

# O Passado não Morre: a permanência dos espíritos na história de Moçambique

MARIA PAULA MENESES

Pesquisadora do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal

- 
- Este artigo resulta de um projecto de investigação financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia – Portugal (POCI/AFR/58354). A realização deste projecto contou com o apoio e a colaboração de vários colegas. Um agradecimento especial a Boaventura de Sousa Santos, pelas estimulantes discussões havidas e pelos comentários feitos a este artigo, assim como a Cecília M. Santos. Uma referência particular de agradecimento aos vários entrevistados pelo apoio na realização deste estudo.

*Memory – of what has been, of acts of commission  
or omission, of a responsibility abdicated  
– affects the future conduct of power in any form.  
Failure to adopt some imaginative recognition  
of such a principle merely results in the enthronement  
of a political culture that appears to know no boundaries  
– the culture of impunity.*  
Wole Soyinka (1999, p. 82)

## 1. MEMÓRIAS E RELATOS – A FRACTURA COLONIAL

O tema da memória tem vindo a jogar um papel cada vez mais importante no estudo da situação colonial e no seu impacto na actualidade. É central para estruturar a relação entre os factos dos arquivos coloniais e o conhecimento social das pequenas actividades, das lutas locais. Esta relação, porque pouco explorada ainda, não permite uma avaliação mais ampla sobre a produção de arquivo e o seu consumo, sobre algumas ajudas de memória – manuscritos, metáfora, corpos e objectos – e como este saber acumulado tem sido apropriado e transformado pelos súbditos coloniais e pelos cidadãos do estado independente que é Moçambique.

Neste trabalho, e a partir de um estudo de caso focado no sul do país, procura-se discutir como várias noções de memória estão presentes na literatura jurídica e nas práticas normativas que acontecem em Moçambique. A dinâmica social actualmente constituída pelos múltiplos processos de memórias e de constituição de histórias infecciosas gera-se numa imbricação de aspectos epistemológicos, culturais, sociais, políticos, nacionais, transnacionais e experienciais, que força uma análise que articule as diferentes escalas em acção.

Inspirado em muitos dos trabalhos que problematizam a persistência de uma linha abissal, demarcando a perspectiva colonial moderna sobre o mundo de outros recortes epistemológicos, este artigo procura mapear, nos inícios do séc. XXI, a persistência de uma epistemologia de dominação que tem procurado impor um sentido único – de matriz ocidental – de ordem, lei e saber. A persistência de uma leitura epistemológica de viés colonial é explicada por uma dupla fractura: a fractura política, produzida pelo colonial-capitalismo moderno, e a fractura cultural, gerada pelo cristianismo moderno ocidental (SANTOS; MENESES, 2009, p. 10). Como consequência, muitas realidades e experiências não eram reconhecidas e trabalhadas pela estreita malha teórica e metodológica de que as ciências sociais e humanidades dispõem. Por outras palavras, constituiu-se uma fractura abissal entre o funcionamento do espaço imperial e os territórios das colónias. As realidades que ocorriam no espaço colonial não comportavam as normas, os conhecimentos e as técnicas que se usavam no espaço civilizado. Criou-se assim um princípio 'universal' onde os saberes das colónias apenas possuíam um valor local, transformando-se o colonial em metonímica de violências, atraso, degradação e subdesenvolvimento.

O sul de Moçambique conheceu, ao longo dos dois últimos séculos, inúmeros conflitos armados, associados a complexas situações de dominação política e cultural. À sombra destes processos políticos e culturais dinâmicos, forjam-se histórias e memórias, sendo a sua sombra um traço marcante da procura de sentidos no actual contexto pós-colonial.

Homens e mulheres continuam hoje a moldar as paisagens da memória, procurando atribuir-lhes sentido. As situações de violência que Moçambique tem conhecido obrigaram a desenvolver formas de lidar com estes problemas, quando os espíritos dos mortos continuam desinquietaados e onde a possessão por espíritos é parte central da modernidade. Neste texto procura-se analisar o papel da possessão dos espíritos na construção da história de Moçambique, onde as memórias desafiam o discurso modernizador do Estado. Apesar de não caberem no discurso formal de modernização, a possessão desempenha nos nossos dias um papel instrumental nos processos de cura, limpeza e reconciliação necessários à reunificação do tecido social.

Permitir que as memórias – individuais ou colectivas – tenham um estatuto e direito próprios, como parte de um processo de alargamento democrático, é reconhecer os vários e diversos impactos do passado, especialmente dos seus aspectos traumáticos, sobre os cidadãos. A memória colectiva não é algo inerte ou passivo, mas um campo de actividade onde os acontecimentos e instituições esquecidas, ou mesmo construídas como sinónimo do passado, são escolhidos, reconstruídos, mantidos, modificados e dotados de

sentido político. Neste sentido, os contextos, sentidos e práticas que estiveram no bojo da construção da alteridade como um outro espaço normativo explicam o porquê da questão da 'tradição', da reivindicação da presença de outros saberes, instituições e processos normativos continuar tão acesa no contexto africano.

O esquecimento e o silenciamento são momentos centrais da colonização. Este texto, que pretende reflectir sobre o tempo, a descolonização e os fluxos humanos neste espaços de encontros e desencontros, de aproximações e de fossos de incompreensão, exige que se historicizem os espaços, os tempos e os encontros que foram acontecendo, conjugando e contrastando os vários relatos e memórias. Esta crescente reivindicação da memória, que passa pelo alargamento do debate a outras instituições e regimes epistémicos - reflecte um desejo geral de reclamar o passado como uma parte do presente, obrigando a reconsiderar, a reavaliar e a rever as memórias como pequenas histórias, múltiplas narrativas e perspectivas que integram uma perspectiva histórica mais ampla e diversa.

### O Estado de Gaza

Logo de início do século XIX esta região sofreu a invasão dos Nguni. Este grande movimento de expansão levou à emergência de novas entidades políticas, restaurando a prosperidade económica e ajudando a reconstruir o tecido social desestruturado por guerras e desastres ecológicos. É neste contexto que emerge o Estado de Gaza, coordenado por uma monarquia centralizada, e que arregimentou e submeteu várias chefaturas e reinos (LIESEGANG, 1996; DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA, 2000).<sup>1</sup>

Esta zona da África Oriental era na altura palco de contendas entre as potências colonizadoras europeias, que procuravam ocupar fisicamente (leia-se, militarmente) estes territórios. Todavia, em vários mapas e textos portugueses da época, a região sul era, nos finais do séc. XIX, designado como sendo o espaço de 'Gaza', reflexo da ambiguidade de Portugal quanto à tutela deste território.<sup>2</sup>

1 Os Nguni são um grupo dissidente do Estado Zulu, que migrou em várias direcções para norte, até regiões mais centrais do continente africano. Populações Ndau, Chopi, entre muitas, foram submetidas por este Estado. Para uma leitura mais detalhada deste processo e do seu impacto na região austral do continente africano, veja-se PEIRES, 1981; HAMILTON, 1996; MACGONAGLE, 2008.

2 Na altura Portugal possuía uma presença física muito reduzida a sul do rio Zambeze, reflectindo o seu interesse geo-estratégico na região central e norte de Moçambique, onde estavam instalados os entrepostos de comércio com o Oriente e onde se localizavam as grandes plantações. A própria capital da colónia foi, até à viragem para o séc. XX, a Ilha de Moçambique.

A descrição que se segue foi retirada de um periódico da época, publicado em Portugal, e permitindo perceber a forma como era visto o Estado de Gaza, liderado por Ngungunyane:<sup>3</sup>

O potentado Gungunhana é o mais forte da África Oriental, tanto por extensão dos seus domínios, como por povos que lhe são tributários. [...]

O Gungunhana, que vive nas terras de Gaze, onde tem a sua residência, dispõe de mais duzentas tribos cujos régulos obedecem às suas ordens. [...] Os habitantes deste país são os vátuas,<sup>4</sup> raça das mais fortes da África, de grande estatura e dos mais adestrados na guerra, em que andam quase sempre envolvidos com os diferentes régulos, e dispondo de armamento moderno, além das azagaias ou flechas, armas indígenas.<sup>5</sup>

Pela mesma altura, os relatos deixados por vários portugueses que política ou economicamente contactaram com o Estado de Gaza apontam a impressão que o seu líder lhes deixara:

V. não ignora que não falta quem pense entre nós que o régulo de quem estou tratando, é um miserável pobretão que se dedica apenas à embriaguez e à crápula, devorando sofregamente os presentes que lhe levam.

Completo erro, creia.

Esse monarca selvagem possui uma riqueza sólida e considerável, que aumenta quotidianamente – muitos milhares de libras de bom ouro, palhotas repletas de precioso marfim e numerosos e magníficos rebanhos de gado vacum e caprino, que representam somas valiosas.

Aos vícios próprios da sua raça e da sua rudimentar civilização só se dedica, em geral, desde as 3 horas da tarde às 11 da noite; as manhãs emprega-as sempre na aplicação administração e justiça do seu povo, na visita às suas plantações e manadas e, frequentes vezes, a discutir com os indunas<sup>6</sup> favoritos assuntos relativos às suas forças, que são os que mais o interessam e prendem.<sup>7</sup>

---

3 Neste trabalho as grafias originais mantiveram-se, apesar de nomes pessoais e geográficos seguirem a grafia actualizada.

4 O termo 'vátua' era utilizado para identificar as populações da região sul da África oriental. Trata-se do aportuguesamento da palavra 'bá-tua' ou 'bá-tsua', utilizada na região para fazer referência aos San e Nguni cujas línguas possuem cliques (JUNOD, 1996).

5 Artigo publicado na **Revista Occidente**, na edição de 25 de Novembro de 1895.

6 O equivalente a ministros, encarregues de importantes funções militares e político-administrativas.

7 Artigo publicado na revista **África Ilustrada**, na edição de 1892-1893.

Numa altura em que as potências políticas europeias disputavam entre si a 'partilha de África' durante a Conferência de Berlim,<sup>8</sup> a presença de espaços independentes, como era o caso do Estado de Gaza representava um obstáculo à afirmação da presença e do controlo português na região. É neste contexto que na década de 1890 têm lugar uma série de campanhas militares levadas a cabo por tropas portuguesas na região sul de Moçambique, que terminaram com a derrota do exército de Ngungunyane, o senhor de Gaza. Vencido, o último 'Leão' de Gaza foi forçado ao desterro nos Açores, de onde não voltaria.

A prisão e o desterro para Portugal de Ngungunyane em 1895 devem ser lidos de diferentes ângulos. Se para os portugueses significou o fim da resistência no sul de Moçambique e a implantação da moderna autoridade colonial, para outras entidades políticas africanas na região significava o fim dos desmandos Nguni (SANTOS e MENESES, 2006). Esta leitura divergente sobre o significado simbólico da campanha militar colonial de 1895, ao que se acrescenta um profundo desconhecimento, pela liderança político-administrativa portuguesa sobre a situação, levou a que esta administração assumisse a derrota de Ngungunyane e o seu desterro simbolizando a pacificação do território, o fim do Estado de Gaza.

O Estado de Gaza havia sido administrado através de um sistema político hierarquizado, onde alguns portugueses detinham um estatuto de conselheiros, conforme recorda Raul Honwana:

[...] talvez a primeira tentativa de interferência dos portugueses aqui no Sul [de Moçambique] tivesse sido ao nível da resolução das questões [conflitos]. Os portugueses sugeriram (e isso foi aceite) que em relação aos casos mais complicados, resolvidos pelos chefes, a quem chamaram régulos, os comandantes militares também se pronunciassem. Para isso era necessário que após a resolução do caso pelo chefe, o mesmo caso fosse novamente submetido ao comandante militar português (1985, p. 12).

Alguns anos após a derrota de Ngungunyane, o então Governador-militar da região, Gomes da Costa, afirmava que

[...] em Gaza a justiça é administrada pelo governador do distrito e pelos comandantes militares. Os régulos também resolvem algumas questões cafreais de some-

8 Nesta conferência (1884-1885) estabeleceu-se o princípio de que as exigências sobre colónias se efectuavam não a partir das descobertas anteriores, mas sim a partir da prova da ocupação efectiva desses territórios (leia-se controle militar efectivo e presença de uma aparato administrativo colonial).

nos importância. O Governador além de resolver as questões cafreais – milandos<sup>9</sup> – tem competência e atribuições de Preboste superior do Exército em território inimigo ocupado (1899, p. 133).

Porém, o hiato criado pelo fim do poder centralizado da monarquia de Gaza, associado à repressão que se abateu sobre as múltiplas instâncias de poder local resultou na total desregulação social:

Quando prenderam o Ngungunyane, ficaram os portugueses e começaram a oprimir. Levavam as galinhas e comiam-nas. Essas pessoas eram brancos. Queriam oprimir os vanguni porque Ngungunyane já tinha sido preso. Queriam governar.<sup>10</sup>

A violência exercida sobre as sociedades locais pelos novos agentes coloniais – violação das mulheres, o confisco de gado às populações e seus chefes, a repressão das populações – aconteceu associada a um episódio de seca devastador, ao que se associou uma enorme praga de gafanhotos. No seu conjunto, estes factores – que resultaram numa fome generalizada que abalou Gaza – são apontados como principais causas da revolta que estalou em 1897. Já em 1896, no ano que se seguiu à prisão do líder do Estado de Gaza, o sul de Moçambique conheceu uma fraca campanha agrícola, associada à falta de chuva.<sup>11</sup> A severa seca que se abateu sobre este território foi interpretada como resultando da ausência de Ngungunyane para a realização das cerimónias aos antepassados, apelando a boas colheitas.

As práticas religiosas garantem a existência de forças necessárias e a protecção dos espíritos, assegurando assim o sucesso do ano agrícola e a reprodução económico-social (JUNOD, 1996; FELICIANO, 1998). Esta presença de 'outros saberes', seria referida por vários dos militares que administravam Moçambique. "Os feiticeiros anoi são respeitados

9 *Milando* - forma aportunhesada do termo xirhonga nãndzu, pl. milãnzju, usada para designar a ideia de pleito.

10 Entrevista realizada por Gerard Liesegang a Ruben Ngomane, em 1978. Arquivo Histórico de Moçambique - Projecto de Recolha de Factos da História Oral, Fundo Gaza - Gz 025.

11 Diocleciano das Neves, português, caçador de elefantes e comerciante de marfim, assumi um papel de intermediário e diplomata com o Reino de Gaza, tendo cultivado boas relações com Muzila, pai de Ngungunyane. Sobre esta região deixou um interessante relato com as suas impressões. A propósito das cerimónias propiciatórias de chuva, escrevia algumas décadas antes:

A rainha Majáju [...] na chuva é verdadeiramente admirável. Nunca deixa de chover quando a mandam fazer, e se alguma vez sucede falhar, é porque existe uma causa desconhecida, que a faz afastar para longe. Mas, em breve, tomará verdadeiro conhecimento desse obstáculo, oculto, empregando a magia e a ciência, que possui em larga escala; e uma vez senhora do segredo, não lhe faltaram meios seguros para combater, até extinguir de todo, a causa que se opunha à chuva, que depois cai em grande cópia (ROCHA, 1987, p. 66-67).

e temidos em toda a região. Resolvem os milandos mais intrincados, fazem rezas para aplacar os espíritos, adivinham o futuro, curam, preparam drogas e filtros de amor e fazem cair chuva.” (GOMES DA COSTA, 1899, p. 45). Ayres d’Ornellas, um dos agentes da implantação da política colonial de Portugal em Moçambique, registou a importância dos chefes nestas cerimónias nos seguintes termos: “fazer chuva, trazel-a ou paral-a é vontade é também especialidade d’uma classe especial de feiticeiros. [...] Tamanho poder é, porém, em geral reservado pelos chefes para si próprios” (1901, p. 51). E, como Abner Sansão Muthemba acentuaria, “quem devia fazer cerimónias tinha que ser a própria família e não qualquer pessoa porque conseguiu dominar a zona.”<sup>12</sup>

O cenário pós-guerra no território de Gaza era caótico. Procurando ‘pacificar e controlar’ Moçambique, as forças militares portuguesas centraram a sua atenção nas regiões mais setentrionais, onde grassavam outros episódios de revolta face à tentativa de dominação por parte de Portugal. Para controlar a situação em Gaza, os portugueses impuseram a lei marcial – na prática, numa altura de transição que conheceu um grande vazio político-institucional, gerador de inúmeros desmandos e episódios de violência.

Como revelam as memórias dos que atravessaram esse duro período,

[...] os portugueses começaram a oprimir. Andavam de residência em residência. Matavam galinhas, cabritos, etc. [...] Levavam as galinhas e comiam-nas. Quando andavam pelas residências apoderavam-se das coisas dos outros. [...] Maguigwane zangou-se lá em casa dele na zona dos Khosa. Agora combinou com as pessoas da região. Ele disse-lhes que os brancos já estavam a fazer mal porque entravam nas residências deles. Deviam lutar. Novamente começou a guerra de Maguigwane. Voltaram a lutar outra vez com os portugueses no Chibuto. Lutaram com os portugueses, lutaram, lutaram, lutaram.<sup>13</sup>

Como este relato aponta, Maguigwane Khosa,<sup>14</sup> o comandante militar dos regimentos do exército de Ngungunyane, utilizou este clima de descontentamento generalizado para incitar à rebelião activa contra a ocupação portuguesa. Em 1897 estalou uma revolta, que ficou conhecida como ‘a guerra de Mbuyiseni’ (devolvam o Rei, i.e., Ngungunyane). Este episódio, que faz parte da história recente de Moçambique, permanece guardado nas memórias locais:

12 Comunicação pessoal, Agosto de 1990.

13 Entrevista realizada por Gerard Liesegang a Ruben Ngomane, em 1978. Arquivo Histórico de Moçambique – Projecto de Recolha de Factos da História Oral, Fundo Gaza – Gz 025

14 Ele próprio um vassalo, presumivelmente de origem Thonga (DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA, 2000, p. 397)



Quando o Maguigwane revoltou e lutou com os brancos, por ter sido aprisionado o Ngungunyane, ele [Maguigwane] diz: 'Vocês, brancos, custe o que custar, vão mandar de volta o nosso rei Nguni'

Temos uma canção, nós...<sup>15</sup>

Mbuyisene, mbuyisene Ndwandwe<sup>16</sup> we [Devolvam-no, devolvam-no, ele, dos Nwandwe]

Mbuyisene, mbuyisene Ndwandwe wethu [Devolvam-no, devolvam-no, o nosso Nwandwe]

A va tiva kovu, mbuyasene [Mandem-no voltar para a nossa terra]

Hoha... Hoha..., Vamaji [Hoha ... Hoha..., os portugueses]

Hosi ayi ku yine [Que disse de mal o rei?]

Hosi ayi buye [Deixem o rei voltar]

Vanhu va Guijá vali hosi ayi buye [O povo do Guijá diz que o rei deve voltar].<sup>17</sup>

As razões do fracasso da revolta, de acordo com a tradição oral local, enfatizam a questão de traição. Uma vez que os desastres ambientais haviam sido interpretados como sinal do descontentamento dos antepassados pelos curandeiros locais, Impiumpekazane - guardiã do túmulo de Manikusi<sup>18</sup> e do altar dos Nguni e que substituíra Yoziyo, mãe de Ngungunyane - foi directamente responsabilizada pela situação, explicada como derivando do facto de se ter envolvido com os brancos, com os conquistadores.<sup>19</sup> A acusação de ser feiticeira, de ter atraído maus espíritos e de ter 'ajudado' com estes espíritos os portugueses valeu-lhe a pena de morte (QUINTINHA; TOSCANO, 1935, p. 300<sup>20</sup>).

Algumas pessoas entrevistadas referiram que Maguigwane tinha combinado com todos os chefes locais a organização da revolta, e que tinha recebido a garantia da participação destes, embora tal não se tivesse concretizado. Nkhuyu e Xai-Xai, aristocratas Nguni com grande prestígio político no Estado de Gaza haviam já, desde Dezembro de 1895, 'pegado

15 Nessa altura várias canções de protesto circulavam entre as populações da região.

16 Família real de Gaza.

17 Entrevista realizada em Mapulanguene a um grupo de velhos por G. Liesegang, em Março de 1971. Arquivo Histórico de Moçambique - Projecto de Recolha de Factos da História Oral, Fundo de Tradição Oral, Caixa 3, MP016 e DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA, 2000, p. 397-398.

18 Avô de Ngungunyane e fundador do Estado de Gaza.

19 Para os reinos Nguni, a figura do rei e de sua mãe eram extremamente importantes (COSTA, 1899).

20 Na preparação desta obra, e como os autores referem no livro, contactaram com inúmeros actores que haviam participado nessa guerra. "Foram em romagem a todos [... os] lugares sagrados; escutaram informes de velhos landins de Gungunhana e, em 28 de Dezembro, data do aprisionamento do régulo, no próprio local de Chaimite onde Mouzinho o prendeu, assitiram à festa anual que os brancos e pretos celebram comemorando o feito" (QUINTINHA; TOSCANO, 1935, p. 11).

o pé<sup>21</sup> às autoridades portuguesas, tendo oferecido mesmo os seus homens ao exército colonial, não se mostrando pois favoráveis a colaborar com Maguigwane (QUINTINHA; TOSCANO, 1935, p. 304). Dos poucos chefes que se declararam do lado de Maguigwane, o que se sabe é que não possuíam grande influência política e, ao que parece, apenas um filho de Ngungunyane aceitou participar desta revolta (LIESEGANG, 1996, p. 64).

Tal como referem múltiplos relatos – escritos e orais – em Agosto de 1897 Maguigwane foi morto em Mapulangene, localidade situada próximo à fronteira com o então Transval,<sup>22</sup> onde procurara refugiar-se das tropas portuguesas. Terminava assim “o domínio vatua, então prolongado pelo sonho e valentia do temível guerreiro negro chamado Maguiguana” (QUINTINHA; TOSCANO, 1935, p. 11).

Nas palavras de vários dos entrevistados para este projecto, Maguigwane teria sido traído por um suposto aliado, Munyamane. Este era *nduna* de Mucavele, o chefe das terras da zona onde Maguigwane procurou refúgio (Mapulanguene). Nas memórias destes entrevistados, a traição a Maguigwane envolveu também elementos românticos. O líder da revolta teria contado com o apoio do chefe Mucavele, que havia pedido a Munyamane que cuidasse especialmente de Maguigwane. Aparentemente Maguigwane teria tentado seduzir uma das filhas de Munyamane, o que levou este último a denunciar aos militares portugueses a localização do esconderijo de Maguigwane.

Chegou cá o aviso que o Magigwane ia chegar. ‘Tenham cautela, o Magigwane não pode ficar aqui na vossa casa. As vossas mulheres não podem ir na planície [cultivar nas várzeas]. Que fiquem nas palhotas, porque vão chegar os brancos!’

Logo que chegaram os brancos, Munyamane foi indicar onde estava o Maguigwane. A família Munyamane estava dentro das palhotas. Os brancos foram para lá e o Maguigwane deu um tiro a um branco. Descobriram-no e começaram a alvejá-lo, partindo-lhe uma perna. Ele caiu.

Levaram-no para fora do bosque, interrogaram-no sobre o motivo da revolta. Ele não respondeu.

O Mouzinho [de Albuquerque]<sup>23</sup> enfureceu-se e degolou-o com a espada. [...]

Quando lhe cortaram a cabeça puseram-na num cesto e deram à própria mãe de Maguigwane, de nome N’wamacimbila para carregar a cabeça do filho.

Foram com ela para Lourenço Marques [actual Maputo].<sup>24</sup>

21 Prestar vassalagem e pagar o tributo.

22 Actual província de Mpumalanga, na África do Sul.

23 Comandante militar da expedição contra Gaza e posteriormente Alto-Comissário em Moçambique.

24 Entrevista realizada em Mapulanguene a um grupo de velhos por G. Liesegang, em Março de 1971. Arquivo Histórico de Moçambique – Projecto de Recolha de Factos da História Oral, Fundo de Tradição Oral, Caixa 3, MP016.

Este último acto está também presente nas memórias de Mouzinho de Albuquerque, que afirma em relação a Magigwane, "para que em Gaza não pudesse haver dúvida sobre a morte d'este, mandei cortar-lhe a cabeça que levei para Magudo, onde a metti em alcohol" (1898, p. 414), tendo sido exposta em vários locais de Gaza. Com esta atitude, Mouzinho pretendia não só inibir outras revoltas, como também provar à população que já tinha perdido mais um grande líder. O facto de Mouzinho de Albuquerque ter participado desta operação militar revela a importância destas campanhas para a implantação efectiva da presença colonial portuguesa na região.

Mas a campanha de terror não se ficou por aqui. A onda de repressão que se abateu sobre esta região foi terrível, com vários líderes desterrados na Ilha de Moçambique por serem "*inconvenientes para a nova administração*" (LIESEGANG, 1996, p. 82). Quanto às populações, a violência passou ser o principal critério usado para a sua administração. Já Munyamane, segundo nos foi explicado, como reconhecimento do seu apoio aos portugueses, foi empossado régulo de Mapulanguene pela administração colonial.<sup>25</sup>

As memórias destes confrontos militares e da derrota Nguni marcaram profundamente a cosmologia em Gaza, através dos espíritos Nguni e Ndau.<sup>26</sup> Poucos anos volvidos após o desterro de Ngungunyane, Gomes da Costa retratava a importância das memórias dos heróis na tradição local nos seguintes termos: "As épocas são marcadas por acontecimentos notáveis, tais como a vinda do Manicusse, a morte do Muzila, a primeira guerra com os brancos, a primeira invasão de gafanhotos, etc." (1899, p. 45). Mais adiante, e ao criticar acidamente as 'crenças nos espíritos dos antepassados', justificava a importância da colonização para alterar as 'mentalidades primitivas':

Os espíritos são tanto mais poderosos quanto o eram quando simples homens.

Com esta base, o poder dos chefes e o seu prestígio são grandes sempre que descendem d'algum chefe notável, porque o espírito d'este o protegerá, e ai dos que lhe forem contrários.

É o que fazia o grande prestígio do Gungunhana. Quem poderia lutar contra o régulo que tinha a protegê-lo o espírito do grande Manicusse?

Há homens que nascem com a propriedade de encarnar em si os espíritos; o fana-

---

25 Entrevistas realizadas na região de Mapulanguene em 1995-1996: José A. M.; Samuel M.; Simeão A.; Celina M.; Jeremias M. e Maria M.

26 Os Ndau são parte do grupo Shona-Karanga, correspondendo, em termos etnolinguísticos, à região do centro de Moçambique; o termo 'Ndau' significa 'aqueles daquele lugar', designação dada pelos invasores Nguni; para outros este nome resulta do termo ndau-we (saudamos-vos), usado para mostra deferência. Em retorno, os Ndau ainda hoje se referem aos invasores Nguni como mabziti, i.e., guerreiros.

tismo das turbas por estes indivíduos é inverosímil. [...]

Quando eu tomei posse do governo de Gaza, na época em que o distrito estava revoltado pelo Maguiguana, aparecia-me todos os dias em volta do reduto um destes diabos, de capacete de penas, manjobos, aos pulos, em convulsões, dizendo-nos coisas abomináveis.

Tomando-o por espião fi-lo prender, mas em pouco tempo me pude convencer que era um pobre doido com a mania que encarnara em si não sei que chefe zulu.

N'alguns casos estes homens são charlatães, impostores reles que exploram a credulidade estúpida dos indígenas; mas casos há também em que esses homens são maníacos convictos e por isso mesmo terríveis (1899, p. 45).

## 2. FEITIÇOS E TERRORES

Um dos argumentos avançados por Mary Douglas e Aaron Wildaskvy (1982) é que as sociedades escolhem os seus pesadelos a partir tanto de critérios sociais como culturais; neste sentido, os seus pesadelos são diferentes. A exploração dos pesadelos da sociedade, através da feitiçaria, é reveladora de como as sociedades funcionam, e acerca do poder e do controle, da complacência e da resistência e de como estes são alcançados, não somente dirigidos para o manifesto domínio político. Alguns dos sujeitos que intervieram na luta contra os portugueses, embora sem acesso directo aos textos produzidos sobre os mesmos, transmitiram a sua opinião manipulando o pior pesadelo da modernidade colonial - a persistência de práticas que são consideradas como restos de uma fase 'tradicional' e de pré-civilização (MENESES, 2008a).

A resistência e reacções violentas à presença colonial portuguesa conheceram várias metamorfoses. No caso sob estudo, a revolta de Maguigwane, este movimento de base popular, com várias conotações e nuances políticas, utilizou as acusações de feitiçaria como uma forma de violência contra os seus inimigos políticos. Num certo sentido, esta revolta foi uma forma de acção política popular, orientada para contestar uma nova ordem totalitária que estava a ser imposta, ao que opunham os ideais culturais e de solidariedade dentro das comunidades.

Muitos destes chefes que interagem com os espíritos dos antepassados permaneceram na memória através de músicas, etc. Neste artigo, as relações entre os espíritos e os seus hospedeiros é vista num contexto mais amplo de sentidos (LAMBECK, 1981, p. 60), onde estes espíritos surgem e se reproduzem. Como Michael Lambeck advoga, estes fenómenos, porque não possuem um equivalente directo no mundo académico do Ocidente, não

devem ser reduzidos e traduzidos às formas interpretativas naturalizadas do Ocidente; pelo contrário, uma análise adequada destes fenómenos passa pelo estudo dos fenómenos de possessão como reconhecendo a existência de espíritos na vida dos seus hospedeiros. Os espíritos são entidades sociais que interagem com os hospedeiros e as suas famílias não apenas durante as cerimónias públicas, mas no quotidiano, onde a sua presença enriquece e molda as relações sociais, contribuindo para o bem-estar. Ou seja, esta abordagem está relacionada com as propostas que apoiam os fenómenos de possessão como sendo constituídos como práticas e políticas de voz (LAMBECK, 1980, 1983). Porque as identidades e os comportamentos dos espíritos contrasta com os que acontecem no dia-a-dia, eles fornecem um referencial moral que inclui mas não pode, de forma alguma, ser subdividido apenas pela religião, pela medicina e pela justiça (MENESES, 2007, 2008a, 2008b).

Neste artigo procurou-se analisar a relação com os espíritos pelos olhos dos que estabelecem relações com estes mesmos espíritos, analisando como estas relações estão marcadas pelos sentidos que são atribuídos aos espíritos, especialmente o poder para produzir mudanças de forma autónoma. Todavia, há limitações a este poder, impostas pela prática, como este estudo revela. Para Steven Feierman, os espíritos - e o contacto com estes - representam uma esfera específica de autoridade pública (1999, p. 187, 210). A mediação com estes espíritos atribui aos curandeiros uma autoridade moral e religiosa distinta da arena sociopolítica. Estas figuras religiosas preocupam-se com a espiritualidade, a saúde, o bem-estar e a segurança do grupo, ajudando ao reforço de uma partilha invisível de características identitárias. Em paralelo, o carácter polissémico da natureza da relação com espíritos - e que inclui a vertente pública - requer a definição, a priori, do tipo de situação em que esta relação acontece, pois que as relações entre os humanos e os espíritos são extraordinariamente dinâmicas (LAMBECK, 1981, p. 79).

Tal como foi relatado por vários informantes, a família de Munyamane 'possui' o espírito de Maguigwane.

Antes dessa guerra em que mataram o Maguigwane, não havia problema nessa família [dos Munyamane]. Mas data daquela morte dele, com a ajuda desses, Maguigwane foi ficar-se naquela família traidora.<sup>27</sup> Eles é que lhe provocaram a própria morte

---

27 A noção de traição não reporta apenas ao domínio da guerra ou da luta contra o colonialismo ou contra outras forças militares de guerrilha, como aconteceu em Moçambique durante o conflito armado. A noção de traição está também intimamente associada ao domínio das tradições orais familiares e da comunidade, aos rituais secretos de iniciação, à guarda de remédios especiais e outras formas de conhecimento que são protegidos com grande cuidado (Muthemba, 1970). Possuir e alargar o seu campo de conhecimentos e usá-los para fins maliciosos é uma característica de feiticeiros. Tal como os feiticeiros, os traidores transformaram-se numa ameaça à integridade e segurança da comunidade, do grupo.

dele. Essa questão tradicional fez com que o Maguigwane ficasse o xingondo<sup>28</sup> naquela família. E eles ficaram a sofrer muito por causa de terem ajudado na morte de Maguigwane. Esta zona toda sofreu muito com falta de chuva. Os mais velhos contavam essa situação... Houve muita fome... Então essa família mais o régulo da terra foram nos curandeiros,<sup>29</sup> procuraram saber das causas e como passar aqueles problemas que eles sofriam. É o que dizem aqui na zona. É nesse momento que um curandeiro apanhou mesmo o espírito de Maguigwane e esse espírito falou isso tudo, e fez as exigências que ele é que queria para resolver esse conflito deles. Saiu esse pedido de uma palhota, de uma 'nsati wa pswikwembo'<sup>30</sup> e de fazer timhamba.<sup>31</sup> Data então ficou-se assim a ficar-se resolvida. Mas o próprio Munyamane morreu sem sair essa casa e a situação [problemas] continuou por aqui. E eles foram outra vez nos curandeiros, com os donos da terra mesmo, com os Mukhavele. Mas esses que traíram depois cumpriram [...] Essa casa os Munyamane construíram é dos Khosa, Maguigwane era próprio Khosa. Lá na casa ficou essa mulher que os Munyamane lovolaram,<sup>32</sup> e aquela mulher poderia ter filhos, mas eram filhos da família Khosa porque aquela mulher é dos Khosa.

Uma das situações de manifestação dos espíritos descrita em detalhe na literatura relaciona-se com as relações maritais entre espíritos masculinos, hóspedes femininos e esposos. Nalguns casos, as relações maritais envolvendo espíritos não são vistas como casamentos de facto, mas mais como ligações estabelecidas por analogia (BODDY, 1989; MASQUELIER, 2001), quando as "relações do espírito para com a esposa são de fraternidade" (LAMBECK, 1981, p. 327).

No sul de Moçambique, como o caso aqui estudado desvenda, as relações entre o espírito e a esposa 'hospedeira' tomam a forma de um casamento real. Em contextos sociais cujas marcas identitárias reflectem episódios de profunda violência e terror, o casamen-

28 Este termo utiliza-se entre os grupos étnicos do sul de Moçambique para fazer referência aos que são estranhos. Para os Vachangana (vandau, vatchopi, vahlengwe, etc.) e outros grupos etnolinguísticos, este termo era usado para fazer referência a guerreiros, oriundos de outras paragens, falantes de outras línguas, em suma, estranhos em novas terras, como é o caso de Maguigwane (que era xingondo numa cultura diferente da dele). Hoje em dias este termo é usado mais com um sentido depreciativo, como sinónimo de rude, atrasado.

29 O termo curandeiro surge associado à emergência da moderna medicina, para separar a medicina tradicional da bio-medicina (MENESES, 2006c).

30 Esposa do espírito.

31 Cerimónia realizada em honra aos antepassados.

32 *Lovolo* – normalmente refere-se ao pagamento pelos trabalhos de educação e formação da jovem, feito pela família onde a rapariga vai casar.

to entre uma rapariga e um espírito vingativo (*pfhùkwa*<sup>33</sup>) é uma das formas de restaurar relações perturbadas por dívidas, violência e/ou faltas morais cometidos contra eles.<sup>34</sup>

Como Anita M.<sup>35</sup> relatou durante a entrevista,

*Lovolo* mulheres, para as minhas filhas. Eu falo com os homens e digo 'olha, peço para tomares conta da minha filha como tua mulher, para fazer filhos para mim'. As mulheres, eu arranjo para os meus filhos. São *lovoladas* pelos bois dos espíritos. [...] Eu própria *lovol* essa moça e peço a um familiar meu para vir fazer filhos aqui em casa. [...] Depois de terem um bom número de filhos, esse marido... ele tem uma gratificação. Posso dar-lhe um filho rapaz e uma menina que passam a usar o apelido deste homem, porque estes são filhos dele. Agora os restantes usam o meu apelido porque eu *lovolei*. Vão usar o apelido dos espíritos que eu tenho que são quem foi *lovol*ar essa mulher.

Estas referências oferecem uma perspectiva privilegiada para uma exploração mais avançada sobre o sentido do casamento entre curandeiras mulheres e o *lovol*, e as relações maritais entre espíritos, hóspedes femininas e esposos através do tempo e num determinado contexto, afectado pela violência colonial, pelos violentos conflitos que o país atravessou após a independência (que se estenderam entre 1977 e 1992), e pela desregulação económica. No caso sob estudo, o casamento entre o espírito masculino e a hospedeira feminina acontece de facto, e o espírito trata a sua hospedeira como esposa; são seus os filhos que tem com ela, possuem o seu apelido. No caso da família Khosa, a situação é similar: "esses filhos dele com a mulher são os próprio da família Khosa, são Khosa!"<sup>36</sup>

Em paralelo, esta história ilustra como os efeitos dos múltiplos casos de violência armada são expressados através da agência espiritual. A agência dos espíritos não pode ser vista como independente dos vivos, pois que os espíritos estabelecem alianças com os vivos para manter e reforçar a sua agência e para garantir as suas obrigações maritais e a sua descendência. Neste contexto, a conclusão óbvia é que as pessoas vivas não podem

33 No sul de Moçambique, desde o tempo das guerras Nguni que se conhece um misto de receio e desconfiança face ao grupo Ndau e outros que lhes ofereceram resistência. Supostamente estes grupos recorrem a vacinas e remédios especiais que lhes garantem que, após a sua morte, o seu espírito regresse para perseguir e trazer infortúnios e azares às pessoas que lhes fizeram mal em vida ou aos familiares destas. Este espírito vingativo é conhecido como *pfhùkwa* na reguão sul de Moçambique, assim como entre os Ndau. Sobre o tema, veja-se MACGONAGLE, 2008.

34 Descrições etnográficas sobre estes fenómenos, no sul de Moçambique, encontram-se, de entre outros, em JUNOD, 1934; POLANAH, 1967-1968; MUTHEMBA, 1970; JUNOD, 1996; HONWANA, 2003.

35 Curandeira, entrevistada em 2001.

36 Simeão A. e Celina M., entrevistados em Mapulanguene, em 1996-1998.

prosperar e renovar a sociedade sem os seus espíritos e os espíritos não conseguem evoluir sem o apoio dos vivos.

Como referido, desde finais do século XIX que a metade sul de Moçambique conheceu episódios de extrema violência, os quais geraram muitas mortes. Muitos dos que morreram não foram enterrados, ou o seu enterro não observou certas regras tradicionais. Este facto é apontado como explicação para a persistência, nestas regiões, de espíritos que exigem apaziguamento. Nos dias que correm, muitos são ainda os que advogam a presença de espíritos inquietos que procuram vingar-se do mal a que foram sujeitos durante as várias guerras que o país atravessou<sup>37</sup> ou que procuram simplesmente ver realizadas as cerimónias necessárias (NHANCALE, 1996). Os espíritos inquietos, depois de serem ritualmente acomodados, longe de se apresentarem como simplesmente vingativos, desempenham uma função social muito importante. Os curandeiros recorrem a estes espíritos quando solicitam apoio para remover espíritos maus ou para detectar situações de feitiçaria (MENESES, 2009).

Uma das curandeiras, oriunda da região de Mapulanguene, Anita M., explicou a importância destes espíritos para a sua formação:

O espírito que eu tenho é do meu avô. Este avô antigamente andava com pau e zagaia, com *tinduku*,<sup>38</sup> parecia um *matsanga*.<sup>39</sup> Então com esta zagaia matou um mandau [inimigo] cujo seu espírito foi instalar-se lá casa, matou, muita gente ficou e fez tudo de mau. Então procurou-se um curandeiro e ele disse que era um espírito que estava lá em casa e para ele sair e falar o que queria tinha que se fazer uma missa grande e tocar batuques, só assim é que poderia sair. Então fez-se isso tudo e saiu o espírito saiu a pedir para eu ir trabalhar. Foi ao curandeiro fazer o curso e então começou a trabalhar. Mas este espírito era já do tempo dos avós dos nossos pais que, foi morto e ficou lá em casa. Foi assim... Pessoa assim, mesmo a andar só, você passas por um sítio onde alguém morreu como aconteceu depois da guerra dos *matsangas*, que mataram curandeiros, então tu a andares pisa-lhe e pronto, [o espírito] fica contigo, colado. Quando chega em casa começa a adoecer vai

37 No sul de Moçambique estes podem ser os espíritos dos antepassados propriamente ditos ou, por outras palavras, os mortos de cada família (os falecidos); podem ainda ser os mortos de outras famílias que têm a possibilidade de afectar negativamente os vivos, enquanto espíritos. Podem ainda ser espíritos inquietos, de pessoas que sofreram mortes violentas.

38 *Tinduku* - um bastão e uma zagaia, as armas principais dos Nguni.

39 *Matsanga* - soldados da Renamo, movimento de resistência constituído após a independência. Na sequência dos Acordos de Paz de 1992, assinados entre o Governo da Frelimo e a Renamo, este último transformou-se em partido político. O termo *matsanga*, com forte conotação pejorativa, deriva do nome de André Matsangaissa, o comandante principal da Renamo, morto em 1979.



aos hospitais não passa até que decide ir ao curandeiro e eles descobrem que esta pessoa pisou espíritos, deve fazer tratamento então o espírito sai e diz o seu nome. Perguntam mas quem te trouxe aqui em casa? Ele responde ninguém me trouxe, ele pisou-me no caminho e pede que construa uma casa para ele, constrói-se a casa para ele e fazes o curso e começa a trabalhar. Estás a ver? As coisas são assim...<sup>40</sup>

O violento conflito armado que Moçambique conheceu após a independência ilustra como a crença nos espíritos dos antepassados se manteve um elemento central da identidade dos múltiplos actores envolvidos neste conflito, usado e manipulado por diferentes forças. As tentativas de 're'-socialização propostas quer pela Frelimo,<sup>41</sup> quer pela Renamo acabaram, de uma forma ou de outra, por ir contra as crenças e as normas tradicionais. Mas as raízes destes conflitos, à medida que as pessoas abrem as suas memórias, revelam-se bem mais profundas e complexas, parte de uma longa história de lutas de poder e de dominação na região.

As memórias e os processos identitários são tanto do passado, como do presente. O presente influi em aspectos da memória e da identidade, como as lembranças, a selecção e a apresentação e justificação dos factos. Neste contexto, a figura de Maguigwane surge como metáfora, memória e história, exigindo uma análise mais ampla da macro-narrativa histórica.

Num outro contexto, quando analisava o xamanismo latino-americano, Michael Taussing argumentou que o terror funciona como um estado social "que serve de mediador por excelência da hegemonia colonial" (1987, p. 4). Procurando traçar uma analogia com a situação vivida em Moçambique, o medo e o terror impostos pelos vários agentes de violência (Renamo, Frelimo, populações organizadas em grupos de auto-defesa) geraram múltiplas culturas de violência, apropriando-se de elementos significantes, ao mesmo tempo que lhes acrescentavam outros sentidos. Se a invasão Nguni é apresentada, por um lado, como provocando uma ruptura repleta de memórias difíceis, num outro momento é exaltada por ter constituído uma feroz oposição à penetração colonial portuguesa na região, garantindo a Ngungunyane e Maguigwane a reputação de heróis anticoloniais. No seu conjunto, estas histórias sombrias apontam que há um espaço entre a memória e a história que permite desvendar como indivíduos e as comunidades constroem a sua relação com o passado.

---

40 Entrevista realizada em 2000.

41 A Frelimo foi o movimento nacionalista que liderou a luta pela independência de Moçambique; posteriormente transformou-se em partido político. Tem sido o partido no poder, quer em situação de partido-Estado, quer com a democracia multipartidária (introduzida no país na década de 1990).

Com a independência de Moçambique, as formas de expressar o descontentamento face às políticas homogeneizadoras da Frelimo em prol da construção da moçambicanidade, e que passaram pelo descrédito e repúdio das expressões religiosas, foram diversas. A revolta agrupada em torno de um revivalismo religioso protagonizada por vários sectores da sociedade moçambicana expressou a tentativa destes sectores (quer em contexto rural, quer urbano) de encontrar novos significados e construir uma nova ordem social, distinta da proposta unitária da Frelimo. Se o governo da Frelimo entrou na região a criticar fortemente o 'obscurantismo' (MENESES, 2007), as secas que se seguiram e que atingiram a região – mesmo depois do retorno das pessoas após a violência e o terror que grassou na região, especialmente na década de 80 –, obrigou ao retomar das cerimónias.

Chegou o senhor Administrador, perguntou dos nossos problemas. [...] Falámos também de falta de água, que não havia chuva, dos problemas que fazia nós sofrer. Ele perguntou o que era preciso para fazer chover. Pedimos para realizar cerimónias. O próprio Administrador mandou bebida e galinhas. Fizeram a missa para a cerimónia da chuva e depois essa seca que nós sofria aqui acabou.

De novo, como no tempo de Ngungunyane, em vários locais do sul de Moçambique a valência simbólica das suspeitas de feitiçaria e do peso dos espíritos ressurgiu, fazendo face às violências simbólicas e físicas que os cidadãos conheciam, como se discutirá adiante.

As estruturas sociais em Mapulanguene, onde Maguigwane foi morto, conservam uma organização social assente num sistema de linhagens que se decompõe em segmentos e grupos domésticos, sendo patrilinear e virilocal. A maioria da população dedica-se a actividades agro-pastoris, tendo o comércio um papel marginal na economia local.

Quando inquiridos sobre a sua pertença étnica, a população da zona identifica-se como *Thonga*.<sup>42</sup> Embora tenha havido uma tentativa de classificação etnolinguística desta região, as pessoas continuam a identificar-se com o lugar, com o apelido, em lugar da referência étnica. A família alargada é a unidade social básica, estruturada na '*muti*', no

42 A palavra '*amathonga*' (i.e., os thonga) surge para reafirmar a diferença, sendo usada para fazer referência a quem não é Zulu, que não é Nguni (HARRIES, 1988). O processo de aculturação na região do extremo sul de Moçambique sob a influência Nguni foi sempre bastante fluido e complexo, e as heranças culturais voltam frequentemente à superfície. Apesar de autores como Frederick Cooper e Rogers Brubaker desvalorizarem as identidades, assumindo que estas podem ser sólidas ou frágeis (2005, p. 67), a identidade permanece indispensável quer como categoria prática, quer analítica, reflectindo as complexidades históricas e as dinâmicas sociais e políticas que lhe estão associadas.

grupo doméstico. Quando a *muti* se desloca, a geografia social translada-se, levando consigo o nome, o símbolo de pertença não a um território fixo, mas a um sistema de valores, normas e símbolos. Daí a referência contínua, na região Mapulanguene, aos espaço dos *vaka Khosa*, i.e., local da família *Khosa*, apesar de Maguigwane não ser originário desta região, apenas o espaço onde o seu espírito ficou. Ou seja, a unidade espacial é criada, física e simbolicamente, em torno do ancestral masculino e dos seus descendentes.<sup>43</sup> Como agricultores, pastores, mas também recorrendo à caça e à colheita de plantas e frutos para a sua alimentação e para remédios, as pessoas desenvolvem uma relação íntima com o terreno, criando a paisagem onde habitam, preenchida de memórias.

Conhecem-se todos os habitantes, físicos ou espirituais. A riqueza deste conhecimento da paisagem é acentuada pelos mitos, canções e provérbios existentes na zona, explicando a sua origem e fortalecendo o sentido de pertença. A interacção entre pessoas vivas e os espíritos é um processo dinâmico, que permite a integração continuada de novos espíritos e pessoas, fazendo e refazendo a comunidade.

A natureza é um conceito palpável, e reflectido no modo em como as pessoas experimentam, vivem e pensam o local a que pertencem. Elementos de ordem simbólica – como dar de beber aos antepassados – actuam como suportes do ordenamento das realidades e dos comportamentos, unindo gerações presentes e passadas. O casamento assenta na cerimónia de pagamento do *lovolo*. Com a celebração desta cerimónia, a mulher passa a 'pertencer' a outra *muti*, a outra família, mudando-se para a casa do esposo. Todo este território, tal como acontece noutros locais de Moçambique, é permeado por uma vasta gama de espíritos. A crença e a interacção com espíritos acontecem em todos os sectores da sociedade, com excepção de alguns grupos cristãos. Como referiu uma das curandeiras entrevistadas, Amélia M.,<sup>44</sup>

Quando fiquei doente e disseram-me que eram espíritos, então foram consultar aos curandeiros e disseram que eu devia fazer curso de curandeira. O meu marido negou dizendo que não podia por que na sua casa não seguiam estas coisas, na família dele não tinha ninguém com espíritos, que eram só religiosos [cristãos] e por isso não podia aceitar espíritos em sua casa.

---

43 Importa aqui referir que os processos identitários podem conhecer profundas mudanças em curtos períodos de tempo. As dinâmicas históricas que o sul de Moçambique atravessou no séc. XX – colonialismo, luta nacionalista, independência, conflito armado, processo de paz – geraram processos de identificação, em resposta a forças internas e externas, e em oposição a outras experiências culturais partilhadas.

44 Curandeira entrevistada em Maputo, em 2004.

Mas mesmo nestes grupos, onde o reconhecimento da presença de espíritos é problemático, várias pessoas alteram, por vezes, as suas posições quando não conseguem dar respostas adequadas e efectivas aos problemas que as afectam, levando-as a procurar a opinião dos curandeiros. Estes espíritos, através dos curandeiros revelam as causas dos males, dos problemas que afligem as pessoas,<sup>45</sup> fornecendo pistas e indicações sobre como resolver essas dificuldades.

Os espíritos possuem quer homens quer mulheres, e ambos podem ser formados para se tornarem curandeiros; todavia, os espíritos afligem mais as mulheres que os homens, e a maioria dos curandeiros são mulheres. Já em relação ao género, "o espírito homem é que trabalha mais", como afirmaram várias das curandeiras entrevistadas.

Através do *kufemba*<sup>46</sup> o corpo do curandeiro é temporariamente ocupado pelos espíritos que afectam o seu cliente. Estes espíritos, por dotados de uma grande sabedoria, revelam informações preciosas para identificar as razões do problema, dos males que afectam uma pessoa, assim como auxiliam, propondo soluções. "Assim como eu sou, curandeira, ninguém pode trabalhar com o meu espírito. Eu posso ir ver uma pessoa, mas logo a seguir vêm os meus espíritos para fazer o trabalho".<sup>47</sup> A separação entre a personalidade dos espíritos e dos seus hospedeiros é uma das características deste processo. Como Florinda M. aponta,<sup>48</sup>

[...] quando o espírito entra no meu corpo, quem fala é ele. [...] Dizem que tem voz de homem, mas eu não ouço... ele [espírito] usa o meu corpo para explicar o problema. [...] Se aquilo tomou-te, já não és tu, já não sentes, não ouves...Por isso é preciso essa ajuda de tradutor, que explica o que o espírito está a falar.<sup>49</sup>

45 As etiologias, as causas do mal, dos problemas, são a expressão directa de normas e representações que sustentam os edifícios sociais (as transgressões a proibições, as manifestações de espíritos ancestrais, as agressões de feiticeiros, etc.).

46 (*Ku)femba* – forma verbal que significa sentir, ouvir, detectar, e por associação, 'cheirar' os espíritos. Quando se fareja or probelam para diagnosticar a sua origem – '*kufemba*' – os espíritos tomam posse do corpo do curandeiro (identificando pelo faro/cheiro a causa do mal), e 'falam' usando o seu corpo, sendo traduzidos com o auxílio do nyawuthi – o/a ajudante, intérprete das palavras dos espíritos possuindo momentaneamente o corpo do curandeiro.

47 Florinda M., curandeira, entrevistada em Maputo em 2006.

48 Curandeira, entrevistada em 2006, em Maputo.

49 Como Suman Fernando (1991) argumenta, a exemplo de outros autores, os modelos de psiquiatria bio-médica produzem uma separação muito estrita entre as partes do 'eu' determinadas como 'mente', 'corpo', 'espírito/alma'. Nesta perspectiva, o bem-estar e a doença são vistos especialmente como fenómenos físicos, que apenas podem ser tratados através de conhecimento médico especializado. Todavia, outras culturas têm outras representações que não coincidem com o dualismo 'corpo'/ 'espírito', com implicações significativas para a explicação sobre as origens e tratamentos de doenças. Estes outros sistemas médicos podem nem todos ter as mesmas definições de doença ou modelos explicativos semelhantes sobre as origens do desconforto, mas todas as sociedades reconhecem comporta-

Embora nalgumas situações tenha sido detectada a presença de um mesmo espírito a 'funcionar' simultaneamente com várias pessoas (BODDY, 1989, p. 152), no caso de Moçambique isto não acontece; pelo contrário, cada espírito é único e tem um nome, expressando a sua personalidade de tal forma que é identificado quer pelo hospedeiro, quer por quem traduz a informação. Quando o espírito sai do hospedeiro, este experimenta uma espécie de amnésia face ao acontecido. É esta característica que transforma a possessão, o *kufemba*, numa actividade social (MUTHEMBA, 1970; MENESES, 2006c).

O longo conflito armado que Moçambique conheceu após a independência, para além de ter vitimado milhares de vidas humanas, constituiu um momento de terror e pesadelo na vida de Moçambique: a destruição de infra-estruturas e bens das populações; o recrutamento forçado de jovens mancebos para lutar na guerra; traições dentro de famílias; destruição de vilas e aldeias; e a *gandira*, uma estratégia usada pela Renamo<sup>50</sup> e que envolvia o trabalho forçado, a violação e escravatura sexual de mulheres (MUIANGA, 1985; IGREJA; DIAS-LAMBRANCA; RICHTERS, 2008). Estas experiências deixaram profundas marcas nas famílias e nas comunidades.

Para vários autores que se debruçaram sobre o tema da violência armada no Moçambique independente,<sup>51</sup> numa altura em que a autoridade do Estado conhecia uma profunda contestação – quando quer a guerrilha da Renamo, quer o exército da Frelimo, competiam pelo controle do país –, este conflito armado conheceu, em vários locais de Moçambique, o recurso, por parte das forças locais, de formas de empoderamento espiritual a partir de expressões da religião tradicional. De referir que, nessa altura, expressões espirituais 'tradicionais' eram consideradas, por parte da estrutura política da Frelimo, como elementos obscurantistas e reaccionários, opostos ao progresso e à modernização.<sup>52</sup> A reelaboração simbólica da violência emergiu, no contexto desta guerra de guerrilha, como uma 'expressão vernacular' de protesto e de procura de solução, pela violência, à violência do conflito. É neste contexto que é importante estudar estes cultos de contra-violência, que (re)emergiram na década de 80. Uma das formas que os

---

mentos e acções desviantes, não aceitáveis ou ameaçadores, e possuem conceitos de normalidade e anormalidade. É esta natureza da 'normalidade' que é contexta- e culturalmente específica.

Neste caso específico, esta situação encontra paralelos na medicina ocidental, onde casos de 'desdobramento' de personalidade são referidos em múltiplos estudos. Sobre o assunto veja-se Hacking, 1995.

50 A Renamo, que apostava num programa político-ideológico de oposição à Frelimo, recorreu à proposta de defesa dos valores tradicionais (autoridades, religiões) como forma de obter legitimidade e apoio popular.

51 Veja-se WILSON, 1992; NORDSTROM, 1998; PEREIRA, 1999; HONWANA, 2003.

52 Sobre este tema veja-se MENESES 2006a, 2006b, 2008a, 2008b.

cultos de contra-violência assumiram foi o da acusação, por parte dos populares, das estruturas do governo local, responsabilizando-os pela seca e pelos insucessos sociais, por não terem propiciado as cerimônias necessárias para uma boa colheita agrícola.

A crise de segurança física, econômica e política que o país atravessava era explicada, também, do ponto de vista das populações, pelo insucesso em observar as práticas religiosas tradicionais que no passado haviam trazido a chuva, assegurando as boas colheitas e o bem-estar, a segurança das pessoas. Outra explicação das origens desta violência passou pela atribuição dos problemas à presença de espíritos vingativos - *pfhùkwa*. Durante os recentes conflitos armados, muitas pessoas haviam morrido e os seus corpos não haviam sido enterrados de acordo com a tradição; em paralelo, corriam rumores que partes dos corpos de soldados mortos durante a guerra tinham sido utilizadas no fabrico de remédios tradicionais (*mirhi*), para proteger as pessoas contra a guerra, contra a violência (MENESES, 2009). Quando se 'comem' os mortos, as pessoas tornam-se imune à morte e ao sofrimento, aos problemas, como vários dos entrevistados relataram. Em condições de conflito armado, o risco de se ser raptado ou morto é uma constante. Sair-se desarmado do espaço protegido da aldeia ou da cidade era quase impensável. O melhor que as pessoas tinham a fazer era esconderem-se, e esconderem-se a eles próprios: fechando o corpo como uma fortaleza, este corpo tinha de ser 'fechado' através do recurso a rituais de 'fechamento' do corpo a penetrações externas, ao mesmo tempo que poderosos remédios e amuletos, obtidos junto a vários curandeiros poderosos, geravam uma zona de invisibilização da pessoa. Esta invisibilidade e força imortal foram algumas das formas usadas por militares e civis durante os conflitos, quando procuravam proteger-se e encontrar um sentido de ordem que lhes permitisse continuar com a sua vida, sem terem de se tornar corpos sem vida.<sup>53</sup> Recorrendo à feitiçaria, estas pessoas atribuíram-se corpos que podiam ocupar uma paisagem onde a morte, o rapto e a desapareição eram a marca do presente, controlando eles próprios a capacidade de desaparecerem e de se dotarem de poderes que combatiam a morte.

Os locais onde ocorreram confrontos militares, na guerra do Ngungunyane, durante situações de resistência ao colonialismo, ou já durante o conflito armado após a indepen-

53 Estes rituais não se iniciaram nesta altura. A capacidade de 'fechar' o corpo e de o proteger de interferências externas possui uma longa história na região. A integração desta parcela do continente na periferia dos impérios coloniais gerou a necessidade de reforçar estas estratégias de camuflagem e de impenetrabilidade, transformando a paisagem numa topografia de desaparecimentos, poderes, magias, etc. Veja-se, para o caso zimbabueano, FRY, 1976; LAN, 1985; BHEBE; RANGER, 1995; FONTEIN, 2006. Esta comparação é particularmente importante pois, como alguns autores advertem, a guerrilha da Renamo havia sido treinada tendo em linha de conta técnicas assentes em idiomas religiosos, similares às saídas na guerra de libertação do Zimbabwe (WILSON, 1992, p. 541).

dência, são percebidos como espaços repletos de violência e morte, ainda hoje habitados por espíritos inquietos. Os espíritos dos defuntos que ficaram encurralados, sem terem conhecido o apaziguamento pelas cerimónias rituais, continuaram a importunar os vivos, na procura de uma saída para o seu problema. Muitos foram os militares negros que, integrando as fileiras do exército português durante a guerra nacionalista contra o colonialismo português, recorreram a curandeiros para os vacinar contra as balas inimigas e para lhes 'fechar' o corpo, desafiando assim o sentido da guerra.<sup>54</sup> Este 'vacina' tinha por objectivo tornar as pessoas incólumes às balas: "esse remédio feito de morte defende as pessoas, a bala não ia entrar. Nessa altura, tínhamos medo de ir na guerra... Fazer a vacina era uma forma de ficar mais seguro, dava-nos protecção".<sup>55</sup> Para Zacarias C., os contínuos reveses que a tropa portuguesa conhecia no palco da guerra em Moçambique, no início da década de 1970, juntamente com o progresso da guerrilha da Frelimo explicavam-se, também, por o movimento nacionalista

[...] ter curandeiros poderosos a trabalhar para eles. [...] Protegiam os guerrilheiros, fechavam o corpo deles contra as balas das armas da G3 e davam-lhes força. [...] Essas técnicas dos curandeiros faziam os guerrilheiros ver os inimigos antes de ser detectados. Eram remédios mesmo muito poderosos. Todos sabiam disso...<sup>56</sup>

Já durante a guerra civil, em meados da década de 1980, muitos camponeses e trabalhadores da cidade de Maputo, que se deslocavam com frequência às suas aldeias de origem, procuraram ser vacinas com este espírito, como mecanismo de auto-defesa. Estando na posse de um espírito forte, seria difícil ao guerrilheiros da Renamo fazer-lhes mal, causar-lhe dano material ou físico. Vários médicos tradicionais consultados reconheceram ser 'habitual' "fez-se essa vacina naquele tempo. Era preciso fechar as pessoas com espírito forte para que tivessem medo delas. Houve curandeiros que fizeram isso",<sup>57</sup> pois que se estas pessoas vacinadas fossem mortas, este espírito perseguiria os agressores após a sua morte.

Nas últimas décadas do século XX, quando mais de oitenta anos haviam passado desde a guerra que inaugurara no sul de Moçambique a administração colonial portuguesa moderna, os curandeiros continuavam a aplicar defesas rituais análogas às usadas durante a guerra contra o Estado de Gaza. Estes rituais de 'encerramento' fechavam corpos, casas

54 Entrevista a Tomás M.; Salomão Z.; Zacarias C.; Jeremias G. em Maputo, em Julho de 1996. Veja-se também Borges Coelho, 1993.

55 Entrevista com Tomás M., moçambicano, antigo militar do exército português, entrevistado em Março de 2000.

56 Entrevista realizada em Maputo em Abril de 2000.

57 Entrevistas com Rogério M. e Salomão M., em Maputo, em Julho de 1996.

e plantações através de barreiras invisíveis, comparáveis a barricadas. Estas defesas foram erigidas quer contra os agentes humanos intrusos, inimigos, quer contra a incursão de espíritos e feiticeiros.

Coabitando os mesmos espaços, os espíritos permanecem em contacto com o mundo dos vivos, exigindo justiça, exigindo que se fizessem as cerimónias. Estas cerimónias ajudavam a reparar os excessos de violência, dos que tinham usado destes remédios, dos que tinham estado envolvidos nessas mortes, e ainda no aliviar do sofrimento das famílias que tinham sofrido a perda de familiares, ajudando a processar as memórias de violência. Este 'reviver', através dos espíritos, dos eventos violentos que o país conheceu depois da independência, gera um espaço social seguro e legítimo onde os seus sobreviventes lidam com as memórias desse tempo, passo necessário para se obter uma resolução positiva deste conflito a nível dos indivíduos, das comunidades.

A luta contra a violência passou e passa pela busca da reintegração das pessoas vítimas da violência. Como Elisa Muianga assinala (1995), na região sul de Moçambique, durante esta última guerra, era palpável o mal-estar que se vivia na região, uma espécie de 'segredo público': os maridos e pais sentiam-se humilhados por não terem sido capazes de proteger as suas filhas e esposas face ao poder dos militares; e as mulheres sentiam-se profundamente envergonhadas e estigmatizadas por se saber que os soldados as haviam repetidamente abusado e violado. Após a guerra, as mulheres e os antigos militares regressaram a casa dos seus familiares, mas os processos de reintegração revelaram-se longos e penosos, incluindo cerimónias rituais, como o *kupahla*<sup>58</sup> e várias cerimónias de purificação (MUIANGA, 1995; GRANJO, 2007).

Em Moçambique, como noutros locais do mundo, uma grande variedade de expressões de stress psicológico e de conflito existem. Os académicos ocidentais, ao insistirem na divisão entre mente, corpo e espírito – entre medicina, magia e religião – tendem a encorajar os investigadores a tratar estes elementos como entidades diferentes (loucura, feitiçaria, possessão e, mais recentemente, Cristianismo sincrético). Todavia, é mais útil analisar estes elementos como variedades de sistemas terapêuticos cultural e historicamente dinâmicos que reflectem um amplo espectro de problemas. Desta forma, e através da ligação dos rituais de protecção é possível verificar se este aspecto cultural se tem metamorfoseado através dos tempo, dependendo das situações em que os rituais são aplicados.

58 A participação, aos antepassados, do regresso de um familiar, agradecendo a vontade e a intervenção dos antepassados no processo de reintegração e retorno.



A recriação e reutilização da protecção corresponde, como Rosalind Shaw (2002) alerta, à modernização de um processo ritual, cuja importância e eficácia se enquadram em novos contextos sociais e políticos. Estes rituais garantem uma coerência quase absoluta às interpretações do infortúnio que são comumente desenvolvidas no seu contexto cultural, reforçando, com isso, a sua credibilidade e consequente eficácia.

A flexibilidade das administrações locais criou as condições para a coexistência de vários saberes e experiências. Como um dos entrevistados comentava filosoficamente no final da entrevista, "essas cerimónias tinha que fazer mesmo... gente do governo também precisa de comer, não vive só de falar. Tinha que trabalhar junto." Em Moçambique, as memórias individuais e colectivas são tecidas em conjunto, facto que foi realçado por Ruth First. Para esta académica, a experiência de Moçambique independente reflectia a presença de distintos 'consciencismos' produzidos por vários grupos, resultantes de percursos históricos distintos e de distintas estratégias de incorporação na estrutura política colonial (FIRST, 1983, p. 329).

Os espíritos que 'regressam', a presença destes antepassados inquietos que procuram reconhecimento pelos erros e mortes do passado, geram espaços de apaziguamento e de solução de problemas, procurando reparar divisões familiares causadas pela guerra, alertando para a necessidade de se evitarem novos ciclos de injustiça. Para curar e resolver conflitos familiares estes espíritos evocam poderosas memórias que ajudam a quebrar as pesadas culturas de silêncio e de negação que ainda predominam.

O silêncio e a negação são neutralizados por estas narrativas que trazem consigo formas de saber discursivo sobre formas de abuso e de ofensas que ocorreram durante a última guerra. A partir destas narrativas de violência, a conjugação de iniciativas comunitárias e de espíritos tem produzido a cura destas feridas traumáticas, apontando para a transformação das famílias e das relações sociais no pós-guerra (IGREJA; DIAS-LAMBRANCA, 2008).

A capacidade do espírito de Khosa em ultrapassar as barreiras da aflição individual e de actuar sobre um colectivo exige uma elaboração do poder que complementa a concepção de poder como uma forma de repressão e de transformação. Face aos espíritos, às 'forças ocultas', quer as mulheres (BOURGUIGNON, 2004), quer os homens reproduzem e reforçam vários aspectos da sua cultura. Porém, a análise da agência como contendo elementos de submissão não pode estar limitada aos vivos. Os espíritos também se submetem, porque são entidades (BODDY, 1989), e os comportamentos que acontecem durante as sessões de *tinholo* e de *kufemba* seguem determinadas regras culturais de incor-

poração (LAMBEK, 1980). Em Mapulanguene, a crença dominante é que, entre os espíritos e os seus hospedeiros humanos, a tomada de decisão pertence aos espíritos, entendidos como destemidos e extremamente poderosos. Assim que o espírito ocupa um dado 'corpo' (mulher, homem, animal, planta ou elemento da paisagem), o estatuto destes hospedeiros e lugares muda inevitavelmente. Os espíritos são vistos como "um recurso cultural apropriado por indivíduos sob determinadas condições" (BODDY, 1989, p. 137), como tendo a capacidade para se apropriarem dos seus hospedeiros humanos. No extremo, estes momentos de possessão revelam-nos a impotência dos nossos contemporâneos em controlar e definir o passado, em transformar estas experiências em versões da história. Porém, estes casos também nos revelam os limites do poder dos espíritos devido à necessidade de incorporação, pois que os espíritos "são socialmente acessíveis apenas através de experiências particulares e das acções dos seus hóspedes humanos" (LAMBECK, 1993, p. 306). A possessão de espíritos é uma realidade contemporânea, pública e visível, que permite a indivíduos e grupos reconstituir as suas identidades através da cura dos azares e da promoção do bem-estar. Os percursos e os agentes destas narrações evocam experiências de violência sob múltiplos matizes, apontando que a violência é, em si mesma, uma dimensão da realidade experienciada pelas pessoas.

Sendo uma componente da experiência das pessoas, a violência gera confusão, incertezas e inconclusões. Mas importa manter em atenção o alerta, lançado por Michael Taussig (1987), de que a violência é escorregadia, escapando a definições fáceis ou simplistas. Marcando de forma indelével a vida das pessoas, o circuito de violência inclui não apenas as vítimas, mas também os perpetradores destes actos e situações. As leituras detalhadas de micro-histórias apontam como estas situações são constitutivas dos processos identitários, desafiando qualquer macro-narrativa, frequentemente enviesada, pouco transparente e sem reconhecimento de abusos e omissões. No caso moçambicano, a aposta política do Estado tem favorecido o esquecimento selectivo do passado, em nome da criação de uma história oficial (MENESES; 2009b). Esta proposta de história dinamicamente impulsionada pela luta anti-colonial continua centrada na denúncia do colonialismo, base para a elaboração do projecto nacional. Este aparente interesse em produzir uma leitura selectiva da história tem produzido uma paisagem política onde preside um silêncio relativo, que nos últimos anos tem sido quebrado por várias memórias e biografias, assim como por alguma discussão a nível dos média.

Como as narrativas recolhidas neste texto revelam, estas histórias estão interligadas, sendo parte constitutiva da identidade dos grupos que as produzem. Nesse sentido, importa criar espaço para que estas narrativas outras sejam ouvidas e integradas nos debates

nacionais. Moçambique enfrenta assim, a exemplo de outras realidades, a necessidade de um duplo questionamento: analisar as implicações da herança da colonização sobre si e, num outro plano, procurar recuperar o que ficou presente nas suas estruturas sociais, nas suas estruturas políticas e também nas suas identidades, que são as outras micro-narrativas, cujas raízes assentam no passado pré-colonial.

Lidar com as memórias passa assim pelo reconhecimento de duas questões essenciais. Por um lado, de que a memória colectiva tem vários produtores, que tem uma origem plural, quer do ponto de vista dos distintos lugares ocupados pelos diversos narradores, quer do ponto de vista daquilo que é narrado e da forma que essa matéria assume. Por outro lado, se se aceitar que a memória colectiva tem uma origem plural, é fundamental que a gestão desses diversos produtores seja inclusiva e democrática. Este texto procura ampliar a discussão sobre a posse dos espíritos. A acusação de posse de espíritos, de feitiçaria, prática endémica, revela-se uma forma de conter, desafiar e regular poderes; em tempos de 'crise moral', quando as tensões se acumularam e a incerteza se instala, a feitiçaria pode ficar fora de controlo e transformar-se em epidemia, radicalizando a história. É precisamente esta capacidade de tornar possível modificações identitárias – individuais ou colectivas – que explica muito do poder e o sucesso das dinâmicas de adaptação e entrosamento da feitiçaria na modernidade, produzindo uma outra versão da modernidade.

Embora a possessão por espíritos seja um factor estabilizador das relações sociais, não é, de forma alguma, um regulador estático dos comportamentos e identidades. As memórias locais colectivas oferecem percepções locais e saberes sobre a sua história. Os silenciamentos a que estas memórias têm estado sujeitas, a sua ausência dos trânsitos académicos imperiais, reflectem a força de discursos alternativos que questionam peremptoriamente a centralidade da argumentação de uma história única e global. Desse ponto de vista, os silêncios sobre os 'outros' não são sinónimo de uma perspectiva de vitimização da alteridade, mas de uma presença cada vez mais activa destes 'outros' actores históricos, uma condição para a transformação das memórias e das narrativas que estas produzem. O recontar destas memórias e a presença presente de espíritos do passado permitem reviver e explicar violências e terrores. Esta história, com momentos amargos, mas também com perseverança, é um aspecto central para fazer sentido das memórias e para dar sentido à identidade de uma dada comunidade, permitindo reconfigurar grupos fracturados, comunidades destruídas, como é o caso dos Khosa. Este estudo chama a atenção para a necessidade do retorno da história na sua longa duração, como condição para se compreender não apenas a presença colonial, como também a realidade

contemporânea de Moçambique, onde o apelo à 'reconciliação nacional' tem sido uma nota importante. Num primeiro olhar, os longos anos de conflito que o país conheceu parecem ter sido ultrapassados, apontando para o sucesso da reconciliação. Porém, como este trabalho revela, esta reconciliação é ainda bastante incompleta, estando ausentes inúmeras histórias 'outras'. A sombra destas histórias actua sobre o presente, ajudando a compreender os conflitos e divisões que perturbam o país nos dias hoje.

Pensar as memórias no plural, colocando-as como as narrativas diversas das histórias dos lugares, traz consigo a obrigação de pensar os processos identitários, as metamorfoses sociais e políticas que as sociedades conhecem. Se aceitarmos que reconhecer significa lembrar o outro, as relações entre o 'eu' e o 'outro' transformam-se num espaço de luta pelo reconhecimento, num espaço de democratização das memórias e do conhecimento que estas transmitem. A construção de plataformas onde estas vozes múltiplas são ouvidas revela-se um processo de alargamento democrático, onde "o passado é transcrito para os aspectos particulares das vidas individuais, na constituição das suas identidades" (LASS, 1994, p. 88) e onde os processos de reconciliação mais pessoais se transformam em parte constitutiva da memória social e política moçambicana. É neste contexto que as narrativas colectivas e individuais, que exigem ser ouvidas, não devem ser esquecidas, juntamente com as experiências que representam e as memórias que incorporam.

Uma outra história, mais democrática, assenta no reconhecimento mútuo das diferenças e semelhanças, facilitando a (re)constituição das relações sociais, a (re)composição de Moçambique.

### Referências

ALBUQUERQUE, Joaquim Mouzinho de. *Campanha contra Maguiguana nas Terras de Gaza em 1897*. Relatórios enviados ao Ministro e Secretário d' Estado de Negócios da Marinha e Ultramar. Lisboa: Imprensa Nacional, 1898.

BHEBE, Ngwabi; RANGER, Terence, eds. *Society in Zimbabwe's Liberation War*. Harare: University of Zimbabwe Publications, 1995.

BODDY, Janice. *Wombs and Alien Spirits: women, men, and the zar cult in northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

BORGES COELHO, João Paulo. *Protected Villages and Communal Villages in the Mozambican Province of Tete (1968-1982): a history of State resettlement policies,*

- development and war. 1993. Dissertação (Doutoramento em História). University of Bradford, Bradford.
- BOURGUIGNON, Erika. Suffering and Healing, Subordination and Power: women and possession trance. *Ethos*. vol. 32, p. 557-574. 2004.
- COOPER, Frederick; BRUBACKER, Rogers. Identity. In F. Cooper. **Colonialism in Question: theory, knowledge, history**. Berkeley, CA: University of California Press, p. 59-90, 2005.
- DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA. **História de Moçambique**. Maputo: Imprensa Universitária, volume 1, 2000.
- DOUGLAS, Mary; WILDASKVY, Aaron. **Risk and Culture: an essay on the selection of environmental and technological dangers**. Berkeley: University of California Press, 1982.
- FEIERMAN, Steven. Colonizers, Scholars, and the Creation of Invisible Histories. In V. E. Bonnel; L. Hunt, eds. **Beyond the Cultural Turn: new directions in the study of society and culture**. Berkeley: University of California Press, p. 182-216, 1999.
- FELICIANO, José Fialho. **Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998.
- FERNANDO, Suman. **Mental Health, Race and Culture**. London: Macmillan, 1991.
- FIRST, Ruth. **Black Gold: the Mozambican miner, proletarianization and peasant**. Brighton: Harvester Press, 1983.
- FONTEIN, Joost. Shared Legacies of the War: spirit mediums and war veterans in southern Zimbabwe. *Journal of Religion in Africa*. vol. 36, n. 2, p. 167-199. 2006.
- FRY, Peter. **Spirits of Protest: spirit mediums and the articulation of consensus among the Zezuru of Southern Rhodesia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- GOMES DA COSTA, Capitão Manuel. **Gaza, 1897-1898**. Lisboa: M. Gomes editor, 1899.
- GRANJO, Paulo. The Homecomer: postwar cleansing rituals in Mozambique. *Armed Forces and Society*. vol. 33, n. 3, p. 382-395. 2007.

- HACKING, Ian. **Rewriting the Soul**: multiple personality and the sciences of memory. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- HAMILTON, Carolyn, ed. **The Mfecane Aftermath**. Johannesburg: The Witwatersrand University Press, 1996.
- HARRIES, Patrick. The Roots of Ethnicity: discourse and the politics of language construction in southeast Africa. **African Affairs**, v. 346, p. 25-52. 1988.
- HONWANA, Alcinda. Undying Past: spirit possession and the memory of war in southern Mozambique. In B. Meyer; P. Pels, eds. **Magic and Modernity**: interfaces of revelation and concealment. Stanford: Stanford University Press, 2003, p. 60-80.
- HONWANA, Raul B. M. **Memórias**. Histórias ouvidas e vividas dos homens e da terra. Maputo: Edição do Autor, 1985.
- IGREJA, Vítor; DIAS-LAMBRANCA, Beatrice. Restorative Justice and the Role of Magamba Spirits in Post-civil War Gorongosa, Central Mozambique. In L. Huyse; M. Salter, eds. **Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict**: learning from African experiences. Stockholm: International Institute for Democracy and Electoral Assistance, 2008, p. 61-83.
- IGREJA, Vítor; DIAS-LAMBRANCA, Beatrice; RICHTERS, Annemiek. Gamba Spirits, Gender Relations, and Healing in Post-civil War Gorongosa, Mozambique. **Journal of the Royal Anthropological Institute**. vol. 14, p. 353-371. 2008.
- JUNOD, Henry A. **Usos e Costumes dos Bantu**. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996 [1898].
- JUNOD, Henry Ph. Les Cas de Possession et l'Exorcisme chez les Vandau. **Africa: Journal of the International African Institute**. vol 7, n. 3, p. 270-299. 1934.
- LAMBEK, Michael. Spirits and Spouses: possession as a system of communication among the Malagasy speakers of Mayotte. **American Ethnologist**. vol 7, n. 2, p. 318-331. 1980.
- LAMBEK, Michael. **Human Spirits**: a cultural account of trance in Mayotte. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

- LAMBEK, Michael. **Knowledge and Practice in Mayotte**: local discourse of Islam, sorcery, and spirit possession. Toronto: Toronto University Press, 1993.
- LAN, David. **Guns & Rain**: guerrillas and spirit mediums in Zimbabwe. London: James Currey, 1985.
- LASS, Andrew. From Memory to History: the events of November 17 dis/membered. In R. Watson, ed. **Memory, History, and Opposition Under State Socialism**. Santa Fe: School of American Research Press, 1994, p. 84-104.
- LIESEGANG, Gerhard. **Ngungunyane**: A figura de Ngungunyane Nqumayo, Rei de Gaza 1884-1895 e o desaparecimento do seu Estado. Maputo: Coleção Embondeiro, ARPAC, 1996.
- MACGONAGLE, Elizabeth. Living with a Tyrant: Ndaus memories and identities in the shadow of Ngungunyana. **International Journal of African Historical Studies**. vol. 41, n. 1, p. 29-53. 2008.
- MASQUELIER, Adeline. **Prayer Has Spoiled Everything**: possession, power, and identity in an Islamic town of Niger. Durham, NC: Duke University Press, 2001.
- MENESES, Maria Paula. Traditional Authorities in Mozambique: between legitimization and legitimacy. In M. Hinz, ed. **The Shade of New Leaves: Governance in traditional authority – a Southern African Perspective**. Berlin: LIT Verlag, 2006a, p. 93-119.
- MENESES, Maria Paula. Towards Interlegality? Traditional healers and the law. In B. S. Santos; J. C. Trindade; M. P. Meneses, eds. **Law and Justice in a Multicultural Society: the case of Mozambique**. Dakar: CODESRIA, 2006b, p. 63-88.
- MENESES, Maria Paula. Pluralism, Law and Citizenship in Mozambique: mapping the complexity. **Oficina do CES**. n. 291. 2007.
- MENESES, Maria Paula. **Corpos de Violências, Linguagens de Resistência**. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. vol. 80, p. 161-194. 2008a.
- MENESES, Maria Paula. Maciane F. Zimba e Carolina J. Tamele: médicos tradicionais, dirigentes da AMETRAMO. In B. S. Santos, ed. **As Vozes do Mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2008b, p. 337-384.

MENESES, Maria Paula. **Feitiçaria e Modernidade em Moçambique: questionando saberes, direitos e políticas.** Relatório final do Projecto POCI/AFR/58354. Coimbra: CES, 2009.

MUIANGA, Elisa. **Mulheres e Guerra: reintegração social das mulheres regressadas das 'zonas da Renamo' no distrito de Mandlakazi.** *Arquivo*. vol. 18, p. 47-92. 1995.

MUTHEMBA, Abner Sansão. **Usos e Costumes do Sul de Moçambique. O Cooperador de Moçambique.** vol. 10. 1970.

NHANCALE, Orlando. **Cosmografia e Conflitos. Papel das instituições do poder local na manutenção e reposição de ordem social: um estudo de caso das comunidades Copi do Sudeste de Mandlakazi.** 1996. Dissertação (Licenciatura em História). Faculdade de Letras, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo.

NORDSTROM, Carolyn. **Terror Warfare and the Medicine of Peace.** *Medical Anthropology Quarterly*. vol. 12, n. 1, p. 103-121, 1998.

ORNELLAS, Ayres de. **Raças e Línguas Indígenas em Moçambique.** Memória apresentada ao Congresso Colonial Nacional. Lisboa: Officina Typographica, 1901.

PEIRES, Jeff B., ed. **Before and After Shaka.** Grahamstown: Institute of Social Economic Research, Rhodes University, 1981.

PEREIRA, Fabião. **Particularidades da Dinâmica do Conflito Armado no Distrito do Alto Molócué, 1982-1992. Violência armada e guerra mágica.** 1999. Dissertação (Licenciatura em História), Faculdade de Letras, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo.

POLANAH, Luís. **Possessão e Exorcismo em Moçambique.** Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Série C (Ciências humanas), vol. 9, p. 3-45, 1967-1968.

QUINTINHA, Julião; TOSCANO, Francisco. **A Derrocada do Império Vátua e Mouzinho de Albuquerque.** 3ª edição. Lisboa: Casa Ed. Nunes de Carvalho, 1935.

ROCHA, Ilídio, ed. **Dioclesiano Fernandes das Neves - Das Terras do Império Vátua às Praças da República Bóer.** Lisboa: D. Quixote, 1987.



SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Identidades, Colonizadores e Colonizadores: Portugal e Moçambique**. Relatório final do Projecto POCTI/41280/SOC/2001. Coimbra: CES, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Introdução. In B. S. Santos; M. P. Meneses, eds. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, p. 9-19. 2009.

SHAW, Rosalind. **Memories of the Slave Trade: ritual and the historical imagination in Sierra Leone**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

SOYINKA, Wole. **The Burden of Memory. The Muse of Forgiveness**. New York: Oxford University Press, 1999.

TAUSSIG, Michael T. **Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: a study in terror and healing**. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

WILSON, Ken B. Cults of Violence and Counter Violence in Mozambique. **Journal of Southern African Studies**. vol 18, n. 3, p. 527-582. 1992.