ação social participativa e não como uma privação social. Realmente, a possessão espiritual tem sido projetada como uma experiência com um papel social positivo e não como uma indicação de privação social. A possessão espiritual é vista como sendo uma parte integrante de toda a cultura e não como uma subcultura (Lambek, 1981:17).

A violência tem também sido analisada como sendo constitutiva das relações entre os humanos. Estudos antropológicos têm-se preocupado em analisar a violência como algo que obedece a regras, faz parte da cultura e cumpre algumas funções sociais. Em termos teóricos, a violência esconde-se atrás das concepções antropológicas sobre o humano e o social. O maior contributo da teoria antropológica no estudo da violência tem sido a concepção desta como um fenómeno coletivo e não individual, mais social do que antissocial, culturalmente estruturado e interpretado. A violência é na sua origem um fator gerador e estruturante das sociedades humanas e é omnipresente em todas as relações interpessoais (Spencer, 1998). Desse modo, a possessão espiritual e a violência estão intrinsecamente ligadas no contexto do Sul de Moçambique, pois ambas são fenómenos inerentes ao processo de interação social e cultural.

Por sua vez, a feitiçaria, enquanto elemento decisivo no sistema local de explicação do infortúnio, reproduz as relações de dominação e violência existentes na sociedade. De acordo com este sistema de domesticação da incerteza, o acaso e as coincidências são sempre alvo de explicação, pois não lhes é reconhecida existência real. Qualquer acontecimento que seja prejudicial (mau) ou benevolente para um determinado individuo pressupõe sempre, à luz deste sistema, a existência de causas que lhe sejam subjacentes, especialmente se tais acontecimentos apresentarem uma certa regularidade e repetição. Há um amplo consenso, no quadro deste sistema, de que as ameaças materiais e naturais são reguladas por causas materiais. Mesmo assim, os acontecimentos indesejados só atingem uma pessoa concreta em resultado de causas sociais que façam coincidir a vítima

e o perigo, no mesmo espaço e tempo. Deste modo – na ausência de uma evidente ignorância ou incúria por parte da vítima - a causalidade sobre o infortúnio é vista numa dupla perspectiva: por um lado, a falta de proteção por parte dos antepassados, que quando insatisfeitos retiram a orientação e a proteção aos descendentes, por outro, a ação da feitiçaria que é normalmente atribuída a ações dos invejosos e à avidez e egoísmo das pessoas mais próximas da vítima (Granjo,2009:168).

Ainda de acordo com este autor (2009:174), a feitiçaria confere sentido à incerteza e ao aleatório, tornando-os compreensíveis e permitindo a reintegração do infortúnio como um elemento cognoscível e também fruto da ação humana, o que possibilita a sua manipulação pela humanidade. Desta forma, a feitiçaria permite a compreensão daquilo que não seria possível a partir de outros sistemas de racionalidade e é uma forma de ação sobre a realidade, para evitar acontecimentos indesejáveis. Acusar alguém de feitiçaria representa, um instrumento importante de controlo social ou mesmo de prossecução de estratégias económicas e políticas.

Por sua vez, West (2009) no seu estudo sobre os macondes do norte de Moçambique, também refere uma linguagem de consumo, através da qual as pessoas avaliam a legitimidade do poder, que é paralela à predação no domínio da feitiçaria. Aqueles que se alimentam de pessoas em vez de as alimentar, aqueles que comem sozinhos, são na realidade, suspeitos de possuir poderes extraordinários, terríveis, que no caso Sul de Moçambique são comprados através da promoção de alianças matrimoniais com espíritos. A ameaça constante de feitiçaria provoca uma ansiedade que os habitantes de Mueda tinham de enfrentar, tomando as precauções necessárias contra a ocorrência de feitiços e recorrendo ao auxílio de especialistas.

Existe uma consciência comum de que todas as desgraças são muitas das vezes provocadas por ações de feitiçaria. Davidson (1969), no seu estudo sobre os povos Kaguru da República da Tanzânia, refere que os infortúnios como doenças, morte, infertilidade, maus partos, más colheitas, perda de bens, seca, fracasso na caça e outros, resultam da feitiçaria. Entre os Kaguru não era raro os maridos acusarem as suas próprias esposas de feitiçaria. Para combater a feitiçaria era necessário consultar os adivinhos que, recorrendo a diversos processos de magia, indicavam o causador do encantamento de um indivíduo ou de toda a família. Ainda na Tanzânia, o povo Hehe desconfiava de qualquer inovação na sua vida tradicional, pois supunha que ninguém podia ocupar uma posição elevada em

relação aos seus vizinhos, pois um feiticeiro invejoso poderia matá-lo com o seu feitiço. Desse modo, um indivíduo não deve usar roupas diferentes às dos demais, nem tornar-se rico ou conseguir uma superioridade social que contradiga a vida da comunidade.

Outros estudos consideram acusações, práticas e discursos sobre feitiçaria como uma tentativa de intimidar ou incapacitar opositores, pois as acusações sobre feitiçaria acompanham também competições pela liderança. Estudos clássicos sobre a feitiçaria em pequenos grupos de povoações também destacaram a presença de forças ocultas na competição pelo poder. Turner (1957) ao descrever a tipologia dos símbolos defende o seu caráter multireferencial, o que sugere que estes podem ter diferentes impactos e significados na estrutura social. É a aceitação da feitiçaria como realidade delimitadora da conduta dos indivíduos, através da força da sua ação simbólica, que a torna uma influente instituição nas relações sociais. Influência que enquadra e define a ação dos indivíduos.

Abordando o caso dos feiticeiros da Papua Nova Guiné, Steadman (1985) considera que o objetivo dos especialistas anti feitiçaria é gerar medo. A punição pública dos acusados de feitiçaria demonstra a vontade que os acusadores têm de eliminar os seus concorrentes. A punição dos feiticeiros representa um teste de poder entre grupos fechados, estabelecendo ou sustentando um equilíbrio do medo, o que pode ser visto como uma forma de controlo social, como escreve também Granjo (2009) no caso do Sul de Moçambique. De acordo com esta conceção, a feitiçaria é uma instituição social que se mantém presente nos tempos modernos, pois não é possível abandonar os receios e temores tipicamente relacionados com os seus discursos e práticas.

Ao longo dos anos oitenta e noventa do século passado, alguns autores projetaram a crença na feitiçaria como uma forma de protesto e resistência para os dominados. Por exemplo, Geshiere (1977), no seu estudo sobre os Camarões, projeta a feitiçaria como um elemento fundamental para o cenário político local. Considera que em situações onde falta às comunidades uma capacidade para expressar a sua dissidência política, a feitiçaria constitui uma forma de atuação política muito popular e representa uma reação contra o comportamento ofensivo das elites locais. Nos Camarões, o poder, a riqueza e o sucesso são ambigualmente vistos como refletindo a posse por poderes ocultos. Quando os aldeões vivenciam infortúnios, têm tendência a acusar as pessoas mais ricas e poderosas de feitiçaria, que usaram feitiçaria contra eles. West (2007) também avança uma explicação

semelhante no contexto do norte de Moçambique, onde os ataques com leões no distrito de Muidumbe rapidamente assumiram lógicas e formas de acusações de feitiçaria. Aqui, West sugere que isto sucede numa lógica que subentende uma crítica às autoridades políticas, devido ao aumento das desigualdades sociais e redistribuição indevida da riqueza.

Esta situação também se regista no contexto do Sul de Moçambique. Qualquer pessoa poderosa ou mais rica que outra na vizinhança ou comunidade é, à partida, considerada feiticeira, quer por ter recorrido ao poder do feitiço para aceder à riqueza, quer porque precisa desse mesmo poder para proteger os seus subordinados, o que só é materializável se souber combater os feiticeiros malévolos pelas ações benévolas da feitiçaria (Granjo, 2009:191). Esta constatação remete-nos para a necessidade de uma abordagem holística sobre estes fenómenos, destacando a presença e factualidade dos espíritos, do oculto e da própria feitiçaria e possessão espiritual no contexto do sistema de crenças e tradições religiosas locais.

Se é um facto que a feitiçaria representa uma ação alternativa que possibilita a libertação de pressões vivenciadas em contexto comunitário, muitos outros aspetos negativos são reafirmados no contexto das acusações sobre a feitiçaria. Em muitos casos, as ações da feitiçaria são representadas como perturbadoras e causadoras de conflitos sociais que podem gerar atos de violência. No contexto de Moçambique, têm sido reportadas várias situações de assassinatos (linchamentos públicos) envolvendo acusações de feitiçaria. Dezenas de pessoas foram vítimas de execuções sumárias por parte de populares⁵⁴. Os feiticeiros são referidos como sendo capazes de fazer o bem e o mal, são temidos porque têm capacidade de causar a morte de uma certa pessoa e podem-se transformar em animais (em particular, leão, cobra e jacaré) e fazer mal aos outros.

Nesta pesquisa pretende-se alargar o estudo da violência, reportando e interpretando a partir da experiência religiosa – onde a possessão espiritual (incluindo práticas sobre feitiçaria) é vista como um elemento privilegiado para a inscrição do discurso e práticas

⁵⁴ Carlos Serra (2009) tem coordenado estudos sobre o fenómeno de linchamentos populares em Moçambique envolvendo acusações de feitiçaria. O seu foco tem sido a identificação e explicação de causas que lhe são subjacentes. A sua pesquisa sugere que as acusações de feitiçaria dirigem-se sobretudo a individualidades específicas e socialmente vulneráveis. Antigamente, para além de em casos extremos poderem ser mortos, os régulos expulsavam das suas terras todos os indivíduos acusados de feitiçaria.

de violência, dominação e subserviência. Trata-se de uma abordagem que procura ver e estudar a violência sem pretensão de a limitar ao que se poderia chamar de violência enquanto monopólio do Estado – violação dos direitos humanos. Na verdade é uma abordagem que pretende superar a visão comum nos estudos antropológicos que circunscreve a possessão espiritual e a violência no âmbito político (do crime, assassinatos, guerras, etc.) deixando de lado todas as demais violências ligadas ao discurso e práticas de possessão espiritual (por exemplo, a simbólica) cometidas contra as pessoas ou por elas cometidas.

Hannah Arendt ([1969] 2014) considera que na vida dos indivíduos a violência social se configura, particularmente, como exercício de manipulação político-ideológica e de opressão/alienação por meio de diferentes estratégias e instrumentos de ameaças mais ou menos subtis, o que a torna uma violência simbólica. A violência simbólica é responsável pela captura interna das subjetividades, substituindo-as por formas de ser, desejar, sentir e agir que interessam à sociedade, e, pelo que podemos constatar, que interessam àqueles que têm autoridade no contexto das relações familiares e de poder no contexto do Sul de Moçambique. Neste caso, a violência permite a manutenção de um tipo de relações entre as pessoas e uma forma de ser dos indivíduos.

No Sul de Moçambique as noções de segurança e insegurança pessoal e social são mediadas pela ligação com os espíritos, de tal forma que a gestão da sua ação em relação à vida individual e familiar é complexa e imprevisível. Tanto pode resultar na proteção, como pode dar origem a situações violentas, quando estes espíritos deixam de ser protetores e são transformados ou manipulados por interesses particulares e malévolos - por exemplo, a feitiçaria. Esta tem sido a lógica que envolve a atribuição de um “marido espiritual” – um relacionamento imposto como compensação aos espíritos. Logo, a possessão espiritual transforma-se num vetor da insegurança e violência, pois envolve disputas e subjugação de uns pelos outros. Por outro, a possessão espiritual legítima e reforça uma ideologia que reafirma as noções, saberes e práticas sobre a atribuição do “marido espiritual”. Uma atribuição que gera simbolicamente um casamento que à partida não envolve coação, nem constrangimentos, mas cuja violência é inerente e escondida, pois a relação de domínio não é percebida como uma relação de força, visto que é dada como inevitável e desse modo naturalizada – uma violência simbólica, isto é, suave e presente num contexto onde as relações de poder que regem os agentes e a sociedade estão encobertas (Bourdieu, 2007:8).

Ser esposa espiritual, não é uma opção para a mulher pelo contrário, ela é escolhida para esse papel por um familiar mais velho (pai, tio, irmão) para compensar um espírito vingador (*mimpfhukwa*), ou para a aquisição de um tipo de feitiçaria que se acredita ajudar na acumulação de riqueza material. Nos casos em que o espírito pretende uma ligação com uma determinada família como compensação pelo facto de ter sido morto ou pelo facto de ter sofrido injustiças provocadas por alguém ligado à linhagem familiar da vítima, a exigência assume a forma de doença de chamamento semelhante ao processo normal de iniciação *Nyanga* (dores físicas, acidentes frequentes e insólitos). Conforme referimos, no âmbito do sistema de explicação local, este comportamento violento por parte dos espíritos é visto como a única maneira que eles têm de chamar a atenção aos vivos de forma indireta, através de acontecimentos anormais e indesejados, até serem diagnosticados através da adivinhação e transe de especialistas - *Tinyanga* (Honwana, 2002, Granjo, 2008).

O conceito de violência simbólica pode permitir uma melhor compreensão dos discursos e práticas que envolvem o marido espiritual, pois revela as razões profundas que estão na origem da aceitação das atitudes e comportamentos de submissão. Nas relações sociais, os dominados assimilam de forma involuntária e inconsciente os valores e a visão de mundo dos dominantes, ou seja, os discursos e as práticas sobre possessão espiritual garantem a reprodução das estruturas que sustentam a ideia de casamentos simbólicos com seres espirituais, gerando dessa forma uma violência camuflada, pois normalmente esta aliança é feita à revelia da vítima e dos restantes membros da família, exceto do parente que resolveu oferecer a rapariga ou o rapaz para comprar o poder e a força do espírito. Como escreve Bourdieu (2007:10), a génese da violência simbólica está impregnada nos símbolos e signos culturais, permitindo dessa maneira o disfarce das suas ações.

A violência simbólica surge de atitudes repressivas e autoritárias consideradas habituais e, por isso, passa muitas das vezes despercebida. É uma forma de violência que se expressa no plano psíquico, da subjetividade, dos afetos, das ideias, dos valores, das relações interpessoais e sociais. É este conceito de violência simbólica, na asserção de Bourdieu (2007), que utilizamos para refletir sobre o casamento com entidades espirituais como uma agressão camuflada que é consentida em nome da visão de mundo sustentada pelo discurso e práticas geradas pela possessão espiritual e seus especialistas.

A produção e reprodução cultural não se limitam aos níveis material e económico, estendem-se para o nível cultural. Os produtos simbólicos funcionam como elementos de dominação e legitimação do poder e dos processos culturais. A produção simbólica na vida social legitima processos de dominação, gerando concepções e visões de mundo, costumes, estilos de vida, etc. (Bourdieu, 2007:21).

Lambek (1981:321) refere que a possessão espiritual em Mayotte, Madagáscar, é definida como uma aflição e é frequentemente sugerida por sintomas de uma angústia física ou mental que não respondem a outras formas de tratamento. A cura é um longo processo que envolve não somente o exorcismo mas também a socialização do espírito - proporcionar ao espírito uma identidade específica e estabelecer uma relação de reciprocidade com ele. Normalmente, o espírito pede rituais dispendiosos para libertar a pessoa do sofrimento, da doença ou outras angústias.

No Sul de Moçambique, a atribuição de um marido espiritual tornou-se um elemento configurador da insegurança e da violência no seio da família e da comunidade. Uma vez indicado como hospedeiro espiritual ou simbolicamente casada com o espírito, não resta outra alternativa senão negociar ou aceitar a situação, pois caso contrário ficará doente para o resto da vida, ou poderá mesmo morrer precocemente. A incapacidade de recusa mostra o carácter coercivo dos espíritos sobre os seus descendentes. As exigências e poder de repreensão por parte dos espíritos leva muitas famílias a oferecerem as suas filhas ou filhos como compensação, sob o perigo de o espírito vingativo reagir com violência contra todos os seus membros. Como escreve Granjo (2008:128), ser hospedeiro espiritual é representado e percebido como uma obrigação para com a comunidade e os antepassados, um fardo a carregar, uma missão que é imposta e acarreta quer sacrifícios, quer renúncia a aspirações que seriam legítimas para qualquer outra pessoa normal, mesmo se, em simultâneo, se abrisse o espaço social e relacional para que a pessoa possuída assumisse atitudes e comportamentos que não seriam tolerados a outras.

A possessão espiritual representa a ordem social na sua íntima relação com o sistema de parentesco e os espíritos antepassados. É intrinsecamente geradora de coesões e de conflitos violentos dentro de grupos familiares. A análise dos discursos e práticas que sustentam a atribuição do marido espiritual no Sul de Moçambique fundamenta-se nestes princípios geradores de conflito e sofrimento. Neste caso, os mais velhos são vistos como

mediadores, pela sua proximidade, ao mundo dos antepassados, sendo por isso privilegiados na detenção de conhecimentos sobre o mundo espiritual.

Uma compreensão da cosmologia envolvida na possessão espiritual implica também o entendimento da violência associada aos espíritos. Trata-se de saber, se a relação entre as instituições de parentesco e a cosmologia da possessão espiritual incorpora uma dinâmica de sofrimento e de violência. Deste modo, argumenta-se que os discursos e práticas sobre possessão espiritual e a ideologia se articulam mutuamente. Aqui, a ideologia é entendida como sendo um conjunto de lógicas de discursos de poderes e de dominação de uma sociedade, articulados com os espíritos e outros seres invisíveis.

Marido Espiritual Como Vetor de Insegurança e Violência

Conforme referimos, o fenómeno “marido espiritual” está historicamente ligado à própria viabilização do sistema de medicina tradicional do Sul de Moçambique. A aliança com seres espirituais foi interpretada como sendo uma recompensa ou compensação aos espíritos dos militares *Nguni e Ndaus* mortos no contexto da guerra e formação do Estado de Gaza. Segundo a religiosidade do Sul de Moçambique, os guerreiros *Ndau* mortos no âmbito deste conflito possuíam poderes que lhes possibilitavam uma espécie de ressurreição e vingança (*mipfhukwa*) perante os vivos cujos ascendentes envolvidos no cenário de guerra lhes teriam causado a morte. Sendo que muitos dos militares *Ndau* eram jovens e por isso ainda não tinham tido a possibilidade de constituir família e, portanto, criar descendentes, revoltaram-se precisamente para exigir a materialização deste desejo e dever (Junod, 1912; Polonah, 1986; Honwana, 2002; Granjo, 2008).

Passador (2010) fala de um processo histórico de alianças matrimoniais entre vivos e mortos como forma de incorporação dos espíritos estrangeiros e que tem o seu fundamento nas hierarquias estabelecidas pela guerra de expansão *Nguni*. Desta forma, o marido espiritual é originalmente interpretado como sendo uma estratégia que os grupos autóctones adotaram e que, por conseguinte, viabilizou a própria prática da medicina tradicional no contexto do Sul de Moçambique. De facto, a referência à origem estrangeira dos espíritos que possibilitam a adivinhação através dos ossículos é também

apontada no contexto de Queme. Simultaneamente, é destacada a perigosidade e eficácia dos especialistas que se apresentem socio-espacialmente mais distantes dos consulentes.

Atualmente, as consultas aos especialistas da medicina tradicional representam uma busca de proteção contra os espíritos que perturbam o quotidiano das pessoas, ao mesmo tempo que podem significar um esforço por parte das destas em comprar o feitiço como com o fim de obter poder e potência que lhes permita alcançar a prosperidade e um estatuto social superior. Como descreveu a dona Elisa, líder da AMETRAMO⁵⁵, no município da Matola: “os mais velhos compram os poderes e a força dos espíritos (*kukhendla*) para alcançar o sucesso e trabalhar de forma incansável, pois nessa altura (depois de os comprar) estariam usando as propriedades e força dos espíritos”.

Desta forma, a possessão espiritual e a feitiçaria constituem elementos centrais no mercado de trabalho e de investimento pessoal para a obtenção de recursos materiais e financeiros. Os especialistas da medicina tradicional e os seus clientes são frequentemente representados como estando a negligenciar o campo da cura e proteção, a favor dos ganhos e benefícios pessoais ligados ao consumismo moderno marcado pela acumulação de dinheiro, que se veiculam às práticas de feitiçaria (Meneses, 1999:17). Esta mudança nas práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria provoca uma transformação social que resulta numa insegurança e imprevisibilidade do dia-a-dia. Neste âmbito, o sucesso de uns significa o insucesso de outros, pois deve-se retirar a proteção a estes últimos, criando-lhes problemas, o que explica a insegurança e desconfiança em relação àqueles que obtêm sucesso.

Para os habitantes de Queme, aquele que tem sucesso é cada vez mais apontado como tendo recorrido à feitiçaria e aos especialistas tradicionais (*Tinyangas*) para o efeito. O curandeiro passa a ser vetor de insegurança e violência. A busca pelo sucesso financeiro e bem-estar processa-se através de uma experiência de risco e perigos permanentes no campo do relacionamento com os espíritos em contexto familiar. Para assegurar a compra dos feitiços (*kukhendlha*) necessários para a prossecução do bem-estar e sucesso, as pessoas devem garantir o pagamento através da oferta de raparigas como esposas dos espíritos responsáveis pelo poder e potência que permite a acumulação e sucesso ou, em alternativa, pagar esse poder com mortes de familiares.

⁵⁵ Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique

Regra geral, uma jovem rapariga oferecida como moeda de troca pelo seu familiar mais velho, na sequência da compra do feitiço visando a acumulação financeira e bem-estar, não tem consciência do facto, pelo que viverá a sua adolescência alheia à sua condição até à idade adulta, por norma a altura escolhida pelo espírito para reivindicá-la como sua esposa. Mesmo assim, a infância de uma rapariga oferecida como moeda de pagamento aos espíritos será sempre marcada por sobressaltos e comportamentos desviantes.

De acordo com as narrativas de muitos habitantes de Queme, a presença de um marido espiritual é anunciada por três principais acontecimentos na vida das pessoas, são eles: a dificuldade que a mulher sentirá para arranjar um esposo na sua vida normal; no caso de o conseguir, as dificuldades em manter um relacionamento estável e duradouro com o seu companheiro; e, por fim, a infertilidade ou pelo menos dificuldades que sentirá para conceber filhos. Segundo o sistema de crenças e tradições religiosas locais, todas aquelas pessoas que experimentam relações sexuais por meio de sonhos terão dificuldades para se casar e, quando se casam, o seu matrimónio será uma sucessão de frustrações que se materializam, sobretudo, pela violência do parceiro e outros comportamentos socialmente reprováveis, pois é suposto ter já uma relação com um espírito que, por conseguinte, é responsável pelos comportamentos violentos, faltas de respeito e uma série de atitudes desviantes nas relações do casal.

Geralmente, o marido espiritual é invejoso e qualquer tentativa de envolvimento com a suposta esposa pode degenerar em reivindicação e guerra aberta com o concorrente. Muitos crentes zionistas e da Igreja Universal do Reino de Deus destacam a grande presença de mulheres com problemas de infertilidade, cujas causas, segundo elas, a medicina convencional não consegue detetar, mesmo sendo submetidas a exames regulares. O marido espiritual também inviabiliza e interrompe os projetos e sonhos pessoais, e pode provocar a morte dos esposos vivos das suas vítimas, é persistente na sua vontade e pode provocar diversos infortúnios. Quando uma jovem rapariga demora ou retarda o seu matrimónio, isso muitas vezes pode ser interpretado à luz do sistema local de crenças e tradições religiosas como sendo indício da presença de um marido espiritual.

Na vida do casal, as faltas de respeito constantes entre ambos ou a sensação de rejeição pelo sexo oposto, as dificuldades de manter relações sexuais com o parceiro vivo, a solidão, a menopausa precoce, a menstruação no meio do sonho, o orgasmo prolongado,

os insucessos na vida profissional e outros tipos de manifestações são geralmente descritos como sinais da presença de um marido espiritual, quer no sistema tradicional local, quer no seio das igrejas zionista e Universal do Reino de Deus. De acordo com o sistema de crenças e tradições religiosas locais, o marido espiritual pode sujeitar a sua parceira a uma condição de bloqueio total nas suas aspirações quotidianas, frustrando todas as expectativas, quer do ponto de vista profissional, se for o caso, quer da possibilidade de sucesso na sua formação académica. Este bloqueio que o marido espiritual impõe, para chamar a atenção e ditar a necessidade de a vítima saber da sua condição de esposa dos espíritos, denomina-se *munyama* (escuridão, nas línguas locais). De acordo com alguns autores, no contexto da África do Sul, a condição de *munyama*, sobretudo entre os povos de etnia Zulu, representa um estado de marginalidade entre vivos e mortos. Diminui a capacidade de resistência aos infortúnios, provocando um estado de falta de proteção e de sorte para as pessoas e grupos (Ngubane, 1997:71).

Há uma certa ambiguidade em relação ao termo *munyama* e aos seus efeitos. De acordo com as tradições locais do Sul de Moçambique, *munyama* representa um estado de impureza ou poluição ritual, uma condição a que ficam sujeitos os indivíduos quando violam determinadas proibições (por exemplo, o contacto com os mortos por parte dos adolescentes), derramamento de sangue, contactos com outros grupos e meios sociais considerados estranhos ao ambiente social de origem. O caso de *munyama* provocado pela reivindicação de um marido espiritual traduz-se na frustração total das expectativas da vítima em relação aos seus projetos pessoais de vida, tornando-se necessária a realização de rituais para expulsar ou negociar com o referido espírito – como por exemplo refere Giulia Cavallo (2013) no caso das Igrejas Zione. A condição de *munyama* pode também ser induzida na vítima precisamente para despistar o próprio marido espiritual da possibilidade de reconhecê-la, ou seja, a indução do *munyama* pode tornar-se num ritual necessário para a expulsão do esposo espiritual, como foi o caso de Mwendane, descrito no capítulo anterior.⁵⁶ Estas ligeiras diferenças na interpretação do fenómeno *munyama* podem ser explicadas pelos esforços que o cristianismo, nomeadamente as igrejas zionistas e, mais recentemente, as igrejas pentecostais

⁵⁶ Flikke (2001:212), no seu estudo sobre os Zulu da África do Sul, refere que entre estes a condição de *munyama* está relacionada com vários tipos de situações e de poluição social, nomeadamente doenças, frustração das ambições pessoais, simbolismo da cor preta e uma série de negligências.

(sobretudo a Igreja Universal do Reino de Deus), fazem para incorporar elementos das crenças e tradições locais e torná-las inteligíveis à luz das liturgias cristãs.

No contexto da guerra entre a FRELIMO e a RENAMO, todos os que foram expostos à sua violência (mortes, decapitações, abandonos, etc.) estão sujeitos a um processo de limpeza e purificação ritual para poderem reaver o seu equilíbrio, reconstruir as suas identidades e desfrutar de uma vida normal (Honwana, 2002; Granjo, 2008). No âmbito das cidades, onde as igrejas zionistas e o pentecostalismo de origem brasileira estão fortemente disseminados, o *munyama* pode ser aproximado às escrituras bíblicas sobre maldição⁵⁷.

Aparentemente, nos últimos anos, muitas pessoas aderiram às igrejas zionistas e à Igreja Universal do Reino de Deus para lidar com a presença do *munyama* relacionado com as ações e reivindicações do marido espiritual. Esta adesão às igrejas parece basear-se numa lógica de refúgio contra a tradição, pois tais congregações religiosas oferecem espaços onde as mulheres vítimas de um marido espiritual podem falar sobre a sua aflição e sofrimento. A confissão destas mulheres sobre a sua relação com um marido espiritual oferece uma possibilidade para expulsar a referida entidade espiritual, restabelecendo a segurança e a estabilidade emocional e, em certas situações, reassumindo os seus papéis de esposas de homens vivos.

Exemplo disto é o caso de Nkavete Matola, da cidade de Maputo, que é hoje pastora na igreja zione. Conta que inicialmente aderiu à igreja Zione em busca de apoio contra o seu marido espiritual, depois de ter gasto muito dinheiro em tratamento com curandeiros. Considera que se sente aliviada desde que entrou para a igreja Zione. Os pastores e profetas ajudaram-na com orações, deram-lhe banhos com água salgada ou do mar e reconverteram o espírito que lhe causava azares (Entrevista, Janeiro de 2013).

O depoimento de Maria Amélia em entrevista realizada na cidade de Maputo também representa bem essa situação. Depois de longos anos de casamento e várias tentativas em vão para engravidar, a sua mãe sensibilizou-a e aceitou uma consulta num curandeiro para saber das reais causas da sua infertilidade. Este diagnosticou a presença de um espírito que reclamava ser seu esposo. Em conversa com uma colega de trabalho crente da Igreja

⁵⁷ Giulia Cavallo (2013:201) explica que a condição de *munyama* necessita de uma reconversão para que a vida volte ao normal.

Universal do Reino de Deus, esta aconselhou-a que frequentasse os cultos desta igreja. Hoje, é crente fervorosa desta igreja e espera que ela a ajude a materializar o seu sonho de ser mãe. O facto de as igrejas zionistas e a Igreja Universal do Reino de Deus incorporarem aspetos fundamentais do sistema local de crenças e tradições, nomeadamente a crença nos espíritos, a cura divina e os ideais do cristianismo (que neste caso é visto e projetado como símbolo de modernidade) contribui para a busca de apoio e explicações sobre o marido espiritual nestas congregações. Vários informantes em contexto urbano reconheceram que, em situações de doenças ou infortúnios, que nos consensos locais são atribuídos a ações de um marido espiritual, cresce a busca de apoio nas igrejas zionistas e universal. Recorrer às igrejas torna-se uma maneira de fugir aos espíritos da tradição que normalmente são conotados com as áreas rurais e os médicos tradicionais.

O sistema de crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique oferece os referenciais culturais para situar e compreender o lugar dos homens, mulheres e crianças em relação ao poder e a sua importância no contexto familiar. Os mais velhos das unidades domésticas encontram fundamento e justificação para as suas ações no conhecimento e ligação ritual que têm com os antepassados que lhes transmitem funções, privilégios e poder. O sistema de crenças e tradições religiosas locais reproduz a ideologia de poder patriarcal, exponenciando a autoridade dos homens mais velhos e as diferenças de género. As crianças e as mulheres são indivíduos submissos. Nos rituais e cerimónias para os antepassados, os homens mais velhos reservam-se o direito de realizar tais ritos, exceto quando o especialista que orienta o ritual solicita ou indica uma criança ou tia paterna para o efeito⁵⁸.

Segundo vários autores, com especial destaque para os trabalhos de Honwana (2002) e de Granjo (2008), a escolha dos hospedeiros espirituais e consequente emergência de praticantes de medicina tradicional obedece normalmente a dois critérios. Por um lado, através do matrimónio de uma filha virgem com espíritos vingativos, tornando-se assim em *Nsati wa Swikwembo* que, depois de casada e possuída pelos espíritos, será iniciada para desenvolver os seus poderes, garantidos pela agência dos mesmos. Por outro, através da herança dos poderes de um ancestral *Nyamussoro* por um membro das linhas de

⁵⁸ Loforte (2000) no seu trabalho sobre Laulane destaca a preponderância dos homens nos rituais e cultos aos antepassados.

filiação. No segundo caso, o espírito do *Nyamussoro* ancestral elege um membro do grupo de parentesco e nele se manifesta por possessão, independentemente do gênero, devendo o possuído passar pela iniciação e desenvolver os seus poderes.

No entanto, estes autores debruçam-se sobre a iniciação na atividade de *Nyamussoro* a partir da investigação do papel dos grupos linhageiros locais e estrangeiros, tomados como seus elementos fundamentais e estruturantes. Pouca atenção foi dedicada ao papel da autoridade dos mais velhos e às apropriações que são feitas na oferta de um jovem (rapariga ou rapaz) como compensação aos espíritos. Quer Honwana (2002), quer Granjo (2008), destacam que são os espíritos antepassados que aparentemente forçam as pessoas a abraçar a profissão de médicos tradicionais, através de uma sintomalogia que no sistema local é interpretada como sendo doença de chamamento, sendo ao mesmo tempo um sinal de declaração de vontade por parte do espírito em causa e uma advertência que pode culminar em morte, caso a vítima recuse adotar e submeter-se aos poderes dessa mesma entidade espiritual, linhageira ou estrangeira.

Neste caso, o *Nyanga* é um oficiador de serviços terapêuticos e rituais, é intermediário junto dos seres espirituais e um gestor da incerteza, o que lhe permite assumir papéis múltiplos desde o combate aos feiticeiros, até serviços de apoio na vida matrimonial e familiar através de orientações pontuais. No contexto do sul de Moçambique não é comum escolher ser *Nyanga*, embora face às dificuldades sociais e à pobreza generalizada, algumas pessoas optem em comprar espíritos a outros *Tinyanga* para serem possuídas, como forma de aproveitar as vantagens que a profissão oferece no meio local, em vez de serem selecionados para exercer essa atividade por espíritos que se mantêm ligados com a família e que querem trabalhar através da vítima após um ato de possessão. Neste caso, quer o espírito, quer a vítima deixam de ser as entidades desunidas e independentes que sempre foram, para se transformarem num ser simbiótico com uma identidade nova e única. Esta coexistência será consolidada durante o processo de formação e aprendizagem para ser *Nyanga*, passando a influenciar-se mutuamente naquilo que é o comportamento e a identidade de ambos (Granjo, 2008:16).

Ora, como revelam as narrativas de vários informantes sobre as “lógicas” que corporizam o casamento simbólico com entidades espirituais, a autoridade e a apropriação por parte de familiares mais velhos ocupam um papel preponderante na construção deste matrimónio. Hoje, o matrimónio com espíritos não linhageiros não resulta apenas do

fenómeno *mipfhukwa* (como referimos no capítulo anterior) mas das ofertas às entidades espirituais como compensação por parte dos familiares mais velhos, ambiciosos e gananciosos.

O sistema de crenças e tradições religiosas locais enaltece um sistema de valores em que os membros mais velhos da família, particularmente os pais e avôs por linha agnática são sempre superiores em praticamente todas as esferas de vida, sendo de difícil contestação a sua palavra ou escolhas. Normalmente, são os mais velhos que traçam os destinos dos mais novos, particularmente em aspetos de vida que exigem o conhecimento das “tradições”. Esta situação espelha bem a importância que continua a ter a gerontocracia em contexto familiar e comunitário.

O poder, no contexto do Sul de Moçambique, reporta-se ao masculino. O sistema de grupos patrilineares, os homens enquanto chefes políticos e religiosos, garantem a defesa da linhagem, possibilitam a continuidade e preservação da unidade e mantêm a ordem social, o que lhes confere poder e autoridade. No caso das áreas rurais, todas as atividades públicas ligadas à resolução de conflitos inter-linhagens, alianças políticas e económicas visando a gestão das terras e seus bens são masculinas, cabendo às mulheres apenas a reprodução da unidade doméstica (Feliciano, 2009; Ana Loforte, 2000; WLSA, 1998; Helgesson, 1971).

Dessa forma, o matrimónio com entidades espirituais não representa um ato voluntário embora incida sobre a vida das jovens raparigas, frustrando, segundo os seus depoimentos, quaisquer perspectivas de vida. Aqui, o marido espiritual, para além de representar uma aflição, pois pressupõe toda uma carga negativa nas ações e vida da pessoa, é também um ato de violência, pois o seu diagnóstico exponencia uma situação de insegurança e vulnerabilidade por parte da vítima, visto que as ações desta serão imprevisíveis e dependentes da vontade e anuência dos espíritos e das relações de poder vigentes no contexto familiar. A violência simbólica baseia-se na legitimação de algumas crenças no processo de socialização, que induzem o indivíduo a interpretar o mundo de acordo com critérios e padrões definidos por um grupo de pessoas. Esta violência incorpora um discurso de dominação, o que de certa forma explica as atitudes de apropriação e autoridade que envolvem a oferta de jovens no processo de compra do poder e força dos espíritos.

De forma a corroborar esta ideia, vejamos os casos que seguem.

Caso 7: Filhos que assassinam o pai

Este caso deu-se na família Malova. Esta família foi sugerida ao investigador por um dos responsáveis da administração local. O responsável acompanhou o caso que se tornou um problema público e de polícia, devido ao assassinato do senhor Malova (pai).

Perante uma situação de mortes recorrentes na família Malova – oito pessoas perderam a vida ao longo do mesmo ano - os filhos do senhor Malova, que entretanto viviam em Maputo, decidiram, juntamente com outros seniores da família, consultar quais seriam as reais motivações das mortes recorrentes no seio dos Malova. Com este propósito, fizeram inúmeras consultas em vários médicos tradicionais. Segundo um dos filhos Malova, os diagnósticos dos médicos tradicionais consultados, quer em Maputo quer em Morrumbene, relacionavam as mortes na família com o facto de o senhor Malova (pai) ter comprado uma magia negra para o bom desempenho nas suas atividades como trabalhador nas minas da África do Sul, como criador de gado e como produtor de cocos. A família Malova era reconhecida no contexto local como sendo grande criadora de gado bovino e caprino.

Face ao diagnóstico dos médicos tradicionais, dois dos filhos Malova teriam decidido pôr fim à vida do pai, tendo de seguida fugido das autoridades policiais moçambicanas para a vizinha África do Sul, onde até à altura da recolha destes dados se encontravam. Mesmo assim, as mortes continuaram e, numa segunda ronda de consultas, os médicos tradicionais diagnosticaram a presença de um espírito revoltado pertencente ao já assassinado senhor Malova (pai). Quando em vida, o senhor Malova servia-se desse espírito para eliminar os seus concorrentes e silenciar os familiares. No seio dos Malova havia uma disputa pela sucessão, pois esta família fazia parte da hierarquia tradicional local, tendo sido o avô Malova um *nganaka* (chefe de povoação). De acordo com o diagnóstico dos especialistas consultados, o espírito em causa tinha sido comprado num médico tradicional do Distrito de Mabote, a norte da Província de Inhambane, a sensivelmente 300km de distância do Distrito de Massinga.

O que despoletou mais aflição entre os filhos do senhor Malova (pai) foi o adoecimento súbito da sua filha mais nova, cuja doença era, de acordo com os

diagnósticos dos curandeiros locais, resultado das exigências do espírito em contrair uma aliança matrimonial com ela, alegando faltas morais e dívidas feitas pelo seu progenitor no ato da compra do feitiço. Para livrar a irmã do sofrimento e duma morte eminente, os membros da família Malova decidiram aceitar as exigências do espírito preparando o ritual de *kuriya* – (compensação ao espírito). Este ritual envolvia o pagamento de elevadas somas em dinheiro e a entrega de uma vaca aos guardiães do espírito em Mabote. A compensação foi feita aos familiares do médico tradicional (mestre Kutumane) e ao seu ajudante, pois de acordo com a adivinhação o senhor Malova (pai) teria comprado a magia negra junto do ajudante e este, enquanto aprendiz, servia-se dos espíritos do seu mestre Kutumane. Dada a gravidade da doença, o médico tradicional responsável pela adivinhação decidiu que se devia compensar a família do mestre e do seu ajudante. Aqui, observou-se *in loco* a presença de jovens raparigas, algumas grávidas que, segundo membros da família Malova, estavam ali porque tinham sido entregues como *miriya* (recompensa aos espíritos). Não houve autorização para qualquer tipo de conversa com as raparigas ali presentes, apesar de várias tentativas para o efeito. Geralmente, raparigas que são entregues como *miriya* podem, passado algum tempo, tornar-se esposas dos mestres hospedeiros dos espíritos.

Uma vez em Mabote, a família Malova foi recebida pelo filho do mestre, que, depois de uma sessão de adivinhação, relacionou e confirmou que o senhor Malova (pai) recorreu aos poderes dos espíritos hospedados no mestre Kutumane durante muito tempo. Seguiu-se a apresentação das duas vacas e do dinheiro (note-se que não houve permissão para acompanhar detalhadamente as negociações e os pagamentos que foram feitos, tendo sido o investigador encaminhado para uma sombra no quintal do curandeiro onde lhe foram servidos dois copos de cerveja de fabrico caseiro). De regresso, o médico tradicional que procedeu ao diagnóstico das causas dos infortúnios e assessorou a cerimónia de pagamento (*kuriya*), realizou um ritual de limpeza na casa dos Malova em Queme, que consistiu no sacrifício de um cabrito e de dois frangos, sendo o sangue aspergido sobre o corpo de todos os membros da família Malova ali presentes. O sacrifício dos animais foi feito junto da árvore sagrada (*magandzelo*). É junto dela que normalmente se realizam os rituais de evocação e as oferendas aos espíritos dos antepassados da família. O cabrito e os frangos mortos foram assados na fogueira, juntamente com farinha de milho e óleos à base de ervas. Foi servida a carne e cerveja de farelo de milho, enquanto o mestre

augurava o fim do sofrimento e pedia aos antepassados para proteger a família Malova bem como lançava o desejo de lhes ver uma vida cheia de saúde e prosperidade.

Caso 8: Sara - uma mulher resgatada do convívio conjugal com espíritos

Sara Sambone, é atualmente uma jovem de 28 anos, estudante/trabalhadora, residente no Município da Matola, na Província de Maputo. Foi-nos referida pela delegação da AMETRAMO do município referido. Sara teria solicitado os serviços e o apoio desta agremiação para se livrar da condição de esposa dos espíritos, situação que se verificava desde a sua adolescência. Sara tinha sido oferecida como promessa e pagamento aos espíritos a um curandeiro local quando tinha apenas cinco anos de idade. Passou toda a sua adolescência na família do curandeiro Mulhanga, onde, segundo ela, era tratada como empregada doméstica. Todas as tarefas ligadas à higiene e limpeza da casa eram da sua responsabilidade. Conta que quando atingiu os 16 anos se tornou esposa do curandeiro Mulhanga, do qual teve dois filhos, uma rapariga e um rapaz.

Segundo Sara, o seu pai trabalhava para uma cadeia de importação e exportação em Maputo, onde era um grande camionista que fazia longo curso entre Moçambique e África do Sul. Nas suas viagens entre Maputo e África do Sul, num período conturbado dos anos oitenta e noventa, devido à agudização do conflito armado entre a FRELIMO e a RENAMO, o pai da Sara arriscava a sua vida. Durante este período eram frequentes os ataques a viaturas e pessoas por parte dos militares da RENAMO, para saquearem os bens e o dinheiro dos mineiros moçambicanos e os camionistas vindos da África do Sul.

Face aos perigos que as viagens para a África do Sul representavam, marcadas sobretudo pelas dificuldades que o exército governamental sentia para combater os ataques da RENAMO ao longo do troço Maputo – Ressano Garcia, o pai da Sara teria recorrido aos serviços do curandeiro Mulhanga para uma sessão de vacinação e proteção e, por conseguinte, sucesso na sua atividade de transportador. O pai de Sara é famoso/conhecido no seu bairro residencial por ter escapado sempre às ações da RENAMO durante a vigência da guerra, o que o fez ganhar grande reputação entre os seus patrões indianos. Segundo Sara, o pai conseguiu esta façanha porque se servia dos poderes

e força dos espíritos comprados no curandeiro Mulhanga, cuja forma de pagamento teria sido a sua transferência para a casa do especialista quando tinha apenas cinco anos.

Com a morte do curandeiro Mulhanga, entretanto sua esposa, a tia da Sara, que por coincidência é uma das atuais líderes da AMETRAMO na delegação provincial de Maputo, teria solicitado apoio junto dos seus pares para resgatar a sobrinha da família Mulhanga. Foi nesta sequência que, com a ajuda da tia, consultaram especialistas locais da AMETRAMO para saber a possibilidade do resgate da Sara e quais seriam as implicações desse ato. De acordo com a adivinhação dos especialistas consultados, o espírito que o pai usou ao longo da sua carreira de camionista estava relutante em se divorciar de Sara, sendo que para tal era necessário um ritual de limpeza e então alcançaria a sua libertação.

Para a consumação do ritual de limpeza de Sara, os especialistas diagnosticaram que os espíritos exigiam um casal de gado caprino, um casal de frangos, duas capulanas brancas, vinho branco e uma soma em dinheiro. Seguiu-se o ritual de limpeza (*kulhampswa*) que consistiu na entrega da cabra, frango e da soma em dinheiro aos hospedeiros e herdeiros dos espíritos do curandeiro Mulhanga, o sacrifício do cabrito e do frango e banhos com mistura de sangue e outros remédios, num ritual onde se pedia ou se implorava ao marido espiritual que aceitasse a cabra no lugar de Sara, pois esta também poderia reproduzir crias que seriam úteis nas cerimónias para o espírito. Depois deste ritual de limpeza (*Kulhampswa*), Sara foi resgatada e regressou para casa dos seus pais. O pai, já com idade avançada, acabou por morrer meses depois.

Hoje, Sara é estudante do ensino secundário em Maputo e trabalha como empregada doméstica na casa de uma individualidade do corpo diplomático de um país ocidental. Conseguiu erguer a sua própria casa num bairro da Matola e vive com os seus dois filhos feitos com o curandeiro Mulhanga, hospedeiros dos espíritos comprados pelo seu pai, com os quais ela mantinha uma aliança matrimonial. Sara relata que só teve conhecimento da sua condição de esposa dos espíritos após a morte do curandeiro Mulhanga, pai dos seus filhos e hospedeiro dos espíritos comprados pelo seu pai. Contou com alguma emoção que foi graças à tia, irmã do pai e curandeira, que conseguiu despertar e libertar-se do seu marido espiritual, pois até então assumiu-se como empregada e depois como esposa do curandeiro Mulhanga.

Marido Espiritual, Violência e Alienação Cultural

A violência simbólica é de difícil apreensão porque as suas intenções são camufladas, disfarçadas e, portanto, ocultas. O emaranhado de causalidade e de relações que a estruturam dificulta a sua descoberta por parte de um olhar mais ingénuo, vinculado ao senso comum, daí a sua penetração em camadas cada vez maiores da sociedade. A sua manifestação exige uma interpretação à luz de uma visão do homem situado na sua posição social e necessita da descodificação da sua significação ideológica: uma leitura comprometida com a felicidade dos homens. Só assim se torna possível assimilar/apreender a violência, as suas intenções e os alvos de quem a produz, os objetivos a serem alcançados e quem deve ser atingido. As vítimas na maioria das vezes não identificam a presença da violência de origem social nas suas vidas (Arendt, 2014:31).

A dissimulação da realidade e a improvisação social de formas de ser, isto é, a padronização, viabilizam um controlo social mais eficaz, que seria difícil em situações onde há permissão da diferença e diversidade. No caso do sul de Moçambique, esses modelos, são difundidos, em especial, através dos discursos e práticas sobre possessão espiritual, particularmente nas relações entre vivos e mortos e, para melhor controlo social, são cada vez mais comuns na religiosidade tradicional local, sendo incorporados também pelas igrejas evangélicas e pentecostais, como é o caso do zionismo e da Igreja Universal do Reino de Deus.

As relações de vida na sociedade também estão sob controlo. A pretensão pelo poder hegemónico, por parte dos mais velhos sobre os mais novos, incentiva as tentativas de provar que tais relações são alargadas a toda a sociedade, são perenes e imutáveis. Apesar da insegurança e crueldade das ações dos maridos espíritos na vida das pessoas, eles são aceites sob o epíteto de “nossa tradição”, justificando desta forma, a apatia e o conformismo. As vítimas dos casamentos simbólicos com espíritos (e a sociedade em geral) são cúmplices de toda a desumanização que se impõe à vida individual e coletiva das pessoas no contexto dos discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria que, como se verificou no caso da família Malova, pode culminar em atos violentos incluindo a morte de familiares.

Nabokov (1997), no seu estudo sobre a comunidade Tamil, propõe uma análise simbólica das relações entre os demónios e as suas vítimas no contexto do exorcismo. Sugere que as questões mais profundas ligadas a episódios de possessão espiritual espelham a preocupação que existe para interpretar culturalmente a alienação feminina. Longe de funcionar como mecanismo de empoderamento e emancipação das mulheres, o ritual de exorcismo Tamil coloca as mulheres numa espécie de julgamento. Com demónios para suportar e esposos no banco, as mulheres são compelidas a confessar a sua captura pelos demónios. Estas são ainda sujeitas a ataques demoníacos devido à tipificação cultural que as coloca num lugar especial e significativa na relação com os demónios e por fazer parte das atividades poluidoras, o que expõe-as ainda mais e torna-as suscetíveis às ações dos espíritos malévolos.

No contexto do Sul de Moçambique, a posse por um marido espiritual é resultado de uma lógica que coloca as mulheres e os adolescentes como sendo potenciais instrumentos de mediação nas diferenças entre vivos e mortos, pois elas possibilitam o apaziguamento dos espíritos enraivecidos e viabilizam a própria medicina tradicional, através dos seus casamentos com espíritos estrangeiros que, como se sabe, estão na origem da prática de adivinhação e cura através dos *tinholo* (ossículos) e transe. Os *vanyamussoro* são praticantes de medicina tradicional que absorveram os espíritos estrangeiros *Nguni e Ndau* nas suas crenças e práticas (Honwnana, 2002; Granjo, 2009). Os adolescentes, particularmente as raparigas, são mais suscetíveis de serem capturados ou oferecidos aos espíritos pois há uma vulnerabilidade consequente da posição social, marcada pela preponderância que os mais velhos detêm sobre os mais novos. De acordo com os curandeiros de Queme, a condição de adolescente é fundamental na escolha para alianças matrimoniais com espíritos, pois possibilita uma gestão mais eficaz do poder e força do espírito comprado por parte dos mais velhos, visto que quanto mais novo for, mais tempo levará para descobrir a sua condição de esposa dos espíritos.

Giulia Cavallo (2013:221) escreve que as pessoas com quem conversou na sua pesquisa de campo em Maputo e Matola nunca expressaram desconforto pelo facto de lhes ter sido diagnosticado possessão por um marido espiritual. Pelo contrário, pareceu-lhe que as mulheres estavam ansiosas por receber a confirmação das suas suspeitas perante uma vida familiar cheia de complicações e ansiedade. Acreditamos que esta situação representa uma evidência clara do processo de violência e alienação cultural que a posse pelo marido espiritual representa.

A atitude de ansiedade por parte das mulheres pela confirmação da presença de um marido espiritual deve-se ao facto de estarem culturalmente alienadas. A confirmação da presença de um marido espiritual possibilita o desvelar de uma situação de abuso de autoridade por parte dos mais velhos, que é normalmente difícil de detetar ou de denunciar nas relações quotidianas. Ademais, a revelação de posse por um marido espiritual normalmente só ocorre quando os jovens estão na transição para a idade adulta, faixa etária que necessita e se alimenta do conhecimento fornecido pela posse de espíritos e que os torna poderosos e mobiliza o respeito que lhes é devido.

Como escreve Parkin (1985), através da possessão pelos espíritos os mais velhos acedem ao conhecimento esotérico que, por seu turno, lhes confere o poder para o controle e manipulação de outros membros da família ou comunidade. Os mais novos terão de esperar e suportar a violência e vicissitudes ligadas à possessão espiritual até que atinjam o estatuto de adultos ou mais velhos, altura em que poderão adquirir o conhecimento fornecido pela posse de espíritos e, a partir daí, fazer a reprodução do modelo de violência e controlo social, através da replicação da ideologia, discurso e práticas sobre possessão espiritual.

A confirmação da presença de um marido espiritual permite um julgamento dos envolvidos e, ao mesmo tempo, força as mulheres a falar sobre o seu sofrimento através de uma linguagem que legitima o poder e a autoridade dos mais velhos, no sentido em que situam o seu sofrimento nas ações provocadas por estes. Além disso, a confirmação da presença de um marido espiritual perpetua e sacraliza os discursos e práticas sobre possessão espiritual, uma vez que representa a consumação de uma ideologia que se pretende hegemónica nas visões de vida locais - os espíritos permitem aceder a um conhecimento e poderes extraordinários. Todavia, o acesso a essa realidade exige também o sofrimento de alguns, pois os espíritos precisam de ser cuidados e alimentados para que a sua existência se mantenha de forma continuada. Segundo Arendt (2014), a violência distingue-se pelo seu carácter instrumental, destina-se a multiplicar a potência natural, acabando, no último estágio desse processo, por se substituir a ela.

O argumento de Giulia Cavallo (2013), segundo o qual a presença de um marido espiritual permite identificar o inimigo específico num plano diferente do dos vivos, limita a visão sobre este fenómeno pois, como já foi demonstrado em vários estudos, a ideia de pessoa em contexto africano pressupõe continuidade na relação entre vivos e

mortos, sendo que as ações dos mortos resultam das atitudes dos vivos e vice-versa. Por isso, o marido espiritual é o resultado das ações dos vivos que despoletaram a reação dos mortos. Se os grupos autóctones do Sul de Moçambique não tivessem morto os militares *Nguni e Ndau*, provavelmente, não falaríamos em alianças matrimoniais com seres espirituais. Os espíritos *Ndau* só ressuscitam e reivindicam casamentos simbólicos porque os seus corpos foram mortos por membros do grupo *Tsonga*. Hoje, os espíritos reivindicam alianças matrimoniais devido ao facto de os mais velhos terem comprado o seu poder e força através de ações de feitiçaria. Desta forma, o marido espiritual espelha as relações que se estabelecem entre vivos e que são tuteladas pelos mortos, logo a sua presença deve ser também situada no plano das relações entre vivos. A confirmação da presença de um marido espiritual significa também uma aceitação e legitimação de uma visão de mundo.

O reconhecimento social de que um determinado problema decorre da ação ou reivindicação por parte de um marido espiritual também reforça a preponderância e a dominação de género e dos mais velhos, pois torna credível o sistema interpretativo que serve de legitimação. Quando esta mesma situação é revertida e praticada com o objetivo de conquistar poder e riqueza, transforma-se em abuso sobre os descendentes e a linguagem passa a ser de predação, no sentido em que as alianças matrimoniais são promovidas apenas pelas ambições egoístas dos mais velhos que decidiram fazer pactos com os espíritos.

As conceções de religiosidade tradicional do Sul de Moçambique, incluindo a ideologia da feitiçaria, são parte das experiências históricas e as práticas religiosas obedecem a variantes culturais e étnicas ancestrais; por conseguinte, as escolhas religiosas não estão restritas à vontade ou desejo dos indivíduos.

Quando situada no contexto de relações familiares, sobretudo nos intercâmbios entre gerações e na necessidade que os mais velhos têm de se valer da força e poderes dos espíritos comprados (*kukhendla* – compra de feitiços) para satisfazer as suas ambições de enriquecimento fácil ou ascensão social, o marido espiritual configura relações de desigualdade e desequilíbrio entre gerações e gera sentimentos de insegurança e sofrimento na vida das pessoas, em particular dos mais novos. O caso de Sara ilustra bem este aspeto. O seu progenitor valeu-se da sua autoridade de pai e mais velho para

promover a sua aliança com os espíritos comprados no curandeiro Mulhanga, quando ela tinha apenas cinco anos de idade.

Stirrat (1992), na sua pesquisa sobre possessão por demónios na comunidade católica Kudagama do Sri Lanka, refere que esta está umbilicalmente ligada a tentativas de impor poder sobre os outros, em particular sobre mulheres jovens. A sua conclusão baseia-se no facto de os indivíduos definidos como sendo possuídos exibirem sempre uma série de problemas, atitudes e comportamentos irresponsáveis. O diagnóstico da possessão demoníaca e subsequente exorcismo possibilita a reparação e reposição da autoridade em unidades domésticas. De facto, hoje, a posse por um marido espiritual no contexto de sul de Moçambique tem as suas origens em atitudes apropriadoras e autoritárias por parte dos familiares mais velhos que, na ânsia de satisfazer as suas ambições, fazem uso do poder e autoridade que os discursos e práticas sobre possessão e feitiçaria lhes conferem para impor e compensar espíritos através de jovens, especialmente mulheres.

Segundo Nabokov (1997), os seus interlocutores Tamil, na Índia, concordam com a ideia de que as mulheres são mais suscetíveis de serem capturadas pelos espíritos, pois são mentalmente e emocionalmente fracas e estão expostas ao medo (*payam*), que no Sul da Ásia é visto como algo que retira a proteção contra poderes malévolos. Como no caso do marido espiritual, as ideologias e discursos de possessão espiritual e feitiçaria legitimam e reproduzem os desequilíbrios e desigualdades, bem como as imagens de violência e insegurança que as ações dos espíritos provocam. Mesmo assim, a possessão por um marido espiritual é inevitável pois representa uma escolha e uma indicação de alguém mais velho nas relações familiares.

No contexto da comunidade, a posse por espíritos também veicula uma lógica de imposição de poder. Não é por acaso que no contexto de Queme, o régulo Kotchane (ver capítulo III) era simultaneamente, curandeiro (gestor de poderes espirituais) e líder político, pois só assim poderia impor a sua autoridade sobre os outros. Os curandeiros (*Tinyanga*) são elementos fundamentais na legitimação do poder pois asseguram a prossecução dos diálogos entre vivos e mortos, elemento fundamental para a manutenção da ordem social.

As relações de género, enquanto construção social, estão permeadas por lógicas de poder. Historicamente, o feminino foi oprimido, excluído da vida política e subordinado ao masculino. As consequências dessa opressão reproduzem-se até hoje. Os efeitos dessa

premissa social e cultural, que ainda subsiste no imaginário popular, têm como resultado o desprezo da violência que envolve seres espirituais e atos de feitiçaria. Kapferer (1991:128) defende que as mulheres são sujeitas a ataques de espíritos porque são culturalmente vistas como estando numa posição privilegiada para se relacionar com eles. Elas atraem espíritos porque partilham certos traços de personalidade com tais seres.

O processo de apropriação e alienação cultural dos jovens, especialmente das mulheres, conduz a uma naturalização do seu papel na compensação dos espíritos, o que disfarça a carga de violência social que esse mesmo processo envolve. Este disfarce que assume a violência dos fenómenos de possessão espiritual e feitiçaria justifica as lógicas de empoderamento avançados por alguns autores em quase todo o mundo, nomeadamente a ideia de que a possessão espiritual e o seu exorcismo representam uma oportunidade de resistência e confronto da autoridade vigente (Lewis, 1971, Body, 1985, Fuller, 1992, Lambek, 1981).

O facto de a ideologia da feitiçaria influenciar processos sociais provocando mudanças sociais não significa que seja pacífica a sua relação com o poder. Na maior parte das sociedades, a feitiçaria é uma ação temida por ser negativa e destrutiva. A sua fonte secreta de poder reside na sua própria capacidade de agir mal, através das suas ações antissociais. No contexto do Sul de Moçambique, a forte associação da feitiçaria ao poder (riqueza e prestígio social) leva ao uso abusivo da mesma com propósitos egoístas e mal-intencionados, e, como tal o pagamento de pactos com espíritos, através da oferta de raparigas como suas esposas, seria uma forma de violência simbólica. A estreita relação entre a feitiçaria e o poder tem como ponto de interceção a ambiguidade e a ambivalência: é uma oportunidade de resistência e confronto com a autoridade, nos casos em que esta é considerada abusiva, mas também é a fonte de reprodução das relações de poder e da sua legitimação.

Na visão de mundo subjacente ao sistema de crenças e tradições religiosas locais (incluindo a feitiçaria), as relações humanas são, por natureza, caracterizadas por uma dimensão oculta estruturalmente ambígua e ambivalente, que é normalmente concetualizada mediante a utilização de uma linguagem de predação e violência: medo de ser oferecido às entidades espirituais, medo de entrar em contacto com lugares poluídos, medo de ser comido, absorvido e sugado e, simultaneamente, desejo de proteger, potenciar, absorver, sugar os outros. Integrados nesta estrutura, os casamentos

simbólicos com seres espirituais, em consequência de atitudes e vontades individuais por parte dos mais velhos, remetem os discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria para idiomas de abuso, absorção e anulação individuais.

CAPÍTULO VIII

Considerações Finais

A pesquisa desenvolvida no âmbito desta dissertação pretendeu revisitar e aprofundar teórica e empiricamente a questão da possessão espiritual e violência simbólica no contexto do Sul de Moçambique.

Partindo de uma abordagem integradora entre a possessão espiritual e a feitiçaria, o estudo discutiu a crescente proliferação de alianças matrimoniais entre jovens e espíritos como medida de compensação às entidades espirituais, sobretudo como resultado da compra de feitiços, assim como as suas razões. Ao longo dos capítulos desta tese foram salientados os princípios e aspetos históricos que contribuíram para a formação da cosmologia tradicional do Sul de Moçambique; as diversas abordagens sobre a possessão espiritual, com especial enfoque no contexto da sub-região Austral de África; a importância atribuída às relações entre vivos e mortos na construção de uma vida harmoniosa; os depoimentos e histórias sobre o fenómeno do marido espiritual e, finalmente, a questão da possessão espiritual e da feitiçaria como vetores de instabilidade emocional e violência em contexto familiar e da comunidade.

Os discursos e as práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria estão presentes no contexto do Sul de Moçambique desde o período pré-colonial, como elementos que permeiam a religiosidade tradicional dos grupos autóctones. A crença em seres espirituais e na feitiçaria foram assumindo novas configurações como consequência dos intensos intercâmbios e relações sociais que marcaram o Sul de Moçambique ao longo dos séculos XIX e XX. O processo de formação e fixação *Nguni* foi determinante para a configuração do mosaico cosmológico tradicional do Sul de Moçambique, sobretudo a criação de novos agentes e praticantes de medicina tradicional local como resultado da incorporação da religiosidade dos grupos vientes e estrangeiros. A possessão espiritual e o transe com poderes de farejamento e de adivinhação através de ossículos (*tinohlo*) foram uma grande inovação na religiosidade e práticas de cura dos *Tsonga*, desde a altura dos primeiros contactos com os grupos *Nguni* e *Ndau*. O alcance desse poder de adivinhação e farejamento foi possível, sobretudo, graças a lógicas de dominação e submissão, onde

os grupos autóctones acabaram por assimilar conhecimentos e poderes dos seres espirituais vientes e estrangeiros.

O aparecimento de novos intervenientes no sistema de crenças locais também contribuiu para o contínuo fortalecimento das ações e autoridade dos seus agentes. Os médicos tradicionais foram assumindo um papel cada vez mais ativo na criação de visões de mundo que hoje consideramos tradicionais, com grande destaque para a influência dos mais velhos na reprodução da ordem ideal fundamentada e legitimada pelo sistema dessas crenças. Aos mais velhos coube-lhes o papel privilegiado de serem pivôs nas relações com os espíritos e aos médicos tradicionais a difícil tarefa de possibilitar a comunicação entre os espíritos e os seus descendentes. Com este quadro, foram criadas as primeiras bases para o surgimento e reconhecimento de alianças matrimoniais simbólicas com seres espirituais no Sul de Moçambique.

Note-se que nas primeiras referências aos casamentos simbólicos com seres espirituais não há uma agência humana para que a relação aconteça. Ela acontecia porque os seres espirituais exigiam, através da ressurreição e vingança, o devido reconhecimento e a possibilidade de eles se sentirem honrados perante aqueles que interromperam o seu percurso de vida - que de outra forma levaria aos processos de reprodução social do grupo, nomeadamente o casamento e a geração de descendência. Este poder era exercido contra a vontade das pessoas, embora em certos casos fosse tolerado, pois possibilitava o acesso à profissão de *Nyangga*. Portanto, a compensação era feita no sentido de reparar os danos que os grupos locais (vivos ou mortos) tinham infligido aos grupos invasores *Nguni* e resistentes *Ndau*. Neste quadro, acredita-se que os descendentes terão de assumir as dívidas e exigências que as entidades espirituais fizeram.

Tendo em conta que os ascendentes dos espíritos *Nguni* e *Ndau* teriam cometido atrocidades ao assassiná-los e deixar abandonados sem os devidos rituais, que lhes possibilitariam fazer parte das grandes entidades espirituais pertencentes às suas linhagens, aceita-se que os espíritos *Nguni* e *Ndau* tivessem legitimidade nas reivindicações, males e violência que provocavam exigindo a sua integração através de casamentos com jovens dos grupos autóctones. Aqui, os mais novos assumiam um papel fundamental, pois possibilitavam o apaziguamento dos espíritos enraivecidos que, conseqüentemente se tornavam violentos, provocando infortúnios e desgraças de forma contínua para ver a sua reivindicação acolhida.

Como se pode aferir, desde que há registo etnográfico ou de descrição de costumes, a idade foi uma categoria importante para a reprodução da cosmovisão tradicional do Sul de Moçambique, o que levanta desde logo questões relativos a desigualdades e desequilíbrios nas relações de poder em contexto familiar e da própria ordem ideal do grupo *Tsonga*. Aliás, os discursos e as práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria tornaram-se instrumentos para que esta relação desigual e desequilibrada fosse concretizada e legitimada no contexto tradicional do Sul de Moçambique. Durante vários anos, a possessão espiritual e os seus agentes serviram como base de legitimação de um relacionamento desigual onde o estatuto dos mais velhos foi sempre inabalável no sentido em que estes, juntamente com os médicos tradicionais, monopolizavam o conhecimento e prescrições emanados do sistema local de crenças e tradições religiosas, que era por sua vez reafirmado pelos fenómenos de possessão.

A religião tradicional reproduziu um relacionamento desnivelado entre os mais novos e os mais velhos, tal como entre os homens e as mulheres contribuindo, de certa forma, para situações de abuso, quando os mais velhos decidem satisfazer as suas ambições pessoais com recurso à crença local e com a utilização de poderes e capacidades dos espíritos da feitiçaria para um rápido enriquecimento e ascensão social. Os mais velhos, ao realizar pactos com espíritos da feitiçaria e, por conseguinte, ao ceder às lógicas e prescrições do sistema tradicional, promovendo alianças matrimoniais entre jovens e espíritos sem o conhecimento e consentimento dos primeiros, acabaram por expô-los a situações de violência simbólica.

De facto, as histórias e depoimentos recolhidos junto de famílias e indivíduos envolvidos em lógicas e ações de compensação a entidades espirituais salientam a ansiedade e o sofrimento que tais atos implicam. Para muitos desses interlocutores, o sistema de crenças tradicionais legitima uma ordem em que os mais novos são vistos como potenciais elementos de pacificação e compensação no relacionamento com entidades espirituais, quer ao nível dos discursos e práticas sobre possessão espiritual, quer ao nível dos atos de feitiçaria. Os mais novos, enquanto atores sociais envolvidos neste “cosmos”, não têm o mesmo poder e conhecimentos para lidar com a sua condição de subalternidade. Sendo assim, os discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria acabam por legitimar e produzir ideologias de subserviência de que os mais novos são as principais vítimas e visados. Ou seja, encontramos-nos perante um processo de hegemonia no sentido gramsciano de integração, na ideologia dos dominados, de

elementos da ideologia dos dominantes que legitimam a relação de dominação da qual são vítimas.

Todavia, erraríamos se quiséssemos entender o fenómeno de possessão espiritual mediante a dimensão de compensação a espíritos guerreiros ou da feitiçaria. Ao longo da história do Sul de Moçambique, a religiosidade tradicional produziu e continua a produzir várias formas de possessão que viabilizam a própria cosmologia tradicional. Apesar disto, atualmente a possessão espiritual está cada vez mais relacionada com pagamentos de pactos com espíritos da feitiçaria.

Um dos aspetos que saltou à vista ao longo da pesquisa de campo sobre o fenómeno do marido espiritual, foi a sua nova configuração e a renúncia categórica às características iniciais que o fenómeno assumiu, sobretudo no que se refere às motivações e à teoria local para a sua explicação. Inicialmente, os casamentos com seres espirituais eram explicados a partir da necessidade de compensar soldados estrangeiros (*Nguni e Ndau*) mortos no contexto da guerra com os grupos autóctones (*Tsonga*). Atualmente, o que distingue os casamentos com seres espirituais é o facto de estes ocorrerem como consequência direta dos pactos de feitiçaria estabelecidos pelos mais velhos visando o enriquecimento e poder.

Como vimos, a transformação das razões iniciais do marido espiritual para as atuais motivações deste fenómeno, está intrinsecamente ligada à avidez, mas também à necessidade de proteção contra o ambiente perigoso e estrangeiro das minas da África do Sul. Com o incremento do trabalho migratório, muitos candidatos a esse processo viram-se obrigados, à luz do sistema de crenças tradicionais, a celebrar pactos com seres espirituais como forma de salvar um bom desempenho, sucesso e respeitabilidade entre os seus pares no trabalho das minas. Estes pactos pressupunham pagamentos através da promoção de casamentos com familiares em linha direta, sobretudo filhos e sobrinhos. As crenças tradicionais têm uma influência marcante no processo de afirmação social, económico e político entre as comunidades *Tsonga*.

Um exemplo elucidativo da importância que as crenças tradicionais assumem na vida das pessoas é a contínua e atual proliferação de casamentos com seres espirituais que resultam de lógicas de compensação dos pactos com espíritos da feitiçaria. Os discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria são uma viva realidade no contexto do Sul de Moçambique, a qual convém ter sempre em consideração e analisar profundamente. O atual contexto de crise social e económica simultaneamente

caracterizado pelo aumento de consumo e pela exclusão social e económica, assim como pela pobreza extrema, potencia e viabiliza o aparecimento de novos pactos com seres espirituais, sobretudo da feitiçaria (*kukhendhla*) e cuja forma de compensação é a promoção de casamentos com raparigas e rapazes. Os mais velhos, na ânsia de verem materializadas as suas expectativas de enriquecimento rápido e fácil, continuam a recorrer ao poder dos espíritos, tal como preconiza a religiosidade tradicional.

O envolvimento dos mais velhos em processos de compra dos poderes dos espíritos (feitiçaria) desvirtua a situação histórica ocorrida até a um passado recente, onde os casamentos com seres espirituais tornavam-se fundamentais porque permitiam a incorporação dos espíritos estrangeiros com poderes de cura e transe. A introdução da agência dos mais velhos através de pactos com seres espirituais cuja finalidade é a potenciação e benefício individual, gera um relacionamento e poder abusivos contra os mais novos em contexto familiar, que é comunitariamente censurável chegando mesmo a ser equiparado a um casamento (*lobolo*) forçado, onde há uma situação de aproveitamento caracterizada pela não partilha das oferendas.

As ideias expostas por Honwana (2002), acerca da relação entre possessão espiritual e poder, revelam em termos gerais, um relacionamento e poder desnivelados entre mais velhos e mais novos no contexto familiar do Sul de Moçambique, onde a principal fonte de legitimação é o sistema de crenças tradicionais. Neste âmbito, a importância que os mais velhos têm para a construção discursiva e histórica sobre o fenómeno do marido espiritual, justifica a asserção de que as gerações mais novas devem arcar com as consequências dos atos dos mais velhos. O recurso a um certo tipo de imagens simuladas representa, neste contexto, um esforço muitas vezes consciente e estratégico, de produção de performances adequadas ao que é a sintomatologia e causas da presença de um espírito possuidor.

As narrativas recolhidas em Queme sobre a história de vida do Régulo Kotchane e a grande procura e consulta dos seus serviços enquanto médico tradicional e a consequente criação de um aldeamento constituído por raparigas oferecidas como compensação aos pactos com os seus espíritos, sugerem que os discursos e as práticas sobre a possessão espiritual e feitiçaria podem ser dimensionados como atos que envolvem uma certa perigosidade, terror e sofrimento. Muitos interlocutores com quem conversámos revelaram um certo desconforto e mostraram-se contrários à promoção de alianças com

espíritos como resultado de compra de feitiços, pois reconhecem na feitiçaria um caráter de perigo, sofrimento e violência.

Durante o trabalho de campo em Maputo, encontramos entre os crentes das Igrejas Zione e da Igreja Universal do Reino de Deus, narrativas recorrentes sobre o fenómeno do marido espiritual. Quer numa, quer noutra, o fenómeno do marido espiritual é explicado e remetido para a presença de um espírito da tradição e feitiçaria que precisa de ser exorcizado e expulso do corpo da vítima. Dessa forma, as formulações locais sobre o fenómeno do marido espiritual não se restringem a determinadas categorias e espaços sociais, mas sim podem ser transversais a todo o universo social e cultural do Sul de Moçambique.

Discursos e práticas visando acomodar ou expulsar a presença de um marido espiritual são aspetos presentes na religiosidade tradicional e de algumas igrejas cristãs. Rituais para socializar ou exorcizar um marido espiritual são uma realidade factual no imaginário de muitos habitantes, quer nas áreas rurais quer nas urbanas. Embora as pessoas reconheçam e admitam alianças matrimoniais com seres espirituais como forma de os compensar por dívidas ou faltas provocadas pelos seus ascendentes, atualmente são cada vez mais frequentes negociações entre as vítimas e os espíritos para que a compensação, em caso de dívidas ou faltas, seja feita em forma de dinheiro e de animais, sobretudo de gado bovino e caprino. Os casos acompanhados em Queme, no distrito de Massinga, demonstram esta tendência. Muitas famílias encontram-se numa cruzada sem precedentes para reunir valores monetários e animais para rituais relacionados com a compensação de entidades espirituais (*kuriha*).

O recurso à negociação para a compensação através de bens monetários e animais pode à partida parecer contraditória, mas reflete o caráter dinâmico do próprio sistema tradicional, sem que no entanto este perca os seus traços de continuidade. Nos casos em que uma determinada família decide negociar o pagamento da dívida através de animais, o gado em causa (caprino ou bovino) terá que ser preferencialmente uma fêmea, ainda em fase de puberdade, como forma de garantir a reprodução a favor do espírito. Simbolicamente, o gado que for reproduzido será atribuído à linhagem do espírito, isto é, está inculcado de uma certa agência humana, podendo por isso representar uma certa continuidade identitária do espírito.

Simultaneamente, o processo de negociação para compensar através de valores monetários e gado pode significar uma consciencialização dos indivíduos acerca do sofrimento e da violência que representa a aliança matrimonial, como medida de compensação aos espíritos da feitiçaria. Ao longo da pesquisa de campo, foram destacadas situações de compensação através de bens e de gado como uma medida alternativa, mas também como uma ação que tem por finalidade atenuar o sofrimento dos jovens.

Portanto, o sistema de crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique não é resistente à incorporação de novas práticas, formas, modos e saberes, desde que tais elementos novos não desvirtuem, não recusem e nem combatam a sua ontologia. Apesar da proliferação de casos de pagamento através de bens materiais e animais, ou mesmo da adesão às igrejas zionistas e pentecostais para expulsar o marido espiritual, os pressupostos básicos que fundamentam quer as origens, quer a solução do problema mantêm-se intactos: são sempre espíritos da tradição, sobretudo da feitiçaria, que resultam de lógicas abusivas por parte dos mais velhos com o intuito de satisfazer as suas ambições individuais sacrificando ou hipotecando o futuro dos seus próprios filhos. Quando um mais velho decide estabelecer o pacto com os espíritos da feitiçaria, fá-lo tendo consciência da necessidade de alimentar essa mesma entidade. Ora, em muitos casos a única forma de alimentar espíritos para que possam garantir a proteção e sorte do seu consulente é dar-lhe esposas ou sangue dos descendentes em linha direta.

A forma de compensar espíritos de feitiçaria no contexto cultural do Sul de Moçambique é fruto de mecanismos de incorporação e pacificação de espíritos estrangeiros e inimigos (*Nguni* e *Ndau*) que possibilitaram a própria configuração do sistema tradicional. Hoje, o mesmo princípio serve para explicar e justificar as alianças com espíritos da feitiçaria. O sistema tradicional produziu e reproduziu uma ideologia de subserviência, de alienação e de violência simbólica, pois os mais novos devem sofrer as consequências e anuir, em nome desse mesmo sistema. Mesmo entre os mais céticos, o imaginário é povoado por narrativas sobre pessoas vítimas de alianças matrimoniais com espíritos, o que de certa forma provoca uma revolta e impotência perante um fenómeno que é descrito como perigoso e violento quando negligenciado. Ora, esta perplexidade e desconfiança reforça o carácter de violência simbólica que o fenómeno do marido espiritual suscita na vida quotidiana de muitos indivíduos do Sul de Moçambique.

Por fim, a sucessão de mortes, a degeneração da riqueza acumulada e consequente empobrecimento, a falta de harmonia e reicindência de conflitos no seio familiar são interpretados como ações provocadas por um espírito revoltoso (incluindo da feitiçaria - *kukhendlha*). Se por um lado, não é fácil o entendimento da dimensão da associação que se faz para diagnosticar a ação dos espíritos revoltosos, por outro, é possível afirmar que nesse momento, o sofrimento encontra um sentido – a origem do mal, isto é, a ação dos espíritos revoltosos na vida das pessoas. Mais ainda, os discursos e práticas sobre possessão espiritual e feitiçaria, ou seja, a cosmovisão tradicional oferece, ao mesmo tempo, a possibilidade de resposta, controlo e apaziguamento do mesmo espírito.

Bibliografia

Aboim, Sofia. 2008. Masculinidades na encruzilhada: hegemonia, dominação e hibridismo em Maputo. *Análise Social*, XLIII, Lisboa, pp. 273-95.

Agadjanian, Vitor. 1999. As Igrejas Zion no espaço sociocultural de Moçambique. In *Lusotopie*, 7, pp. 415-437.

Ahmed, D. S. 1997. Women, psychology and religion. In *Women and Religion: debates on a search*. Lahore, Boll Foundation.

Ahmed, D. S. 1997. Women, psychology and religion. In *Women and Religion: debates on a search*. Lahore, Boll Foundation.

Almeida, Ronaldo de. 2009. *A Igreja Universal e seus demónios: um estudo etnográfico*. São Paulo, Terceiro Nome.

Arendt, Hannah. 2014. *Sobre a violência*. Lisboa, Relógio d'Água.

Ashforth, A. 2001. "AIDS, Witchcraft, and the problem of power in Post-apartheid South Africa". *The Occasional Papers of the School of Social Science*, Nº 10, pp. 1-37.

Ashforth, A. 2001. "AIDS, Witchcraft, and the problem of power in Post-apartheid South Africa". *The Occasional Papers of the School of Social Science*, Nº 10, pp. 1-37.

Ashforth, Adam. 2001. On living in a World with witches: Everyday epistemology and spiritual insecurity in a modern Southern African City (Soweto). In *Magical interpretations, material realities: modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*, edited by Henrietta Moore and Todd Senders. Pp. 206-25. London, Routledge.

Ashforth, Adam. 2005. *Witchcraft, violence, and democracy in South Africa*. Chicago, Chicago University Press.

Auslander, Mark. 1993. Open the wombs! The symbolic politics of modern ngoní witchfinding. In *modernity and its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa*. Chicago, university of Chicago Press.

Bagnoli, Brigitte. 2006. *Gender, self, multiple identities, violence and magical interpretation in Lovolo practices in Southern Mozambique*. Ph.D. Thesis, University of Cape Town.

Bagnol, Brigitte. 2008. "Lovolo e espíritos no Sul de Moçambique". *Análise Social*, vol. XLIII(2), 2008, 251-272.

Bastide, Roger. 1973. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo, Perspectiva.

- Beattie, John. 1963. Sorcery in Bunyoro. *In Witchcraft and Sorcery in East Africa*, or. J. Middleton e E. H. Winter. Londres, Routledge.
- Beattie, John. 1967. Divination in Buyoro, Uganda. *In Magic, Witchcraft and curing*. Texas, University of Texas Press.
- Ben-Amos, P. G. 1994. The promise of greatness: women & power in an Edo spirit possession cult. In *Religion in Africa: experience & expression*. London, James Curray.
- Bender, Donald. 1967. *A refinement of the concept of household: families, co-residence, and domestic functions*. Central Stats Anthropological Society.
- Body, Janice. 1988. Spirits and selves in Northern Sudan: the cultural therapeutics of possession and trance. *American Ethnologist*, 15(1), pp. 1-27.
- Body, Janice. 1989. *Wombs and alien spirits: Women, men and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison, University of Wisconsin Press.
- Body, Janice. 1994. Spirit possession revisited: beyond instrumentality. *Annual Review of Anthropology*, 23, 406-34.
- Bourguignon, E. 1976. *Possession*. San Francisco, Chandler and Sharp.
- Bourguignon, E. 2004. Suffering and healing, subordination and power: Women and possession trance, *Ethos*, 32(4), pp. 557-74.
- Bourdieu, P. 2007. *O Poder simbólico*. Lisboa: Difel.
- Burnham, P. 1987. Change themes in the analysis of african marriage. In Parkin, D. and Nyamwaya, D. *Transformation of african marriage*. Manchester, Manchester University Press. Pp. 39-58.
- Cabral, J. P. e Lima, A. P. 2005. "Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social", *Etnográfica*, vol. IX (2), 2005, pp. 355-388.
- Cabral, J. P. 1991. *Os Contextos da Antropologia*. Lisboa, Difel.
- Cabral, J. P. 2003. *O homem na família*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

- Carsten, J. 2004. The substance of kinship and heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi. In *Kinship and family: an anthropological reader*. Oxford, Blackwell Publishers. Pp. 309-327.
- Casimiro, Isabel Maria. 2004. *Paz na terra, guerra em casa: feminismo e organizações de mulheres em Moçambique*. Maputo, Promédia.
- Cavallo, Giulia. 2013. *Curar o passado: mulheres, espíritos e caminhos fechados das Igrejas Zione em Maputo, Moçambique*. PhD Tese. Lisboa, ICS.
- Clastres, Pierre. 1999. *A sociedade contra o Estado*. 4. Ed. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- CECAGE [Centro para a Coordenação dos Estudos do Género]. 2011. *Relatório sobre violência de género em Moçambique*. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane.
- Clifford, J. (1988), On ethnographic authority. In *The predicament of culture: twentieth century ethnography, literature, and art*, Cambridge, Harvard university Press.
- Cohen, E. 2007. The Mind possessed. In *The cognition of spirit possession on Afro-Brazilian religious tradition*. Oxford, Oxford University Press.
- Cohen, E. & Barrett, J. L. 2008. Conceptualizing spirit possession: Ethnographic and experimental evidence. *Ethos*, Vol. 36, Issue 2, pp. 246-267.
- Comaroff, Jean and Comaroff, John. 1985. *Body of power, spirit of resistance: The culture and history of South African people*. Chicago, University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean and Comaroff, John. 1987. *Of Revelation and revolution: Christianity, colonialism and consciousness in South Africa*. Chicago, University of Chicago.
- Costa, Ana Bernardo da. 2007. *O preço da sombra: sobrevivência e reprodução social em famílias de Maputo*, Lisboa, Livros Horizonte.
- Covane, Luís António. 2001. *O trabalho migratório e a agricultura no sul de Moçambique (1920-1992)*. Maputo, Promédia.
- Crapanzano, V. 2005. Spirit possession: an overview. In *Encyclopedia of Religion*, Detroit, Macmillan.

- Cross, W. R. 1950. *The Burned-over district*. Ithaca, Cornell University Press.
- Cruz e Silva, Teresa. 2001. Entre a exclusão social e o exercício da cidadania: Igrejas Zione no Bairro Luís Cabral. In *Estudos Moçambicanos*, 19. Pp. 60-72.
- Cruz e Silva, Teresa. 2002. Continuidades e rupturas na definição de normalidades religiosas em Moçambique e consequente processo de exclusão social: o caso do movimento Zione na cidade de Maputo (1980-2002). In *Portuguese/African Encounters Congress*. Maputo, CEA.
- Davidson, B. 1969. *African History: themes and outlines*. St. Albans, Paladin.
- Eliade, M. 1989. *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*. London, Penguin Books.
- Engelke, Matthew. 2004. Descontinuity and discourse of conversion. *Journal of religion in Africa*, 34(1), Pp. 81-120.
- Engelke, Matthew. 2010. Past pentecostalism: notes on rupture, realignment and everyday life in Pentecostal and African independent churches. *Africa*, 80, pp. 177-199.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1976. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford. Clarendon Press.
- Farré, Albert. 2012. *Mercado de trabalho em Massinga: Entre a acumulação e as informalidades*. Conference paper, 13, pp1-28.
- Farré, Albert. 2008. Vículos de sangue e estruturas de papel: ritos e território na história de Queme (Inhambane). *Análise Social*, vol XLIII (2), 398-412.
- Feleciano, J. F. 1998. *Antropologia económica dos thonga do Sul de Moçambique*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique.
- Feleciano, J. F. 1989. *O Sistema de parentesco changana*. Lisboa, ISCTE.
- Flick, U. 2005. *Métodos Qualitativos na Investigação Científica*. Lisboa. Monitor
- Florêncio, Fernando. 2005. *Ao Encontro dos Mambos: Autoridades tradicionais VaNdau e Estado em Moçambique*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- Fisiy, Cyprian F. and Geschiere, Peter. 1990. Judges and witches, or how is the State to deal with witchcraft ? *Cahiers d'Études Africaines*, 30-2, pp. 134-156.

- Fisiy, Cyprian F. and Geschiere, Peter. 1996. Witchcraft, violence and identity : different trajectories in postcolonial Cameroon. *In Postcolonial identities en africa*. London, Zed Book.
- First, Ruth (dir.). 1977. *O mineiro moçambicano: um estudo sobre a exportação de mão-de-obra*. Maputo, Imprensa Universitária.
- Fortes, M. 1993. On the concept of the person among the Tallensi. In *La Notion de personne en Afrique Noire*. Paris, L'Harmattan. Pp. 283-320.
- Foucault, Michel. 1987. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. 8ª ed. Petrópoles, Vozes.
- Foucault, Michel. 1980. *Power/knowledge: selected interviews and other writings 1972-1977*. Hertfordshire, Harvester Wheatsheaf.
- Frazer, J. G. [1890] 1981. *The Golden Bough*. London, Macmillan.
- Freitas, A. H. 1957. *Seitas religiosas gentílicas*. Província de Moçambique. Lourenço Marques, Arquivo Histórico de Moçambique.
- Freston, P. 2005. The Universal Church of the Kingdom of God: a brasilian church found success in sub-Saharan Africa. *In Journal of Religion in Africa*, 31-1, pp. 35-67.
- Fry, Peter. 2000. O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: civilização e tradição em Moçambique. *Mana*, 6, pp. 65-95.
- Fuller, C. 1995. *An Ethnographic study of continuity and change in Guambe culture*. Tese de Doutorado em Antropologia, Northwestern University.
- Fuller, C. 1992. *The Camphor flame*. Princeton, Princeton University Press.
- Gaspar, D. G. 2006. "É dando que se recebe": a Igreja Universal do Reino de Deus e o negócio da fé em Moçambique. Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia.
- Geffray, Christian. 1991. *A causa das armas: antropologia da Guerra contemporânea em Moçambique*. Porto, Afrontamento.
- Geschiere, Peter. 1997. *The modernity of Witchcraft: Politics and the occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville, University Press of Virginia.

- Giddens, A. 1991. *As consequências da modernidade*. São Paulo, UNESP.
- Giles, L. L. 1987. Possessions cults on the Swahile Coast: A re-examination of theories of marginality, *Africa*, 57, pp. 235-57.
- Gramsci, António. 1971. *Selections from the preasons notebooks*. London, Marwick.
- Granjo, Paulo. 2005. *Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências conjugais*. Porto, Campo de Letras.
- Granjo, Paulo. 2007. "Limpeza ritual e reintegração pós guerra em Moçambique". *Análise Social*, vol. XLII (182), Lisboa, pp.123-144.
- Granjo, Paulo. 2008. Dragões, régulos e fábricas: espíritos, racionalidade tecnológica na indústria moçambicana. *Análise Social*, 189, Vol. XLIII, Lisboa, PP. 223-249-
- Granjo, Paulo. 2010. *Ser curandeiro em Moçambique: uma vocação imposta?* Lisboa, Imprensa de Ciencias Sociais.
- Granjo, Paulo. 2011. Pluralidade jurídica e direitos humanos: os julgamentos de feitiçaria em Moçambique. *O Público e o Privado*, 18, pp. 165-193.
- Granjo, P. 2011. "O que é que a adivinhação adivinha?", *Cadernos de Estudos Africanos*, Nº 22, pp. 65-93.
- Groop, K. 2010. Spirit attacks in North Namibia: interpreting a new phenomenon in an African Lutheran context. *In Spirit possession and trance: new interdisciplinary perspective*. London, CIPG.
- Harries, P. 1993. *Work, culture, and identity: migrant labourers in Mozambique and South Africa, 1860-1910*. Portsmouth, Heinemann.
- Harries, P. 2001. Missionaries, Marxists and magic: power and politics of literacy in South-East Africa. *Journal os Southern African Studies*, 27, pp. 405-427.
- Helgesson, A. 1994. *Church, State and people in Mozambique: An historical study with special emphasies on Methodist Development in Inhambane Region*. PhD Thesis, University of Uppsala.

Helgesson, A. 1971. *The Tswa response to Christianity: a study of the religious and cultural impact of protestant christianity on the Tswa of Southern Mozambique*. Dissertação de Mestrado. University of Witwatersrand.

Honwana, Alcinda M. 2002. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo, Promédia.

Honwana, Alcinda. 2013. *O Tempo da juventude: emprego, política e mudanças sociais em África*. Maputo. Kapicua.

Horton, Robin. 1993. *Patterns of thought in Africa and the West: essays on magic, religion and science*. Cambridge, Cambridge University Press.

Hunt, Steven. 2002. Deprivation and Western Pentecostalism revisited: Neo.pentecostalism. *Pentecoust studies*, I, pp. 1-30.

Igreja, Victor. 2003. Why there are so many drums playing until dawn?: Exploring the role of Gamba Spirit and Healers in the post-war recovery period in Gorongosa, Central Mozambique, *Transcultural Psychiatry*, 4, pp. 458-87.

Igreja, Victor [e outros]. 2008. Gamba spirits, gender relation and healing in post civil war in Gorongosa, Mozambique. *Journal of Royal Anthropology Institute*, 14, pp. 3351-3370.

Imasogie, O. 1985. *African traditional religion*. 2.ed. Ibadan, Ibadan University Press.

INE [Instituto Nacional de Estatística]. 2009. *Censo geral da população 2007, Moçambique*. Maputo, Governo de Moçambique.

Isaacman, Allen and Barbara Isaacman. 1984. The role of women in the liberation of Mozambique. *Ufahamu*, 13(2-3), pp. 128-185.

Jacobs, Carolien. 2010. *Plurality of religion, plurality of justice: exploring the role of religion in disputing processes in Gorongosa, Central Mozambique*. PhD Thesis, Wageningen University.

Junod, H. 1998. *Usos e costumes dos bantu*, Vol. 1. Maputo, Arquivo histórico de Moçambique.

Kapferer; B. 2003. *Beyond rationality: rethinking magic, witchcraft and sorcery*. New York, Berghahn Books.

- Kopytoff, I. 1971. Ancesters as elders in Africa, *Africa*, 41(2), pp. 129-43.
- Lambek, M. 1981. *Human spirits: a cultural account of trance in Mayotte*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lambek, M. 1995. *Knowledge and practice in Mayotte: local discourse of islam, sorcery and spirit possession*. Toronto, University of Toronto Press.
- Lambek, M. 1981. "Spirits and spouses: possession as a system of communication among Malagasy speakers of Mayotte". *American Ethnologist*, vol. 7(2), pp. 318-331.
- Lan, David. 1985. *Guns and rains: Guerrillas and spirit mediums in Zimbabwe*. Berkeley, University of California Press.
- Langa, A. 1992. *Questões cristãs: A religião tradicional Africana (Moçambique)*. Braga, Edições Franciscana.
- Last, M and Gordon Chavunduka. 1986. *The Professionalisation of African medicine: ambiguities and definitions*. London, International African Institute.
- Lewis, Ian M. 1971. *Ecstatic religion: An Anthropological study of spiritual possession and shamanism*. London, Penguin Books.
- Lewis, Ian M. 1986. *Religion in context: Cults and charisma*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lienhardt, G. 1985. Self: public, private. Some African representations. In *The category of the person*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 141-155.
- Lisegang, Gherhard. 1970. Nguni migrations between Delgoa Bay and the Zambezi. In: *African Historical Studies*, 3(2), pp. 317-37.
- Loforte, Ana Maia. 2003. *Género e poder entre os Tsonga de Moçambique*. Maputo, Promédia.
- Lourenço, Victor Alexandre. 2009. Estado, autoridades tradicionais e transição democrática em Moçambique: questões teóricas, dinâmicas sociais e estratégias políticas. *Cadernos de Estudos Africanos*, 16/17, 2009.

- Lundin, R. 1992. *Relatório de trabalho de campo nas províncias de Sofala e Manica*. Maputo, MAE.
- Lyons, D. 1998. "Witchcraft, gender, power and intimate relations in Mura compounds in Dela, Northern Cameroon". *World Archaeology*, Vol. 29 (3), pp. 344-362.
- Mandani, Mahamood. 1996. *Citizen and subject: Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton, Princeton University Press.
- Mafra, Clara. 2009. Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. In *Religiões e cidades*. Mafra, Clara, Almeida, Ronaldo de, (orgs.). Rio de Janeiro, Terceiro Nome.
- Mahumane, Jonas. 2003. *Crenças Tradicionais na Guerra entre a Frelimo e a Renamo: o caso das Igrejas Zione em Homóine, (, 1980-1994)*. Tese de Licenciatura. Maputo, Universidade Eduardo Mondlane.
- Mahumane, Jonas. 2004. *As Igrejas Zione e a cooperação comunitária no processo de guerra e pós-guerra em Moçambique: um estudo de caso no Distrito de Homóine, 1980-2003*. Comunicação para o VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, Setembro de 2004.
- Mahumane, Jonas. 2008. *Representações e percepções sobre crenças e tradições religiosas no Sul de Moçambique: o caso das Igrejas Zione*. Tese de Mestrado. Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Marlin, Robert P. 2001. *Possessing the past: legacies of violence and reproductive illness in Central Mozambique*. PhD Thesis, Rutgers University.
- Marshall, Ruth. 2009. *Political spiritualities: The Pentecostal revolution in Nigeria*. Chicago, University of Chicago Press.
- Martinez, Francisco Lerma. 2005. *El Pueblo Tshwa de Mozambique: el ciclo vital y los valores culturales (1980-2002)*. Murcia, Ediciones Laborum.
- Marwick, Max G. 1965. *Sorcery in it's social setting: a study of Northern Rhodesian Cewa*. Manchester, Manchester University Press.
- Mauss, Marcel e Hubert, Henri. 2005. *Sobre o sacrifício*. São paulo, CosacNaify.

- Maxwell, David. 1998. Delivered from spirit of poverty?: Pentecostalism, prosperity and modernity in Zimbabwe. *Journal of Religion in Africa*, 28, pp.320-50.
- Mbembe, Achille. 2013. *África insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial*. Luanda, Mulemba.
- Mbiti, John S. 1971. God and his place in african life. Nation Interview, Sanday Nation, Nairobi, 5.IX, 1971, pp. 13-14.
- Mbiti, John. 1969. *African Religion and Philosophy*, New York.
- McHugh, E. L. 1989. "Concepts of person among the gurus of Nepal". *American Ethnologist*, vol. 16, nº 1, Pp. 75-86.
- Meneses, Maria Paula. 2008. Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimento no Moçambique contemporâneo. In *Revista Crítica de Ciências Sociais, numero 80*, 2008.
- Meyer, Birgit. 1998. Make a complete break with the past: memory and postcolonial modernity in a Ghanaian Pentecostal Discourse. *Journal of Religion in Africa*, 28, pp. 216-240.
- Meyer, Birgit. 2004. Christianity in Africa: From African Independent to Pentecostal Charismatic Churches. *African Review of Anthropology*, 33, pp. 447-74.
- Meyer, Birgit. 2007. Pentecostalism and Neoliberal Capitalism: Faith, prosperity, and vision in African Pentecostal Charismatic Churches. *Journal for the Study of Religion*, 20, pp. 1-28.
- Meyer, Birgit. 2008. Mami Water as a christian Demon. The eroticism for forbidden pleasures in Southern Ghana. In: *Sacred waters: arts of Mami Water and other divinities in Africa and diaspora*, edited by Henry Drewal. Bloomington, Indiana University Press.
- Middleton, J. 1993. The concept of the person among the Lugbara of Uganda. In: *La Notion de personne en Afrique Noire*. Paris, L'Harmattan, pp.491-506.
- Miller, A. S. and Hoffmann, J. P. 1995. Risk and religion: an explanation of gender difference in religion, *journal of the Scientific Study of Religion*, 34 (1), pp. 63-75.

Moore, H & Senders, T. (Eds). 2001. *Magical interpretations, material realities: modernity, witchcraft and the occult on Postcolonial Africa*. London, Routledge.

Morier-Genoud, Eric. 1996. *Of God and Caesar. The relation between Christian churches and the State in post colonial Mozambique, 1974-1981. La Fait Missionnaire, n°3.*

Nabokov, Isabel. 1997. Expel the lover, recover the life: Symbolic analyses of a South Indian Exorcism. In *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3(2), pp. 297-316.

Newell, Sasha. 2007. Pentecostal Witchcraft: Neoliberal possession and demoniac discourse in Ivoirian Pentecostan Churches. *Journal of Religion in Africa*, 37, pp. 396-406.

Newitt, Malyn. 1997. *História de Moçambique*. Lisboa, Publicações Europa-America.

Niehaus, Isak. 2002. Perversion of power: witchcraft and the sexuality of evil in the Southern African Lowveld. *Journal of Religion in Africa*, 32, pp. 262-99.

Ngubane, H. 1977. *Body and mind in Zulu Medicine*. Oxford, Blackwell.

Notícias. 2012. *Mulheres vítimas do marido espiritual: obscurantismo e feitiçaria em Mabote*. 12 de março.

Passador, Luiz H. 2011. *Guerrear, casar, pacificar, curar: o universo da tradição e a experiencia com o HIV Sida no Distrito de Homóine, Sul de Moçambique*. Tese de Doutorado, UNICAMP.

Parkin, D. and Nyamwaya, D. 1987. Introduction: transformation of african marriage: change and choice. In: David Parkin and David Nyamwaya (eds), *Transformation of African marriage*. Manchester, Manchester University Press. Pp. 1-37.

Parkin, R. and Stone, L. 2004. *Kinship and family: an anthropological reader*. Oxford, Blackwell Publishers.

Pelissier, R. 1987. *História de Moçambique: formação e oposição 1854-1918*. Lisboa, Europa-America.

Pfeiffer, James. 2002. African Independent Churches in Mozambique: Healing the afflictions of inequality. *Medical Anthropology Quarterly*, 16, pp. 176-99.

Polanah, Luís. 1970. Possessão e exorcismo em Moçambique. In *Memória do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, Vol. 9, Série C, Lourenço Marque, pp. 3-38.

Plano Estratégico de Desenvolvimento do Distrito de Massinga para 2008 – 2012. 2008. Massinga, Governo de Inhambane.

Polonah, Luís. 1986. *A Terminologia de parentesco entre os Va-Tsua da Costa Sueste de Moçambique*. Braga, Universidade do Minho.

Rita-Ferreira, A. 1982. A Presença luso-asiática e mutações socioculturais no Sul de Moçambique. Lisboa, IICT.

Rita-Ferreira. 1972. Os povos do baixo zambezi. In *Bolentim da Câmara do Comércio*, nº 26 (Oct. Dez de 1972), pp. 77-89.

Roesch, O. 1990. *Renamo and Rural Development in Mozambique*. The case of Aldeia Comunal 24 de Julho. Tese de Doutoramento em Antropologia. Toronto, University of Toronto.

Scheffeler, H. W. 2004. Sexism and naturalism in study of kinship. In: *Kinship and family: an anthropological reader*. Oxford, Blackwell Publishers. Pp.294-308.

Schmidt, B. 2010. Possessed women in African diaspora: gender differences in spirit possession rituals. In *Spirit possession and trance: new interdisciplinary perspective*. London, CIPG.

Schmidt, B. & Huskinson; L. 2010. *Spirit possession and trance: new interdisciplinary perspective*. London, CIPG.

Schneider, D. M. 2004. What is kinship all about? In *Kinship and family: an anthropological reader*. Oxford, Blackwell Publishers. Pp.256-274.

Schuetz, C. K. 2010. "The world is upside down": women's participation in religious movement in Central Mozambique. Publicly accessible Penn dissertation, paper 101. <http://repository.upenn.edu/edissertations/101>.

Seibert, Gerhard. 2010. As Igrejas espirituais em Moçambique contemporaneo: explicações para o seu sucesso. In: *Caminhos Cruzados em História e Antropologia: ensaios de homenagem a Jill Dias*. Philip Harvik, Lisboa, ICS.

- Serra, Carlos (dir.). 2009. *Linchamentos em Moçambique II* (okwirri que apela à pacificação. Maputo, Imprensa Universitária.
- Sharp, L. 1993. *The possessed and the dispossessed: spirit identity, and power in a Madagascar migrant town*. Berkeley, University of California Press.
- Siquice, Alípio. 2006. *Estudo de elementos socioculturais e económicos dos Vatswa de Inhambane* (um subsidio ethno-histórico para o ensino básico). Tese de Mestrado, São Paulo, Pontifícia Universidade de São Paulo.
- Spencer, J. 1998. Violence. In *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Edited by Alan Barnard and Jonathan Spencer. London, Routledge.
- Stark, R. 2002. "Physiology and faith: addressing the universal gender difference in religious commitment", *Journal for the Scientific of Religion*, 41 (3), pp. 495-507.
- Steadman, Lyle. B. 1985. The killing of witches. *Oceania*, 56, pp. 106-123.
- Stiratt, R. L. 1977. Demoniac possession in Roman Catholic in Sri lanka. In: *Journal of Anthropology Research*, 33, pp. 131-73.
- Stone, L. 2004. The demise and revival of kinship. In *Kinship and family: an anthropological reader*. Oxford, Blackwell Publishers. Pp. 243-256.
- Thomas, D. L. 1994. African religion & Mormon doctrine: comparisons & commonalities. In *Religion in Africa: experience & expression*. London, James Curray.
- Turner, V. 1957. *Schism and continuity in African society*. Manchester, Manchester University Press.
- Van Dijk, R. & Peel, P. 1996. *Contested authorities and the politic of perception: deconstructing the study of religion in Africa*. Post colonial identities, London Zed Books.
- Van Dijk, R. 2001. Witchcraft anscepticism by proxy: Pentecostalism and laughther in urban Malawi. In *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft an the Occult in Post colonial Africa*, org. H. L. Moore e T. Sanders. Londres, Routledge.
- Van Dijk, R. 1992. 1992. Young Malawian puritans: young born-again preachers in a present-day. *African Urban Environment*. Utreque, ISOR.

Van de Kamp, L. J. 2011. *Violent conversion: Brazilian Pentecostalism at the urban pioneering of women in Mozambique*. Amsterdam, Woormann Print Service.

Van de Kamp, L. J. 2015. Pentecostalismo brasileiro em Moçambique: produção de conhecimento espiritual e cultural em espaço transnacional. *Soc. Estado*. Vol 30. Nº 2.

Van de Kamp, L. J. 2011. Converting the spirit spouse: the violent transformation of the Pentecostal female body in Maputo, Mozambique. *Ethos*, 76:4, pp. 510-533. [Http://www.tandfonline.com/loi/netn20](http://www.tandfonline.com/loi/netn20). 19 December 2011.

Vines, A. 1991. *Renamo: Terrorism in Mozambique*. Center for Southern African Studies. London, James Currray.

Webster, D. J. 2009. *A sociedade chope: individuo e aliança no Sul de Moçambique 1969-1976*. Edição de João de Pina Cabral, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

Werbner, R. 1964. "Atonement ritual and guardian spirit possession among Kalanga". *Africa*, Vol. 34 (2), pp. 113-136.

West, Harry G. 2009. *Kupilikula: o poder e o invisível em Moeda, Moçambique*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

Wilson, K.B. 1992. Cults of violence and counter violence – violence in Mozambique. *Journal of Southern African Studies*, vol. 18, 3.

WLSA Moçambique.1998. *Famílias em contexto de mudanças*. Maputo, WLSA Moçambique.

Yanagisako, S. 1985. *Transforming the past: tradition and among japanese americans*. Stanford, Stanford University Press.

Yanagisako, S. 1981. Feminism and kinship theory. In *Current Anthropology*, vol. 24, nº 4.