

## Limpeza ritual e reintegração pós-guerra em Moçambique

Aos moçambicanos que viraram costas às armas e aos *vaNyanga* que os ajudaram a fazê-lo.

Moçambique deu por finda, a partir do Acordo de Paz de 1992, uma guerra civil longa e marcante pela sua violência física e simbólica.

Embora uma das partes, conforme sustentou Christian Geffray (1991), não parecesse possuir um projecto político claro, limitando-se a capitalizar a insatisfação rural contra vários pontos sensíveis da agenda modernista do Estado e a forma autoritária como estes eram impostos<sup>1</sup>, as próprias dinâmicas de imposição e legitimação das forças beligerantes conduziram a recorrentes actos de brutalidade que ultrapassavam largamente os critérios locais de tolerância para com o comportamento guerreiro e social.

Tendo em conta as descrições acerca desses actos e a forma como elas ficaram gravadas na memória popular<sup>2</sup>, era de facto surpreendente verificar, apenas poucos anos depois do final da guerra, o elevado grau de reintegração social alcançado pelos veteranos oriundos de ambas as forças.

---

\* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

<sup>1</sup> É sobretudo o caso da repressão do «feudalismo» (chefias hereditárias) e do «obscurantismo» (crenças, rituais e práticas curativas envolvendo a acção de espíritos), tal como da deslocação forçada para grandes «aldeias comunais» que — para além de levantarem graves problemas políticos, simbólicos e de abastecimentos — tinham uma densidade populacional que não podia ser suportada com os meios tecnológicos disponíveis (Yañez-Casal, 1996). Este texto de Geffray marcou um ponto de viragem ao consubstanciar que, embora a guerrilha da RENAMO fosse criada pelo regime rodesiano com o objectivo de debilitar o seu novo vizinho e fosse depois mantida pelo *apartheid* sul-africano, só essa capitalização justificava a sua longa resiliência contra o exército do partido-Estado Frelimo e a efectiva ocupação de grandes partes do território, que pressupunha adesão e apoio populares nessas zonas.

<sup>2</sup> V., a este respeito, o subtítulo «Passagem e perigo».

Ao falar de reintegração, não me refiro aqui a uma situação económica confortável, ou a actividades profissionais tranquilizadoras. A esse nível, realmente, vários programas internacionais revelaram importantes deficiências (Alden, 2002) e os ex-combatentes viram em grande medida goradas as suas expectativas (Coelho, 2002). Concorde, contudo, com João Paulo Borges Coelho (id., *ibid.*) quando afirma que a reintegração social não deverá ser medida pela sua correspondência a padrões económicos abstractamente desejáveis, mas pela semelhança entre a situação dos veteranos e a dos seus vizinhos, a par da sua aceitação pública enquanto pessoas «como as outras». Dessa perspectiva, conforme se pode observar casuisticamente e este último autor demonstra em termos quantitativos, a reintegração obtida é de facto notável e justifica a nossa reflexão.

Pretendo sugerir no presente artigo que, após uma guerra tão traumática, essa rápida reintegração dos veteranos não pode ser compreendida sem tomar em conta a eficácia social dos *rituais de limpeza* a que foram submetidos, ou o sólido ancoramento destes nas lógicas de interpretação do infortúnio que são predominantes na região.

De entre aqueles que têm recebido essa designação, os ritos públicos envolvendo toda a aldeia — ou o círculo de relações do veterano — já foram objecto de algumas descrições e análises, pelo que não constituirão o centro da minha abordagem. Caberá contudo salientar que eles seguem a morfologia dos *ritos de passagem* (van Gennep, 1978; Turner, 1967) e, ao contrário da psicoterapia, enfatizam o «recomeço em branco» alcançado pelo veterano e o seu subsequente acolhimento colectivo, em vez de promoverem uma verbalização de acontecimentos traumáticos que é considerada perigosa tanto para a pessoa como para a comunidade<sup>3</sup>.

Devo contudo sublinhar que esses ritos comunitários não fariam muito sentido neste contexto cultural (nem teriam sequer bases lógicas para a sua realização) se não fossem acompanhados de outros menos públicos, dirigidos por especialistas reconhecidos. Também costuma ser omitido que estes últimos rituais não são exclusivos de situações de pós-guerra, estando mais ligados aos perigos espirituais presentes em locais específicos do que ao próprio acto de matar, ou mesmo de ser forçado a práticas canibais.

---

<sup>3</sup> Para algumas dessas descrições, v. Green e Honwana (1999) e Honwana (1999). A literatura costuma apresentar este evitamento como resultando do medo de atrair os espíritos das pessoas mortas durante o evento verbalizado e a sua vingança. Esta explicação parece contudo demasiado simples e, como veremos, contraditória com as exegeses dos especialistas locais acerca da mobilidade espacial dos espíritos. Não obstante, a classificação como «malucos» das pessoas que continuam a falar das suas experiências traumáticas de guerra (Castanheira, 1999) tanto pode sugerir a ideia de que a «loucura» da verbalização deriva de uma limpeza ineficaz quanto uma simplificação popular do discurso dos especialistas que se aproxime da explicação literária.

O meu propósito será, então, descrever os rituais de limpeza oficiados pela principal categoria de curandeiros do Sul de Moçambique, os *vaNyamusoro*<sup>4</sup>, e analisá-los dentro do seu contexto histórico, social e conceptual, procurando delimitar a importância que assumem no processo de reintegração social.

Para esse efeito, basear-me-ei em dados recolhidos em 2004 e 2005, resultantes de conversas com vários *vaNyamusoro*, de entrevistas com dois veteranos que foram submetidos a este processo de limpeza e da observação de um ritual de limpeza pós-prisão que, como veremos, é em quase tudo semelhante aos rituais pós-guerra.

Não poderia, por isso, deixar de expressar o meu reconhecimento a todas as pessoas que aceitaram a minha presença e perguntas acerca deste assunto, com destaque para o Eng.º Job Massingue<sup>5</sup>.

## ACÇÕES PRELIMINARES E DOMESTICAÇÃO DO ALEATÓRIO<sup>6</sup>

Os *vanyamusoro* costumam afirmar que os actuais rituais de limpeza derivam directamente daqueles que eram realizados no século XIX, durante as invasões Nguni que deram origem ao império de Gaza<sup>7</sup> e ainda perduram, no imaginário popular do Sul de Moçambique, como o arquétipo da guerra e das práticas curativas contemporâneas<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> Singular *nyamusoro*. Trata-se de curandeiros putativamente possuídos por espíritos de diferentes origens «étnicas», que lhes transmitem poderes de adivinhação, exorcismo de espíritos e cura botânica (Honwana, 2002). Vários rituais de limpeza pós-guerra foram oficiados por padres *mazione* (isto é, sacerdotes de uma igreja cristã da África austral que reapropria as crenças e práticas curativas baseadas na acção dos espíritos de acordo com as figuras do Espírito Santo e dos demónios), mas não consegui ter acesso em tempo útil à sua observação ou descrição fiável.

<sup>5</sup> Igualmente desejo agradecer o estímulo inicial de Beatrice Nicollini para que abordasse este tema, tal como as leituras críticas do texto original que foram efectuadas pelos *referees* e por Maria José Arthur, Cristiana Bastos, João Paulo Borges Coelho, Rafael da Conceição, Ana Loforte, João Pereira e Gerhard Liesegang, a quem igualmente se deve a revisão ortográfica das palavras originárias de línguas bantu.

<sup>6</sup> Entendo por «domesticação do aleatório» uma atribuição de sentidos e causalidades ao aleatório que o fazem ser visto como cognoscível, regulado, explicável e mesmo dominado por seres humanos (Granje, 2004).

<sup>7</sup> Acerca deste Estado africano e dos diversos aspectos da sua ascensão e derrocada, v. Clarence-Smith (1990 [1985]), Liesegang (1986), Neves (1987 [1878]), Pélissier (1994) e Vilhena (1996).

<sup>8</sup> O entendimento das práticas guerreiras, de adivinhação e de cura dos *vaNguni* como «superiores» às anteriormente existentes é ainda hoje muito claro no discurso de curandeiros e pessoas comuns do Sul de Moçambique. É também eloquente que, a fim de poder desempenhar todas as tarefas ao alcance do seu estatuto, um curandeiro tenha de ser possuído por espíritos oriundos dos três grupos «étnicos» com papéis mais salientes durante essas invasões (Nguni, Ndau e Changana/Ronga), que «trabalham» sob a supervisão de um espírito Nguni durante os rituais mais importantes.

De acordo com esses especialistas, os velhos rituais incluíam, antes das batalhas, o consumo de bebidas contendo partes de pessoas sacrificadas para esse efeito e, após o regresso dos guerreiros, algo de similar aos procedimentos actuais. No entanto, as descrições orais com que nos deparamos são quase sempre vagas e começando por um dubitativo «diz-se que...».

As descrições que Henry Junod nos legou são mais precisas e temporalmente próximas dos acontecimentos, embora tenham sido recolhidas em segunda mão e se refiram a práticas que já tinham sido abandonadas ou estavam em vias disso, em resultado da ocupação colonial efectiva do território<sup>9</sup>. As informações mais completas e diversificadas que nos proporciona dizem respeito aos rituais de preparação para a guerra que seriam praticados no século XIX (1996 [1912], pp. 410-413). Foi-lhe dito que todos esses ritos tinham como objectivos expulsar o medo e a «boa consciência», empolar o ódio e proteger os guerreiros das armas inimigas, embora a sua forma variasse muito de grupo para grupo. Alguns envolveriam bebidas, outros a aspersão das tropas ou o consumo de carne tratada com medicamentos mágicos, mas, embora a prática de canibalismo simbólico seja uma referência arraigada no imaginário popular, apenas é mencionada num dos casos descritos. Junod também refere alguns rituais de limpeza pós-guerra (*ibid.*, pp. 420-424) bastante semelhantes ao «*kufemba* de plantas», de que adiante falaremos, mas no século XIX eles apenas abrangeriam os guerreiros que mataram adversários, e não, como hoje em dia, qualquer pessoa que tivesse estado presente em cenários de guerra.

Comparando as descrições do passado e os rituais do presente, muitas e importantes diferenças são detectáveis. Ambos parecem, no entanto, manter uma continuidade lógica e uma estreita ligação a noções de saúde, de perigo e de infortúnio que surgem, também elas, como razoavelmente antigas.

Esta ligação torna-se evidente desde o primeiro acto do processo de limpeza.

Logo depois de declarar o intuito da sua visita ao *nyamusoro*<sup>10</sup>, o paciente é submetido a um diagnóstico da sua real situação e dos perigos que o ameaçam. Isto é feito através de *adivinhação*, usando um conjunto de ossos, búzios, carapaças de tartaruga, pedras, moedas e invólucros de sementes

---

<sup>9</sup> Embora se registem acções esporádicas de resistência guerreira ao longo da primeira metade do século XX, seja plausível que alguns conflitos entre grupos locais tenham passado despercebidos às autoridades administrativas e que também os confrontos luso-germânicos no Norte de Moçambique — durante a primeira guerra mundial — possam ter suscitado rituais de preparação e de limpeza, a guerra *grosso modo* cessa, enquanto actividade autóctone, até ao início da luta armada contra o regime colonial.

<sup>10</sup> Tanto os *vanyamusoro* quanto os pacientes de rituais de limpeza (incluindo os veteranos) podem ser mulheres. Não obstante, de forma a evitar a repetição sistemática dos artigos referentes ao género, passarei a utilizar apenas a forma masculina.

chamado «tinhlo»<sup>11</sup>. O acto tem um duplo objectivo: primeiro, estabelecer se o paciente ficou possuído por algum espírito e se apresenta algum problema de saúde que exija tratamento complementar; em segundo lugar, determinar que acções específicas devem ser realizadas de forma a limpá-lo, protegê-lo e, se necessário, tratá-lo.

Os procedimentos seguintes dependerão do resultado deste processo inicial de adivinhação — que, de facto, pouco difere de qualquer outra sessão de adivinhação realizada por um *nyamusoro*, tenha ela em vista resolver problemas sociais ou de saúde. A razão é que, de acordo com as noções localmente dominantes, mente e corpo, saúde e relações sociais, vivos e espíritos dos mortos, não funcionam de forma independente, sendo antes partes de um mesmo processo global e integrado.

Como o acaso não é reconhecido como algo de real, qualquer infortúnio (tal como qualquer «golpe de sorte») requer outra explicação para além das causas materiais imediatas que conduziram ao acontecimento indesejado; estas apenas explicam de que forma o evento ocorreu, mas é ainda necessário compreender por que razão essa ameaça externa causou danos àquela pessoa específica<sup>12</sup>. Sinteticamente, é assumido que estamos rodeados por muitos perigos materiais, mas eles apenas nos afectarão devido a três possíveis razões: (i) a nossa negligência ou incapacidade para os reconhecer e evitar; (ii) um acto de feitiçaria; (iii) uma ausência de protecção por parte dos nossos antepassados, tendo em vista repreender-nos ou chamar a nossa atenção.

De facto, tal como acontece com os parentes mais velhos, os antepassados têm o dever tanto de proteger quanto de guiar e corrigir os seus descendentes. Contudo, como são apenas a parte sobranete e incompleta do ser humano que em tempos foram, não têm a capacidade de comunicar directamente com eles. Assim, quando os queiram admoestar ou apenas indicar que desejam dizer-lhes alguma coisa (através da transe ou adivinhação de especialistas), o único recurso de que dispõem é suspender a sua protecção ou propiciar acontecimentos indesejáveis.

Conforme seria de esperar, também a etiologia das doenças segue estes princípios, baseados na inadequação ou confronto sociais. A saúde é considerada o estado natural dos indivíduos, mas requer harmonia entre os vivos e o seu ambiente ecológico e social, incluindo nele os seus antepassados. Consequentemente, para além da acção directa das três causas que antes

---

<sup>11</sup> As letras «nhl» correspondem a um «x» aspirado, vocalizado com a língua arqueada para cima. Este conjunto de adivinhação, a que os seus utilizadores atribuem uma origem Nguni, é frequentemente complementado por dois outros, que lhe seriam preexistentes. Um deles é composto por seis escamas dorsais de crocodilo, o outro por seis cascas de sementes de *nulu* (lat. *carissa arduina*). Acerca deste processo divinatório, v. Granjo (2007).

<sup>12</sup> Os princípios que presidem às formas localmente dominantes de domesticação do aleatório têm, então, muitas similitudes com a interpretação de Evans-Pritchard acerca da bruxaria Azande (1978 [1937]); a principal diferença é, conforme veremos, a importância central que os antepassados e outros espíritos assumem no caso moçambicano.

mencionei (negligência do próprio, descontentamento dos antepassados e feitiçaria), a saúde pode apenas ser ameaçada por duas projecções indirectas desses princípios: a possessão do indivíduo por espíritos que exigem a sua reconversão em curandeiro, ou o contacto com espaços onde se acoitavam espíritos errantes e insatisfeitos.

Clarificarei em breve a importância deste último perigo para o tema que temos entre mãos. No entanto, devo desde já sublinhar que, como corolário destas noções de saúde e infortúnio, uma manifestação física de doença pressupõe uma falta de equilíbrio espiritual, que por sua vez pressupõe a existência de causas sociais. Dessa forma, não basta tratar a doença; é também necessário restabelecer o equilíbrio social (incluindo a harmonia com os antepassados, que estão intrincados nas redes de relações sociais), ou o problema continuará a reaparecer.

O dilema de um *nyamusoro* que dirige um ritual de limpeza é, afinal, semelhante a este. Ele sabe, à partida, que deve purificar o corpo do veterano, «limpar a sua cabeça» e protegê-lo contra futuros problemas. Mas tem de descobrir se o paciente também sofre de doenças físicas ou mentais (que necessitarão de tratamento complementar) e se esses problemas podem resultar de possessão, da interferência de espíritos que o seguiram, ou da acção de antepassados — o que, em cada um dos casos, requer diferentes procedimentos rituais.

Qualquer que seja o diagnóstico, contudo, o passo seguinte será sempre o mesmo. Em changana, a língua mais falada no Sul de Moçambique, chama-se *kugiya*, ou «simular uma luta».

O paciente deve imitar, com um pau de pilão substituindo uma arma, as lutas e mortes em que se envolveu durante a guerra — ou aquelas que viu —, pois, para além dos combatentes, também os indivíduos que presenciaram acções bélicas devem ser submetidos a rituais de limpeza. Ao fazê-lo, o veterano está a assumir os seus actos passados e a iniciar um processo de catarse; mas isto é feito de uma forma ritualizada e não verbalizada que tem mais a ver com uma representação dramática do que com um reviver da situação e um emergir da culpa.

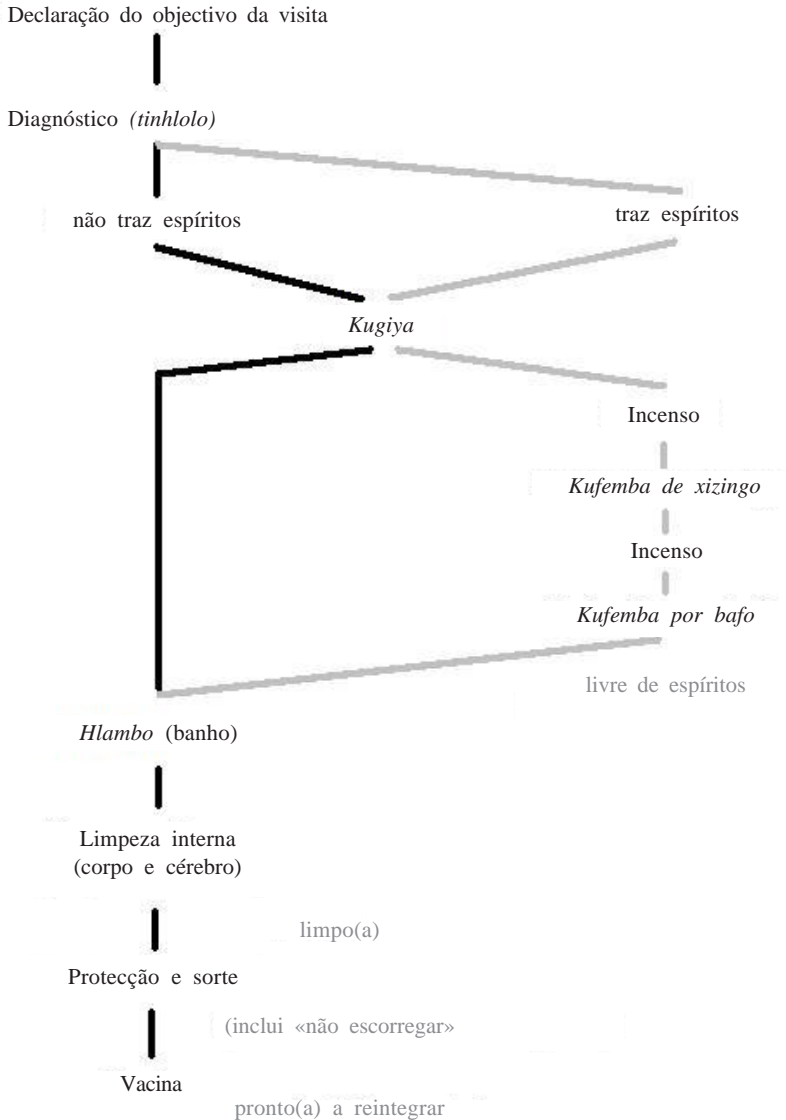
Por um lado, como nos quadros rituais e simbólicos predominantes na região o pau de pilão é um signo da família e da casa, o seu uso — em vez de qualquer outro objecto mais semelhante a uma arma — enfatiza a ruptura entre o contexto da representação e o acto representado, remetendo este último para um espaço exógeno e um tempo ultrapassado.

Por outro, o objectivo implícito da *performance* não é, de todo, concentrar-se na culpa, mas contorná-la e superá-la através de uma naturalização de actos excepcionais no seu contexto restrito de condições, também elas excepcionais. Nas palavras de um *nyamusoro*: «Na guerra, as pessoas matam e acontecem coisas terríveis. Mas a guerra é assim; as coisas estão viradas ao contrário e você está virado ao contrário. Espera-se que você mate; não é bem culpa sua, você é uma pessoa diferente, lá.» Por isso, esta

acção de psicoterapia alternativa deve sempre ser observada pelo curandeiro com um semblante neutro, independentemente da crueldade daquilo que esteja a ser representado na sua presença.

### Sequência ritual

[FIGURA N.º 1]



Em *suma*, os actos de guerra — incluindo eventuais atrocidades, segundo os critérios locais — são «arrumados» num contexto em que se tornam toleráveis, mas que ao mesmo tempo se reafirma ultrapassado e incompatível com o actual.

## QUANDO O VETERANO «CARREGA ESPÍRITOS»

A continuação do ritual depende do diagnóstico que foi feito. Se a adivinhação não indiciou a possessão por espíritos de pessoas mortas pelo paciente, ou por espíritos que as acções de guerra tivessem perturbado, pode dar-se início ao «tratamento de limpeza» propriamente dito. Caso contrário, será necessário realizar antes disso um exorcismo.

Este recebe a designação geral de *kufemba*, mas pode assumir três diferentes formas: a fumigação com incensos especificamente destinados a esse fim; um suadouro com vapor de plantas e outros produtos medicinais (o chamado «kufemba de plantas»); e o «kufemba com xizingo», em que os espíritos que possuem o curandeiro detectam e expulsam aqueles que afligem o paciente.

Quando lidam com limpezas pós-guerra, contudo, os *vanyamusoro* preferem normalmente «jogar pelo seguro» e combinar todas estas formas de exorcismo.

O veterano é, então, coberto com *capulanas*<sup>13</sup> e sentado junto de um pedaço de incenso ardente, assim ficando até que ele se consuma.

Nesse momento, o curandeiro, envergando a *capulana* do espírito que com ele efectuará o *kufemba* seguinte, empunha o seu *tchova* (uma cauda de gnu que tem dentro da pega alguns pelos de cauda de hiena — o *xizingo*) e passa-o sobre o paciente, ao mesmo tempo que o cheira. Ao encontrar o espírito que aflige o cliente, toma a decisão final sobre se basta expulsá-lo do seu corpo, ou se é necessário deixá-lo falar. Neste último caso, o *nyamusoro* entra em transe profunda e vocaliza as queixas e exigências desse espírito<sup>14</sup>, que deverão ser respeitadas por forma a apaziguá-lo e a restaurar o bem-estar do paciente.

---

<sup>13</sup> Panos que costumam ser atados à volta da cintura, como uma saia, ou usados para carregar bebés às costas. Para além daquelas de uso geral, os *vanyamusoro* utilizam também *capulanas* com cores e padrões específicos para cada origem «étnica» dos espíritos que os possuem, dispondo normalmente de uma diferente e individualizada para cada um desses espíritos.

<sup>14</sup> Diz-se, neste caso, que o espírito «saiu». Os *vanyamusoro* diferenciam transe «profunda», em que o seu corpo e mente são dirigidos pelo espírito que no momento os possui, e transe «ligeira», em que ambos colaboram em simbiose, mantendo o indivíduo percepção do ambiente que o rodeia.



Se tal espírito for reconhecido como alguém que o veterano matou, será de esperar a exigência de cerimónias fúnebres, que em casos excepcionais deverão ser realizadas na zona de origem do defunto e ser acompanhadas de ofertas compensatórias à sua família. Se se trata de um espírito que vagueava pelo cenário de guerra e se limitou a seguir o paciente, a exigência mais comum será um sítio para viver — que pode ser apenas uma «palhota» feita com uma panela tapada, para o proteger da chuva, que lhe será ritualmente oferecida e escondida numa zona de mato.

Seja qual for o caso, é suposto que o *kufemba com xizingo* assegure a expulsão do espírito que possui o paciente. Não obstante, as outras formas de exorcismo são em seguida usadas, de forma a reforçar a eficácia e irreversibilidade do processo. A razão para este cuidado suplementar é a ideia de que alguns espíritos podem ser suficientemente «espertos» para perceberem o que se irá passar, aguardando o regresso do paciente à porta do curandeiro, enquanto outros podem ser tão persistentes que o voltem a possuir quando se encontra desprotegido, durante o interregno entre o *kufemba com xizingo* e os rituais de limpeza propriamente ditos.

Assim, o paciente regressa de imediato para a fumigação com incenso, enquanto o *nyamusoro* prepara os produtos necessários ao «kufemba de plantas».

Os produtos — uma mistura de plantas, ovo e extractos de animais — são inicialmente espalhados sobre o corpo do paciente, que é em seguida lavado com água potável e «metido na panela». Esta enfática expressão local designa o que me pareceu e foi apontado como a mais assustadora fase do ritual, do ponto de vista de quem a ele é submetido. Após inalar uma mistura de plantas piladas<sup>15</sup>, o paciente é sentado junto de uma panela onde ferve a mesma mistura medicinal que havia sido espalhada sobre si e ali é mantido, coberto por *capulanas* e suando abundantemente. O curandeiro começa por passar o seu *tchova* sobre as *capulanas* que cobrem o paciente, enquanto apela cadenciadamente aos seus espíritos para que expulsem qualquer espírito abusivo que o possa estar ainda a afligir. Tapado e em escuridão, o paciente ouve e sente este procedimento ao longo de uns três minutos, sem saber o que acontecerá em seguida ou quando acabará esta «sauna», que ainda terá de suportar por mais de meia hora. Devido ao calor e à tensão, por vezes reforçada por alguma debilidade física, há veteranos que desmaiam a meio do tratamento, ou no momento em que são destapados.

---

<sup>15</sup> Considera-se um sinal da eficácia do tratamento que, em resultado desta inalação, o paciente espirre nos minutos seguintes; caso tal não aconteça, deverá recorrer a um outro curandeiro. Note-se contudo que, neste contexto ritual, o acto de espirrar não é entendido como uma forma de expulsão de espíritos — como tão-pouco acontece com o eventual desmaio que adiante refiro.

No fim deste processo, contudo, assume-se que estarão livres de espíritos e temporariamente protegidos contra eventuais tentativas de re-posseção, devido à inclusão de ovo no preparado medicinal a que foram submetidos. De facto, os *vanyamusoro* consideram que «não se pode enganar aquilo que não fala». Como o ovo está estreitamente relacionado com a vida mas não fala, é utilizado para criar uma barreira contra intrusões baseadas no embuste, tornando-se igualmente útil quando o objectivo de um tratamento é proteger uma casa ou propriedade pessoal.

Após o «kufemba de plantas», então, os pacientes que haviam sido considerados possuídos podem reentrar no processo geral de limpeza, que os restantes prosseguem logo depois do *kugiya*. Deveremos contudo reter que, de acordo com os especialistas locais, o espírito que é expulso através desta acção tanto pode ser alguém que foi morto pelo veterano como por outra pessoa, como ainda algum espírito cujo ambiente habitual tivesse sido perturbado pela guerra. Para além disso, nos dois últimos casos o espírito pode não ter possuído a pessoa, mas ter-se limitado a acompanhá-la e a criar problemas à sua volta, com o objectivo de ser detectado e ouvido.

É essa a razão por que toda a gente que esteve envolvida em acções de guerra, ou mesmo se limitou a passar por onde uma batalha tenha ocorrido, deverá ser submetida a rituais de limpeza. De acordo com uma lógica que os torna também necessários noutras circunstâncias, o principal perigo não é — ao contrário do que Junod (*op. cit.*) apontou para o século XIX — a possível vingança daqueles que matámos, mas o nosso contacto com lugares onde muita gente sofreu e muitos espíritos ficaram abandonados e sem rumo, podendo por isso seguir-nos. Efectivamente, dizem os *vanyamusoro* que os espíritos «são como os patos quando saem do ovo, seguem a primeira coisa que mexe, para tomar conta deles»; mas, a partir do momento em que o fazem, a necessidade de mostrarem a sua presença irá provocar problemas a essa pessoa e a todos os que interajam com ela<sup>16</sup>.

## CONTINUAÇÃO DO RITUAL DE LIMPEZA

Se esta é a explicação subjacente à necessidade de rituais de limpeza, os *vanyamusoro* estão simultaneamente conscientes de que uma experiência traumática pode, por si só, provocar desordens mentais e de que «limpar a cabeça do cliente» é sempre uma questão central, estejam ou não envolvidos fenómenos de posseção.

---

<sup>16</sup> É esta etiologia do infortúnio que faz também com que, a par dos dois tipos de ritos que inicialmente referi, sejam realizados rituais de limpeza que não são dirigidos a pessoas, mas aos locais onde ocorreram combates ou mortes durante a guerra — particularmente, mas não apenas, se é pressuposto que lá existam cadáveres, enterrados ou insepultos.

De facto, os «curandeiros tradicionais» que fui conhecendo não correspondem de todo aos habituais estereótipos de indivíduos divagando num qualquer mundo mágico nem de manipuladores aldrabões que vivem de explorar a ingenuidade alheia — e, se há provavelmente um significativo número destes últimos, duvido que os primeiros existam de todo.

Eles estão seguros dos princípios holísticos de saúde que são partilhados na sua profissão e sociedade, tal como da existência de espíritos e do papel que estes desempenham na regulação da saúde e da vida; mas também se interessam por outros tipos de explicações para cenários específicos e tentam, com frequência, integrá-los no seu quadro de noções e de práticas. De facto, não estão restringidos ao idioma heurístico dos espíritos, mas — pelo contrário — equacionam os elementos físicos, psicológicos e sociais envolvidos em cada caso concreto, frequentemente questionando em privado a eficácia de alguns procedimentos «tradicionais», que chegam a referir como «teatro». Finalmente, as suas interpretações acerca de várias doenças são isomorfas das produzidas pelas biomedicina e — conforme demonstram os estudos de Edward Green (1999) e de Harry West (2004) — estas atitudes estão demasiado generalizadas para que pudessem resultar de algum particularismo regional, ou da relação intersubjectiva que mantenho com estas pessoas.

Assim, os curandeiros têm uma preocupação genuína com os efeitos mentais das experiências traumáticas de guerra, combatendo-os através de medicamentos específicos e do impacto psicológico do *hlambo*, o «banho».

De preferência, este passo seguinte do ritual de limpeza deverá ser realizado na margem de um rio, pois os *vanyamusoro* atribuem às águas fluviais a capacidade de «carregar» consigo coisas indesejadas, tal como se pretende neste caso<sup>17</sup>.

O curandeiro leva já preparadas as misturas terapêuticas de que irá necessitar e, chegados ao local, o paciente é sentado na margem, vestindo apenas uma *capulana* à volta da cintura. Um cabrito é então degolado sobre a sua cabeça, sendo a pessoa coberta com o sangue do animal e com o conteúdo do seu bucho.

Ao contrário do que possa parecer, este banho de sangue não tem qualquer relação directa com situações ou mortes bélicas. Embora nunca tenha ouvido uma exegese convincente acerca desta prática (que parece ser reproduzida apenas «porque é assim»), ela não é de forma alguma exclusiva

---

<sup>17</sup> Águas de diferentes origens assumem, de facto, uma grande importância nos seus preparados medicinais. Pelo mesmo processo de metáfora e metonímia aplicado à água dos rios, a água dos lagos é utilizada para manter um efeito desejado (porque «tudo o que cai nos lagos fica lá»), enquanto a água do mar é usada para expulsar coisas indesejadas, pois «tudo o que se manda para o mar ele deita fora, vem dar à costa mais tarde ou mais cedo».

deste tipo de ritual. Pelo contrário, muitos outros tratamentos bem mais frequentes a utilizam como elemento central, sempre com o significado e objectivo de purificar a pessoa e de a libertar do infortúnio que a fez procurar ajuda<sup>18</sup>.

No entanto, esta «lavagem exterior» não está completa nem é eficaz sem a realização de três outras acções.

Em primeiro lugar, o paciente é lavado do sangue e vísceras do cabrito dentro do rio e desamarra a sua *capulana* — que, tal como a sujidade, é levada pela corrente. Este detalhe tem uma dupla importância, pois, para além do sentido imediato de se livrar da impureza (quase de se livrar de uma pele indesejada), o próprio acto de desamarrar alguma coisa que estivesse atada, como era o caso da *capulana*, assume localmente o significado ritual e simbólico de uma quebra com o passado e de uma mudança de situação, ou mesmo de estatuto.

Imediatamente depois, o paciente é lavado com uma mistura de remédios dissolvidos em água do mar (v. nota 17). Os seus componentes são sobretudo plantas, sendo a base botânica da mistura habitualmente constituída por *muhlanhlovo* e *tita* (também usadas em «banhos» com outros fins), a par da raiz e folhas de *ximaçama*, uma planta especificamente ligada a purificações de luto, mesmo se também apresenta outros usos terapêuticos. A composição completa da mistura, contudo, varia de especialista para especialista e de região para região — sendo, por exemplo, reconhecido aos curandeiros de Inhambane um superior conhecimento acerca de plantas relacionadas com rituais de morte, que os seus colegas da zona de Maputo atribuem à «bem grande importância que as pessoas de lá dão aos assuntos de morte».

A limpeza externa fica completa com esta ablução, mas é ainda necessário tratar da «lavagem interna» do paciente. Esta é feita através da administração de dois produtos diferentes. Um deles é uma bebida destinada a induzir uma diarreia ligeira — efeito que, aliás, é popularmente referido como «limpeza interna» e considerado necessário à manutenção da saúde. O segundo produto assume a forma de gotas que são introduzidas nas narinas do paciente, a fim de «limpar o cérebro» e expulsar dele as «ideias más».

No entanto, por vezes os rios ficam a uma grande distância do terapeuta e do paciente. Quando tal acontece, todo o processo pode ser realizado no quintal do *nyamusoro*, mas tem de sofrer adaptações, de forma a substituir aquelas afirmações simbólicas que apenas se tornavam possíveis num rio.

---

<sup>18</sup> Há uma hierarquia de «animais de limpeza», de acordo com a gravidade do problema, a importância do efeito desejado e o estatuto social do cliente. Não deverão, por isso, surpreender-nos referências ao uso de galinhas em rituais de limpeza (como menciona Herbert, 2004) nos casos em que os pacientes sejam pessoas particularmente pobres.

Por exemplo, o paciente é sentado dentro de uma cova que foi cavada para este tratamento, e a lavagem posterior ao banho de sangue será feita com uma mistura de água de rio e de mar — que o curandeiro não terá habitualmente de encomendar para este efeito, pois costumam fazer parte da sua farmácia privativa. No final da cerimónia, o paciente sairá nu dessa cova, deixando lá a *capulana* para ser queimada juntamente com o sangue e produtos que o cobriram, sendo o buraco coberto mal o fogo se apaga.

Realize-se esta fase junto do rio ou no consultório do *nyamusoro*<sup>19</sup>, podemos dizer que, neste momento, o paciente já fez tudo o que era necessário para a sua reintegração na comunidade. Está agora limpo, mas é ainda considerado vulnerável a futuros ataques espirituais, pelo que precisa ainda de ser submetido a tratamentos complementares.

Estes são, de facto, similares aos de qualquer outro caso que requirite *protecção e boa sorte*.

O primeiro passo é uma nova *lavagem*, agora com um composto de medicamentos considerado protector e propiciatório. Juntamente com várias plantas, minerais e gorduras animais, o ovo é de novo utilizado — desta vez acompanhado de plantas «antideslizantes» que compensam a sua superfície escorregadia e, ao fazê-lo, evitarão que o paciente «escorregue para erros e maus comportamentos».

A conclusão do processo será a administração da chamada «vacina», destinada a «fechar» o corpo do paciente aos espíritos e à feitiçaria. Consiste na inoculação de uma pasta medicinal em várias incisões na pele, que hoje em dia são realizadas com uma lâmina de barbear fornecida pelo cliente, devido aos perigos de transmissão do VIH.

As incisões não são aleatórias, mas feitas nos locais do corpo que são considerados mais vulneráveis e adequados à entrada de espíritos e feitiços: a cabeça, o peito, as costas, os rins e as articulações dos membros. Se isto é conhecido pela generalidade das pessoas e uma prática recorrente e esperada, a mistura medicinal a ser inoculada é quase sempre objecto de segredo, pois cada curandeiro inclui alguns componentes particulares que considera mais-valias na sua concorrência profissional com os colegas. Contudo, a *vacina* inclui sempre um pouco dos óleos que o *nyamusoro* guarda dentro da «gon», a cabaça onde se crê seja mantida uma concentração material do seu poder espiritual.

---

<sup>19</sup> É possível ainda realizar o ritual numa encruzilhada de caminhos, deixando que o vento acabe por arrastar a *capulana* ensanguentada. Vários *vanyamusoro* consideram, contudo, que esta variante é potencialmente perigosa para terceiros, devido à permanência de resquícios no local — levando a um evitamento da sua parte que é reforçado pelo facto de antigos tratamentos para doenças como sarampo ou varicela se basearem no abandono da parafernália curativa numa encruzilhada para que a doença fosse «carregada» por quem primeiro ali passasse.

## PASSAGEM E PERIGO

Após este longo processo, o paciente está finalmente purificado do passado, propiciado e protegido para o futuro — protegido não apenas de factores externos, mas até de si próprio, devido aos medicamentos «anti-deslizantes» que lhe foram ministrados. Está livre de ameaças espirituais e deixou, com isso, de ser uma fonte de ameaça para os outros. Pode agora ser reintegrado na sua família e comunidade, através de outras ritualizações em que todos os seus membros participem.

As ritualizações deste segundo tipo são necessárias porque, conforme acontece com frequência em diversos contextos, o ritual de limpeza que descrevi constitui um *rito de passagem* dentro de outro *rito de passagem*.

Refiro-me — para os menos familiarizados com esta categoria do património antropológico — a um tipo de processo ritual muito recorrente em situações de mudança de estatuto, que se caracteriza por um estado mutável e liminar do indivíduo (ou de um grupo) ser afirmado e contido, em termos cronológicos e simbólicos, entre ritos de separação e de reintegração social<sup>20</sup>.

A sua pertinência para o caso em análise não se limita à evidente constatação de estarmos perante um processo de mudança de estatuto e identidade social, que visa a reintegração e pressupõe uma prévia ruptura — o que, aliás, nem bastaria para o identificarmos como *rito de passagem* nem tornaria, por si só, particularmente relevante essa identificação.

Acontece contudo que, desde a representação dramatizada do *kugiya* (que enfatizou o estatuto de veterano detido pelo paciente e quão perigoso ele era ao iniciar o processo de purificação), todo o ritual de limpeza constitui uma sistemática reiteração de cinco afirmações interligadas: o perigo que ele enfrenta e que continua a representar, a impureza que carrega consigo, a necessidade de ser limpo dessas características e a eficácia do processo pelo qual está a ser limpo e mudado. Afinal, todo o processo constitui, a par de uma técnica de transformação, uma afirmação repetida do seu estado de mutação liminar e das razões que lhe subjazem. Quando — passados o rito de separação e os diversos ritos liminares — ele finalmente desamarra a sua *capulana* e a deixa vogar na corrente, torna-se uma pessoa diferente, livre desses perigos, da impureza e do fardo das acções passadas, de que se queria libertar.

Para quem o observe e conheça os referentes culturais em que ele se insere, este acto é um veemente rito de reintegração. Nada do que foi descrito pode, contudo, resultar numa efectiva reintegração social se as

---

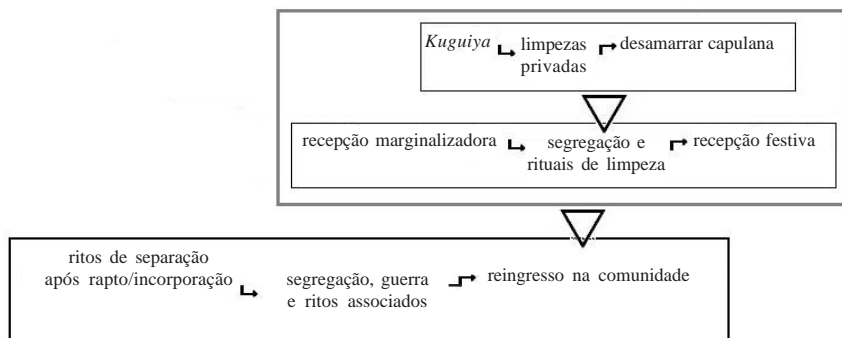
<sup>20</sup> Para um aprofundamento desta noção, v. Van Gennep (1978), que a formalizou, e Turner (1967), que a desenvolveu e salientou a importância crucial da sua fase liminar e respectivos ritos.

outras pessoas não reconhecerem a mudança, ou não demonstrarem que a aceitam e que querem este indivíduo de volta. Dessa forma, o ritual que tenho vindo a descrever e aqueles que são realizados por toda a comunidade requisitam-se mutuamente. A reintegração social não é possível sem que o veterano seja expurgado dos seus aspectos ameaçadores; mas, visto que os rituais de limpeza especializados, embora não sejam privados, tendem a restringir-se a parentes próximos que apenas assumem um papel de espectadores, a reintegração não poderá derivar deles a não ser que sejam seguidos pela sua reiteração colectiva e geral.

Consequentemente, o processo de limpeza que temos vindo a acompanhar acaba também por desempenhar o papel de acontecimento crucial naquilo que constitui a fase liminar de um outro *rito de passagem*, socialmente mais abrangente: aquele em que, confrontando-se a família ou a comunidade com a chegada de um veterano, apenas contacta com ele através de mandatários e no exterior da aldeia ou da residência familiar, mantendo-o a comer e a dormir separado dos restantes até que, após a sua limpeza ritual por parte de um especialista, o recebe de uma forma colectiva e festiva, como um dos seus.

#### Interdependência de ritos de passagem

[FIGURA N.º 2]



Levando a análise um pouco mais longe, podemos até afirmar que, na perspectiva dos próprios veteranos, esses dois processos rituais constituem, afinal, o ponto de chegada e reintegração do ainda mais longo e pessoal *rito de passagem* que os levou a entrar, tomar parte e sair da guerra. Também aqui, de facto, a liminaridade e as mudanças de estado e estatuto foram claramente ritualizadas, quer se tratasse das práticas excepcionais e repulsivas (que adiante referirei) a que eram submetidos os futuros guerrilheiros incorporados na sequência de ataques às suas aldeias, quer da submissão dos

conscritos a ritos de separação, liminaridade e reintegração que é recorrente nos exércitos regulares (Granjo e Porto, 1991)<sup>21</sup>.

A relevância de estarmos perante diversos processos rituais que correspondem à morfologia dos *ritos de passagem* e de estes se apresentarem mutuamente dependentes transcende, assim, o mero *fait divers* etnográfico. Afinal, essas características indiciam que, para além de os ritos especializados e comunitários se pressuporem uns aos outros, a sua eficácia reintegradora depende em grande medida do entrosamento e da coerência lógica e ritual que mantêm com o problema que pretendem resolver.

Para compreendermos de que forma, deveremos começar por salientar que a segregação imposta ao veterano quando do seu regresso não deriva de juízos morais, mas do perigo que ele representa para toda a comunidade. De acordo com a lógica explicativa localmente dominante (extrapolada do sistema de domesticação do aleatório que antes expus), esse perigo não decorre da crença de que o veterano tenha «um demónio dentro de si», como alguns textos reproduzem (Maslen, 1997)<sup>22</sup>, nem sequer da sua reconhecida capacidade para matar ou da sua recente experiência de subversão de regras sociais básicas; segundo essa perspectiva, o veterano representa um perigo porque, caso traga consigo espíritos, não será ele a sua única vítima.

De facto, conforme verificámos já, a capacidade de comunicação dos espíritos está limitada às chamadas de atenção aos vivos para que os contactem, o que apenas lhes é possível através da subversão da rotina e da criação de acontecimentos indesejáveis àqueles com quem querem comunicar. O padecimento da vítima não é, no entanto, provocado apenas de forma directa; até conseguirem comunicar e verem as suas exigências satisfeitas, os espíritos irão provocando acontecimentos penosos também às pessoas que estão próximas da vítima. Os seus parentes e vizinhos poderão, aliás, enfrentar perigos ainda maiores do que ela, pois, se não faz sentido que os espíritos matem a pessoa com quem querem comunicar, poderão chegar a matar um seu parente para se assegurarem de que serão ouvidos.

Contudo, se esta é uma razão mais que suficiente para temer a presença de um familiar que possa transportar consigo esses perigos, e se a lógica de

---

<sup>21</sup> É, por exemplo, evidente o papel de rito de separação assumido pelos quase universais corte de cabelo e uniformização, a que se seguem diversos ritos de liminaridade, até chegarem os ritos de reintegração que marcam o final de duas fases liminares cujo início se sobrepõe: o *juramento de bandeira*, que transforma o aprendiz de estatuto equívoco em militar de corpo inteiro, e o *espólio*, que encerra um serviço militar que, em muitos contextos sociais, confere ou contribui para conferir ao jovem o estatuto de adulto.

<sup>22</sup> Esta afirmação poderia fazer sentido se o autor a tivesse recolhido junto de um *mazione*. Mesmo assim, implicaria que o seu informante acreditasse que todos os veteranos regressam possuídos por espíritos (no seu registo linguístico religioso, «possuídos por demónios»), ou que tivessem praticado as suas acções de guerra sob possessão. Contudo, conforme veremos, ambos os pressupostos são marginais e incoerentes com este contexto conceptual.



interpretação que é localmente dominante focaliza nestes aspectos a ameaça representada pelo veterano, as pessoas que o rodeiam não se limitam a pensar e sentir o mundo de acordo com os princípios da acção dos espíritos. Tal como a crença na omnisciência e onipotência divinas não exclui, na Europa, a instalação de pára-raios nas igrejas, crer de forma empenhada na existência de espíritos e na sua influência sobre a vida social não quer dizer, de todo, que não se conheçam e manipulem — conjuntural ou mesmo simultaneamente — outras lógicas causais, ou que se dê pouca importância à agência humana<sup>23</sup>.

Também nesta situação particular são, assim, equacionados pelas pessoas aspectos bem mais prosaicos (e que afinal reintroduzem o espaço do juízo de valor, supostamente irrelevante à luz das teorias locais), como seja o facto de o veterano ter praticado actos censuráveis ou mesmo inaceitáveis, só se tornando confortável a sua reintegração social caso renuncie a eles e o demonstre, submetendo-se aos duros rituais que lhe permitirão deixar esses acontecimentos para trás de si e abster-se de os repetir.

O problema não decorre apenas do acto de matar, que seria localmente aceitável num contexto de guerra, pois é consensual entre a população que esta guerra civil teve características particularmente vergonhosas para ambas as partes envolvidas.

Raramente os dois beligerantes buscaram o confronto directo, excepto em locais e momentos em que um dos lados acumulava uma superioridade numérica avassaladora — conduzindo, não ao combate, mas à rápida retirada da força oponente (Geffray, 1991). A guerra era, dessa forma, sobretudo focada nas populações civis, com *raids* e diferentes tentativas de as manter sob controlo.

Se muitos testemunhos salientam que, à medida que a guerra se arrastava, o comportamento de ambos os oponentes se tornava progressivamente semelhante, o *modus operandi* das tropas da RENAMO recebeu bastante mais atenção, em parte devido ao controlo da FRELIMO sobre o Estado e os *media*. Dessa forma, são bem conhecidas as emboscadas dirigidas contra viaturas civis e os assaltos a povoações desguarnecidas, acompanhados de alvejamentos indiscriminados e seguidos de pilhagem, assassinatos selectivos e raptos — tudo isto realizado contra civis, por parte de homens armados. Mas as acções da RENAMO a que o discurso oficial chamava «raptos» eram, entretanto, uma das missões prioritárias do exército estatal, embora sob o nome de «recuperação de populações».

Até o recrutamento para ambas as forças acabou por apresentar razoáveis similitudes. Enquanto o exército perseguia os jovens pelas ruas das cidades

---

<sup>23</sup> Para uma leitura aprofundada deste ponto no contexto sócio-cultural em estudo, v. Granjo (2007).

e vilas para fazer deles conscritos *sine die*, as tropas da RENAMO levavam-nos das povoações que assaltavam. Com a importante diferença de, em vez de usarem a recruta e o Regulamento de Disciplina Militar para assegurar a obediência e evitar (com moderado sucesso) as deserções, as incorporações compulsivas na RENAMO serem frequentemente marcadas pelo desempenho forçado de actos socialmente repulsivos, que pretendiam «cortar as pontes» entre os recrutados e as suas comunidades de origem, impedindo-os de desertarem, regressando a casa (Geffray, 1991; Castanheira, 1999). Dessa forma, jovens e crianças podiam, por exemplo, ser forçados a matar parentes próximos, a usar crânios humanos como copos, ou a comer pedaços dos seus vizinhos ou parentes<sup>24</sup>.

Assim, quando os veteranos regressam, o que as suas comunidades têm a perdoar-lhes é com frequência muito mais do que o comumente aceite «dever do soldado». Se os anos passados foram traumáticos para eles, também as suas comunidades têm feridas para sarar e, para que tal aconteça, necessitam da realização deste processo de limpeza ritual.

## CULPA E ACEITAÇÃO

Parte do problema da culpa é atenuada pelo facto de as pessoas saberem que o veterano não estava na guerra por vontade própria e foi compelido a realizar esses actos, muitas vezes sob ameaça de morte. Uma outra parte é plausivelmente mitigada, conforme Alden (2002) sugere, pelo evidente desejo da população de virar as costas aos tempos de guerra e ao que neles aconteceu. Mas, mesmo assim, sobra muito para perdoar — e o mecanismo que normalmente permite, neste contexto cultural, superar a culpa relativa a acções muito graves não está sequer disponível neste caso.

De facto, se as acusações de feitiçaria e bruxaria facilmente se transformam em processos de construção de bodes expiatórios, também possuem um princípio subjacente de reintegração, que se baseia na forma como é interpretada a fenomenologia da possessão.

---

<sup>24</sup> Ao contrário deste tipo de actos repulsivos que frequentemente a acompanharam, a própria prática de raptos de guerra parece ter sido — conforme refere um perplexo Michel Cahen (2002) — encarada com surpreendente naturalidade pelas suas vítimas directas e pelas respectivas comunidades. O autor sugere que tal se deva à memória histórica e habituação colectiva por parte de populações sucessivamente vitimadas por *raids* escravagistas e rusgas para trabalho forçado. A essa possível razão dever-se-á, creio, juntar uma outra: o conhecimento popular de que a guerra «tradicional» incluía o direito ao rapto de mulheres e de que a RENAMO se reclamava como defensora da «tradição». Só conjugando estas duas formas de legitimação, aliás, elas podem recobrir os alvos preferenciais de raptos durante esta guerra — as mulheres jovens e as crianças do sexo masculino.

Segundo os critérios locais, um espírito mau que possua alguém pode forçar essa pessoa a realizar, sob transe, actos que não são para ela intencionais, ou de que nem sequer tenha consciência. Por outro lado, quando um espírito possui alguém que está vivo, ambos deixam de ser entidades separadas, tornando-se um único ser simbiótico, com uma identidade nova e comum. Nessa perspectiva, quem causou o mal não foi realmente a mesma pessoa viva que existe antes e depois da possessão; a pessoa, em si mesma, é responsável material pelas desgraças que supostamente provocou, mas não é, em sentido estrito, culpada.

Consequentemente, podemos ser bruxos involuntários que fizeram mal a muita gente e, ao mesmo tempo, estar em condições de ver o nosso problema (e da comunidade) resolvido logo que reconhecemos as nossas malfetorias e sejamos expurgados do espírito que nos aflige. Visto que o nosso mau comportamento foi decorrente da possessão, o *kufemba* erradicará a causa dos problemas e voltaremos a ser a mesma pessoa que éramos antes — deixando por isso de se justificar que continuemos a ser objecto de ostracismo.

No entanto, como os veteranos foram compelidos por homens vivos e não por espíritos que os possuíssem, não podem livrar-se da culpa de forma tão directa. O máximo a que podem aspirar é a ver o seu arrependimento aceite por vivos e antepassados, e a receber a oportunidade de um novo começo, a partir de uma «folha em branco» — desde que, obviamente, deixem de constituir uma ameaça para os outros.

Conforme pudemos verificar, os rituais de limpeza realizados por *vanyamusoro* têm a capacidade de dar resposta a todas essas necessidades. Efectivamente, conseguem diminuir a culpa, através da naturalização performativa dos actos traumáticos e da sua expulsão para um contexto específico no passado, como um assunto ultrapassado e encerrado. Também diminuem a culpa ao fornecerem as declarações simbólicas que apresentam o paciente como uma pessoa renovada que, de certa forma, é diferente daquela que esteve na guerra e, portanto, está pronta a ser reintegrada. Finalmente, declaram de forma inequívoca que o veterano deixou de ser perigoso, manipulando para esse efeito o idioma explicativo dos espíritos e da capacidade que estes têm para possuir e seguir os vivos.

No entanto, este processo de tratamento não é de forma alguma um caso único, ou sequer a utilização mais frequente deste tipo de explicação e morfologia ritual. À excepção do *kugiya*, que é específico das situações pós-guerra, rituais de limpeza exactamente iguais são realizados quando alguém saiu da prisão, se perdeu nas galerias de uma mina<sup>25</sup> ou — tratando-se de

---

<sup>25</sup> Ao contrário do que possa parecer a quem esteja menos familiarizado com o contexto moçambicano, esta situação não é de todo marginal, em virtude da antiga, contínua e muito numerosa migração temporária para as minas sul-africanas (Granjó, 2003).

indivíduos mais rigorosos no cumprimento de práticas protectoras — após uma viagem para fora da sua região de origem

A lógica que subjaz a estes casos é também a mesma. As prisões moçambicanas e as galerias mineiras da África do Sul são consideradas locais onde muita gente morreu de forma súbita e violenta, sendo difícil de lá sair. Acredita-se, conseqüentemente, que os espíritos desses defuntos de «mortes más» ficam encurralados, mas sem desistirem de encontrar uma saída para o exterior. Quando alguém sobrevive a esses meios adversos e consegue sair, os espíritos cativos tenderão a «apanhar boleia» e a adoptar essa pessoa como a responsável por providenciar as suas necessidades<sup>26</sup>.

Os perigos que, na perspectiva local, poderão resultar de situações como estas estarão já claros para o leitor.

Creio que tão-pouco será necessário insistir na similitude e relação metafórica que elas mantêm com o regresso de veteranos.

No entanto, já não se poderão apontar certezas acerca de qual destes casos (guerra, prisão ou minas) terá constituído o modelo a partir do qual foram extrapoladas as explicações e rituais que hoje em dia permitem pensar e gerir os dois restantes. Justifica-se contudo sugerir que, se os rituais de limpeza pós-guerra só deverão ter sido reintroduzidos na década de 1960 (em concomitância com a luta armada contra o colonialismo português), o mais plausível é que, sob a sua forma presente, tenham sido eles a adoptar o padrão conceptual e ritual que era já aplicado aos regressos das minas ou da prisão.

Assim sendo, o facto de nos confrontarmos com um silêncio geral acerca dos rituais de limpeza de ex-prisioneiros e mineiros, enquanto os ritos pós-guerra são mencionados (mesmo se superficialmente) em diversos artigos e programas lectivos, merece ser questionado. Esta situação revela certamente um enviesamento resultante das agendas políticas, académicas e das ONG envolvidas em acções no terreno; mas, mais importante que isso, empobrece os dados e a compreensão dos próprios processos de reintegração social pós-guerra.

Verificámos que os rituais de limpeza que lhes estão associados fornecem ao veterano todos os instrumentos de justificação e perdão a que pode aspirar, o apoiam na superação de acontecimentos traumáticos e justificam, aos olhos dos que o rodeiam, a possibilidade e a benignidade da sua reintegração.

A sua eficácia e a sua dignidade sociológica não ficam diminuídas por eles constituírem, na sua forma actual, prováveis extrapolações de rituais antes utilizados para outras situações — e não processos únicos, isolados e

---

<sup>26</sup> O problema de viajar para regiões desconhecidas é muito semelhante, pois a ignorância do viajante acerca dos locais onde espíritos errantes podem estar concentrados poderá levá-lo a atravessar essas zonas, com a possível consequência de que eles o sigam no seu regresso a casa.

imemoriais, conforme as referências que habitualmente lhes são feitas nos levariam a pensar. Pelo contrário, a forte hipótese de que eles resultem de um mimetismo de ritos anteriores, num processo de recriação de um tipo de ritual que se sabia ter existido no passado, parece antes reforçar a sua pertinência e eficácia simbólica.

Em primeiro lugar, indica-nos que, embora caídos em desuso por falta de objecto, os rituais de limpeza foram sentidos como uma necessidade social a partir do momento em que voltaram a existir actividades bélicas — e que o foram de uma forma suficientemente forte e consensual para que se justificasse reinventá-los.

Mostra-nos, em seguida, que estes novos ritos foram ancorados nas lógicas explicativas e nos quadros conceptuais que se desenvolveram e formalizaram durante esse interregno, assegurando à partida uma coerência quase absoluta com as interpretações do infortúnio que são comumente aceites no seu contexto cultural e reforçando, com isso, a sua credibilidade e consequente eficácia.

O mesmo efeito acaba por decorrer, por fim, do facto de eles aplicarem procedimentos que são já conhecidos das pessoas e habituais na gestão de outras situações extremas de ruptura microsocial.

A contribuição dos rituais de limpeza para o processo global de reintegração social dos veteranos — ou mesmo para a adaptação das populações à coexistência concorrencial e pacífica entre duas facções anteriormente beligerantes — não parece, contudo, limitar-se a uma soma de casos individuais, por muito numerosos que sejam.

O conhecimento público da existência desses rituais e da sua concordância com sistemas de interpretação comumente partilhados acaba, afinal, por obrigar a que a aceitação de casos individuais seja extrapolada para um princípio geral de integração. Quando tal acontece, no entanto, é dado um passo essencial para a aceitabilidade quotidiana não apenas dos nossos familiares e de quem lutou pelo «nosso» lado, mas também dos inimigos de ontem e dos seus apoiantes.

#### BIBLIOGRAFIA

- ALDEN, C. (2002), «Making old soldiers fade away: lessons from the reintegration of demobilized soldiers in Mozambique», in *Security Dialogue*, 33 (3), pp. 341-356.
- BRACKEN, P., GILLER, J., e SUMMERFIELD, D. (1995), «Psychological responses to war and atrocity: the limitations of current concepts», in *Social Science and Medicine*, 40, pp. 1073-1082.
- CAHEN, M. (2002), *Les bandits — un historien au Mozambique, 1994*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian.
- CASTANHEIRA, N. (1999), *Ex-Criança Soldado: «Não Queremos Voltar para o Inferno»*, Maputo, Reconstruindo a Esperança.
- CLARENCE-SMITH, G. (1990 [1985]), *O Terceiro Império Português (1825-1975)*, Lisboa, Teorema.

- COELHO, J. P. B. (2002), «Antigos soldados, novos cidadãos: a reintegração dos desmobilizados de Maputo», in *Estudos Moçambicanos*, 20, pp. 141-236.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1978 [1937]), *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*, Rio de Janeiro, Zahar.
- DOUGLAS, M. (1991), *Pureza e Perigo*, Lisboa, Edições 70.
- GEFFRAY, C. (1991), *A Causa das Armas em Moçambique: Antropologia da Guerra Contemporânea em Moçambique*, Porto, Afrontamento.
- GENNEP, A. VAN (1978), *Os Ritos de Passagem*, Petrópolis, Vozes.
- GRANJO, P. (2003), «A mina desceu à cidade: memória histórica e a mais recente indústria moçambicana», in *Etnográfica*, VII (2), pp. 403-429.
- GRANJO, P. (2004), «*Trabalhamos sobre Um Barril de Pólvora*» — *Homens e Perigo na Refinaria de Sines*, Lisboa, ICS.
- GRANJO, P. (2007), «Determination and chaos, according to Mozambican divination», in *Etnográfica*, XI (1), pp. 9-30.
- GRANJO, P., e PORTO, N. (1991), «De adolescente a adulto», in *Enciclopédia Portugal Moderno — Tradições*, Lisboa, Pomo, pp. 20-28.
- GREEN, E. C. (1999), *Indigenous Theories of Contagious Disease*, Walnut Creek, Altamira.
- GREEN, E. C., e HONWANA, A. (1999), «Indigenous healing of war-affected children in Africa», in *IK Notes*, 10.
- HALL, M., e YOUNG, T. (1997), *Confronting Leviathan: Mozambique since Independence*, Londres, Hurst and Co.
- HERBERT, WRAY (2004), «The children of war», [http://www.cartercenter.org/healthprogramas/2041\\_adoc6.htm](http://www.cartercenter.org/healthprogramas/2041_adoc6.htm).
- HONWANA, A. (1999), «The collective body: challenging western concepts of trauma and healing», in *Track Two*, 8 (1).
- HONWANA, A. (2002), *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*, Maputo, Promédia.
- JANSEN, P. C. M., SILVA, M. C., e MENDES, O. (1990/2001), *Plantas Medicinais: Seu Uso Tradicional em Moçambique*, Maputo, INS/DEPMMT, 5 vols.
- JUNOD, H. (1996 [1912]), *Usos e Costumes dos Bantu*, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, t. 1.
- LIESEGANG, G. (1986), *Vassalagem ou Tratado de Amizade? História do Acto de Vassalagem de Ngungunyane nas Relações Externas de Gaza*, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique.
- LUNDIN, I. B. (1998), «Mechanisms of community reception of demobilised soldiers in Mozambique», in *African Review of Political Science*, 3 (1), pp. 104-118.
- MARRATO, J. (1996), «Superando os efeitos sociais da guerra em Moçambique: mecanismos e estratégias locais», comunicação ao IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Rio de Janeiro.
- MASLEN, S. (1997), *The Reintegration of War-Affected Youth — the Experience of Mozambique*, Genebra, ILO.
- NEVES, D. F. (1987 [1878]), *Das Terras do Império Vátua às Praças da República Boer*, Lisboa, Dom Quixote.
- NILSSON, A. (1999), *Peace in Our Time: towards a Holistic Understanding of World Society Conflicts*, Gotemburgo, Padriku.
- PÉLISSIER, R. (1994), *História de Moçambique: Formação e Oposição 1854-1918*, Lisboa, Estampa.
- TURNER, V. (1967), *The Forest of Symbols*, Cornell, Cornell University Press.
- WEST, H. (2004), «Working the borders to beneficial effect: the not-so-indigenous knowledge of the not-so-traditional healers in northern Mozambique», comunicação ao Social Anthropology Seminar of the London University College.
- YAÑEZ-CASAL, A. (1996), *Antropologia e Desenvolvimento: as Aldeias Comuns de Moçambique*, Lisboa, IICT.