

G

RLG
7

(244)
2
(245)

NYCG90-1528

[11:08pt 02-05-90]

43)
COPY request
From NYCG (elisa) to NYCX
Forward to: PAUG, MIUG

Geographica; revista da Sociedade de Geografia de Lisboa. -- Lisboa.
-- vols. 11 and 12, 1967, pp. 17-33 (vol. 11) and pp. 70-91 (vol. 12)
polanah, luis. 'Possessao sagrada em nocantique'

Borrower: Interlibrary Loans Section
Columbia University Libraries
535 West 114th Street
New York, NY 10027

Patron: CARVALHO
Verified: RLIN ID: NYCX1866047-5; RLIN ID: PAUG87-53574; RLIN ID: MIUG83-54362;
nst, 1973, vol. 2, p. 2280
Call: (NYCX) (OLIN) G1.G334
Call: (PAUG) G1.G45; (MUSM)
Call: (MIUG) (GL) G27.G34
ISSN: 0016-7304
ID: NYCG90-1528 L/C: C CR: CCL PST: G

OLIN
G
G-334
1967

and pp. 70-91 (u.12)
pp. 17-13 (u.11)

NOTIS ✓ uca & yr don't match
MM SC-

Lourenço Marques—Uma nhamussoro dos subúrbios de Lourenço Marques mostrando como captura os espíritos pelo método de Ku Famba (farejamento). Veste panos dos espíritos Va-Ndau e segura, de um lado, a tchova (rabo de gnu) e, do outro, o hari ou xijungulu (rodela de missangas com medicamentos mágicos).



244
2
245

POSSESSÃO SAGRADA

POSSESSÃO SAGRADA

EM MOÇAMBIQUE

Luís Polanah

Estagiário da Junta de Investigações do Ultramar
no Centro de Estudos de Antropologia Cultural

I PARTE PATOLOGIA RELIGIOSA

Utilizo a palavra possessão como expressão de um fenómeno religioso em íntima ligação com as alterações mórbidas do indivíduo e o tipo de cultura que ele vive. O possesso é para a Igreja, como se sabe, um ser avassalado por uma presença satânica. O padre-exorcista enfrenta-o em nome de Deus e a luta só pode ter um desfecho: o banimento puro e simples do espírito maligno do corpo enfermo. De comum com a concepção africana tem a cristo-judaica a mesma crença num espírito malevolente ou irritado que se apodera de uma vítima humana — e nada mais, como veremos.

Para os indígenas de Moçambique, como de toda a África, a possessão é um fenómeno não sómente religioso, mas ainda mágico-religioso. Existe um mundo de potências e seres invisíveis que, por iniciativa própria ou dirigidos a capricho dos feiticeiros, se senhoreiam dos vivos e os molestem até que estes satisfaçam os seus designios. Mas o «tratamento» da doença não segue o mesmo critério da Igreja, porque o conceito que as duas partes têm do fenómeno — a Igreja e os Africanos — não é igual.

O uso indiscriminado da palavra possessão para um e outro critério resultou precisamente do facto de o fenómeno se traduzir de maneira aparentemente igual e de terem sido missionários, administradores e exploradores coloniais de cultura ocidental os que primeiro contactaram e reflectiram sobre os vários aspectos das civi-



Macondes (Moçambique) — Ferreiro e curandeiro mostrando o corno de antílope e a cabacinha onde guarda medicamentos mágicos. O seu traje não tem nada de característico.

lizações primitivas sem outro ponto de referência que não fosse o próprio padrão europeu à luz do qual actuavam. Na verdade, tanto para a Igreja como para o Africano a possessão significa invasão e sujeição do ser humano por uma entidade espiritual deforme ou antropomórfica, o que empresta uma capa comum ao fenómeno, que, ao cabo, é divergente nas suas consequências. O católico reage ante o invasor demoníaco de acordo com a ideia de que deve absoluta fidelidade e submissão ao Deus a que tradicionalmente Satã se opõe; o Africano (e o indígena de Moçambique está, evidentemente, implícito) não percebe nessa invasão o velho conflito entre as forças do Bem e do Mal, e, por isso, não interpreta o facto como uma agressão religiosa às suas crenças. O que ele, pelo contrário, vê é movimentar-se um mecanismo efectivamente religioso em que as duas frentes em oposição

(diríamos melhor: em tensão) são, de um lado o próprio homem como uma unidade tendente a desagregar-se do grupo cultural e, do outro, os espíritos dos mortos e os génios que, espalhados, animam a natureza como forças a quererem preservar a unidade global do grupo.

Para o indígena africano, as forças invisíveis não são forças rebeladas contra um soberano celestial nem digladiando-se por quaisquer partidos do mundo sobrenatural. A divergência é entre o homem carnal e visível com os desincarnados e invisíveis. A antítese decorre entre a existência terrena e as existências no mundo do Além. No centro da contenda, ou como fulcro gerador do fenómeno, está a humanidade, estão os grupos humanos, está o homem.

O mundo extraterreno é tão concreto quanto aquele em que fisicamente decorre a vida consciente. O desaparecimento físico não implica o aniquilamento da pessoa, que perdura, humana nos seus apetites e fraquezas, virtudes e defeitos, no desconhecido Além, sem romper os seus laços com os vivos. Dir-se-ia que a morte prescreve ao defunto uma nova posição na teia das relações que ele não pode interromper com os vivos aos quais estivera ligado por laços de parentesco, de actividade e de objectivos. É como se tivesse partido a assumir um papel transcendente, uma vez que passou a uma condição equiparável às divindades: entra para a esfera dos que conhecem o futuro, o imprevisto, e adivinham as causas das doenças e podem modificar o curso dos acontecimentos.

O morto, consoante o grau das suas relações na terra, assim terá maior ou menor influência junto do panteão dos ancestrais e das potências, porventura divinas, que regem os negócios deste mundo.

Resulta daí que a possessão por um espírito ancestral desfruta, em regra, do significado de um «memento» para o homem que não pode subsistir nem tem existência sem a aliança dos mortos. A possessão tem um sabor de sanção ou represália que uma geração transacta exerce sobre a geração activa seguinte, como que fazendo um apelo para o revigoração dos laços familiares ou clínicos que os unem.

Pelo seu carácter sempre agressivo, antes de ser alvo de qualquer cerimónia apaziguadora, a possessão, noutras vezes, pode nada ter a ver com a manifestação de espíritos ancestrais, familiares ou simplesmente tutelares, mas antes com espíritos de outra ordem ou potências

maléficas, manejadas tanto estas como aquelas por mão de um feiticeiro. Em tais casos, a possessão é desencadeada por práticas mágicas, diferentemente da possessão «religiosa» em que a descida epifânica do espírito ancestral ou tutelar se faz originariamente por sua iniciativa espontânea.

A possessão no duplo conceito mágico e religioso entre os Africanos apresenta-se perfeitamente coerente e distinto do conceito ditado pela Igreja. Trata-se da manifestação idêntica de um fenómeno que, para cada cultura, solicita respostas distintas. Sendo, embora, para ambas de carácter religioso o tipo de relações (porque se tecem conexões morais e rituais entre o homem e o mundo espiritual), a natureza dessas relações talha objectivos diversos. Para a Igreja são relações de ordem mística e teológica, que cominam ao crente o dever e a necessidade de lutar contra as forças do Mal expressas numa personalidade satânica; para o Africano, essas relações são de uma ordem meramente pessoal repartidas por dois domínios: o domínio dos vivos e o domínio dos mortos e das forças personalizadas. Para o Africano, pois, o fenómeno produz-se por motivo dos laços que unem gera-

ções activas e gerações sagradas, descendentes e antepassados, os visíveis com os invisíveis, e deste modo o desfecho de uma possessão pode tanto conduzir o doente para o espírito, num acto de reconciliação, quando o espírito está orientado na linhagem do doente, como pode dar-se o isolamento puro da vítima, se a agressão procede do plano malicioso de um feiticeiro. Normalmente a possessão tem características que levam o doente a soluções do primeiro tipo.

Ao atribuir o epíteto de «sagrada» à palavra possessão nada mais pretendo do que indicar a possessão aceita e exercida com fins religiosos e mágico-medicinais, facto de que darei completa notícia na segunda parte deste artigo. É o tipo de possessão que emerge de uma fase inicialmente patológica e evolui para uma sacralização iniciática em que o doente é consagrado à vista da comunidade, como uma nova entidade carismática.

Nos limites da Nemaacha — Dois curandeiros suázis (Nguni) trajando a rigor consoante a tradição. Preparam-se para executar uma dança em louvor dos espíritos que neles habitualmente baixam para atenderem os problemas daqueles que vêm consultá-los. As mulheres tocam os tambores. Os espíritos de origem Nguni frequentam muito as populações do Sul de Moçambique.



A POSSESSÃO EM MOÇAMBIQUE

A quase totalidade dos grupos em Moçambique não desconhece, em formas similares ou variáveis, manifestações de crises que o diagnóstico dos curandeiros tradicionais classificam como «doenças de espírito». Toda a orla oriental do Norte da província, povoada por Macuas e Muanes, enviesando para o sul do lago Niassa até ao vasto distrito de Tete, e daqui abrangendo toda a bacia do Zambeze até ao distrito de Lourenço Marques, são áreas onde uma literatura dispersa e não especializada, com raríssimas excepções, já assinalou práticas de possessão e dos rituais que acompanham o seu tratamento e iniciação.

O tipo de curandeiro que estudei nas imediações da cidade de Lourenço Marques foi o *nhamussoro*, que indiferentemente pode ser assumido pelos dois sexos. Geralmente é um indivíduo que se restaurou de um período, mais ou menos dilatado, de padecimentos vários, que, ao diante, esmiuçarei um pouco mais. A comunidade reintegra-o na função prestigiosa de curandeiro-médium com capacidade para a adivinhação. Em parte, é apontado como um exorcista (ponho reticências no uso deste conceito), e em parte, mas com decidida razão, como um oráculo e curandeiro. O espírito ou espíritos que o visitam conferem-lhe poderes para diagnosticar e curar doenças, prever o êxito de uma viagem ou negócio, propiciar e proteger a vida de alguém, fazer profecias, etc. Ao mesmo tempo, o *nhamussoro* é uma espécie de sacerdote, desde quando, no âmbito familiar, celebra actos de culto, rituais e mágicos, já em louvor dos antepassados, já em homenagem aos espíritos que o tutelam na função.

A iniciação do *nhamussoro* pode fazer-se por três processos: 1) por via hereditária (forma que apadrinha também o terceiro processo); 2) voluntariamente (por decisão própria); e 3) por via electiva (em que, de ordinário, o sofrimento acompanhado de um nítido transtorno do comportamento anuncia o apelo sobrenatural). Mas, quer como dom recebido de um antepassado familiar ou clânico, quer como decisão autónoma, o futuro *nhamussoro* é absorvido, em regra, por uma fase de experiências insólitas, porventura menos exaustiva do que aquela que atravessa quando o apelo tem feição electiva. Sofre de ataques histeriformes ou epileptiformes, tem sonhos premonitórios, alucinações, dialoga com interlocutores invisíveis, tem crises de angústia ou rompe em

manifestações cheias de euforia, animado de uma força interior de natureza poética. Pode chegar à agressividade ou mergulhar na melancolia e isolar-se, fugindo ao convívio da sua aldeia. Após o trânsito por mãos de adivinhos e curandeiros, se o doente não melhora, estes síndromas acabam por acusar a presença de espíritos no corpo do indivíduo, espíritos tais que ou são enviados por malvadez de um feiticeiro, ou se encarnam como represália, em busca de um rito propiciatório.

O tratamento clássico consiste em fazer um retiro na povoação do *tatana-nhamussoro* (o *nhamussoro*-mestre), com quem vai curar-se e aprender as demais artes do curandeiro-médium. Dure o tempo que durar o período do afastamento, este tempo e as cerimónias e práticas a que o doente se sujeita destinam-se também a provocar a extinção social da personalidade enferma. O indivíduo cujo comportamento apresentava desvios socialmente irrelevantes é preparado para se tornar um técnico das doenças de espírito e, por esta forma, poder ser útil à comunidade. A cerimónia de sagração restitui o indivíduo à comunidade com uma nova personalidade. O status que lhe atribuem é superior ao anterior, visto que perdeu a antiga condição de simples membro do grupo com os status herdados pela sua posição em relação à família, ao trabalho, às classes de idade, à propriedade, etc., para adquirir estoutro de uma ordem diferente ou superior. Diferente por não ser disputável e ser antes o resultado de uma escolha ou sanção sobrenatural, superior porque o indivíduo domina as coisas terrenas com os poderes que lhe advêm dos espíritos. Renasce assim para o grupo como individualidade augusta, com poderes para orientar e proteger os membros da comunidade.

H. A. Junod estudou entre os Thongas (Rongas de Moçambique) diversos casos de possessão (p. 463), fazendo uma classificação dos agentes da medicina mágica, das doenças conhecidas dos indígenas e dos rituais de tratamento. Os indivíduos atacados de espíritos eram tratados com um ritual mais ou menos complicado, e, na fase final do tratamento, a cerimónia do *hondlola* visava a reintegrá-la no grupo, ficando o antigo doente a pertencer a uma espécie de sociedade de exorcismados — os *mathuassa* —, isto é, «aqueles que não temem o que o comum dos mortais teme: como a Lua, eles nasceram de novo, uma luz nova apareceu após a obscuridade», quer dizer, os que foram iniciados. É deste grupo que sairão os futuros exorcistas *gobelas*



Outro agente é o chinussa, que tem por função expurgar o cliente do mau olhado, das perfidias e encantamentos praticados pelos deitadores de sortes. Estes actuam pelo método do farejamento, de que adiante falarei. Os feiticeiros mais poderosos, porque possuem capacidades mais completas, são os mungomas, que lutam contra os bruxos (ba-loyi), possuem também o dom da adivinhação e da prática do miraculoso.

Mocimbeque-Lourenço Marques (Munhuana)
A curandeira-medium Nhamussuro com o toucado de fibra Xicupu mostrando um cinto de cauri Timbamba dos espíritos Ndares, e o pano com um sol estampado também usado quando quer ficar possessa dum espírito Ndau.

fazem chover, curam e são muitas vezes exorcistas (especialistas do transe), etc., sem que, todavia, tivessem obrigatoriamente passado pela fase do thuassa.

O termo «nhamussoro», de origem moçaranga, corresponde ao gobela dos Rongas. Numa notícia etnográfica sobre a região de Sofala nos fins do século XVIII, publicada pelo etnógrafo alemão Gerhard Liesegang, diz-se dos indígenas que eles «tem oráculos, \bar{q} chamão Inhamuçosos, ou Pondos, que são homens, ou mulheres mezinheiras, e enganadoras. \bar{q} profetizam conforme as circunstâncias» O coronel Roma Machado da Maia, nas suas Recordações de África (p. 249 e segs.), relata três tipos de batuques para curar doentes de espírito a que assistira: o batuque dos Chieuembos, próximo de Lourenço Marques, o batuque do Inhamussoro, na região do Buzi, e, parecido com o primeiro, e o batuque do Quimbanda, na Huilla, em Angola. Não é de menos importância o pequeno apontamento etnográfico, mais elaborado que a notícia anterior, de Santos Peixe, sobre a figura do nhamussoro e as doenças de espírito entre os Tsuas de Inhambane.

A descrição, porém, que fornece um esclarecimento mais precioso sobre o nhamussoro pertence a H. P. Junod (filho do primeiro), que, em 1934, deu à estampa um extenso artigo com o título de «Les Cas de Possession et l'Exorcisme chez les Vandau». Descreve o fenómeno desde as suas manifestações patológicas até à iniciação, assim como dá uma relação minuciosa dos vários espíritos possessores e de alguns dos objectos mais importantes no exercício do mister. Alguma coisa deste esquema se encontra no trabalho de Santos Peixe, anteriormente citado.

A palavra «nhamussoro» é assinalada na área de Gorongoza, em Marromeu (onde também é conhecido por nahaua), em toda a região de Manica e Sofala, no distrito de Inhambane, na região dos Chopos, e de Bilene-Macia, até ao distrito de Lourenço Marques. Os espíritos dominantes nestas práticas epilánicas em que o mundo sobrenatural se manifesta aos viventes têm sido, da bacia do Save para Lourenço Marques, os espíritos Vandau e Vanguní, qualquer deles com claras filiações nos grupos do mesmo nome que, durante o século passado, pisaram e assolaram toda a região do Sul de Moçambique.

Acha-se praticamente espalhada por toda a província de Moçambique a crença nos espíritos e nas doenças por si provocadas, como se disse logo no início deste capítulo. A gente de Porto Amélia, por exemplo, acredita que um n'nepa (espírito de antepassado) se apodera daquele a quem em sonhos pediu que lhe deixasse junto da sepultura ou no local designado a farinha de

milho e a cerveja cafreal — os alimentos rituais da tradição. Entre os Azimbás, descreveu Rita-Ferreira a existência dos chikuangale, indivíduos possessores de espíritos malignos que procedem de feiticeiros já defuntos (p. 100). O major Gamito também se refere à crença entre os Maraves de que as almas podem castigar os seus descendentes, metendo-se lhes no corpo, quando estes lhes não acodem com as primícias das suas colheitas e bens (p. 89). Na região de Tete existe igualmente a crença de que os espíritos dos mortos votados ao esquecimento pelos vivos voltam novamente a este mundo para incarnar nos descendentes, escolhendo, de preferência, as mulheres. Diz-se então que a pessoa tem malombo, ou marombo, e só com a realização do batuque do mesmo nome é que o espírito possessor pode ser desalojado (p. 85 dos Anais da J. I. U., vol. IV, tomo V, 1949).

POSSESSÃO E PSICOPATOLOGIA

A medicina ocidental tem procurado compreender e situar o problema da possessão no terreno da saúde e das desordens mentais. O plano sobrenatural é deixado às curiosidades dos outros ramos do saber e, neste sentido, as suas pesquisas têm-se orientado para o campo das neuroses e psicoses. Põe-se em evidência a constituição de homem, o seu temperamento, as suas características psicológicas, o meio em que vive e a acção exercida pelos diversos factores que talham uma circunstância biológica e social. A possessão como perturbação psicológica do indivíduo tem de ser vista à luz estritamente empírica da estrutura psicossocial do homem e do conteúdo cultural que lhe alimenta os passos nas suas diversas inter-relações humanas.

O meio biológico e natural da África tropical prestou-se a desenvolver no homem negro as características das suas crenças e, quer por força das pressões a que ele é sujeito, quer pelas relações imperfeitas ou desfasadas entre vivos e mortos, quer ainda pelos choques e desajustamentos do homem e dos grupos em face das rápidas transformações das sociedades por efeito dos contactos com outras culturas mais poderosas, ele não pode evitar os desequilíbrios psíquicos e orgânicos que acabam por lhe afectar o comportamento. A possessão entre os Moçambicanos, como em toda a África, é sempre povoada de imagens e figuras mitológicas que não só explicam a influência da tradição na caracteriologia da doença como determinam por parte do grupo respostas

que surpreendem a mentalidade ocidental. A possessão põe em jogo factores orgânicos, factores culturais e psicológicos, factores económicos e sociais. O psiquiatra em África não pode deixar de tomar em conta todas essas realidades para compreender e actuar eficazmente sobre o doente.

Notável pela sua contribuição foi, a este propósito, a reunião de Bukavu, em 1958, em que psiquiatras, sociólogos e etnólogos representando países e territórios ao sul do Sáara abordaram o tema da Saúde Mental e das Desordens Mentais. Ali se tomou conhecimento do progresso que a psiquiatria estava a fazer em África quando em estreita colaboração com a etnologia e a sociologia africanas. Os resultados mais significativos procediam da antiga África francesa e inglesa, com a inclusão da própria Etiópia.

Os participantes chegaram a acordo que a psiquiatria de formação ocidental podia mostrar-se ineficaz no tratamento das doenças mentais em África se não tomasse em linha de conta o papel desempenhado pela cultura do indivíduo e do significado que as doenças mentais têm para cada cultura. Ficou, assim, assente a conveniência de serem bem conhecidas as particularidades culturais do grupo em que o psiquiatra tivesse de agir, facto que implicava necessariamente a vantagem de se formarem equipas de cientistas em que especialistas de ciências sociais estivessem presentes. O fruto mais em evidência dessa reunião são os trabalhos levados a efeito pela Société de Psychopathologie et d'Hygiène Mentale de Dakar, que publica, desde 1965, a revista *Psychopathologie Africaine*, távola redonda de eminentes especialistas, que apresentam o resultado dos seus trabalhos sobre vários tipos de doentes mentais onde abundam exemplos do quadro psicopático normalmente associado à possessão por um espírito de antepassado, por um feitiço ou por um génio mau. Quer dizer, a aplicação da insulina, dos neurolépticos e dos electrochoques alcança os seus melhores resultados quando o doente não interrompe os seus lances culturais com a família e o grupo. Respeita-se a «imagem cultural» que se tem da doença, e neste sentido ele pode e, naturalmente, deve frequentar o seu feiticeiro-curandeiro, de acordo com o qual cumprirá as prescrições tradicionais da medicina mágica e se submeterá aos ritos que respondem às expectativas morais do grupo.

No tratamento tradicional o indivíduo não é isolado dos parentes, podendo embora desaparecer durante um certo lapso de tempo, por causa

das cerimónias mágico-médicas que lhe sejam acaso, impostas. Em regra isto acontece quando o carácter da doença exige uma iniciação, que não só converte o antigo doente num especialista da própria enfermidade, como ainda ele é admitido numa confraria de curandeiros especializados no tratamento das doenças de espírito.

Durante esse período de cura e aprendizado esotérico, ou mesmo de simples acção terapêutica sobre o doente, este nunca é abandonado pela família nem a aldeia o segrega como um membro socialmente diminuído ou desqualificado. Quer dizer, nem o status do doente nem o da família respectiva são, por esse facto, violentados, como acontece entre os ocidentais. Entre estes faz-se, de costume, silêncio sobre o louco que existe na família, e este, uma vez confiado a um hospício, é esquecido, apagado, ignorado: fica socialmente liquidado. A sociedade nutre um certo desdém pelos dementes e envergonha as famílias que os contam entre os seus membros. De sorte que a hospitalização de um esquizofrénico ou de um paranoico significa para o doente uma profunda desvalorização do seu status acompanhada do banimento físico da pessoa e da perda do calor afectivo da família, contrariamente ao que se passa numa sociedade integral, como é (ou era) a dos Africanos. Estes não vêem os lacos com a família quebrados pela doença mental, nem interrompido o trânsito daquelas compensações morais que a solidariedade do grupo familiar ou da aldeia normalmente oferecem.

Os progressos pioneiros da psiquiatria nos Camarões, no Gana, na Etiópia, no Níger e no Senegal, para só citar os principais centros de pesquisa, vão acentuando a ideia de que o hospital psiquiátrico não deve ser um recinto de isolamento, de segregação do doente em relação à sua comunidade. Reconheceram o valor dos contactos com a família, inclusive com os seus feiticeiros tradicionais, a quem o grupo conserva capacidades para tratar dos «espíritos», porque a insanidade mental, sublinhe-se, continua a ser encarada pelos Africanos como sendo obra de espíritos ou génios maus, e o médico europeu ou de formação ocidental complementa com êxito a sua ciência utilizando os dados da psicologia mágico-religiosa dessa gente.

Deve, em suma, ter-se sempre em conta que o significado que para a cultura regional tem a doença mental não pode ser ignorado pelo psiquiatra que trabalhe em África. Não é fácil convencer, de um dia para o outro, que as doenças men-

tais nada têm a ver com a possessão demoníaca, como também não se tem a certeza se a possessão é, de facto, um fenómeno real, materialmente exequível. Do balanço que se faça ao progresso do racionalismo sobre as crenças primitivas é duvidoso que o saldo seja francamente positivo e a favor daqueles que se filiam no primeiro critério. Os estudos da parapsicologia abrem novos horizontes e novas perplexidades às intermináveis inquietações da ciência.

Para o Africano, em geral, e para o Moçambicano, em particular, o desarranjo mental é compreensível somente à luz de uma revelação religiosa ou agressão mágico-religiosa. A psicoterapia é, segundo este critério, uma demoterapia ou mitoterapia. O doente é tratado transformando a direcção dos seus conteúdos mentais para um sentido socialmente útil. A reconciliação do doente com os espíritos possessores tem o efeito de enriquecer o património mágico-religioso da família e do grupo, aumentando os seus vínculos com o sobrenatural e consolidando a segurança dos vivos face ao incerto e desconhecido. Só naqueles casos em que o desvio psicopático é atribuído a um feitiço ou génio mau enviado por um feiticeiro é que a doença não traz nenhum acréscimo de força sobrenatural ao grupo, mas o grupo nunca permanece indiferente ao significado e consequência moral dessa agressão.

TEORIA DA DOENÇA

Ao estudarem-se as concepções negro-africanas a respeito da «doença» depressa se percebe que, em sua mente e padronizado na sua cultura, prevalece um corpo de ideias e conceitos que formam um princípio teórico absolutamente coerente com o seu nível de civilização.

A doença não desperta no Africano as mesmas cogitações que no Europeu. O Africano vê-se situado no centro de tudo e, como tal, em tudo julga perceber a iminência de um perigo, ameaça ou agressão. Adoeecer não é o declínio da saúde por acção natural de um agente patogénico, mas a diminuição da força vital causada intencionalmente por agentes ontologicamente vivos. O tratamento não se dirige, por isso, tanto ao organismo enfermo como à causa presuntiva do mal. E, por falar no mal, cabe dizer que a doença se inscreve no quadro geral das desgraças, azares, fustas, calamidades, etc., para a explicação dos quais, em regra, sobressai a presença ou presenças de entidades sobrenaturais.

Salvo erro, a primeira tentativa de sistematização da teoria negro-africana sobre as doenças foi apresentada em 1940, no IX Congresso Colonial realizado em Lisboa, pelo professor Luís Pina, com a sua comunicação «A Medicina Indígena da África Portuguesa». Nesse valioso trabalho, que pretende abranger a medicina indígena praticada nas três províncias ultramarinas, aquele professor assinala (pp. 184-185) três teorias sobre as causas das doenças entre os indígenas:

- 1.ª Introdução de um corpo estranho no corpo do doente (ou, melhor, um espírito, a alma de outrem, a de um feiticeiro, frequentemente);
- 2.ª Influência ou domínio de um feitiço (encanto ou sortilégio praticado por outra pessoa, por um objecto, etc.);
- 3.ª Vingança ou castigo dos deuses, de ídolos, etc.

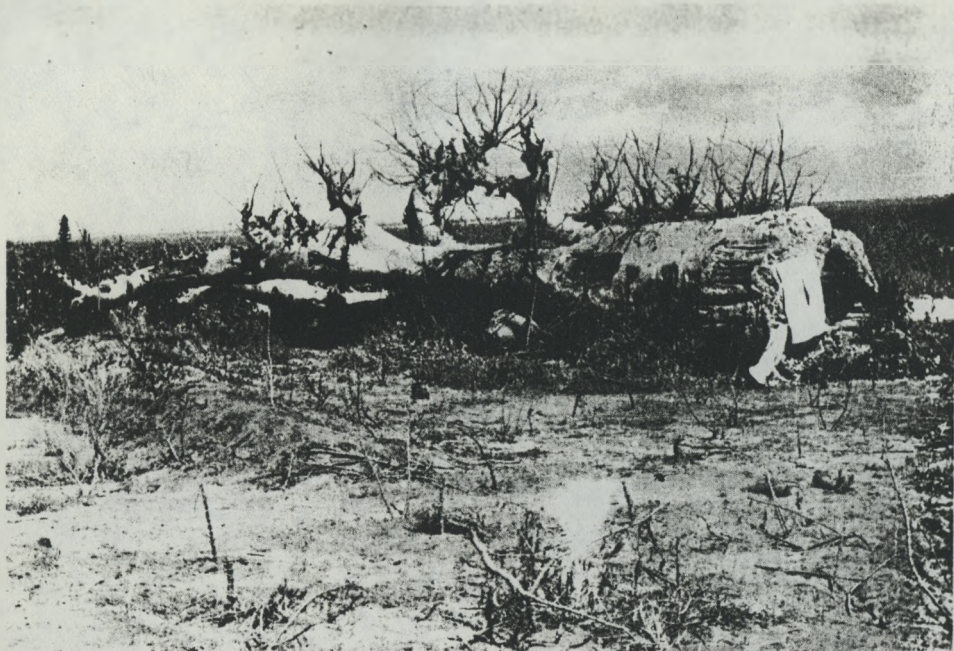
«Em meu entender — escreve ainda aquele professor —, estas são as ideias fundamentais sobre a etiologia das enfermidades entre os povos coloniais portugueses indígenas.»

Conceito de doença

Afora pequenas variantes locais, a teoria indígena sobre a causa e natureza das doenças é, nas suas formulações especulativas, semelhante àquela que sustentam povos de cultura chamada primitiva em qualquer parte do mundo. Raramente se admite que o indivíduo possa adoecer por via de uma causa natural, sendo, todavia, esta hipótese aceite em várias regiões de Moçambique, talvez por influência dos contactos com os occidentais. De uma maneira geral, o indígena de Moçambique ignora ou não sabe relacionar as suas graves carências alimentares, as infecções microbianas, a insalubridade do meio tropical, as águas salobras e as verminoses com o ror de doenças e epidemias que o perseguem e o inferiorizam na sua luta pela existência. (É certo que este quadro tende a modificar-se, não propriamente a extinguir-se, por acção das brigadas dos serviços de saúde oficiais e das grandes empresas particulares; falo, por isso, do indígena

Moçambique-Lourenço Marques (Munhuana)
A curandeira-medium Nhamussoro envergando o traje de rigor dos espíritos Va-Nguni. Plumagem Gundu na cabeça, vários colares Mazanguiru e Ata, a cauda Tchova e a machadinha Xiema. No regaço pele de hiena.





— Em Porto Amélia (Moçambique).
Um imbondeiro derrubado é frequentado pelos espíritos dos antepassados mortos. O tecido claro estendido na base da árvore é um acto de culto.

em sua fisionomia tradicional, que, apesar de tocado pelo vírus da civilização, não abandonou ainda as suas concepções tradicionais acerca da origem mágico-religiosa das doenças.)

Ora, por virtude desse equívoco com a natureza ambiente, o indígena situa a etiologia das doenças numa perspectiva sobrenatural: põe as raízes das suas hipóteses no mundo invisível, ao lado dos mortos ancestrais, dos espíritos e das forças misteriosas, para explicar as vicissitudes e acidentes durante a sua existência terrena. Não imagina dois mundos antagónicos, mas dois mundos cujas faces se imbricam, a de um pejada de riscos e dores, a de outro transfigurada no fantástico. A doença não resulta de factores ambientais e da ignorância dos meios para combater os agentes que a disseminam. Ela existe como coisa em si, como objecto (quando pode ser manipulado pela malícia dos inimigos), ou como entidade (quando é um espírito ou génio que actue por si ou por mando também de um adversário). Tem, por isso, seus parâmetros na agressividade iminente desse exte-

rior visível e invisível, e nas transgressões inconscientes que são lesivas das normas culturais. É dentro destes extremos que o indivíduo se coloca para aceitar a vida e responder aos síndromes das suas enfermidades

A doença é, assim, para o indígena de Moçambique, a prova expressiva de uma agressão do mundo exterior. Tudo, em torno, é como um inexorável cerco que paulatinamente se aperta e tenta estrangular o indivíduo. Este sente-se metido num centro. A imagem que ele tem do mundo é de que este gira em torno de si, ele como seu centro. A doença manifesta-se, consequentemente, como maquinação perpetrada pelos iguais, pelos espíritos e pelas potências invisíveis. Por acometimentos mágicos, por animosidades dos espíritos domésticos e ancestrais, por malícia de outros espíritos e génios avessos ao curso próspero da vida humana, é que os males, as infelicidades e os desequilíbrios da saúde sobrevêm. O papel do indivíduo é precaver-se contra a legião de inimigos, activos e potenciais, que se move em toda a parte. A pessoa destaca-se individualizada por antítese com o seu contorno físico definido pelos seres reais (a família, o grupo, a fauna, a flora, etc.) e pelos seres mortos e potências espirituais. Razão por que o homem negro possu-

recursos miméticos, gestuais, coreográficos; utiliza a máscara, os talismãs, os feitiços, os amuletos, enfim, pratica rituais e serve-se de objectos dotados de poderes mágicos, isto porque toda essa linguagem não é vã, mas significativa, geradora dos resultados desejados, protectora e propiciadora, assim como o são as oferendas votivas e os sacrifícios rituais dirigidos aos espíritos benfazejos e tutelares.

O curandeiro-adivinho, que diagnostica as doenças e as origens das desgraças, encontrará, por vezes, que certo mal provocado por um espírito exprime o desforço deste contra a vítima, sua descendente ou protegida, que negligenciou os actos culturais de veneração prescritos pela tradição do grupo. O doente fica, assim, em posição de culpa. Padece porque está em falta, lesou um mores. O mal tem razão de ser na negligência, nas omissões rituais do negro. Se não é por este motivo, o mal procede de uma força comandada por terceiros. Alguém na sombra, movido por sentimentos condenáveis, ataca aquele que é inocente e andava desprevenido. De uma ou de outra forma, a doença como a desgraça são significativos e podem desencadear-se pela mínima falta. Há que estar atento a todos os pormenores do costume e procurar reforçar, com os actos quotidianos, tanto os laços interfamiliares e intergrupais, como os laços com os mortos e as forças que podemos chamar sobrenaturais.

Natureza da doença

A doença como «coisa» materialmente enviada de fora e introduzida no organismo da vítima possui forma, contorno, peso, vida. Em Moçambique, como, aliás, em toda a África, a crença mais generalizada quer que o tratamento da comum das doenças se efective pela extracção de um verme, osso, enfim, de um objecto qualquer que explique e simbolize a enfermidade. A doença, portanto, precisa de ter uma configuração material, de que o doente e os seus familiares tomem prova. Toda a indisposição, todo o mal, podem ser debelados se o «objecto» patogénico for identificado e apresentado à vítima. O que incomoda e molesta tem de ter existência própria e, por tal, só pela sua apreensão é que o processo de cura tende a realizar-se.

Sendo assim, fácil é de concluir que a essência natural das doenças é um «corpo estranho» culturalmente definido dentro de cada sociedade indígena; corpo estranho esse que umas vezes

se apresenta com forma material e outras como uma presença espiritual ou mágicamente accionada. São de um lado as práticas mágico-medicinais que actuam, e são do outro as práticas mágico-exorcistas que libertam o doente das suas obsessões. As técnicas são muito diversificadas e tomam colorações locais; mas os princípios são invariavelmente os mesmos.

Todo o esforço do curandeiro-adivinho ou do curandeiro-médium se concentra, pois, na ideia de que é necessário libertar o padecente dessa presença alienígena que lhe domina o organismo e lhe rouba a força vital, lhe diminui as capacidades físicas e mentais. À teoria de que a doença é o resultado de uma agressão exterior agrega-se a ideia de que no organismo da vítima ou nos lugares e objectos que localizam a vítima há-de encontrar-se, certamente, a prova palpável do contágio infeccioso: o instrumento da agressão, com a extracção e eliminação do qual a pessoa readquire a saúde perdida.

Para o escopo deste artigo não está em causa analisar todas as presunções acerca da origem das doenças. Sabe-se que povos há em Moçambique onde se formula como uma das causas a chamada «doença de Deus», ou doença contra a qual nada há a fazer. Quer dizer, doença sobre a qual as técnicas da magia nada podem, visto o mal ter uma origem transcendente. De uma maneira geral, o quadro nosológico, indígena não deixa de ser trabalhado por uma farmacopeia empírica (com base botânica, animal e mineral), afora os ingredientes mágicos e rituais, a qual é acompanhada por procedimentos práticos razoáveis transmitidos de geração para geração através dos sucessores individuais dos feiticeiros e curandeiros.

O tipo de doença que serve aos fins deste artigo é aquele que tem na sua origem um espírito ou génio possessor. Não é pouco frequente aparecerem indivíduos com sintomas de um mal que não cede aos tratamentos correntes da erivanária mágica. Então, esboça-se a opinião de que o doente pode ser vítima de ataques demoníacos. O seu comportamento apresenta-se em contradição com a conduta normal, e mais se arraigará a ideia de que o doente vive sob o domínio de uma personalidade estranha, invasora da sua autonomia.

Tira-se prova fácil disso quando durante uma sessão de tambores o doente é acometido de violentos tremores, cai no chão, esperneia, escuma pelos cantos da boca, revira os olhos, ou,

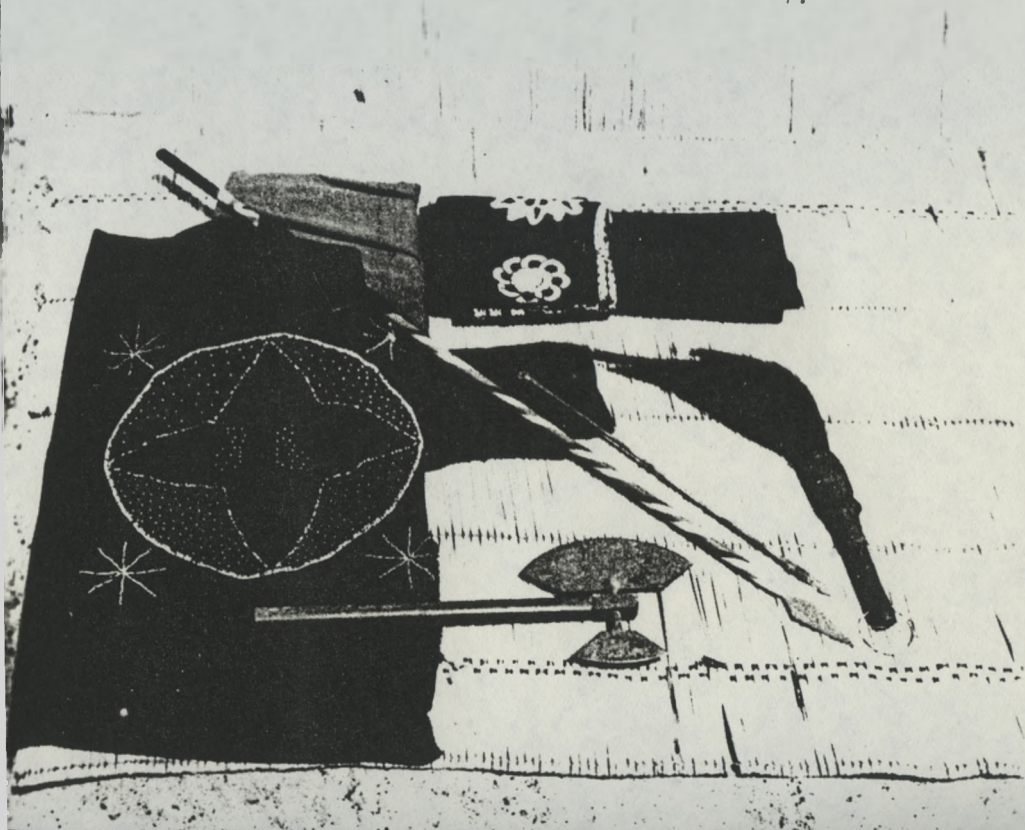
pelo contrário, é arrebatado para o meio do terreiro e ali exhibe uma coreografia dionisiaca, estranha e imprevisível, soltando gritos e falas desarticuladas, como alguém que está a servir de veículo a outrem e vai, nesse mesmo passo, libertando a sua pessoa da presença avassaladora. Segundo o critério médico indígena, este é o sinal evidente de que o doente padece de espíritos. O corpo estranho simboliza-se desta vez num ser desincarnado que, por razões próprias, tomou a vítima como sua «montada» neste mundo, dispondo dela abusivamente, exibindo-a aos olhos da aldeia como uma unidade desajustada, desviada dos padrões morais do grupo.

É com as doenças deste tipo semiológico que tem a ver o nhamussoro nas áreas já apontadas e de que na segunda parte darei um esboço monográfico.

Métodos de tratamento

As doenças têm os seus especialistas. Conquanto se faça muita confusão com o reconhecimento e designação dos vários mestres da actividade mágico-religiosa, dentro do seu próprio sincretismo profissional (curandeiro-adivinho, feiticeiro-curandeiro, curandeiro-médium, etc.) cada qual faz-se notar pelo conhecimento particular e mais adestrado do tratamento desta ou daquela doença, da adivinhação por este ou aquele processo, na confecção dos seus feitiços para este ou aquele fim, e assim por diante. Em linhas tão breves quanto possível se fará a des-

Moçambique Lourenço Marques (Munhuana)
Cordões e colares mágicos ou com medicamentos mágicos, machados de dança, roupa sobre o banco Xitxamu, a touca de fibra, usados pela curandeira-medium (Nhamussoro) Joana, quando fica ou quer ficar possessa dum espírito Ndaú.





Vila de João Belo (Chai-Chai) — Nhangia Mundeu com traje dos Va-Nguni. É curandeiro e adivinho. Está lançando os ossículos divinatórios, tinxilolo. Ao lado, o cesto muntundu dos medicamentos mágicos.

crição dos vários métodos de tratamento para os fins específicos da possessão por um espírito ou por um feitiço de magia negra. Cada especialista tem os seus rituais próprios, que também variam segundo a «escola» em que foram formados. Alguns desses métodos gozam de maior voga do que outros, assim como os mesmos especialistas no afã das suas rivalidades profissionais são uns mais procurados do que outros.

Tratamento por toque de tambores e maracas

Constitui um método universal que, hoje, psiquiatras atentos aos efeitos da música moderna sobre a alma da juventude inquieta e frustrada,

tentam lançar no mercado da psicoterapia com o rótulo sonoro de terpsicoterapia, isto é, terapêutica do espírito por meio da música e da dança. É um método velho entre os povos chamados primitivos.

Segundo H. A. Junod (p. 467), outrora aliviavam-se os possessos dos seus «espíritos» fazendo baloiçar diante do doente uma grande folha de palmeira (milala). Este método foi abandonado e criou-se outro muito mais complicado distribuído por quatro fases rituais. Ele é fundamentalmente o dos tambores.

Tanto o gobela como o nhamussoro (especialistas do transe, o primeiro para o grupo Ronga o segundo para o Ndau-Chope), em magna reunião no seu quintal, ou na casa do doente, este rodeado de seus parentes, dentro da palheta na varanda da casa ou sob árvores veneráveis quando a noite já desceu, todos vão cantando e

batendo palmas ao mesmo tempo que uma batena de tamborim soa com o chocallar das maracas. Outras vezes, por consideração com a fisionomia do ambiente suburbano (por exemplo, na cidade de Lourenço Marques, a direcção sócio-ecológica para onde estão sendo irremediavelmente arrastados os vários traços culturais dos grupos destroçados pela civilização), a sessão é discretamente programada ao som de palmas, cantos e maracas.

Neste ambiente, o doente é martelado pelos compassos ritmados e pouco a pouco é arrastado para o caminho das metamorfoses do espírito. É, assim, então que as suas defesas conscientes são desmontadas e dele se libertam os sentimentos recalçados, os receios e os desejos não satisfeitos, as angústias e as energias frustradas, numa explosão emocional e motriz que, aos olhos da assistência comovida, e de harmonia com a cultura que a todos contempla, nada mais é do que a revelação de um espírito possessor.

O doente pode ficar sentado na sua esteira ou ir dançar para o terreiro até que, no auge da exaltação terpsicórica, é arrebatado por uma força que o pode transportar às convulsões da epilepsia ou mesmo reduzi-lo à rigidez da catalepsia, como se daquele corpo se tivesse libertado um outro ser. Outros espectadores podem também ser varados por uma inopinada possessão. De repente é um grito agudo e lancinante que fere a balbúrdia da reunião, e o doente revolve os olhos esgazeados, seu corpo é sacudido por fortes vibrações, da boca soltam-se-lhe sons e palavras desconexas, que reproduzem, em forma talvez rude, mas perfeitamente original, a anamnese e a narco-análise na psicoterapia indígena.

Mas para o Negro e para o nhamussoro é o espírito que se manifesta e está prestes para um diálogo com os circunstantes. Nem sempre, porém, o espírito chega às falas. Após a fase catóxicista, o doente sossega. Parece então que emerge de um mundo distante que ele não sabe avaliar, tem o olhar estúpido, tudo em volta se lhe afigura estranho e irreconhecível. A acalmia na agitação traduz a volatilização do espírito, quer dizer, a vítima ficou liberta do seu perseguidor.

Mas quando após o desencadear do estado de transe o espírito se mantém, o seu corpo é atacado por um tremor convulsivo e o nhamussoro estabelece o diálogo. Normalmente o espírito tem reivindicações a fazer. Expressa-se numa linguagem pouco compreensível à assistência, uma vez que a fala vem triturada de vocábulos e

expressões incompletos ou recolhidos a esmo de outros dialectos vizinhos. Só o nhamussoro é que sabe dar uma interpretação correcta do facto. Noutros casos, o espírito exprime-se claramente e todo o auditório entende o que ele pretende do doente. Será, pois, com base neste acto de confissão que o nhamussoro fará prescrição clínica de tipo nitidamente mágico-religioso, com o sentido de precatar o doente de um novo contágio. Ele terá de fazer algumas «missas» aos seus mortos (libações e oferendas votivas), devendo, por vezes, juntar a esse preceito cultural o uso obrigatório, ou a colocação em determinado lugar (na árvore sagrada, dentro da palhota, debaixo da esteira ou cama, ou trazendo sob as roupas), de um pedaço de tecido de determinada cor ou desenho.

Tratamento por farejamento

Este método visa, em especial, detectar os bruxedos cometidos contra alguém cuja vida não corre bem. Ou porque ande adoentado sem causa aparente, ou porque lhe saiam os planos quase sempre gorados, ou porque lhe pareça hostil o ambiente, como se forças misteriosas conspirassem contra a sua pessoa, o recurso é procurar um nhamussoro ou um chinussa (dos Rongas) que lhes pratique a «limpeza» do corpo e da casa.

O nhamussoro cai em transe, depois de devidamente aparamentado para a função, empunhando um rabo de boi-cavalo (tchova) e na outra mão o hári, rodela de missanga com medicamentos mágicos. Arrastando-se sobre os joelhos e seguido do seu acólito (agora trabalha com um acólito, o nhaúti, que depois lhe explicará as peripécias da operação, porque o nhamussoro de nada se lembra quando emerge do transe) vai rodeando o cliente e as pessoas presentes, cheirando o corpo de todos, assim como os objectos, móveis e cantos da casa. A este acto de pura inspecção mágica por «inalação» se diz, em linguagem popular, «fembar» (de ku femba, que quer dizer «cheirar», «aspirar»). O nhamussoro mantém-se em tremor ininterrupto, a máscara facial visivelmente alterada, e de cada vez que sorve (inorciza) o espírito de qualquer coisa ele sofre um ataque que pode mergulhá-lo no sono cataléptico, prostrando-se inanimado no solo.

Mas sempre que experimenta uma crise todos sabem que o nhamussoro capturou um «espírito», e pela maneira como se movimenta e comporta, inclusive pelos ruídos que solta, fica-se a saber

se o espírito aprisionado é de um animal ou de um ser humano. Ajudado pelo nhaúti, o nhamussoro recobra o seu domínio e expulsa o espírito espirrando — Wotxi! Wotxi! Wotxi! Os espíritos capturados tanto podem ser de um gato, de uma coruja ou de outros animais de cariz aziago, como podem ser os espíritos e génios das florestas e lugares desertos, ou os espíritos errantes, perdidos nos caminhos, que são as almas dos viandantes extraviados e abandonados insepultos, sem os preitos familiares, a penar e a desassossegos os vivos.

Acontece, por outro lado, que não poucas vezes o espírito «fembado» se apodera do nhamussoro com tal violência e teimosia que o espirro não é bastante para o expulsar e sanar o doente. Crê-se então que se está em presença de um espírito poderoso e, certamente, com inludíveis predicados humanos e, portanto, com intenções de contactar abertamente com o doente e os presentes. É ele porventura o autor dos padecimentos e azares que vêm acontecendo ao sofredor em consulta. É preciso retirar o nhamussoro da prostração cataléptica em que, normalmente, cai, com pancadas que recebe no peito, nas costas e nas articulações dadas pelo seu nhaúti com a cauda do boi-cavalo (tchova). O nhamussoro acaba por despertar desse sono, mas possesso do espírito aprisionado, e há-de comportar-se de acordo com a condição e sexo desse espírito.

Quando o tratamento está nesta fase, ele assume feição para o método seguinte.

Tratamento por desposseção e reintegração do espírito

Sendo aprisionado por «fembação» o espírito patogénico, e resistindo ele ao esconjuro do espirro, tudo se apresta para estabelecer diálogo, que há-de traduzir-se na identificação do espírito e na confissão dos desígnios que o animam a perseguir o doente. Sabido isto, a vítima prometerá cumprir no mais curto prazo de tempo os desejos formulados pelo espírito, garantindo este, em troca, a sua aliança e protecção.

O doente (ou cliente) fica sentado diante do nhamussoro e assiste em silêncio ao espectáculo, que, pelo critério indígena, vai constituir a revelação da origem e causa dos seus padecimentos e desgraças. O nhaúti enceta o diálogo, mas o espírito nem sempre é cordato para logo responder ao interrogatório. Em resumo, ele

acaba por se identificar e confessar o que pretende da sua vítima. Declara o seu «izibongo» (apelido que recita a linhagem familiar ou clânica) ou a sua categoria entre as hierarquias sobrenaturais que constelam uma genealogia mítica e comunicam um significado original à natureza ambiente tanto quanto à existência do grupo ou do ramo familiar.

Por via de regra, o espírito possessor impõe condições ao doente para libertá-lo do sestro aziago que o tem perseguido. Dirá a sua linhagem, estabelecerá os nexos históricos ou mitológicos com a linhagem da própria vítima, colocará, em relação a esta, numa posição ascendente e ante quem a vítima terá de se curvar, porque não poderá duvidar da veracidade do depoimento. Um espírito não mente, principalmente quando esse espírito traz as credenciais de um antepassado. Seguem-se as razões pessoais da perseguição: o espírito acusará a sua vítima de não ter feito isto e aquilo e exigirá que cumpra determinados ritos, caso contrário a sua vingança será impiedosa. O não cumprimento dos preceitos morais para com a memória dos antepassados tem a ameaça de sanções como os desastres, a doença, a morte, etc.

Ou, se o espírito não invoca a sua consanguinidade linhageira com o doente, poderá então confessar que é um espírito errático, perdido nas encruzilhadas dos caminhos e em busca de quem lhe dê guarida na sua árvore genealógica. Não deixará de declinar o seu nome, as suas origens e de fazer umas quantas exigências rituais, a principal das quais será a de ser incorporado entre os manes do doente. Quer este, quer o tipo de espírito anterior, oferecem, em troca da satisfação dos seus desejos, a sua protecção, o seu valimento, a sua tutela em todas as circunstâncias da vida do doente e dos seus familiares.

Outros espíritos aparecem que não têm a categoria dos anteriores, pois que são agentes escravizados à vontade de um feiticeiro. Uma vez prisioneiros e instados para que justifiquem a sua malvadez, denunciam o indivíduo que os enviou a espalhar os desastres e infelicidades na vida da vítima. Num caso destes, em geral, não há lugar a ritos propiciatórios, mas a actos de represálias contra aquele cujas perfídias foram descobertas.

O nhamussoro, como porta-voz do espírito prisioneiro, raramente se expressa na linguagem corrente. O palavreado é arcaizante, mesclado e

confuso, de modo a fornecer ao seu intérprete, o *nháúti*, um lastro ambíguo para as versões convenientes às disposições do doente, dos seus familiares, e em acerto com aquilo que a respeito deles a aldeia conhece.

O espírito formula, geralmente, os seus desejos dentro de um esquema padronizado que pode ser assim apontado:

A realização ritual de uma «missa» (a *timamba*), que consiste numa refeição ritual à base de galinha cozinhada em água e sal, massa de farinha de milho e cerveja caldeal (*uputso* ou *pombe*), precedida de algumas palavras invocatórias e da deposição de rapé na ara dos mortos;

O sacrifício ritual de uma galinha ou galo, de cabra ou bode, ou mesmo de boi ou vaca, seguido de banquete e libações, incluindo batuque e danças;

A aquisição e uso por parte do doente ou de descendentes seus de um pedaço de tecido de determinado padrão, que passará a simbolizá-lo;

A doação do seu nome ou de nomes da sua linhagem ancestral (quando são espíritos com uma genealogia e história) ao filho que a mulher do doente esteja para ter ou haja tido,

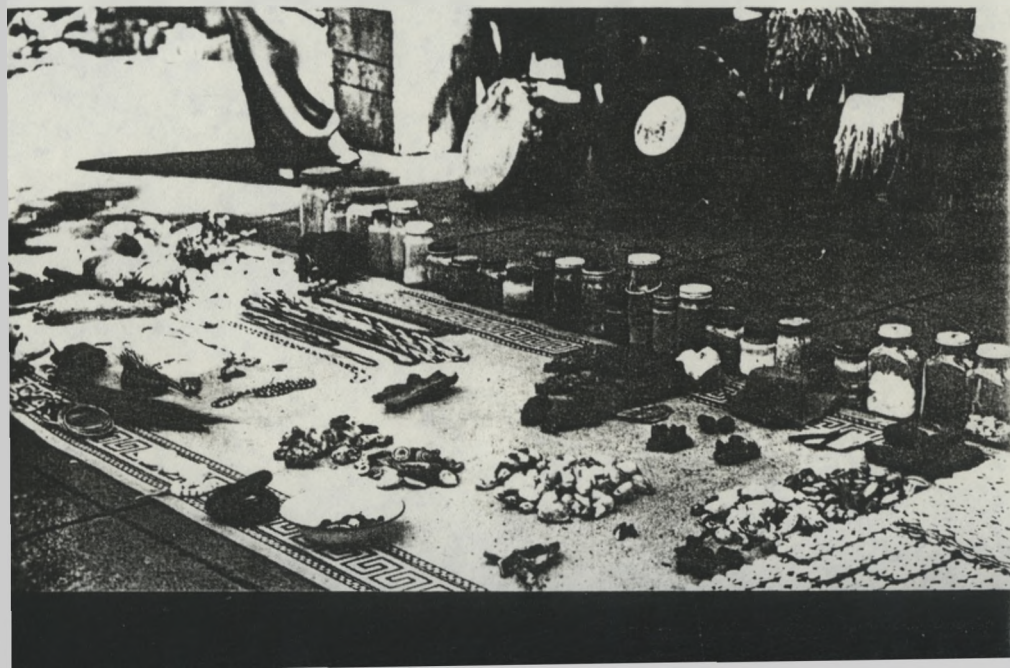
ou que aos nomes já dados sejam acrescentados como epónimos estes que trazem uma origem sagrada. Quando não existam filhos menores, os netos, por exemplo, suprem. A iniciação do doente como simples guardião do culto dos espíritos (*nhancuabve*) ou como guardião e curandeiro-médium (*nhamussoro*).

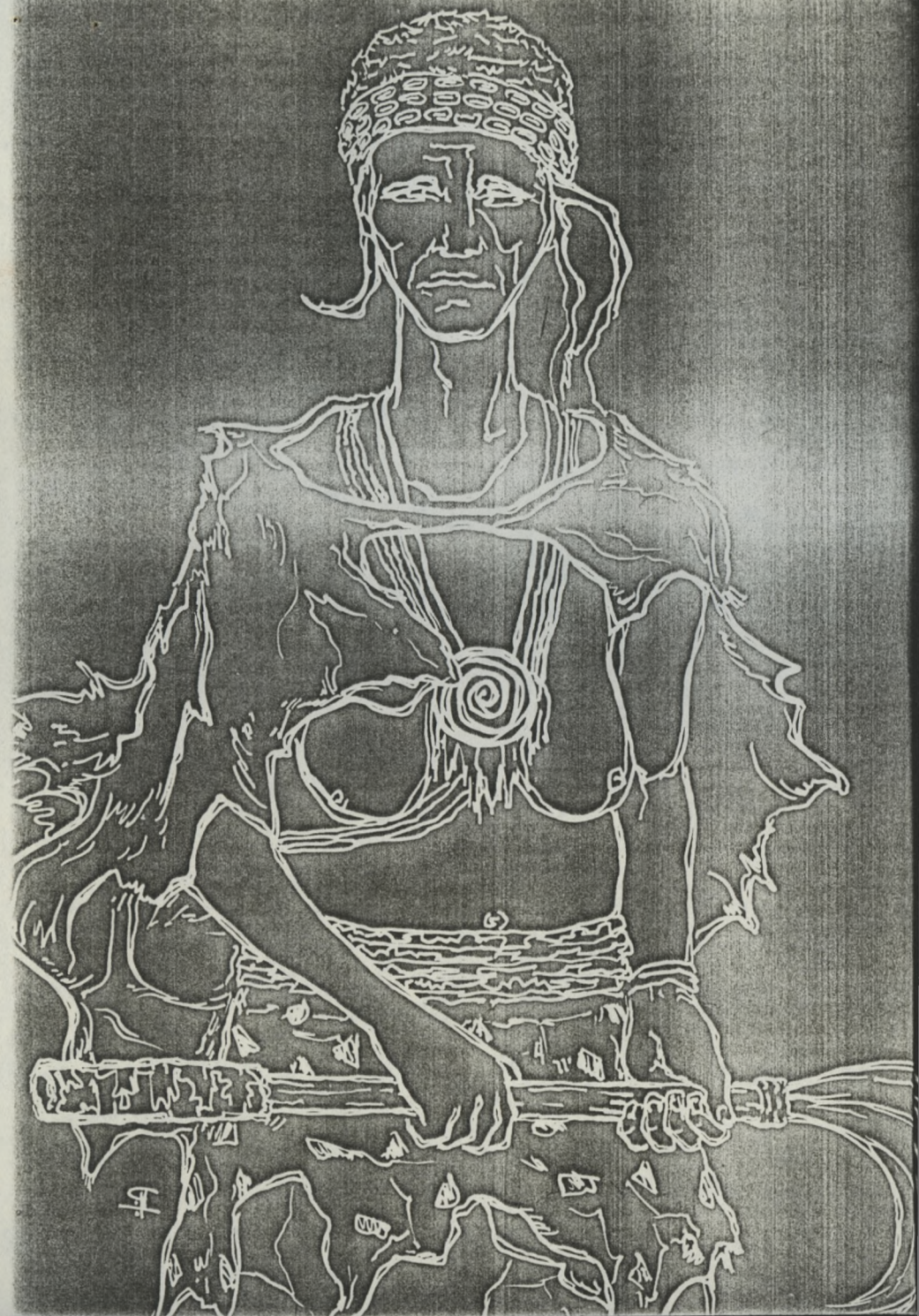
O doente não pode escusar-se a cumprir as vontades do espírito, sob pena, como atrás foi dito, de incorrer nas piores desgraças. Pelo teor daquelas formulações se vê que as suas consequências visam esteras morais da vida do grupo: as relações dos indivíduos que realizam a comunidade, e, portanto, as relações desta com o mundo dos mortos que permanecem vivos perante o destino do grupo, garantindo-lhe coesão, sentido e segurança. O acatamento da vontade de um espírito não só reintegra o doente no mores do grupo e o liberta de culpas, como traz satisfação à comunidade familiar, que põe nesse acatamento o empenho da sua fidelidade aos mores. Indivíduo e grupo consolidam seus laços morais curvando-se aos ditames sagrados da tradição, e, no mesmo passo, o doente, que foi espectador passivo neste método de tratamento, recebe um programa catalisador dos seus recalques, transtornos orgânicos e angústias. A certeza de que o espírito ficou aplacado e de obsessor passou a aliado e protector traz uma lufada de paz à sua consciência e reajusta os seus sentimentos.

(Continua)

Moçambique-Louranço Marques

No mercado do Xipamanine aparecem expostos à venda vários artigos da actividade médico-mágica dos indígenas. Na foto vê-se uma fila de frascos com medicamentos, montes de conchas marinhas e cintos de cauris.





NOTICE: THIS MATERIAL MAY BE
PROTECTED BY COPYRIGHT LAW.
(TITLE 17 U.S. CODE)

OSSESSÃO SAGRADA

EM MOÇAMBIQUE

Luís Polanah

Estagiário da Junta de Investigações do Ultramar
no Centro de Estudos de Antropologia Cultural
Ilustrações do autor

II PARTE

O NHAMUSSORO

História da doente

O relato que se segue é verídico: as pessoas citadas vivem nos arredores de Lourenço Marques, e acontece até que o autor tem laços de parentesco com a principal delas. Foi empreendido este estudo entre Agosto e Novembro de 1964, e só a escassez de tempo não permitiu conduzir a pesquisa nos seus aspectos sociológicos nos subúrbios da capital, onde esta crença religiosa da cultura indígena, destroncada do meio original, penetra, adapta-se e começa a integrar-se na vida urbana. O Nhamussoro é hoje, na trama

citadina, uma entidade meio religiosa, meio profana, que interessa não só a uma população indígena sem discriminação étnica, como vem cativando elementos civilizados de outra procedência.

Amélia é o nome suposto da mulher com quem o caso se passou. Filha de branco e de negra, preferindo, por indumentária, a capulana ao vestido, companheira de um europeu, com duas filhas, netos e bisnetos que cresceram e diluíram os seus costumes no modo de vida civilizado. Amélia, por volta dos seus cinquenta anos, sofreu um declínio na saúde: dores no corpo, falta de apetite, estados febris, relutância pelo trabalho doméstico, sonhos e pesadelos pressa-giantes durante a noite, via e ouvia os parentes defuntos, enfim, um ror de coisas que, a seus,

olhos e dos familiares, eram estranhas, anormais, prenúncios aziagos de acontecimentos sombrios. Efectivamente, ela vinha emagrecendo a olhos vistos, e, por coincidência, a morte ou a doença faziam a sua razão em alguns parentes mais ou menos chegados.

Recorreu, por influência das filhas, à ciência europeia, com que pouco logrou, ou trouxe umas melhoras precárias. Então as esperanças de todos voltaram-se para os esculápios nativos, os curandeiros e adivinhos que por aqueles sítios, ou em localidades mais distanciadas da cidade, tinham fama de ser mestres.

Após um longo período de andanças por mãos dos «homens dos tinxlolo» (astragalomantes) e curandeiros nhangas, os primeiros para lhe revelarem a causa do mal, os segundos para lho curarem, encontrou finalmente um nhangá (que também era adivinho) que atribuiu os padecimentos de Amélia à poluição provocada por morte de uma parente de que os ritos de «lavagem» da sujidade haviam sido cumpridos defeituosamente. Considerada a morte perigosa pela «sujidade» que põe nas coisas e seres que tomem contacto ou estejam na zona virtualmente contaminada por ela, o costume indígena elimina esse perigo reclamando o serviço de um «medecine-man» para esconjurar os perigos da contaminação por meio dos ritos de purificação.

Quem lhe fez o diagnóstico certo foi um nhangá de nomeada, chamado Uá Munhaca que, pouco tempo depois, acompanhado da mulher que era uma nhamussoro, se deslocou na companhia de Amélia, da filha, do genro e de uma prima deste, a uma povoação da doente, próximo da Moamba. Aí decorreu a seguinte prática da medicina-mágica tradicional.

Tratamento

Em primeiro lugar o nhangá foi «cercar a povoação», operação que se faz enterrando, de onde em onde, em toda a volta do quintal, ingredientes mágicos. O objectivo era isolar o recinto da acometida dos espíritos malfazejos e evitar que eles se escapassem para o mato. Isto representava uma medida profilática de evidente carácter mágico. Fechavam-se assim as fronteiras de um terreno infestado de forças e entidades malignas, para que não pudessem safar-se da acção neutralizadora do feiticeiro. Outro efeito desse rito era «fechar o caminho» para a povoação, isto é, imunizar as habitações contra os contágios prováveis através de outros espíritos.

A fase seguinte foi ocupada pela nhamussoro, mulher do Uá Munhaca, que, devidamente aparelhada e munida de uma tchova (a cauda do boi-cavalo), caiu em transe com um espírito Ndaú incarnado. Imediatamente começou cheirando tudo e todos. Na expressão popular «fembava». Amélia estava sentada no meio da palhota, voltada para o nascente com os familiares em volta. De passo a passo, a nhamussoro era sacudida por um frémito e ficava rígida: significava que havia capturado um «moyio», espírito errático, porque, volvidos momentos, roçando a tchova nas suas narinas, espirrava, expulsando-o. Vários espíritos mimoyio foram assim agarrados e lançados fora como uma «sujidade» que se limpa. Mas a nhamussoro não dera ainda o trabalho por concluído. Os espíritos apanhados não eram ainda os verdadeiros causadores dos sofrimentos de Amélia.

A mulher saiu, então, para o quintal, seguida do nhangá. Cá fora esquadrinhou tudo, sem captar nada de importante. Entrou e saiu das outras palhotas, infrutiferamente. Depois, encaminhou-se para uma árvore de canho no mato contíguo, nos limites do quintal. Ágil como um gato marinhou pelo seu grosso tronco até meia altura. Aqui havia um enorme buraco onde meteu a cabeça. No mesmo instante foi agitada por um forte estremeção e ficou inerte sobre a árvore. Agarrara um espírito poderoso. A periculosidade e importância deste media-se pela intensidade da crise que acometera a nhamussoro. A custo foi apeada da árvore. Uma vez no solo, o nhangá vibrou-lhe as pancadas sacramentais com o cabo da tchova, e a mulher veio a si. Contudo, comportava-se não como nhamussoro em transe, mas como um «espírito» incarnado, diferente daquele que, como bzoca, patrocinava todo este ritual, esconjuratório. Ergueu-se, e, com as mãos atrás das costas, encaminhou-se para a palhota onde Amélia ficara com a filha, e a sessão prosseguiu com o interrogatório do espírito aprisionado.

Interrogatório

O «espírito», depois de muito instado, pelo nhangá Uá Munhaca, acabou por declarar que se chamava Mandjobo Uá-Ka Sitoi Uá-Ka N'Komo, e dizia-se acompanhado pela mulher Mapfúvuê Uá-Ka Muxihanga, e o neto Maxihala (ou Madala) Godeni Uá-Ka Xhamine Têbêê.

O Mandjobo revelou que, em vida, fora um



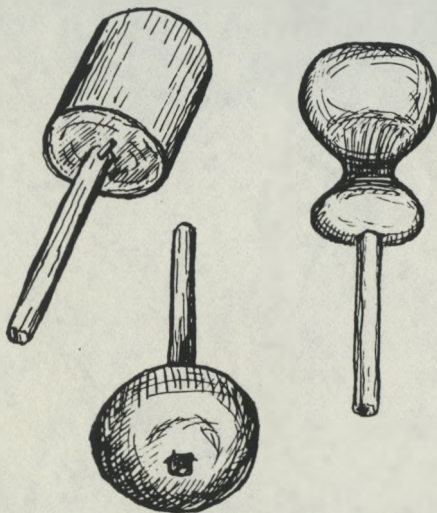
ante de trabalho, gosara de grande prestígio, e disfrutara de autoridade, enquanto a mulher possuía o dom de «fembar», isto é, fora mestra de exorcismos, libertando e curando aqueles que se diziam vítimas de espíritos. Tanto ele como a mulher queriam sair em um dos descendentes de Amélia. Por outras palavras, pretendiam que um dos descendentes de Amélia lhe fosse inteiramente doado para guardar o seu culto e lhes ceder a sua máscara carnal sempre que a eles aprouvesse comunicar com os vivos. O espírito apontou para a filha presente, dizendo que a

Moambique-Lourenço Marques (Munhuana)
Cordões e colares mágicos ou com medicamentos mágicos, machados de dança, roupa sobre o banco Xitxamu, a touca de fibra, usados pela curandeira-medium (Nhamussoro) Joana, quando fica ou quer ficar possessa dum espírito Ndaú.

escolhia para sua nhancuabve, mas Amélia recusou-se, assim como se negou a conceder, como alternativa, uma das suas netas.

O Mandjobo, ante as recusas, acabou por exigir que fosse ela, então, a assumir o papel de nhancuabve, caso desejasse recuperar a saúde e ter melhor sorte. Mais uma vez, Amélia se desculpou, alegando que já não era nova, pois para tal função havia honra para ele, espírito, que a nhancuabve designada fosse uma jovem. Propôs-lhe, desta maneira, uma rapariga virgem que estava pronta a «comprar». O espírito anuiu, impondo a condição, porém, de a rapariga viver sempre em casa de Amélia, sem jamais a poder abandonar sob pena de severos males como represálias, pois, concluiu o Mandjobo, «nós somos espíritos da tua família. Não somos espíritos do caminho (mi-moyia).»

A nhancuabve desempenha o papel de uma «esposa» dos espíritos a cujo culto se dedica. Não pode casar ou coabitar com nenhum homem, salvo quando, por sonhos ou por outros sinais insólitos e significativos, tenha obtido o consentimento para ter um marido carnal. E a declaração final de que «não eram espíritos do caminho» outra coisa não pretendia dizer senão que Amélia não devia aceitá-los como quaisquer espíritos sem uma história e uma genealogia. Pelo contrário



GOXA ou NDJELE — Maraca fabricada com cabacinhas esvaziadas (b) e (c), com sementes dentro, para provocar o chocalho. Nos arredores de Lourenço Marques as goxas são feitas com latas de leite (a).

devia recebê-los como «espíritos da família», isto é, como seus ancestrais, dignos, portanto, de serem cultuados.

Antes de se desencarnar da nhamussoro, o espírito do Mandjobo manifestou o desejo de espirrar em cima do ombro da «sua neta», apontando ao mesmo tempo para Amélia. Satisfeito o desejo, perante todos se dava testemunho que Amélia, dali em diante, tinha naqueles espíritos os seus «anjos da guarda». O espirro não fora expressão do acto exorcístico como expus na I parte, mas uma forma de fazer a declaração solene de um pacto. Os presentes eram testemunhas de que Amélia era agora portadora de espíritos, no melhor sentido da palavra. Era ali, sobre os seus ombros que pairava uma aura sobrenatural que a protegeria não só a ela como a todos os seus descendentes.

Terminada esta fase, a nhamussoro continuou a «fembar» a casa e as pessoas, agarrando ainda o espírito de um primo de Amélia que disse andar na companhia dos primeiros e vinha pedir instantemente à Amélia para não deixar de satisfazer os desejos daqueles espíritos que eram poderosos e podiam vingar-se, caso ela não cumprisse o prometido. Finalmente, a nhamussoro recobrou a lucidez, mas mostrou-se indiferente e ausente de todo o drama que acabara de desempenhar.

Foi depois desta demora prática que o nhianga Uá Munhiaca procedeu à «lavagem» da casa de Amélia afim de eliminar a poluição que ali pesava por morte de sua prima. A palhota onde, efectivamente, esta fechara os olhos havia cerca de um ano, foi queimada, sacando-se-lhe previamente o mobiliário e objectos mais importantes para o meio do quintal. Para dar conta deste rito Amélia tivera de antecipar o pagamento de cem escudos.

A mitologia dos espíritos

Amélia negligenciou, todavia, a compra de uma rapariga para apaziguar definitivamente o espírito de Mandjobo. Novamente se lhe acentuaram os padecimentos, e outros infortúnios lhe vieram perturbar a tranquilidade dos dias. A sombra de seres ameaçadores voltaram a aparecer-lhe com frequência durante o sono da noite, e menos pesarosa não andava a filha que, reconhecendo o desinteresse da mãe, também se nutria de sonhos carregados de mau presságio. O agravamento da saúde de Amélia e uma indicação

mais incisiva fornecida por um sonho tido pela filha daquela, levou-a a procurar uma nhamussoro que lhe fez revelações sensacionais.

Esta nhamussoro da tribo Chope e natural de Inharrime, quando caiu em transe e «cheirou» Amélia, agarrou o espírito de Mandjobo que, desta feita, relatou toda a sua história passada, neste mundo. Exigiu, contudo, em troca, que fosse adquirido um bezerro que serviria para assinalar o tempo em que deveria ser formada a mulher que lhe fosse destinada. Quer dizer, ao atingir a idade adulta o bovídeo, seria essa então a ocasião para a iniciação da nhancuabve que fosse escolhida para o servir no lugar de Amélia.

No decurso da sessão, Amélia negou qualquer parentesco com a «raça» Ndaus, e pediu insistentemente ao espírito que lhe explicasse porque a perseguia. Mandjobo então contou o seguinte:

Durante uma guerra entre a sua gente e os Chopos (Amélia tem suas raízes negras nesta tribo), seus pais haviam sido mortos, e ele, criança ainda, fora recolhido pelo avô de Amélia, de nome Zilande, e que era um grande chefe na região. Este fora advertido pelos conselheiros que atentasse bem no que fazia. Lembraram-lhe a apregoada maldade dos Ndaus, mas ele foi renitente aos conselhos, e tomou à sua guarda a criança órfã, criando-a como sua.

Mandjobo cresceu dotado de notáveis qualidades para o exercício da medicina e magia indígenas. Ele próprio (o seu espírito) confessou que herdara tais virtudes dos pais que, em vida, haviam sido também nhangas e nhamussoros. Quando isto se soube mais tarde, o que trouxe uma sombra de mau augúrio para todos, o régulo Zilande não se perturbou, e, na ocasião indicada, «lobolou» uma rapariga para o mancebo que ele amava como a um verdadeiro filho. Chamava-se a mulher Mapfúvuê, e era também portadora de espíritos. Por este facto, pouco tempo depois foi também iniciada como nhamussoro.

Mandjobo era um mungoma afamado: curava por processos tradicionais, manejava com mão de mestre os ossículos divinatorios, conhecia a administração do mondjo nos julgamentos pelo ordálio, etc. Quer dizer, fizera-se um nhangá e feiticeiro de primeira grandeza. Não admira, pois, que à sua povoação, mandada construir pelo régulo Zilande, seu pai adoptivo, acorressem doentes e pessoas angustiadas procedentes de vários lugares da região. E é assim também que se explica a origem do nome da aldeia de M'goma



Moçambique — Lourenço Marques

Uma nhamussoro com o traje dos espíritos ndaus, à porta da sua domba, a palhota-capela. Tem a seus pés o cesto mutundu, onde guarda os medicamentos e outras peças do seu ofício.

ou Mungoma, na área dos Muchopes, que tomou o nome do mungoma Mandjobo.

A povoação do régulo Zilande começou a ressentir-se da crescente importância que ganhava a do filho adoptivo. O prestígio de Mandjobo estendia-se já tão alto, que o nome do grande régulo Zilande, avô de Amélia, resvalava para a obscuridade. Instigado pelos seus conselheiros, o régulo enciumou-se e deixou-se arrastar para

uma maquinação criminosa contra o valoroso jovem que era inocente do rumo que os acontecimentos tomavam.

Mandjobo era um apaixonado da caça. Com frequência se ausentava para alegres surtidas venatórias. Um dia, aproveitando-se da sua ausência, o régulo Zilande, no auge do despeito, mandou sicários seus suprimir a Mapfúvuè, mulher do mungoma. Com ela pereceu também azagaiado um primo do marido, que nesse dia calhara estar ali, de visita. As palhotas foram queimadas, os medicamentos e apetrechos da medicina mágica destruídos. Quando Mandjobo regressou, pouco tempo teve para se refazer da surpresa por aquele hediondo crime, pois os malfeitores caíram-lhe de chofre em cima, e trespassaram-no «na barriga» com as suas zagaias.

O assassínio de Mandjobo e de sua mulher marcou para sempre a sorte dos descendentes do régulo Zilande. A inimizade que alimentara lutas acerbadas entre este e os pais do infortunado mungoma, da tribo Ndau, havia, em princípio, sido sanada com a adoção, da criança orfã, filha do inimigo vencido no tempo em que as tribos se guerreavam furiosamente. A sua integração na linhagem real dos Chopes amansara os espí-



DUCU ou DUNCU — Moca com a cabeça revestida de missangas (a) ou não (b), e que o Nhamussoro segura quando dança possessão de um espírito Nguni.

ritos ancestrais Ndaus que, por esse motivo, se haviam logo colocado à feição de aliados e protectores da família do régulo Zilande. Agora, porém, com tão bárbara chacina, agravada pela inocência de Mandjobo que fora até ao fim leal, grato e dedicado a quem o amara e criara como a um filho, reacendiam-se os velhos ódios inter-tribais. Rompera-se o pacto, e os antepassados Va-Ndau de Mandjobo tinham agora campo livre para passar à ofensiva, carregando com todo o ódio do seu carácter vingativo sobre os descendentes de Zilande.

Inteirada destas revelações, que, para maior veracidade e convencimento, se alicerçavam nos pilares de uma história recordada pela tradição e deturpada pelo precário arquivo da transmissão oral, Amélia recebeu com aquelas referências vagamente relatadas por uma testemunha desencarnada, a certeza de uma ameaça real. Desencorajada de resistir ao apelo do mundo dos mortos, decidiu então procurar moça que servisse para ser iniciada nos mistérios do culto dos espíritos.

Noviciado do nhamussoro

Amélia, assim que se achou em condições, tratou de recrutar uma rapariga mediante o pagamento de um lobolo. Pela legislação indígena, a «aquisição» de uma mulher para servir de guardiã dos espíritos tutelares não constituía nenhuma anomalia do costume. A aquisição era tecnicamente possível com os mesmos fundamentos morais e legais do lobolo pago para se obter esposa. Amélia, pelo lobolo liquidado, adquiria «esposa» para um espírito que já dera testemunho de se achar vinculado à sua árvore genealógica, e outro desejo não tinha agora senão o de exercer o seu papel tutelar. Deste modo cabia à Amélia o papel de «dona-marido» (era o marido social da rapariga doada ao espírito), e devia guardá-la com o mesmo zelo de um esposo, podendo, todavia, em qualquer altura, permitir que ela arranjasse um marido, contanto que houvesse o acordo prévio dos espíritos, dado através dos sonhos, ou qualquer outro sinal indicativo da sua anuência.

Curandeira-feiticeira da tribo Suázi. Esta mulher é uma isangoma altamente qualificada, e enverga as insignias da sua profissão. Tem visões e dita profecias inspirada pelos espíritos ancestrais. Jamais poderá ela ser considerada igual às outras pessoas.

(Baseado na Estampa CXLIV da série «The Bantu Tribes of South Africa, Vol. III—Section IV—Cambridge, 1941.)



Amélia trouxe, assim, para sua companhia uma moça de nome Joana, para cuja «compra» pagara ao pai uma soma substancial. Escolhido o «mestre» de iniciação, a moça foi mandada para a sua «escola».

O nhamussoro-mestre mantém na sua aldeia, geralmente, no mato esconso, desviado principalmente das atenções dos vizinhos brancos, a sua escola de iniciação que funciona como um pequeno internato para noviços de ambos os sexos. Os alunos comportam-se para com o professor como seus «filhos», e, por isso, o tratam por tatana, que quer dizer «pai». Contudo, a expressão pretende significar um título de deferência para aquele que é, ao mesmo tempo, instrutor e especialista do transe. É o tratamento mais apropriado para quem, no contexto social indígena, ocupa um lugar diferente e exerce uma função extremamente importante e digna do máximo respeito. Por seu turno o tatana dá o tratamento de «filhos» aos seus discípulos — e estes, conseqüentemente, consideram-se vinculados por laços de natureza fraternal. Mais tarde, na vida prática, tal circunstância solidariza-os, embora não exclua certa rivalidade profissional.

A vida na «escola» decorre entre o trabalho e a prática de batimento de tambores e cantos para chamar os espíritos, de técnicas da queda em transe com a pronúncia de uma linguagem secreta e oracular, da manipulação da ervanária medicinal e dos ritos adequados a estas actividades.

Era o seguinte o regime diário: todos os dias, pela manhã cedo, antes do sol nascer, os educandos lavavam-se com água preparada com a infusão de folhas e raízes de valor mágico-medicinal. O corpo era depois incensado com xibúngue (gordura de boi amassada com medicamentos magicamente eficazes) que, queimado, produzia fumo e cheiro fortes e, finalmente, sorviam gova, bebida de cor branca, que mexida, cresce numa espuma abundante. Tomavam a bebida observando determinado ritual, como voltar a cabeça na direcção dos quatro pontos cardiais, ao mesmo tempo que se fazem borrifos com a boca, após o que sorviam então a gova. Por último, um pouco desta bebida era retirada e vertida no centro da cabeça e na base do pescoço.

A gova é considerada o «alimento predilecto dos espíritos», e à raiz de que é preparada costuma juntar-se certa droga mágica relacionada com os espíritos Ndaú e Nguni, que geralmente patrocinam a iniciação dos nhamussoros.

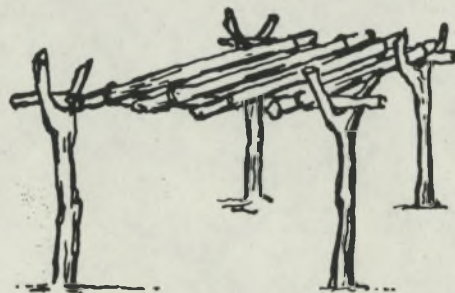
Depois desta cerimónia da gova, os candidatos

dirigiam-se para a machamba (campo de lavra). Aqui permaneciam entregues ao amanho da horta do tatana-nhamussoro, donde lhes vinha a subsistência, e era também neste intervalo do dia que tomavam conhecimento das plantas que fornecem as raízes, folhas, frutos, cascas, sementes e sucos medicinais e possuem outras virtudes mágicas. A meio do dia, regressavam à povoação e as mulheres preparavam a refeição que comiam durante a tarde. Terminada esta, novamente, faziam as suas abluções purificadoras, bebiam outra vez a gova, e, ao cair da tarde, entregavam-se aos exercícios de toque de tambores e maracas para «chamar os espíritos».

Todos se sentavam em suas esteiras privativas, envergando a indumentária adequada à «raça» do espírito ou espíritos invocados. Do mesmo modo eram as baladas e os ritmos tirados dos instrumentos dirigidos ao espírito invocado. O candidato, depois de formado, poderá criar ritmos e canções da sua invenção. Geralmente este clima sonoro é acompanhado de palmas e prossegue em cadência monótona que acaba por adormentar a lucidez da consciência, excitando, por outro lado, as zonas subliminais da personalidade.

Os tambores (ti-ngoma) e as maracas (goxa) tanto são utilizados pelos espíritos Va-Ndaú como pelos Va-Nguni, mas a pandeireta (madandane) é para uso exclusivo destes últimos.

Estes exercícios de solfejo musical integrados com as técnicas do transe extático, e completados com a mímica e o gesto, constituíam a parte essencial no mistério da iniciação como medianeiro dos viventes junto dos defuntos e espíritos protectores. A aprendizagem da medicina erva-



XIPANDJE — Ramo forçado ou estrado sobre quatro ramos forçados que serve de altar dos espíritos protectores e amigos. Serve também de depósito das drogas mágicas e objectos particulares do adivinho.



nária era, por sua vez, completada com o conhecimento do emprego medicinal e mágico de detritos animais, como sejam a pele, as garras, os dentes, os cascos, os chifres, a cauda, as vísceras, os ossos, etc., de animais como a hiena, o leão, o elefante, o manguço, o macaco, antílopes, jacarés, tartarugas, conchas marinhas, e muitas outras espécies. Por último, para que a sua educação pudesse ser considerada completa, aprendiam também a arte do lançamento dos ossículos para adivinhação da sorte e dos crimes.

Joana, a moça lobolada por Amélia para substituí-la como servidora no culto dos espíritos, aprendera tudo isso durante o seu noviciado no mato.

Quintal comum a várias barracas nas Lagoas (arredores de Lourenço Marques). Aqui morava e recebia uma clientela abundante e variada um adivinhador por meio de ossículos, bastante afamado. Os consulentes deviam entrar descalços para a sua saleta.

Sagração

Esta é a fase final da iniciação do candidato e consiste na outorga do título de nhamussoro, durante uma sessão de grande aparato ritual a que assistem parentes, amigos e vizinhos. Tocam-se os tambores, as maracas marcam os ritmos, canta-se e batem-se palmas.

Amélia custeou todas as despesas com bebidas e carnes, mandando sacrificar alguns

cabritos para servir a gente que afluíu dos povoados vizinhos. Os festejos duraram uma semana.

Ao cair da noite do penúltimo dia, o mato foi acordado com o tan-tan dos tambores e o compasso seco e ritmado das maracas, que as vozes das mulheres animavam com canções apropriadas. O concerto musical tomou a noite toda, interrompendo-se, a intervalos espaçados, para se beber e comer. Pela madrugada, a atmosfera, fria e cacimbosa, estava carregada de drama, o povo exausto da vigília; alguns corpos jaziam aqui e além adormecidos, e Joana, acolitada por dois outros companheiros candidatos, pairava entre o sonho e a realidade.

Aos primeiros sinais do dia, os batuques e as vozes romperam como fanfarras a anunciar o momento mais importante da sagração de Joana. À primeira vista, os vultos, manchando de negro os rubros clarões das fogueiras e misturados com o alarido de uma assistência excitada que naquele cerimonial empenhava uma das raízes mais fundas das suas crenças milenárias, causavam a impressão de um quadro orgânico onde a aguardente de cana e outras bebidas cafreais fermentadas têm seu reino. O álcool não podia deixar de estar presente, como, aliás, está em todas as reuniões festivas ou cerimoniais do Africano, para alimentar a resistência e exaltar a euforia dos músicos e participantes.

Na composição do cenário onde breve se desenrolaria a cena final da sagração, as vozes bem ajustadas das mulheres e homens, a lenha queimada na madrugada álgida de Junho, a atmosfera ferida por um odor de cachaça e o ptuso (de milho) eram os ingredientes que faziam obscurecer os olhos da consciência e tiravam das longas horas arrastadas pela monotonia de uma noite de expectativa aqueles impulsos ascensionais das alucinações e do histerismo.

No momento próprio o tatana-nhamussoro surgiu devidamente aparelhado, trazendo em volta dos quadris a «capulana» (pedaço de tecido) simbólico do espírito patrono, que agora era do ramo Nguni. Os dois outros candidatos uma mulher e um homem, estavam alinhados com Joana já engalanada para o grande cerimonial. Ela sentou-se numa esteira pequena e nova que nenhuma outra pessoa poderá usar. Representava o sόlio dos espíritos, o lugar onde o nhamussoro os recebia e o povo escutava as suas profecias e descobertas. No chão, por baixo da esteira, já o tatana havia enterrado um medicamento de profilaxia mágica. Quem estava presente

devia oferecer qualquer coisa ao candidato que tudo aceitaria com o mesmo agrado, porque cada oferta devia ser feita consoante as posses dos espectadores naquele momento, e não tinha a intenção de proporcionar ao iniciado uma corbelha de prendas para a sua nova vida, mas antes a de exprimir, neste rito chamado *Cunga*, o desejo efusivo de todos pelo futuro profissional do *nhamussoro*. Por isso, cada um oferecia o que mais facilmente lhe viesse à mão: uma moeda de escudo, um gancho, uma pulseira, um alfinete, um copo, etc.

Rito NGUNI

Para a liturgia destes espíritos o animal sacrificado é, de preferência, um cabrito. Por vezes, estes devem apresentar certas características de acordo com os desejos expressos pelos espíritos desta linhagem, quer através de uma revelação pelo êxtase de possessão, quer pelo sonho ou por simples associação de circunstâncias. Considera-se, por exemplo, de muito bom prognóstico, quando a vítima possui uma mancha branca na testa. O boi, quando não possa ser o cabrito e as posses o permitam, é também utilizado para o sacrifício, mas o rito exige que seja um animal de cor preta com malhas brancas distribuídas segundo um padrão definido.

Trazido ao terreiro o cabrito escolhido para o sacrifício foi apunhalado no pescoço, e Joana que, entretanto, já caíra em transe possuía de um espírito *Nguni*, precipitou-se sobre a vítima agonizante e sorveu-lhe o sangue quente, avidamente. Vários pedaços de carne arrancados das rês foram levemente crestados ao lume e, em seguida, colocados num prato com um fio atado. Enquanto o prato era arrastado no chão pelo cordel, o «espírito» (de que Joana era a máscara física sob prova) com as mãos atrás das costas e movendo-se de rastos, foi tomando directamente com os dentes os bocados de carne. As mãos

Uma curandeira-feiticeira (*Isangoma*) da tribo *Nguni*, subgrupo *Baca*. Deve-se distinguir o ervanário do médico-feiticeiro, por vezes chamado também adivinho, e que comunica com os espíritos ancestrais. A roupa e o turbante branco são distintivos da classe. Sobre a cabeça, várias bexigas cheias de ar, de cabritos sacrificados durante o seu noviciado. É nelas que se supõe residirem os espíritos. (Baseado na Estampa CLXIV, da série «The Bantu Tribes of South Africa» Vol. III — Section V — Cambridge, 1954.)



não tocavam no solo nem na carne, porque essa era a condição da prova.

Joana, cumprindo as previsões rituais a respeito do espírito que a possuía, exibiu uma sofreguidão irreprimível por carne e sangue. O tatana e os outros dois candidatos, que o acolitavam, estenderam-lhe mais bocados de febra, que o fogo mal cozera, e ela sofregamente abocanhava. Se a não arredavam de junto da vítima imolada, ela não pararia de dar largas ao apetite voraz. No momento em que tentavam afastá-la e retiravam a carne sangrenta, o «espírito» recrudescia de voracidade e lutava com sanha para se apoderar de mais alimento.

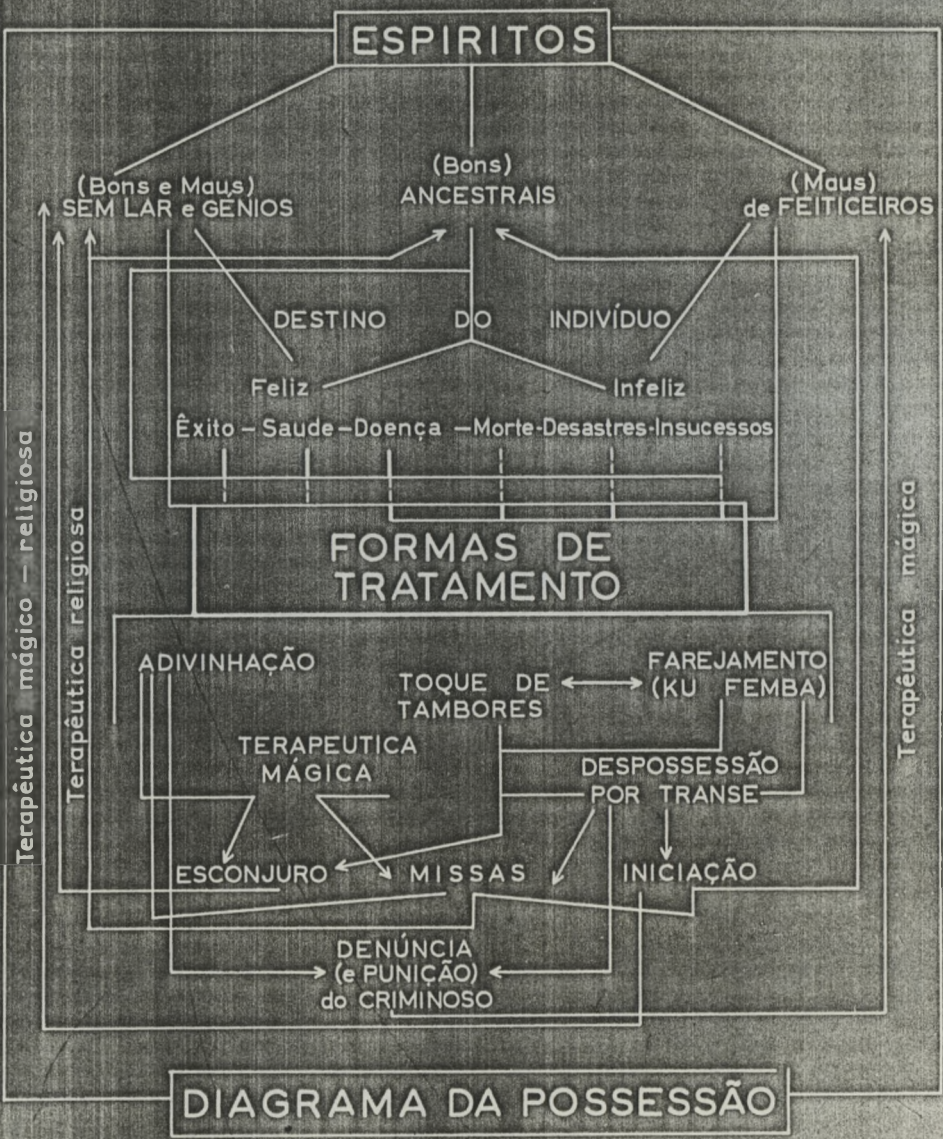
Algo de teatral se passou nesta fase da cerimónia sagrante. O que realmente se pretendia com isto, era salientar a verdadeira identidade do espírito, porque só um espírito Mu-Nguni apreciava a carne e sangue de cabrito. Explica-se esta predilecção do espírito Nguni pelo cabrito, porque estes traduzem o seu modo de ser no «gosto pela corrida». Vêm no andar destes animais feito de «passo curto e apressado» um reflexo do seu temperamento irrequieto, propenso a «movimentar-se como os cabritos».

Mas tudo quanto Joana ingeriu devia ser expelido do organismo antes do sol posto, de contrário correria perigo de morte. A dejeção ou o vômito deviam desembaraçá-la dessa impureza. Com efeito, este passo do ritual de iniciação foi tão desagradável para a assistência quanto para Joana cujas capacidades tinham de ser postas à prova. Beber sangue de um animal que ainda estrebucha e devorar-lhe a carne praticamente crua é repelente, é contrário aos usos e costumes indígenas. Ninguém faz isso. Ou pelo menos, já ninguém tem memória de que algum dia, antepassados seus o tenham feito e fosse até corrente fazê-lo. É provável que se queira por este rito afirmar o poder sagrado pela violação da norma do costume. Assiste-se a um espectáculo que não é da esfera humana, porque o candidato foi superado nos seus escrúpulos e na sua moral, pelo poder incontrolável do espírito que o possui e cuja estirpe se quer anunciar dessa maneira. Vencendo, pois, o seu nojo ou medo pelo sangue que, normalmente, é tabu, e ainda pela carne crua que só animais ferozes tragam, Joana alcançou seu desiderato que foi impressionar agradavelmente toda a assistência. Somente um nhamussoro bem dotado e bem indusriado na sua arte podia merecer esse favor dos espíritos fortes e sapientes como são os Va-Nguni.

Veio depois a etapa da limpeza do organismo. Habitualmente os candidatos não resistem aos engulhos que a carne crua e o sangue lhes causam, e vomitam. Mas quando isto não acontece há que utilizar um emético ou aguardar algum tempo até que o despejo se verifique pelo trâmite fisiológico normal. Todavia, o iniciado não sossega enquanto se não desembaraça da «sujidade», e, por isso, faz surtidas ao mato para se aliviar de qualquer maneira. Não importa que deposite o produto de uma digestão anterior, pois isto é suficiente para que a função simbólica do acto realize o efeito desejado e todos fiquem tranquilos quanto à sorte do candidato. O tatana-nhamussoro indigita um dos seus «filhos» para acompanhar o discípulo iniciado e dar testemunho público da sua purificação antes do sol desaparecer. Assim que isto acontece, a testemunha emite um som prolongado, fazendo mikulunguana, isto é, batendo com a língua nos dentes e a mão na boca, para anunciar a boa nova que a todos enche de regosijo.

Joana deu boa conta desta prova e pôde, assim, passar ao exame seguinte em que tinha de demonstrar a sua capacidade para descobrir um feitiço ou coisa oculta que pudesse ser a origem de um mal ou desgraça. Após a cena da zoofagia ritual, o tatana retirou do cabrito a vesícula biliar (nhõngua) e foi escondê-la no mato, próximo da povoação. Esta é a chamada prova do fixlho — daquilo que tem de ser descoberto e serve para demonstrar o faro intuitivo e pesquisador do candidato. Não só este tem de desvendar o paradeiro da nhõngua como, a bom rigor, deverá seguir um percurso muito próximo do feito pelo seu mestre até ao local do esconderijo. Qualquer fracasso neste caso redundaria em descrédito para as capacidades do futuro nhamussoro como descobridor de tudo aquilo que é cometido contra terceiros por artes da magia negra.

Quando Joana descobriu a vesícula, de acordo com o seguimento deste rito, depois de vazá-la, colocou-a na frente da cabeça, estendida como uma tira decorativa. Ali permaneceu algumas semanas até que, de mirrada, perdeu o seu interesse e valor como troféu. A razão dessa posição na região frontal reside na necessidade de ostentar perante a sua aldeia e toda a comunidade indígena (que conhece perfeitamente o significado daquele símbolo) o insofismável testemunho de que triunfou da prova do fixlho e merece ser acreditada como uma experta no descobrimento de feitiços, roubos e criminosos.



A pele do cabrito sacrificado é, a seu tempo, limpa e o futuro nhamussoro pode envergá-la como um colete, ou coisa parecida. Alguns usam-na com um «capêlo», mas, de qualquer forma, a pele permanecerá no corpo do nhamussoro durante várias semanas ou meses. Apesar do cheiro nauseabundo e das moscas que enxameiam à volta, o iniciado tudo suporta briosamente, visto ser aquela indumentária que atesta a sua qualidade de especialista na arte de descobrir e agarrar tudo quanto seja causa de moléstia, doença e infelicidade na vida de cada um. A consagração por este rito faz do nhamussoro, portanto um adivinho e curandeiro, como se diz que eram as duas grandes virtudes dos curandeiros Va-Nguni.

Concluídas as provas, a música reacendeu os seus ritmos, e Joana dançou de regozijo, tocando uma pandeireta Nguni, na companhia dos presentes.

Rito NDAU

Este rito teve lugar no dia seguinte. Principiou com aquilo a que podemos chamar a vacinação do candidato. Este, sentado na sua esteira, mergulhou em transe e ficou possuído por um espírito Ndaou, facto que se reconhece pela maneira como se sentou e os membros tremiam, e ainda pela vestimenta que usava.

Com uma lâmina ou caco de vidro, o tatana fez umas incisões no corpo do discípulo, inclusive na raiz da língua. A vacinação é feita com um medicamento que tem por componente essencial as folhas moldadas de uma estranha árvore a que dão o nome de mpfúcuá. Diz-se desta árvore que as suas folhas se mantêm abertas durante a noite e fechadas durante o dia. Contudo, em vez de «fechadas», alguns informadores diziam que «voavam» da árvore. Duas nhangas por mim consultadas foram mais positivas dizendo que «não voavam» da árvore, mas recolhiam de tal modo abraçadas aos seus ramos que se confundiam com eles.

Golpeada a língua deixa-se escorrer o sangue para um prato de esmalte (o mulilo), misturando-se-lhe o sangue de um galináceo e drogas mágicas. O candidato absorve a mistura e, de satisfação, dança ao ritmo dos tambores e maracas. É sentado na sua esteira que executa os movimentos, saltando sobre as nádegas, com as pernas estendidas, ou então dança de joelhos, brandindo com uma mão a machadinha tema e com a outra

a tchova (rabo de boi-cavalo). Quando cresce o arrebatamento do dançarino, o tatana-nhamussoro manda vir duas latas de água e verte-as sobre o candidato. Qualquer dos presentes pode participar neste rito de baldeação, que parece ter que ver com o território de Sofala, no litoral Índico, de onde os ndaus teriam sido arrastados para o sul no tempo da expansão vátua. O candidato desenvolve a sua estranha coreografia no chão enlameado, suja-se, empasta-se de lama e toma porções dela para comer.

A dança interrompe-se se o tatana parar de lançar água no iniciado, e isto só acontece quando os espectadores tomam a iniciativa de atirar algum dinheiro para os pés do tatana. Deve notar-se que estes aspectos dos rituais de iniciação são já conhecidos pela assistência. Não é necessário que o tatana diga expressamente o que é preciso fazer-se. Deste modo, após o segundo balde de água, já os presentes resgataram o candidato daquele espectáculo que tem qualquer coisa de furioso e demoníaco pela forma como o dançarino se atira à lama. Isto porém, não traz nenhum sofrimento ao candidato, visto que todo esse gaudío geofágico pretende demonstrar a alegria do espírito Ndaou por ter sido honrado com aquilo que mais o deleita, a água e o terreno lodoso.

É frequente «saiem» espíritos a alguns dos espectadores que, empolgados por uma súbita crise histeroide, se arremessam também ao charco balbuciando frases desconexas que se diz ser a linguagem dos espíritos que os possuem. Outros espectadores aproximam-se e conversam com um e outro desses espíritos que dão notícias dos parentes mortos e resolvem dúvidas e questões pessoais.

Por fim, Joana que tivera de passar por todo este ritual, teve de dar testemunho público da sua arte de «cheirar» (Ku Femba). Foi-lhe dado um paciente para ela «fembar» e agarrar os espíritos malfazejos e parasitas que o atormentavam. Atrás deste outros doentes se apresentaram. Acolitada umas vezes pelo tatana, outras, por um dos seus colegas candidatos, ela realizou o trabalho com geral agrado da assistência que, silenciosa e atenta, foi acompanhando todas as fases desta operação já descrita na I parte deste trabalho.

Concluídos estes actos, Joana considerou-se «formada» como nhamussoro: especialista nas doenças de espíritos, medianeira entre vivos e mortos, descobridora dos crimes, vidente e sacerdotisa do culto dos espíritos.

Papel do Nhamussoro

Tendo adquirido a qualidade de nhamussoro, Joana saíra de uma condição profana para ingressar no número das pessoas dotadas de capacidades fora do comum, digamos mesmo sobrenaturais. A sua vida, doravante, terá de ser inteiramente dedicada aos espíritos tutelares, sem erros, sem desregramentos, nem qualquer comércio sexual. Praticamente uma forma de ascese primitiva. A consciência colectiva reconhece nela um agente numinoso que tem a intimidade do invisível ao seu alcance. É o portavoz do Além, põe em comunicação os seres de outro mundo e, mormente os do clã genealógico, com os viventes sofredores e desamparados. É o oráculo terrestre por cujo intermédio os espíritos dos mortos aconselham, repreendem, zelam, perseguem, castigam, auxiliam, proporcionam paz e tranquilidade aos parentes vivos.

Ao mesmo tempo, Joana, como nhamussoro, tem outra função menos religiosa e que interessa à segurança social do grupo, se ela precisasse de a exercer no quadro tradicional da sua aldeia.

Revela o nome dos ladrões, acusa os feiticeiros que atentam contra a existência e bem-estar do grupo e dos seus membros, e sabe diagnosticar e tratar as doenças e padecimentos com uma etiologia sobrenatural. Mas parte destas funções ela tem agora de transferir para uma comunidade familiar bem restrita, visto que recebeu a iniciação para guardar e servir os espíritos de Amélia. Para isso é que Amélia lhe construiu uma domba, palhota-capela, dentro do quintal da sua casa, nos subúrbios de Lourenço Marques. Contudo aqui, Amélia, por força do seu enquadramento urbano e da heterogeneidade étnica que se concentra na periferia da cidade, terá de consentir que Joana alargue a sua actividade para além do âmbito doméstico, em benefício dos vizinhos e estranhos, sem qualquer restrição à origem racial ou tribal destes clientes.

Para cumprir convenientemente a sua missão, a nhamussoro Joana teve de rodear-se de um conjunto de elementos materiais destinados a assegurar a estrutura da instituição e a permitir o seu funcionamento perfeito. Elementos que vão desde os objectos da mais variada factura e origem, como o mobiliário sacro-mágico, até à simbólica dos gestos, das palavras justas, das músicas e canções. Torna-se, por isso, evidente a existência de uma riqueza patrimonial de coisas que consagram e objectivam a actividade do nhamussoro, tal como numa liturgia religiosa,

com um «sanctum» próprio, a domba, palhota-capela de pau a pique e palha, alfaías hierofánicas como as vestimentas, as machadinhas, azagaias, colares, o cesto sagrado, adornos de cabeça, etc. que a tradição fixou para cada espécie de espíritos, mas que também sofrem pequenas variações em função das exigências particulares de cada espírito doméstico.

Quando não tem de atender aos desejos dos espíritos ou à consulta de um familiar ou pessoa amiga de Amélia, Joana ocupa-se das lidas caseiras: parte lenha, cozinha, lava a roupa, sai à rua para fazer recados, etc. Tem um irmão dos seus doze anos que, segundo ouvi, começava a merecer os favores dos espíritos e, por esta razão, a irmã já o vinha iniciando nos rudimentos desses contactos com o mundo sobrenatural. Joana vive, pois, tão desoprimida como qualquer ser livre, e é tratada como um membro de família.

A sua condição de rapariga lobolada não lhe coarctava os passos em nenhum campo da vida de todos os dias, a não ser naqueles domínios em que, por força da sua qualidade de nhamussoro deve respeitar determinados tabus, como por exemplo, conservar-se casta, não se embriagar, evitar arruaças, não espalhar a discórdia, e, principalmente, jamais perpretar actos de bruxaria contra terceiros, mas, pelo contrário, combatê-los perseguindo sem tréguas os maus feiticeiros. Levar uma vida discreta, exemplar, de permanente atenção aos mistérios da sua missão, procurar a sublimação das suas artes de vidente e adivinha; trazer os espíritos guardiães satisfeitos e apaziguados, renovar periodicamente o potencial mágico dos seus instrumentos de culto e preservar a força dos seus medicamentos, são algumas das regras prescritas para o bom prestígio de um nhamussoro; e Joana era obrigada a cumprilas sob rigorosa vigilância de Amélia. Qualquer prevaricação importante era objecto de um rito de apaziguamento dos espíritos e de ritos de purificação que requeriam os serviços de um curandeiro nhamussoro. Estariam neste caso os possíveis atentados contra a sua castidade a que o temperamento de Joana, parece, não sabia resistir.

A casa de Amélia tornou-se um consultório privado para parentes e amigos mais íntimos, e, por via de regra, nenhuma consulta é atendida sem o pagamento prévio da importância de 20\$00, considerada uma dádiva para os espíritos tutelares, e que o cliente devia depositar junto da cabaça sagrada, a gona, que contém mel misturado com medicamentos secretos.

Quando calhe de serem solicitados os serviços de Joana numa outra casa, trata-se então de um «serviço externo» que, habitualmente, não é recusado, mas o cliente pagará pela tabela destes curandeiros a importância de 100s00. Deve contudo, dizer-se que as cerimónias principiam, normalmente, por volta das 22 horas, e mergulham na noite até de madrugada, cessando, às vezes, quando o dia já raia. Amélia então acompanha Joana que leva os seus paramentos habituais assim como os instrumentos musicais, de preferência as maracas por produzirem ritmada mais seca e discreta. Amélia nestas reuniões tem um papel* de uma «mãe de santo» dos candomblés e macumbas brasileiros, e, assim, tanto comanda todas as fases dos ritos como serve de nhaúti, intérprete das falas ditadas pelos espíritos que «saíem» na Joana.

Auguratriz Doméstica

O mais importante papel desempenhado por Joana tem sido no foro doméstico. Joana tornou-se positivamente uma peça fundamental na orientação e resolução de muitos dos problemas de Amélia e sua família. A sua fácil intimidade com os espíritos tutelares Nguni e Ndau, tão grande quanto a que ela própria disfruta no seio da família da sua dona, pô-la em condições de poder servir os interesses da casa. Assim nenhuma resolução importante se toma sem consultar os espíritos, nem outro melhor lenitivo para uma dúvida, preocupação ou ansiedade do que escutar o oráculo desta pitonisa das crenças africanas.

Porque se vá de viagem esta não é empreendida sem que um dos espíritos tutelares venha assegurar a oportunidade, conveniência ou êxito dela; porque há doenças ou perda de dinheiros, porque houve traições ou saíram gorados planos que tinham todas as garantias de sucesso, um dos espíritos domésticos explicará, denunciará as invejas conjuradas dos vizinhos, lembrará a irritação dos antepassados que se ressentem do esquecimento dos seus descendentes... E o espírito há-de, outrossim, falar por intermédio de Joana, indicando como remediar os males, os infortúnios, as perdas, o desagrado dos ancestrais, e desanuviar o futuro, reforçar a confiança de todos os membros da família de Amélia.

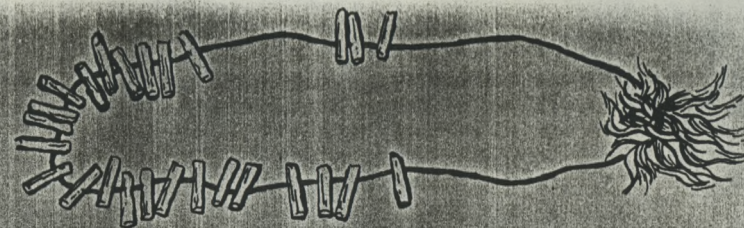
O esquecimento de um daqueles actos de latria por um defunto do panteão ancestral, uma presumível ofensa contra a memória de um parente morto que em vida deixara bem vincada

a sua afeição pela família; as frustrações pessoais, os sonhos e as ideias obsessivas, a falta de saúde, etc. descrevem, em geral, a angústia do Africano confiado às ideias e percepções da sua cultura, ideias e percepções que agora se agravam quando o nativo, quebrados os laços de obediência e de afectividade com o respectivo grupo original, se vê lançado na aventura desnorteante da emigração e da concentração nos centros citadinos onde se amalgamam com famílias de outras etnias, também repelidas das suas aldeias de origem. E é aqui que toda a equipa de curandeiros e mágicos intervém, em especial os nhamussoros para esconjurar a má sorte e restabelecer a auto-confiança dos doentes e aflitos. No domicílio de Amélia, está Joana que, ciente de todos os problemas da casa, se acha em óptimas condições para fazer a «aruspicação» não de uma ave, mas das consciências em juízo, alimentando-as com o pão das normas sociais do grupo que teimam em persistir à luz de uma tradição constantemente violada pelo progresso.

A Cerimónia dos Nomes

Duas das netas de Amélia casaram, mas o assentimento para os esponsais não foi concedido pela família sem que primeiro dessem a sua aprovação os espíritos tutelares. Quando a primeira que casou ficou grávida, os espíritos anunciaram um rapaz, como efectivamente foi. Este, sendo ainda bebé, ficou uma vez dois dias sem querer pegar no seio da mãe. Alarmada, Amélia tomou consulta com um nhamussoro, que não Joana, por esta, não estar ainda formada, que lhe disse que a criança depressa retomaria o apetite pelo leite materno desde que fosse feita a vontade ao espírito de Mandjobo. Este queria que o menino tomasse o seu nome. A criança, que já tinha recebido o nome civil e o baptismo cristão, teve de ser submetida a um novo rito, mediante o qual se ficou chamando Mandjobo Uá Ka Sitoi Uá Ka Nkomo, um segundo nome submerso para o mundo profano, mas do conhecimento exclusivo dos seus pais, tios e primos mais chegados.

Quando ainda a esta mesma neta lhe nasceu o segundo filho — uma menina —, os espíritos anunciaram com antecipação o seu desejo de que lhe fosse dado o nome de Mapúvuê Uá Ka Muxlhanga, nome da mulher do Mandjobo, como se deve estar recordado. Mas a gravidez desta criança não foi fácil. Aos dois meses de



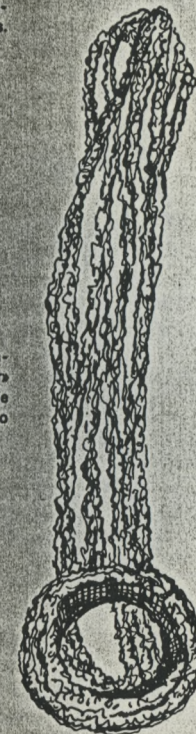
MPACATXU — Colar feito de pauzinhos amarrados transversalmente ao cordel, com virtudes curativas ou protectoras.



MAZANGUIRU — Cordão feito com missangas e sacos com medicamentos mágicos.



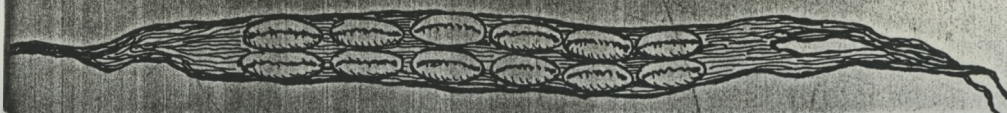
XIJUNGULU — Rodela em forma de coroa feita de missangas com raízes medicinais dentro, utilizada para «cheirar» (ku femba), quando o Nhamussoro age sob a direcção de um espírito Ndau. Também conhecido por hari, é usado pelo Gabela entre os Ronga.



ATA — Colar feito com várias fiadas de missangas, ligadas a uma rodela (aja), com drogas mágicas, envolvida também por missangas.



TIMBAMBA — Cinto de conchinhas cauri usado em volta da cabeça (b) ou à cintura (a) pelo Nhamussoro quando possuído por um espírito Ndau.



gestação, as crises de vômitos e perturbação nervosas da mãe tornaram-se tão críticas que o médico, que a assistia, chegou a admitir a hipótese de não ser possível levar avante aquele filho. Amélia, não desejando que a neta se rendesse ante diagnóstico tão sombrio mandou chamar o tatana-nhamussoro, que seria o mestre de Joana, e pediu-lhe que tratasse a neta. O tatana procedeu a várias cerimônias exorcizatórias e medicou a doente com umas papas feitas com ervas medicinais. Contudo, a administração destas papas não foi feita de qualquer maneira. Na boca da paciente, o tatana colocou a lâmina da machadinha tema dos Ndaus, e fez entretanto a papa escorrer pela mesma. Durou este trabalho três dias, findos os quais, a futura mãe se considerou curada.

Anos depois, quando a segunda neta foi mãe, prognosticado com acerto o nascimento de um rapaz, este não pôde furtar-se também ao baptismo, sendo crismado com o nome de Matope Uá Ka Sitoi Uá Ka Nkomo, de um misterioso ancestral Ndaus que noutra vida fora o pai do Mandjobo. Todavia, agora, por qualquer estranho capricho desses seres, fizera-se o filho antecipar cronologicamente ao pai neste mundo, com cerca de, quatro anos de avanço.

À cerimônia do nome para esta última criança foi-me dado assistir. Conforme a explicação obtida nunca os pais da criança poderiam recusar-se a que o filho recebesse a crisma que os ditames da tradição impunham por esta forma. Uma vez conhecida a vontade do espírito patrono em tomar para seu representante um descendente da família a que agora se considerava unido, não era já possível uma escusa, como não fora quando exigira de Amélia, em troca da saúde e da paz que lhe faltavam, uma rapariga formada para lhe guardar culto. Diz-se que, a verificar-se uma recusa por parte dos pais, corria-se o grave risco de a criança perecer de um momento para o outro. Pesando sobre os pais e familiares tamanha ameaça, o estatuto de civilização que usavam não logrou prevalecer contra os decretos das crenças indígenas que vinham promulgados por potências espirituais. Mais uma vez o medo manipulava, em nome de uma herança cultural sagrada, mas agonizante, os comandos da frágil psicologia humana.

No dia aprezado, compareceram os interessados em casa de Amélia, bisavó da criança. Mandava o ritual que estivesse reunida toda a família que vivia na cidade, mas não foi possível.

Mesmo assim, estiveram presentes os pais, a avó materna, uma tia e primos. Era quanto bastava. Fez-se a cerimônia na domba da Joana.

Esta, antes de entrar em transe, ficou de joelhos diante do xipandje (altar dos antepassados) à entrada, do lado direito, e falou para o espírito do Matope, em cuja honra se realizava aquela cerimônia. Chamou-o pelo seu nome: «Matope, todos viemos para te fazer a vontade. Aqui estamos reunidos conforme tu quiseste. Trouxemos-te a criança que há-de receber o teu nome. Os pais estão aqui com ela. Fizemos-te a vontade. Tens de continuar a proteger-nos a todos. Tu és um espírito nosso.» — orou a nhamussoro.

Em seguida concentrou-se e caiu em transe. «Saiu» o espírito do próprio Matope que veio responder à mensagem de Joana, enquanto orante. Congratulou-se por toda a família ter anuído ao seu desejo, acrescentando que tudo faria para proteger o infante que lhe herdava o nome, porque ele agora existia neste para continuar junto da sua família. Joana, melhor dizendo, o espírito interrompeu por segundos o seu discurso para receber a criança nos seus braços, e continuou dizendo que estava reconhecido aos pais da mesma. Tinha agora a certeza de que a sua integração na árvore genealógica da família se tornara definitiva.

Por fim, chamou a criança pelo seu novo nome de Matope Uá Ka Sitoi Uá Ka Nkomo, imerso no segredo familiar que dele faria uso somente nas ocasiões de maior intimidade ou em que a criança tivesse de pedir a ajuda do seu espírito guardião.

Terminada esta parte da cerimônia, seguiu-se a refeição comunal. Cozinhara-se uma galinha em água e sal, e noutra panela «maçapa», farinha de milho. Os presentes, segurando cada qual os seus pratos e a sua colher ou utilizando apenas a mão, como é de tradição nas Timambas (missas) indígenas, foram recebendo e comendo o quinhão do repasto ritual que era distribuído pela avó de Matope. A um canto, onde se localizava o altar dos antepassados, xipandje, deitara-se uma pitada de rapé e depositara-se uma porção do alimento comum.

Joana, volvida ao seu estado normal, participou também da mesma refeição, perfeitamente integrada na família.

Características dos Espíritos tutelares

Não me foi possível fazer um estudo em profundidade de todos os espíritos que figuram no

panteão mitológico destas crenças indígenas, nos subúrbios de Lourenço Marques. Esta pesquisa teve o âmbito restrito de um «estudo de caso», embora a metodologia usada não fosse integralmente ortodoxa. É provável que vigore ainda aquela complexa genealogia de espíritos descrita por Henri Philippe Juhod em «Les Cas de Possession et l'Exorcisme chez les Vandau» em 1934, ou que parte já tenha sido substituída por outras espécies de espíritos. Por outro lado, o conhecimento de que os indígenas representam por espíritos as doenças nervosas e psíquicas de vária etiologia, é que me leva a supor que entre os curandeiros-medium dos arredores de Lourenço Marques as explicações e formas de tratamento dessas doenças se não de desenvolver segundo aquele critério tradicional.

No caso de Joana, as duas principais espécies de espíritos que nela se manifestavam, eram de origem Nguni e Ndau, mas sei que outros espíritos podiam incarnar nela, como aconteceu, uma vez, quando lhe «saiu» o espírito de um europeu, e noutra a de um parente que não tinha nada que ver com qualquer daquelas duas etnias.

Assim que Joana recebe os sinais de que os espíritos se querem manifestar, ou ela é solicitada pela sua dona para chamá-los, ingere a gova bebida de espuma branca que «os espíritos apreciam muito» (é o nectar deles), mete ao pescoço colares com propriedades mágico-medicinais — o mazanguiru, o mpatatxu e o ata —, põe sobre a cabeleira-gorro de fibra vegetal untada de ocre vermelho, xicupu, o cinto de conchas de cauri, timbamba, e depois do espírito se ter revelado, enverga os panos que são distintivos da sua espécie. Principia a ser sacudida por um tremor que progressivamente vai aumentando e depois regulariza para só cessar quando ela emerge do transe.

Algumas vezes acontece quererem «sair» em Joana vários espíritos ao mesmo tempo. Conhece-se esta concorrência pela gama de sons inarticulados, gemidos, guinchos, rouquidos inexpressivos e ininteligíveis que irrompem da sua boca, com pequenas explosões labiais. Quando finalmente um dos espíritos se senhoreia do terreno, então a medium normaliza as expressões de possessão em correspondência com a natureza do espírito. Geralmente, a linguagem é deturpada pela introdução de termos de outros dialectos não falados na região mas que pretendem ser do povo a que o espírito se acha filiado. É no fundo uma mescla de palavras e

frases proferidas de maneira pouco perceptível para a maioria dos circunstantes, que Amélia, porém, entende perfeitamente assim como outras pessoas habituadas a frequentar estas sessões.

Os Espíritos Va-Nguni

Estando em cena um espírito Nguni (ou Ngoni), ele aparamenta-se, usando na mão esquerda a machadinha xiema ou uma das lanças axiticu, e na mão direita a tchova, o rabo de boi-cavalo. Por cima da cabeleira xicupu, coloca o adorno de plumagem de avestruz, gundu. No regaço estende uma pele de hiena. Nem sempre, porém Joana se veste tão a rigor para o seu trabalho normal. Esta maneira de trajar no seu máximo apuro coaduna-se mais com uma sessão de batucada, sempre que o espírito quer dançar. A lança ou a machadinha intervêm na coreografia com uma eloquência surpreendente.

Numa sessão normal Joana não usa o adorno gundu, e, em lugar da pele do animal, veste um pano preto, ou simplesmente estende-o sobre o regaço, colocando outro também preto sobre os ombros. Cruzando-lhe o peito estão os diversos colares mágicos já referidos.

Os espíritos varões sentam-se em cima do seu banco, xitxamu, e cruzam as pernas adiante com os joelhos para os lados. Os espíritos femininos sentam-se no chão. Os espíritos desta espécie consideram-se superiores e costumam proferir para a assistência palavras de desdém a respeito dos espíritos Ndaus, que haviam sido seus vassalos e servos. Chamam-nos va-ka dékédéké, que quer dizer desdenhosamente «os do tremor, isto é, os epilépticos», devido à maneira como eles se manifestam nas suas vítimas.

Os tremores provocados por um espírito Nguni são, de costume, ritmados, os braços ficam apoiados sobre os joelhos, com a tchova e a xiema em cada mão. Todo o corpo fica em vibração principalmente o tronco e os braços. Como não se trata de um espírito capturado, mas, sim, de um espírito protector ou tutelar, assim que incarna, saúda os presentes, e estes devem retribuir, dizendo: «tòcósál tòcósál tòcósál», ao mesmo tempo que dão estalidos com os dedos polegar e médio de uma das mãos.

Feito isto, qualquer dos presentes pode dirigir a palavra ao espírito, fazer perguntas sobre os seus mortos, pedir um conselho, queixar-se dos seus males, perguntar quem é que lhe está

prejudicando os negócios, o nome ou a indicação do possível autor de um furto, etc. As respostas do espírito são logo traduzidas ou interpretadas pela nhaúti Amélia. Noutras ocasiões, o espírito não espera que o interpelem, e ele próprio toma a iniciativa de falar para um ou outro dos presentes, faz revelações sobre problemas pessoais ou dá orientações sobre a forma de os resolver.

Joana possui composições musicais com letra para os espíritos Va-Nguni. Embora dedicadas a um ou outro da sua predilecção, o certo é que ao referir-se às ditas composições dirá sempre que foram compostas pelo espírito a quem as mesmas são dedicadas. «Esta canção é do espírito — diz ela. Se eu a tocar e dançar, ele virá.» Correspondem, portanto, a letras entoadas em louvor do espírito tutelar. AI estão duas das suas composições que só cantadas poderiam ser convenientemente apreciadas:

Funelane tchova
Yá Conconhe
Funelane tchova
Y amba ni zitutal

Procura o rabo
Do lcacone (boi-cavalo)
Procura o rabo
Que anda com espíritos (Ngunis)

E estoura:

Dawula mananga, hél hél hél
Dawala mananga, na fé
Langa la chowal

Rasga o caminho das planícies,
hél hél hél
Rasga o caminho das planícies,
vou morrer

O sol põe-se!

O rifão é fácil de fixar, de modo que tanto músicos como a assistência depressa estão capazes de entoá-lo em coro. Estas canções depois tornam-se conhecidas e não tardará que os frequentadores das sessões de possessão saibam identificar o espírito pela letra e sabor da canção que se entoa.

Os Espíritos Va-Ndau

Com estes espíritos verificam-se outras particularidades interessantes. Desaparece do seu vestuário o adorno gundu (as plumas de avestruz), as capulanas usadas são agora de cor clara com motivos de cor encarnada. O sol é uma legenda

plástica sempre presente nas roupas de Joana que servem nos rituais destes espíritos. Santos Peixe, assinalou também este motivo entre os espíritos Nguni, no povo Tsua de Inhambane.

Como no caso anterior, continua a empunhar a tchova (rabo de boi-cavalo), mas as machadinhas agora usadas são as temas. Usa ainda a xicupu, a pèruca de fios pintados de cor vermelha e o cinto timbamba colocado por cima. Se tem de proceder à busca de espíritos malfazejos, «fembar», em vez de segurar uma tema, pega com a mão esquerda no xijungulu (ou hári) e com a tchova vai roçando aqui e acolá, os objectos e as pessoas ao mesmo tempo que cheira.

Os espíritos fêmeas desta espécie sentam-se no chão, sobre os joelhos ou de lado, com as pernas cruzadas para trás e para o lado, apoiando-se ao braço oposto. O espírito masculino pode sentar-se no chão ou no banco, mas sempre com as pernas cruzadas à frente. O nhamussoro possuído por um destes espíritos é violentamente sacudido por tremores desordenados, com exageros teatrais. Os braços são estendidos para a frente e com a força da agitação convulsiva tanto batem no chão com as mãos que chegam a ferir-se. Algumas vezes, por isso, é preciso protegê-las colocando por baixo umas almofadinhas. Ao contrário do delírio metódico dos Va-Nguni, com os Va-Ndau não há, por bem dizer, ritmo, compasso, regularidade.

O espírito Ndau cumprimenta-se dizendo: «Ndáuèl Ndáuèl Ndáuèl», enquanto se batem as palmas pausadamente. Já no tempo de Frei João dos Santos, no século XVI, a saudação do povo Ndau no reino do Quiteve era também, segundo refere na Ethiopia Oriental: «Ndau ué, ndau ué.» Não obstante ser a sua especialidade tratar os doentes pelo método do Ku Femba (cheirar), que por comodidade podemos aproximar do exorcismo, o espírito Ndau conversa também com os circunstantes, responde-lhes aos problemas propostos e dão notícias dos seus defuntos.

O espírito das águas ndzundzu, que é dos mais agressivos da família de espíritos Ndaus, apontados como «oriundos do lado do mar», quando incarna no nhamussoro ou se manifesta numa sua última, a primeira coisa que faz é pedir água, muita água. Bebe e entorna-a pela cabeça abaixo o que lhe reste na vasilha. Basta recordar como se desenrolou o rito de iniciação segundo os espíritos Va-Ndau. Ali homenageava-se um espírito desta espécie.

Também para estes espíritos Joana possui composições para cantar e dançar. Eis um exemplo:

Rijane goma currila
Urombó muni
Urombó muni
Currila ká dzundzum!
Toca, e o tambor chora
A tristeza minha
A tristeza minha
O choro de nduzundzum!

summary

THE HOLY POSSESSED

Among the Africans of Mozambique it is usual to believe that a person can be persecuted by one or several spirits or ghosts. On noticing that the life of a person has suffered several misfortunes and that the traditional magical treatments do not cure the pathological symptoms of the patient the witch-doctor comes to the conclusion that the patient is haunted by doomed or revengeful spirits. In other cases diagnosis is immediate and the witch-doctor treats by smell (*farejamento*), by which means he captures the spirits causing all the unpleasantness. The aim of this introductory study is to analyse the concept of disease of the natives of Mozambique, which attribute all illness to spirits, and its technics of treatment.

However, this must not be confused with the Christian point of view which considers the «possessed» as victims of a demonic onslaught; amongst the natives of Mozambique, diseases can have their origin either in the wickedness of a witch-doctor or in the action of spirits. They can be treated through religious reconciliation (if the spirits belong to the patient's genealogy or wish to be part of it) or simply through conjuration. Given the psychotherapeutic character of these technics and their effect on the mental and moral life of the natives, without detriment to the value that such beliefs and practices have in the life of the people, we include a paragraph approaching these phenomena in the light of psychopathology. Therefore, the first part of this study deals with Religious Pathology, while the second part deals with the specialist of these diseases — the *Nhamussoro*; this case-study follows the *Nhamussoro* through the sufferings and treatments of his training until the initiation, and analysis his functions within the family and the group. There is also a brief description of the spirits *Nguni* and *Ndau* which usually dominate the beliefs of possession among the negroes of the South of Mozambique.

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

- DACO (Pierre) — *Les Triomphes de la Psychanalyse* Paris Marabout-Service 29 1965.
- Désordres Mentaux et Santé Mentale en Afrique au Sud du Sahara Bukavu C. C. T. A 1958
- DIAS (Jorge) — *Antropologia Cultural, II parte: «Instituições Regionais»* Lições dadas ao 2.º ano do Curso de Altos Estudos Ultramarinos Lisboa Edição da Associação Académica do I. S. C. S. P. U. 1957-1958.
- FERREIRA (A Rita) — «Os Azimbas» — *Boletim da Sociedade de Estudos* n.º 85 Lourenço Marques, 1954
- GAMITO (Major A. C. P.) — *O Mustá Cazemba e os Povos Mataveas, Chevas, Muizes, Muembas, Lundas e outros da África Austral* — vol. I. Lisboa, Agência Geral das Colónias 1937.
- JUNOD (Henri Alexandre) — *Usos e Costumes dos Bantos, Tomo II* — Lourenço Marques. Imprensa Nacional, 1946.
- JUNOD (Henri Philippe) — *Les cas de Possession et l'Exorcisme chez les Vandau* London *África*, vol. 7, n.º 3 (270-299). 1934.
- LANGDON-DAVIES (J.) — *On the Nature of Man* New York A Mentor Book 1961.
- LÉPICIER (Cardeal Alexis H. M.) — *O Mundo Invisível* Porto. Série «Filosofia e Religião» 1960
- LIESEGANG (Gerhard) — «Reposta das Questões sobre os Cafres ou Notícias Etnográficas sobre Sofala do fim do século XVIII» *Estudos de Antropologia Cultural* n.º 2. Lisboa, 1966.
- MAIA (Carlos Roma Machado e) — *Recordações de África*. Lisboa, 1930.
- PINA (Luis) — «A Medicina Indígena da África Portuguesa». *Memórias e Comunicações apresentadas no Congresso Colonial (IX Congresso)* Vol. XIV, Tomo I. Lisboa, 1940.
- Psychopathologie Africaine*, revista fundada em 1965, pela Société de Psychopathologie et d'Hygiène Mentale de Dakar.
- RAMOS (Arthur) — *O Negro Brasileiro* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- Réincarnation et Vie Mystique en Afrique Noire* (Vários) Paris P. U. F. 1965.
- SANTOS PEIXE (J. dos) — «Ligeiros Apontamentos sobre a Curandice Espírita entre o povo Ba-tswa» *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique* n.º 130. Lourenço Marques, 1962.
- TONQUÉDEC (Joseph de) — *Les Maladies Nerveuses ou Mentales et les Manifestations Diaboliques* Paris. Beauchesne et ses fils, 1938.

NOTA:

As Fotos das páginas 18, 19, 26 e 30 do n.º 11 foram amavelmente cedidas pela etnóloga Margot Dias. São do autor os desenhos e fotos restantes.