

TRADIÇÃO - MODERNIDADE: A ASSOCIAÇÃO DE MÉDICOS TRADICIONAIS DE MOÇAMBIQUE (AMETRAMO)

GRAZIELE ACÇOLINI¹

MARIO TEIXEIRA DE SÁ JUNIOR²

RESUMO

A Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique (AMETRAMO) foi criada em setembro de 1992, com a Guerra Civil em Moçambique (1977/1992), após o processo de separação de sua metrópole, Portugal, em 1975. A Associação se constitui em um órgão regulamentado pelo governo e reúne os curandeiros que realizam atendimentos através de consultas com um oráculo ou recebimento de espíritos de antepassados e que, para atuarem, necessitam de uma carteira que comprove sua filiação a AMETRAMO. Desde o nascimento até após a morte os curandeiros interferem na vida da comunidade. Após um período de perseguição às manifestações, considerada pela FRELIMO (partido político de base marxista vencedor da Guerra Civil) como fruto da ignorância e do obscurantismo, ocorre o processo de reconhecimento e institucionalização de tais práticas. A proposta desse artigo é a de dar prosseguimento a discussão entre o binômio tradição-modernidade tendo por objeto a AMETRAMO.

Palavras-Chave: Moçambique. AMETRAMO. Tradição-Modernidade.

1 Professora-doutora de Ciências Sociais da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Brasil. grazieleaccolini@hotmail.com

2 Professor-doutor de Relações Internacionais da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Brasil. mariosa@ufgd.edu.br

TRADITION-MODERNITY: THE ASSOCIATION OF TRADITIONAL MEDICS OF MOZAMBIQUE (AMETRAMO)

ABSTRACT

The Association of Traditional Medics of Mozambique (AMETRAMO) was created in September 1992, on account of the Civil War in Mozambique (1977/1992), after the separation of its metropolis, Portugal, in 1975. The Association constitutes a body regulated by the Government and gathers the healers who perform attendances through consultations with an oracle or receptions of ancestors' spirits. In order to be able to work, the healers need a register that proves their membership to AMETRAMO. From birth to the after-death, the healers interfere in the community life. After a period of intense persecution on their manifestations, considered by FRELIMO (political party of Marxist base which was the winner of the Civil War) as a result of ignorance and obscurantism, the process of recognition and institutionalization of such practices occurs. The purpose of this article is to continue the discussion between the tradition-modernity binomial, having the AMETRAMO as its object.

Key-Words: Mozambique. AMETRAMO. Tradition-Modernity.

BREVE HISTÓRICO: MOÇAMBIQUE, CURANDEIROS E OUTRAS 'VISÕES DE MUNDO'

Este artigo é parte de reflexões ainda incipientes vinculadas ao Projeto de Pesquisa “Brasil-Moçambique: um olhar Sul-Sul sobre o agronegócio, desterritorialização e dessacralização entre a etnia Kaiowá (MS - Brasil) e Aianá e Macuá (Norte -Moçambique)”, da Universidade Federal da Grande Dourados/MS junto a Universidade de Mondlane em Moçambique. Especificamente, a pesquisa in loco tinha a proposta de realizar uma análise comparativa entre a etnia Kaiowá de Mato Grosso do Sul - Brasil e as etnias Macuá (norte de Moçambique). No entanto, devido à instabilidade política na parte norte de Moçambique, a pesquisa foi deslocada para as regiões centro e sul com as etnias Changana, Ronga, Bitonga etc. Assim, teve-se a essas regiões por períodos relativamente curtos, porém fecundos no

que tange às relações e diálogos estabelecidos com interlocutores locais: professores, autoridades locais, curandeiros e membros da sociedade de uma forma geral.

A discussão entre os conceitos de tradição e modernidade tendo por base a sociedade moçambicana não é nova. Honwana, em seu trabalho “Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique” apresenta essa tese. A proposta desse artigo é trabalhar com a AMETRAMO através de dados de campo coletados pelos autores.

Moçambique é um país africano, localizado no sudeste do continente e banhado pelo Oceano Índico. Limitado a Norte pela Zâmbia, Malawi e Tanzânia, a Leste pelo Canal de Moçambique e pelo Oceano Índico, a Sul e Oeste pela África do Sul e a Oeste pela Suazilândia e pelo Zimbabué, o país tem uma área de 799.380 km² e uma população de cerca de 22.416.881 de habitantes. Seus limites fronteiriços resultam em uma configuração vertical o que divide o país em três grandes áreas: Norte, Centro e Sul. Nelas estão contidas as províncias (Niassa, Cabo Delgado, Nampula [Norte], Zambézia, Tete, Manica, Sofala [Centro], Inhambane, Gaza, Província de Maputo e Cidade de Maputo[Sul], 43 Municípios e 128 distritos (INE, 2007).

FIGURA 1 – PROVÍNCIAS DE MOÇAMBIQUE



Fonte: Casa da Criança Maria Clara (2016).

Sua formação humana é fruto da ocupação de milhares de anos com a presença de diversos povos, predominantemente, do macrogrupo linguístico Banto, que realizaram um ‘descimento’ pelas bordas ocidental e oriental da parte sul do continente³. Após alguns milhares de anos, novos grupos vieram se unir aos predecessores (como Árabes e Europeus). A presença portuguesa (1497), a partir do Norte (Ilha de Moçambique) contribui para a formação de uma sociedade que viveu um processo de conflitos e negociações, resultando em uma formação colonial com seu auge no século XX. O fim dessa dominação ocorreu com a Guerra de Independência (1964/1975). O final da Guerra não trouxe a paz. Vivendo o contexto da Guerra Fria, em 1977 irrompe uma Guerra Civil que duraria até 1992 com a vitória da Frente de Libertação Nacional (FRELIMO), de base socialista, contra a Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), de base capitalista. Após as primeiras eleições presidenciais (1994), Moçambique vive uma democracia multipartidária, mas que tem como expoentes a FRELIMO, grupo situacionista e a RENAMO, grupo oposicionista.

Segundo Altuna, as práticas de curandeirismo no continente africano estão ligadas à “tradição banta [e] apresenta[m] uma visão espiritualista da existência fundamental no convencimento-vivência da intercomunhão entre o mundo visível e invisível [...]” onde “o mundo invisível se entrelaça com o visível e o penetra por completo” (ALTUNA, 2006, p. 367). Essa manifestação perpassa a sociedade moçambicana de norte a sul do país e está presente em todos os segmentos sociais de forma significativa (MARTINEZ, 2009, p. 212).

Essa abordagem se estende à percepção do mundo como um todo. A visão dicotômica ocidental não encontra um respaldo em

3 “A palavra banto foi usada pela primeira vez em 1862, por W. H. I. Bleek, para designar as numerosíssimas falas aparentadas – mais de 300 ou cerca de 600, conforme os critérios de classificação adotados – que cobrem uma superfície de uns nove milhões de quilômetros quadrados, ao sul de uma linha quase horizontal, a cortar o continente africano, da baía de Biafra a Melinde. O termo banto aplica-se, hoje, também aos povos – e somam mais de 200 milhões de pessoas – que utilizam um daqueles idiomas.” (COSTA E SILVA, 1996, p. 193).

muitas formas africanas de pensar, sentir e viver o mundo. Problemas e soluções são apresentados e equacionados através de uma totalidade dialeticamente constituída, onde espírito e matéria não se encontram separados, mas se confundem na composição do mundo vivido. Não há algo que pertença a uma única natureza. Tudo está interconectado e para se entender e explicar os fenômenos que ocorrem na vida se busca a abordagem holística.

Evans-Pritchard possui uma clássica história sobre essa forma de abordar o mundo em uma sociedade africana. Narra o autor que: “Na terra Zande, às vezes um velho celeiro desmorona. Nada há de notável nisso. Todo Zande sabe que as térmitas devoram os esteios com o tempo, e que até as madeiras mais resistentes apodrecem após anos de uso.” (EVANS-PRITCHARD, 1978b, p. 61).

No entanto a lógica material não exclui outra imaterial.

A filosofia Zande pode acrescentar o elo que falta: O Zande sabe que os esteios foram minados pelas térmitas e que as pessoas estavam sentadas debaixo do celeiro para escapar ao calor e ao brilho ofuscante do sol. Mas ele também sabe por que esses dois eventos ocorreram precisamente no mesmo momento e no mesmo lugar: por causa da ação da bruxaria. Se não houvesse bruxaria, as pessoas estariam sentadas debaixo do celeiro sem que este lhes caísse em cima, ou ele teria desabado, mas as pessoas não estariam debaixo dele. A bruxaria explica a coincidência desses dois acontecimentos (EVANS-PRITCHARD, 1978b, p. 61).

O sistema zande que engloba bruxaria, oráculos, adivinhos e feiticeiros, estabelece um conjunto normativo de relações sociais que influenciam desde a organização hierárquica dessa sociedade, até as obrigações com vizinhos. E há uma clara distinção na filosofia zande entre as situações nas quais a bruxaria pode contar como causa, e nas quais os fatos são analisados como resultado de causas naturais ou de ações humanas concretas (EVANS-PRITCHARD, 1978b).

Como comenta Kuper (1978, p. 99):

O livro foi escrito como se dirigido a um cético que Evans-Pritchard está tentando persuadir de que essas crenças são, de algum modo, razoáveis, de que possuem uma base racional. ... o seu argumento mais poderoso ... foi que, dada a premissa inicial de que o dano pode ser causado por agentes místicos e a noção básica de que o azar adotou a forma de uma pessoa, de um malfeitor, então as restantes crenças são uma decorrência bastante lógica. Além disso, são constantemente reforçadas pela experiência.

A discussão recai sobre a questão dos princípios de racionalidade e as noções de causalidade entre povos tidos como ‘primitivos’ à época, época essa nem tão tardia assim, posto que se refere às décadas de 1920-1930; daí a inovação da pesquisa de Evans-Pritchard entre os Azande. Na Edição resumida de *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande* (2005), Viveiros de Castro explana que,

Combinando de modo mais que criativo, criador, orientações antropológicas muito diversas entre si, E. Evans-Pritchard submeteu o problema lévy-bruhliano da heterogeneidade constitutiva da razão humana ao método malinowiskiano do trabalho de campo de longa duração junto a uma sociedade exótica. As pontes com isso lançadas entre a antropologia, a psicologia e a filosofia fizeram de **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande** uma das referências incontornáveis do debate contemporâneo sobre a natureza – e a cultura – da “racionalidade”. ... É a este livro que a antropologia deve uma de suas principais contribuições ... a saber, a constatação de que há muito mais bruxaria no céu e na terra do que supõe a vã burocracia da razão (apud EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 7, nota do tradutor).

Esta lógica holística está presente em muitas das sociedades africanas e como intermediário desse mundo está a figura do curandeiro. Devido à diversidade étnico-cultural, cada grupo tem uma nomenclatura específica para esse agente social para além da especificidade de papéis e funções.

Ao pesquisar sobre esses intermediários entre o mundo humano e não-humano nas culturas do sul de Moçambique – predominantemente Changana e Ronga –, Honwana apresenta uma explicação histórica. Antes da invasão dos povos Angunes e a formação do Reino de Gaza (1828), só existiam dois tipos de intermediários:

[...] os nyanga – praticantes de medicina tradicional (geralmente conhecidos como ‘curandeiros’) não possuídos pelos espíritos, que aprenderam os segredos da profissão com outros indivíduos [...]; e os nyangarume, possuídos por espíritos *tinguluve* (também conhecidos por mahlonga) especialistas em medicina à base de plantas para adivinharem, curarem e combaterem a magia e a feitiçaria, mas sem entrar em transe (HONWANA, 2002, p. 55).

O transe, ou possessão pelos espíritos, veio somente com a chegada dos *Nguni* (Angunes) que escravizaram povos como os *Ndau* e os trouxeram para o Sul de Moçambique. Esse processo gera um fortalecimento da importância da possessão entre os intermediários que não mais eram possuídos pelos espíritos locais (*tinguluve*), mas sim pelos estrangeiros (*Vanguni e Vandau*).

Entre os Macua, grupo que habita o norte de Moçambique, há também uma especificidade de funções. Há especialistas de averiguação (*NAHAKO*), de cura (*MUKHULUKHANO*) e de experiências místicas (*NAMUKU* e *MUKHWIRI*) (MARTINEZ, 2009, p. 211).

Nas pesquisas de campo realizadas em Maputo (Abril/2014), em Vilanculos (Província de Inhambane) e Xai Xai (Província de Gaza) (ambas em Novembro/2014), verificamos que a modalidade mais praticada entre os membros da AMETRAMO é a que se caracteriza no exemplo acima de Honwana com o papel de curandeiros. Ou seja, as consultas eram feitas sem os intermediários serem possuídos pelos espíritos. Suas respostas eram retiradas de um jogo adivinhatório composto por conchas do mar (búzios), pedras, ossos, um dado, entre

outros elementos, que lançados ao solo compunham a resposta à pergunta realizada.

Suas funções vão além das soluções de problemas de saúde, posto que a noção de 'saúde' nessas sociedades é concebida a partir de uma visão de mundo que não compartimentaliza saúde e religião como dimensões distintas, atingindo um universo holístico que engloba todos os tipos de problemas existentes nesta sociedade.

TRADIÇÃO-MODERNIDADE: SEUS 'TANTOS' SENTIDOS

A ocupação dos europeus no continente africano não se deu, em sua maioria, através de forma direta. Em Moçambique não foi diferente. O papel das elites locais contribuiu muito para o colonialismo português. Os prazos são exemplos dessa relação. Segundo Newitt, (2012, p. 203).

[...] grande parte do interesse destas instituições reside no fato de se assemelharem a hologramas, apresentando uma imagem diferente de si mesmos consoante o ângulo de visão. Para os portugueses tratavam-se de terras cedidas mediante assinatura de contratos de arrendamento elaborados de acordo com as regras do Direito Romano, mas, para os africanos, eram basicamente chefias, logo funcionavam como parte de um complexo sistema de relações econômicas e sociais destinadas a aproximar os povos da região

Na década de 1940, Cota já indicava o papel das chefias tradicionais sob o colonialismo português,

[...] como central. O facto de muitos destes representantes das autoridades terem sido recrutados de entre as famílias dirigentes locais [...] permitiu gerir as populações destas regiões ao mesmo tempo que se garantia a presença de Portugal introduziu o sistema de administração indirecta (*indirect rule*), onde a figura da autoridade tradicional surgiu figuras de poder dotadas de legitimidade local. Doravante, assistir-se-ia paulatinamente ao cotejo entre as formas modernas de exercer o poder, assumidas

pela essência do Estado colonial, e as formas locais de administração, agora designadas ‘autoridades gentílicas’ ou tradicionais. A figura da autoridade tradicional – simbolizada no regulo – era ‘hereditária’ e a sua legitimidade freqüentemente assente numa ligação, nem sempre real, as linhagens pré-coloniais locais (COTA, 1944 apud MENEZES, 2009, p. 25).

O Estado colonial na África se caracterizou “como um Estado bifurcado, que implementou o [...] ‘sistema de despotismo descentralizado’” (HONWANA, 2002, p.121). É possível verificarmos hoje essa complexa interação social entre o Governo Oficial e os líderes locais. Em visita ao Distrito de Vilanculos, na Província de Inhambane (Novembro/2014), fomos recebidos por representantes dos poderes locais e um representante da AMETRAMO. Durante a entrevista ficou nítida a importância do representante da AMETRAMO e o papel dele naquela comunidade. Contaram que muitos dos problemas são resolvidos pelos curandeiros da AMETRAMO.

É o caso da chuva. As pessoas comunicam ao secretário de bairro a necessidade de fazer chover. Este organiza e informa à comunidade o dia e o tipo de ritual que será feito. Os líderes recolhem os produtos e animais para o ritual. Convidam os curandeiros e realizam a cerimônia invocando os antepassados. Os anciãos selecionados realizam as oferendas aos antepassados (*Sr. Francisco, Representante da AMETRAMO. Caderno de Campo, novembro de 2014*)

Nesse momento, Sr. Francisco, que é da Zona de Xiruala, disse: “durante o ritual começou a trovejar. O céu ficou nublado e choveu durante a cerimônia. Saímos todos molhados. E a festa continuou” (idem), buscando demonstrar a eficácia do ritual.

É comum que os representantes dos governos estatais/oficiais se dirijam aos governantes locais que funcionam como espécie de interlocutores com as suas comunidades. Aqui se reforça a fragilidade da dicotomia tradição-modernidade; nesse contexto, ela parece mesmo

não existir, posto que todos compartilham de uma mesma visão de mundo, como na citação de Cota (apud MENEZES, 2009) ao se referir às “formas modernas de exercer o poder” e parte de uma mesma realidade. Não é possível pensar a modernidade de Moçambique sem suas tradições e vice-versa (LATOURE, 1994; SANTOS, 2003). Não é possível pensar tal modernidade sem nos reportarmos ao arcabouço sócio-cultural constituído também nos (des)encontros interétnicos impostos pelo ocidente e suas potências coloniais.

A questão que envolve os contatos interétnicos calcada em relações de poder ‘assimétricas’ e as discussões que envolvem os conceitos de tradição e modernidade, tradicional e moderno, foram abordadas por pesquisas antropológicas que se desenvolveram a partir da primeira metade do século XX no continente africano, empreendidas especialmente por britânicos e também por alguns antropólogos franceses. Aqui focaremos as análises de Max Gluckman e Georges Balandier, pois tais autores já prenunciavam a necessidade de superação de tais dicotomias.

A partir da década de 1930 a administração colonial britânica resolve desenvolver as colônias africanas mudando a orientação política e fomentando um planejamento administrativo mais efetivo e de caráter mais prático. Tal mudança também influenciou as pesquisas antropológicas.

Os estudos sobre mudança social ganharam espaço pela própria situação colonial que se instaurou no continente africano, caso dos trabalhos realizados por Max Gluckman (como Evans-Pritchard, aluno de Radcliffe-Brown, bem como de B. Malinowski) com seus estudos sobre a Zululândia moderna e a questão do conflito e da necessidade de se levar em consideração a situação política total, que no caso incluía ‘brancos’ e zulus.

Com a atenção voltada especificamente aos contatos interétnicos na África na década de 1930, Gluckman (1987) analisa o

contexto colonial e as influências de sua administração entre os Zulus e a Zululândia moderna, fomentando assim seu conceito de campo social.

Para Gluckman (1987) o contato interétnico deve ser visto como um fator organizador e não desintegrador; deve ser visto como uma complexa rede de interações sociais, onde as unidades envolvidas não são nem fechadas, nem homogêneas e onde interesses e valores fazem parte de um mesmo campo social. Assim, Gluckman confronta a ideia da existência separada das ‘culturas componentes’, a própria Zulu, a ‘tradicional’ e a administração colonial, representante do ‘moderno’.

[...] Nesta ótica os agentes de contato não podem ser descuidados ou tratados como fatores externos à vida tribal, mas sim abordados como “parte integrante da comunidade”. [...] “O missionário, administrador, comerciante e recrutador de trabalhadores devem ser vistos como fatores na vida tribal da mesma forma que o chefe ou o xamã” (GLUCKMAN apud OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 39, grifo do autor).

A noção de *campo social* advém da crítica à abordagem culturalista e também à antropologia social funcionalista de Malinowski que, em seus respectivos trabalhos, falavam em uma África moderna, a das cidades europeizadas, e em uma tradicional, onde viveriam as tribos com suas tradições; “Gluckman deixa explícito que considera que ambas fazem parte de um único campo social, [...] de um mesmo campo de interdependências” (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 40).

Gluckman sustenta essa ideia quando assegura que a Zululândia moderna é formada por uma única comunidade, tanto ‘branca’ quanto zulu; embora os atores expressassem comportamentos diferentes, se encontravam interligados uns aos outros e conclui: “Por isso posso empregar os termos Zululândia e zululandeses para abranger brancos e zulus conjuntamente, enquanto o termo zulu designa africanos somente” (GLUCKMAN, 1987, p. 239).

O autor prossegue com sua argumentação apontando que a estrutura da comunidade 'zulu-branca' se constitui a partir dos próprios conflitos, contradições e diferenças que envolviam os dois grupos culturais em questão, e que a cisão entre eles era o próprio fator de integração em apenas uma comunidade, demarcando que esta cisão não se dava em grupos de status similares, sendo os europeus o grupo dominante, responsável pela dinâmica da mudança social na Zululândia. Inclusive ressalta que a ideia por ele utilizada de interdependência entre os grupos zulu e 'branco' não alude a uma reciprocidade balanceada entre as partes; ao contrário, Gluckman aponta uma condição de assimetria entre grupos e pessoas envolvidos; "Assim, Gluckman desmistifica a aparente neutralidade de uma situação social, mostrando que a sua organização responde prioritariamente a interesses de uma classe, explicitando que o fator final para a manutenção do equilíbrio é 'a força superior do grupo branco.'" (OLIVEIRA FILHO, 1987, p. 57).

Apesar da preponderância das pesquisas de antropólogos anglo-saxões, os estudos sobre a África na França também assumiram um lugar significativo, apesar das influências 'intelectualistas' dos estudiosos franceses como E. Durkheim, Marcel Mauss e a emergência do estruturalismo de Claude Lévi-Strauss nas décadas de 1940-1950. Na década de 1920, Mauss já chamava a atenção para a ausência de missões etnográficas nas colônias francesas, lembrando que elas eram visitadas frequentemente por expedições de países estrangeiros; a situação começa a mudar também a partir da década de 1930 com uma das primeiras expedições de pesquisadores franceses pelo continente africano (MOTTA, 2012).

Uma das principais tentativas de reflexão teórica sobre os contatos interétnicos na França surge na década de 1950 com Georges Balandier e seus conceitos de situação colonial e colonialismo interno.

A noção de situação colonial advém da crítica “a busca do etnologicamente puro, com fatos inalterados, miraculosamente preservados em um estado original [...]” (BALANDIER apud OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 43).

Seguindo uma abordagem dinâmica dos fenômenos e práticas sociais, Balandier estabelece que as pesquisas sobre mudança social devem ser percebidas ‘em totalidade’, com os processos e relações entre ‘sociedade colonial’ e ‘sociedade colonizada’ constituindo um todo e recomenda que os estudos sejam realizados sempre ‘em situação’. O autor assinala que as pesquisas antropológicas que se propuseram a tratar dos fenômenos de mudança social não tratavam da situação colonial enquanto uma conjuntura particular (BALANDIER, 1993).

Oliveira Filho aponta que as origens dessa abordagem remontam ao conceito de ‘fato social total’ de Mauss:

Apesar de referir-se por várias vezes a Gluckman e as suas análises de situação (1971:23 e 35/6), a acepção que Balandier dá ao termo parece afastar-se bastante daquela da antropologia inglesa, oscilando entre uma ideia de contextualização ou de um pano de fundo histórico (23) e, de outro lado, como uma noção capaz de assegurar a integração entre diferentes pontos de vista, desenvolvidos por historiadores, sociólogos, psicólogos e antropólogos (OLIVEIRA FILHO, 1988, p. 43).

Com a introdução do conceito de colonialismo interno, Balandier transforma a percepção sobre as sociedades duais – uma, tradicional e outra, moderna – enunciando que a sociedade tribal mantém com a sociedade colonial relações de “oposição, histórica e estruturalmente demonstráveis”, objetivando assim não só uma descrição da situação de contato, ou dos resultados que dela adviriam, mas também uma explicação sobre ela.

Desta forma, a análise da situação colonial como um fenômeno complexo e dinâmico, coloca fortemente em causa as

visões ‘primitivistas’ sobre as sociedades tradicionais, sociedades equilibradas e harmônicas, que desconheciam os conflitos, que seriam próprios das sociedades ocidentais, ‘modernas’.

O processo de descolonização teve consequências imediatas sobre a prática científica própria à antropologia social e à sociologia das sociedades não-européias, sobre a representação clássica desta categoria de sociedades. Ele desestabilizou os hábitos, suscitou o pudor terminológico (no que se refere a qualificativos como “arcaico”, “primitivo”, etc.) e introduziu a dúvida quanto ao alcance *atual* do empreendimento antropológico. De repente as sociedades estimadas estáticas ou congeladas na “repetição” se abriram à mudança ou à revolução; reencontraram uma história; cessaram de pertencer à ordem da passividade e dos objetos (BALANDIER, 1993, p. 127).

E mais, ressalta que o estudo diacrônico e relacional sobre as sociedades consideradas ‘primitivas’ prepara uma necessária exigência: *a de uma antropologia e de uma sociologia dinâmicas* (BALANDIER, 1993, p. 131). Podemos apontar que, mais que isso, necessitamos de uma antropologia que supere dicotomizações próprias do pensamento ocidental e que nos permitam compreender instituições-tradicionais-modernas - como a AMETRAMO.

A AMETRAMO E SEU LUGAR NA CONTEMPORANEIDADE

Atualmente o papel da AMETRAMO como interlocutora da relação governo oficial/sociedade moçambicana é extremamente importante. Primeiro porque a crença nos espíritos perpassa, se não toda, a maioria dessa sociedade. Em conversa informal com um Juiz Provincial de Inhambane, indagamos como iam os espíritos dele e a resposta foi: “Meus espíritos vão bem, e os seus?” Sá Jr.: “Tenho espíritos?” E ele sorrindo respondeu: “Em Moçambique todos temos espíritos” (novembro/2014).

A relação da sociedade com os espíritos não é explícita, especialmente para *outsiders*, e muitas vezes parece conflituosa. É o caso da presença de igrejas neopentecostais como a IURD – Igreja Universal do Reino de Deus – que realiza fortes críticas em seus sermões aos espíritos tradicionais realizando, por exemplo, reuniões de ‘desobsessão’ (expulsão dos espíritos). Em um culto que acompanhamos em Xai-Xai, região central de Moçambique, pudemos verificar a importância dada aos espíritos pelos pastores da IURD. Em uma cerimônia de aproximadamente uma hora e meia, cerca de metade dela foi direcionada à realização de um ritual onde um prato foi distribuído aos participantes para lembrar a tradição de alimentar os antepassados, evitando assim algum malefício na vida dos presentes.

Convivendo um pouco mais de perto, podemos verificar que a importância dos espíritos na vida dessa sociedade é fundamental, mesmo que seja em uma (suposta) negação! Ela contribui fortemente no entendimento e explicação da mesma. Segundo um estudante de Agronomia da Universidade Eduardo Mondlane, “97% da sociedade moçambicana passaram pelo ritual de nascimento” em que, dentre outros ritos, se ministra uma vacina que deixa marcas no corpo das pessoas. Também em tom de brincadeira, disse: “não peça as pessoas para levantarem sua camisa”; isso denunciaria, através das marcas nas vacinas, as crenças das pessoas (Caderno de campo, novembro de 2014).

Um segundo motivo é que a AMETRAMO se constitui como uma espécie de órgão intermediário do governo. Em entrevista com um representante da Associação em Xai-Xai, ele informou que a justiça acata seus pronunciamentos sobre furtos, roubos, assassinatos⁴ (Caderno de campo, novembro de 2014).

Outro importante motivo é a abrangência de serviços que presta; dentre eles estão: a cura para doenças físicas e espirituais,

4 O quanto isso é verídico ou não, não foi constatado.

normalmente ligadas entre si, soluções de conflitos familiares, questões de terra, problemas de ordem natural (falta de chuva, morte de animais), problemas judiciais (roubo, furto) e interferem em grandes questões, como os problemas gerados pela Guerra Civil (MALANDRINO, 2010; GRANJO, 2009; HONWANA, 2002).

Mas nem sempre foi assim. O lugar dos curandeiros na sociedade moçambicana vem sendo negociado ao longo de sua história. Durante muito tempo “[...] as crenças e práticas referentes à possessão pelos espíritos foram reprimidas, tanto pelo regime colonial como pelo governo pós-colonial” (HONWANA, 2002, p. 38).

Após a independência (1975) Moçambique mergulhou em uma Guerra Civil. Sob a égide da Guerra Fria o país também se dividiu; de um lado a proposta capitalista representada pela RENAMO; de outro a socialista pela FRELIMO. No meio a sociedade civil. O primeiro movimento da FRELIMO em relação ao modelo de vida da sociedade tradicional foi de rejeição. Seu líder, Samora Machel, declarou em um discurso que:

Embora os colonialistas tenham dado um poderoso golpe na sociedade tradicional, a educação tradicional continua a ser a forma de educação dominante em Moçambique. Devido ao seu conhecimento superficial da natureza, os membros da sociedade tradicional concebem-na como uma série de forças de origem sobrenatural [...] em que a superstição toma o lugar da ciência na educação [...] Tirando partido da superstição [...] certos grupos sociais conseguem manter o seu domínio retrógrado sobre a sociedade (SAMORA MACHEL apud HONWANA, 2002, p. 170).

As perseguições às lideranças tradicionais e curandeiros tiveram início nesse período.

Em 1983, muitos praticantes de medicina tradicional foram arbitrariamente designados como desempregados e, como tal, enviados para zonas rurais remotas para trabalharem na terra. O Estado não reconhecia a sua profissão como adivinhos, praticantes de medicina tradicional e médiuns

de contato com os espíritos (SAMORA MACHEL apud HONWANA, 2002, p. 172).

Dentro da Guerra Civil, outra guerra foi declarada: entre o poder dos representantes da tradição *versus* os da modernidade. Aportados nas crenças tradicionais dos espíritos, os curandeiros continuavam a desenvolver suas atividades, inclusive entre membros da própria FRELIMO. Essas lideranças tradicionais também souberam se utilizar do conflito entre os dois partidos e buscaram se aproximar da RENAMO, que tinha uma posição oposta à da FRELIMO no que diz respeito à tradição.

[...] a RENAMO criou alianças com as autoridades tradicionais, os régulos, ilegalizados pela FRELIMO, pelo papel que tinham desempenhado durante o colonialismo, assim como com outros líderes ou anciãos que haviam sido marginalizados. Outra aliança importante foi a firmada com as autoridades religiosas “tradicionais” como é o caso dos adivinhos, praticantes de medicina tradicional, médiuns espirituais e profetas (HONWANA, 2002, p. 190).

Como sujeitos de suas histórias, especialmente membros da população rural, se colocaram no cenário da guerra. Quer com apoio à RENAMO “ou simplesmente o seu descontentamento com a FRELIMO constituiu uma tentativa descomunal de salvaguardar uma cultura tradicional sitiada” (HONWANA, 2002, p. 39).

Diante de tais estratégias a FRELIMO recuou e mudou sua posição para com as forças tradicionais. Percebendo o seu poder e o perigo que representava uma aliança com a RENAMO, passou a não perseguir e a construir um caminho de aliança que acabou resultando na criação da AMETRAMO (1992). Essa aliança contribuiu para a vitória da FRELIMO e garantiu um papel para as lideranças tradicionais no novo cenário político e, de forma mais específica, um lugar para os curandeiros.

Isso não significou o fim das lutas dos curandeiros pela garantia de seus espaços. Os produtos por eles ofertados encontraram concorrência em grupos de outras matrizes religiosas. A solução para problemas materiais e espirituais também foram postos em outros mercados de bens (BOURDIEU, 1987). Algumas designações religiosas buscam se afastar das tradições e, em seus discursos, buscam desqualificar a importância dos espíritos e curandeiros. Mas sua luta é hercúlea, pois a crença nos espíritos perpassa de forma muito significativa a cultura moçambicana.

Em conversa com o representante do Conselho Cristão de Moçambique, Bernardo Adriano Machado, foi possível verificar esse conflito. No início da entrevista ele afirma que “entre os curandeiros e os cristãos há uma grande separação”. Isso porque “as regras são diferentes. Os cristãos têm sua base que é a Bíblia, que é Cristo que é deus. Eles confiam que apenas pela fé se salvam”. Mas reconhece que “algumas igrejas acabam usando algumas coisas que lhes asseguram, como amuletos”. Em relação aos adeptos das igrejas cristãs, reconhece que “há momentos que alguns cristãos, por causa de temer a vida, acabam indo até o curandeiro à noite para não serem vistos pelos outros. Então é uma comunicação secreta que não é aberta” (novembro/2014).

É importante destacar que as pessoas que circulam entre igrejas cristãs e curandeiros não vêem as práticas desses últimos como religiosas. Elas são percebidas como práticas médicas, judiciais, de soluções de conflitos e qualquer outra questão que se apresente na vida, pode ser trazida para esse espaço. Não há uma igreja dos curandeiros. Seu lugar é na vida comum. Atendem em praças, consultórios, residências. Por vezes não concorrem com os outros saberes. Colocam-se como uma das opções de complementaridade e parceria. É comum, por exemplo, o uso da medicina tradicional estar associada a moderna, a biomedicina. “Eles tratam aqui e depois transferem o doente para

o hospital para ter aquela medicação hospitalar”, relatou Machado (Novembro/2014).

A forma de catalogar as produções acadêmicas como, por exemplo, livros, teses, dissertações no sistema da biblioteca da Universidade Eduardo Mondlane, demonstra uma concordância com o lugar dos curandeiros. Ao perguntar onde ficava a biblioteca de Antropologia, o Coordenador das Ciências Sociais dessa Universidade respondeu apontando o local; comentamos que gostaríamos de procurar livros sobre os curandeiros. A resposta foi a seguinte: “esses livros não ficam aí. Ficam na seção de Sociologia da Saúde”. Lá o curandeirismo, pós institucionalização via AMETRAMO, é tratado no campo da saúde e não da religião.

Esse fato, sem pretensão de aprofundamento, parece demonstrar a legalização dos curandeiros e a legitimação da AMETRAMO ‘purificada’ dos traços que na visão estatal poderia reportar a um passado de superstições e ignorância. Enquadrada no campo da saúde, a Associação pode ser congregada ao moderno Estado e sociedade moçambicanos. Nesse sentido, não seria ela uma instituição tão moderna quanto outras, como a própria FRELIMO?

Na parte central e sul do país, é possível perceber uma proximidade entre os representantes da AMETRAMO com a FRELIMO. Muitos de seus membros portam bonés e camisetas do partido⁵. Essa ligação entre uma instituição dita ‘tradicional’ como a AMETRAMO e outra por consequência ‘moderna’, como a FRELIMO, nos remete novamente à dicotomia tradição e modernidade. Essa dicotomia ‘existe’ ou se trata de mais uma construção do pensamento ocidental e seus pressupostos cientificistas?

5 Merece ressaltar que nessa parte do país a FRELIMO mantém uma maioria, enquanto a RENAMO é mais expressiva ao Norte. No entanto nas últimas eleições a RENAMO avançou no país como um todo e de forma mais específica na parte central e sul, antes reduto da FRELIMO, ainda que continue sendo minoria.

À GUIA DE CONCLUSÕES

Este artigo, como mencionamos, é parte de uma pesquisa em andamento e dessa maneira ainda apresenta lacunas, aberturas teóricas e ‘campo’ pela frente. O intuito aqui foi o de (com)partilhar indagações ainda caras ao pensamento ocidental, mesmo que já debatidas por muitos pesquisadores: a dicotomia tradição e modernidade, exemplo de um modelo que busca cindir em partes elementos pertencentes a um todo.

Mesmo pensando em uma antropologia dinâmica, como sugere Balandier (1993), parece não ser possível refletir sobre realidades como a AMETRAMO sob tal dicotomização.

Ainda, segundo Latour (1994, p. 15),

A modernidade possui tantos sentidos quantos forem os pensadores ou jornalistas. Ainda assim, todas as definições apontam, de uma forma ou de outra, para a passagem do tempo. Através do adjetivo moderno, assinalamos um novo regime, uma aceleração, uma ruptura, uma revolução do tempo. Quando as palavras “moderno”, “modernização” e “modernidade” aparecem, definimos, por contraste, um passado arcaico e estável. Além disso, a palavra encontra-se sempre colocada em meio a uma polêmica, em uma briga onde há ganhadores e perdedores, os Antigos e os Modernos

O que não parece ser o caso da AMETRAMO e os chamados curandeiros na contemporaneidade moçambicana. É necessário um novo paradigma:

O conhecimento do paradigma emergente tende assim a ser um conhecimento não-dualista, um conhecimento que se funda na superação das distinções tão familiares e óbvias que até há pouco considerávamos insubstituíveis, tais como natureza/cultura, natural/artificial, vivo/inanimado, mente/matéria, observador/observado, subjetivo/objetivo, coletivo/individual, animal/pessoa (SANTOS, 1988, p. 61).

E, em especial para o caso apresentado, um paradigma que supere a distinção entre tradição-modernidade e toda a simbologia subliminar que vem atrelada ao mesmo que busca referendar uma distinção entre o tradicional como algo ultrapassado, primitivo e anacrônico e o moderno como algo atual e sincrônico. Antigo e moderno, atrasado e atual, incivilizado e civilizado, elementos típicos de um olhar ocidental e etnocêntrico que não dá conta nem mesmo de suas próprias realidades. A AMETRAMO parece representar releituras contemporâneas a partir dos conhecimentos pautados em um arcabouço sociocultural específico; as ditas ‘tradições’ se formam e transformam, conforme o texto e o contexto em que são vivenciadas!

REFERÊNCIAS

- ALTUNA, Raul Ruiz A. *Cultura tradicional bantu*. Luanda: Paulinas, 2006.
- BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. *Revista Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 3, 1993.
- BOURDIEU, Pierre. *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- CASA da criança Madre Maria Clara. Disponível em: <http://casamariaclara.no.sapo.pt/v2/conhecer/mapa_provincias.gif>. Acesso em:
- COSTA E SILVA, Alberto da. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978b.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução de Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: BIANCO, Bela Feldman. *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987.
- GRANJO, Paulo. Saúde, doença e cura em Moçambique. In: LECHNER, Elsa (Ed.). *Migração, saúde e diversidade cultural*. Lisboa: ICS, 2009.

HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*. Maputo: Promedia, 2002.

INE - *Instituto Nacional de Estatística*, 2007.

KUPER, Adam. *Antropólogos e antropologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MALANDRINO, Brígida Karla. Os mortos estão vivos: a influência dos defuntos na vida familiar segundo a tradição Bantú. *Revista Último Andar*, São Paulo, n. 10, 2010.

MARTINEZ, Francisco Lerma. *O povo Macua e sua cultura*. 3. ed. Maputo: Edições Paulinas, 2009.

MENEZES, Maria Paula. Poderes, direitos e cidadania: O 'retorno' das autoridades tradicionais em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, v. 87, p. 9-42, 2009.

MOTTA, Antonio. Travessias africanas: Michel Leiris e o início das pesquisas africanistas em França. In: TRAJANO FILHO, Wilson. *Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos*. Brasília: ABA Publicações, 2012.

NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Portugal: Publicação Europa América, 2012.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *O Nosso Governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa. O Estado Heterogêneo e o Pluralismo Jurídico. In: BOAVENTURA de Sousa, TRINDADE, João Carlos. *Conflito e transformação social: uma paisagem das justiças em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 2003. v. 1, p. 47-95.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Um discurso sobre as ciências na transição para uma ciência pós-moderna. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 46-71, ago. 1988.