



**Vozes de (sobre) Mulheres *Tinyanga* (médicas-sacerdotisas)
e notas de um trabalho de campo ao sul de Moçambique**

*Voices of (about) Tinyanga Women (doctor-priestesses)
and from fieldwork in southern Mozambique*

Jacimara Souza Santana¹

Resumo: O presente artigo aborda narrativas de (sobre) mulheres *tinyanga* acerca de suas vivências durante o domínio colonial na região sul de Moçambique, em específico, aquelas ocorridas no distrito de Chibuto, Província de Gaza, entre os anos de 1962 e 1968. Também mostra algumas aprendizagens obtidas por sua autora durante o trabalho de campo para a investigação que originou este texto e o livro *Médicas-sacerdotisas: religiosidades ancestrais e contestação ao sul de Moçambique (1927-1988)*.

Palavras-chave: Vozes; Mulheres; *Nyanga*; Colonização; Moçambique.

Abstract: The present article addresses narratives of (about) *tinyanga* women about their experiences during colonial rule in the southern region of Mozambique, specifically those that took place in the district of Chibuto, Gaza Province, between the years of 1962 and 1968. It also shows some learnings obtained by its author during the fieldwork for the research that originated this text and the book *Médicas-sacerdotisas: religiosidades ancestrais e contestação ao sul de Moçambique (1927-1988)*.

Keywords: Voices; Women; *Nyanga*; Colonization; Mozambique.

¹ Jacimara Souza Santana é historiadora, doutora em história social da África pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É professora de história da África e líder do Malungu-Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão de África e suas Diásporas/UNEB. Atualmente cursa pós-doutorado no Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos na Universidade Federal da Bahia (Pós Afro/UFBA). Contato: jacimaraafrica@gmail.com ou jacisouza@uneb.br

Introdução

Este texto trata de narrativas de (sobre) mulheres *tinyanga* acerca de suas vivências durante o domínio colonial na região sul de Moçambique, em específico, no distrito de Chibuto, Província de Gaza, entre os anos de 1962 e 1968. Também mostra algumas das aprendizagens obtidas durante o trabalho de campo para a investigação da qual se originou este texto e o livro *Médicas-sacerdotisas: religiosidades ancestrais e contestação ao sul de Moçambique (1927-1988)*². O trabalho de campo realizado durante a pesquisa suscitou várias inquietações, dentre as quais, pensar o lugar das fontes orais no processo de produção da pesquisa: como produzir uma escrita de história da África numa perspectiva endógena e descolonizada, baseando-se somente em documentação escrita? Podemos prescindir da oralidade ou considerar o seu uso uma possibilidade entre outras?

As narrativas selecionadas para este texto são algumas das muitas recolhidas no campo, em função de propósitos mais amplos de pesquisa: investigar o que garantiu a continuidade das associações religiosas ancestrais e a existência social de seus membros, vez que, sob domínio colonial português, pessoas identificadas como *tinyanga* tornaram-se sujeitas a políticas que visavam ao seu desprestígio e à invalidação de seus conhecimentos, persistindo essa situação durante os primeiros anos após a independência, conquistada em 1975. Por volta de 1988, o Ministério da Saúde decidiu incorporar serviços ministrados por pessoas *tinyanga* à política pública de saúde do país; e a partir de 1992, deu-se a fundação de uma associação nacional reconhecida pela sigla AMETRAMO, Associação de Médicos Tradicionais de Moçambique.

A pesquisa tanto fez uso de fontes orais quanto escritas de diferentes tipos³, recolhidas em arquivos de Moçambique e Portugal. Penso ser um privilégio da produção em história da África o uso de várias fontes para leitura e compreensão dos processos históricos. Essa orientação metodológica não é nenhuma novidade. Pesquisadores como Phillipe Curtim, Theophile Obenga, Jan Vansina e Hampâté Bâ, empenhados em atender a necessidade da (re)escrita da história da África sob uma perspectiva descolonizada e centrada nas visões de mundo, culturas, experiências dos sujeitos e sujeitas da pesquisa, já haviam proposto aquela possibilidade⁴.

A coleta das fontes orais deu-se entre os meses de julho e dezembro de 2012, quando a pesquisadora/autora residiu naquele país. A área geográfica da pesquisa abrangeu a cidade de Maputo, capital do país situada na Província de mesmo nome, e alguns distritos da Província de

2 SANTANA, Jacimara Souza. *Médicas-sacerdotisas: religiosidades ancestrais e contestação ao Sul de Moçambique*. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.

3 Em 2005, a população deste distrito foi estimada em cerca de 203.910 habitantes. *Relatório do perfil do distrito do Chibuto*.

4 KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História geral da África: metodologia e pré-história*. São Paulo: UNESCO, 1982.

Gaza: Xai Xai, cidade e a zona rural de Chizianine; Chibuto, cidade e a zona rural de Alto Changane; Bilene-Macia, Vila e área da praia. As entrevistas foram realizadas de modo individual ou em grupo e sobretudo com membras e membros da AMETRAMO, que, em sua maioria, é constituída por mulheres.

A língua utilizada nas entrevistas variou entre o *Xichangana*, o *Machope* e o Português, mas na maior parte das vezes se fez uso daquela primeira. Vale ressaltar que a língua *Xichangana* é predominante na Região Sul, sendo o seu uso de maior preferência sobretudo na Província de Gaza, não somente devido à maior liberdade de expressão que proporciona a seus falantes, mas também pelo fato de a maioria desconhecer ou falar pouco o português, sendo esse caso mais recorrente entre as mulheres e, em grande parte, entre aquelas que compõem o grupo social de *tinyanga*. As narrativas, quando feitas em línguas africanas locais, foram traduzidas para a língua portuguesa e submetidas a revisões, conforme necessidades identificadas durante a pesquisa.

Por considerar que a língua possibilita às pessoas expressarem suas visões de mundo, no presente texto evitou-se interferir nas narrativas das (dos) informantes. Buscou-se conservar o conteúdo de suas falas o mais literalmente possível, inclusive com as expressões próprias da língua portuguesa usada no local ou mesmo da sua tradução no caso de as narrativas terem sido feitas em línguas africanas. Com isso, visou-se observar o modo como sujeitas e sujeitos da pesquisa interpretam os acontecimentos, o que falam e como o fazem por meio das entrevistas concedidas, cujos trechos seguem reproduzidos neste texto.

As narrativas aqui presentes e trabalhadas na pesquisa incluem aquelas relatadas em primeira pessoa por quem as vivenciou e também por terceiros. De modo geral, os relatos apresentados nas entrevistas nem sempre disseram respeito necessariamente à vivência de seus narradores, mas à de seus pais ou avós, especialmente no que diz respeito ao período colonial. Alguns desses eventos foram acompanhados por seus narradores quando crianças e guardados na memória, porque os marcaram profundamente⁵.

Também é preciso considerar que os conhecimentos obtidos pela pessoa *nyanga* são geracionais, sendo adquiridos através da oralidade e geralmente herdados por familiares. Outra questão importante é o fato de a maioria ser médium e, por consequência, existir a tendência de tais indivíduos comungarem suas identidades com a de seus espíritos. Isto não inclui somente a adoção de um novo nome, mas de traços da personalidade, estética e experiências de vida daqueles dos quais são templos vivos. Sugere Vansina⁶ que alguns religiosos atuam como guardiães da tradição justamente por conhecerem a história do espírito pelo qual é responsável.

5 HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

6 VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História geral da África: metodologia e pré-história*. São Paulo: Cortez; UNESCO, 1982. pp. 139-166.

Na investigação realizada, as diferentes vivências apropriadas ou não foram valorizadas como parte da trajetória histórica das/dos *tinyanga*. Como afirmou Thompson⁷, a história não é feita somente de fatos, mas também daquilo que as pessoas pensam ter acontecido das experiências que ficaram retidas na memória individual ou coletiva, cujo sentido é renovado ao serem recordadas.

Percepções do ambiente das entrevistas: Alto Changane e cidade de Chibuto

O distrito de Chibuto abrange os seguintes lugares: Alto Changane, Chaimite, Changanine, Chibuto (cidade), Godide e Malehice. Seu território possui cerca de 5.635 km e abriga uma população crescente ao longo do tempo, majoritariamente jovem, feminina e habitante de suas zonas rurais⁸, como, por exemplo, a de Alto Changane. A palavra *Chibuto* origina-se do termo *Chibutsu*, lugar conhecido na tradição oral como sagrado, onde eram realizadas as cerimônias destinadas à boa produção agrícola no tempo do chefe ancestral do território, Chigonguanhane, governo local antes da presença portuguesa que veio fundar, nas proximidades daquela área, uma cidade de mesmo nome do atual distrito⁹.

A estrutura urbana de Chibuto é muito distinta da cidade de Maputo, assim como acontece com as demais cidades-centros dos outros distritos daquela província que conheci em 2012. Seu aspecto muito mais se aproxima de uma vila da zona rural, um centro comercial e administrativo que reúne os principais serviços de assistência. Retornei a esse local em dezembro de 2019 e pude notar algumas diferenças, sobretudo, a construção de hotéis e pousadas em função do avanço de investimentos chineses. Mas pude notar, as feiras livres e o movimento das mulheres com suas vendas na cabeça continuavam.

7 THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

8 Em 2005, a população deste distrito foi estimada em cerca de 203.910 habitantes. Relatório do perfil do distrito de Chibuto.

9 ESTATAL. Ministério da Administração. *Relatório do perfil do distrito do Chibuto*. Província de Gaza. República de Moçambique, 2005.



Figura 1 - Mulheres em seu cotidiano na cidade de Chibuto, Gaza, 12/12/2019.
Fonte: fotos tirada no local pela autora.

A distância entre Alto Changane e a cidade de Chibuto é de cerca de 52 km. Na ocasião em que estive naquele lugar, em 2012, não existia energia elétrica nem água encanada ou mesmo serviço de transporte público. Aliás, transporte público é um problema em Moçambique, mas sua gravidade varia, a depender do lugar. Fora da capital Maputo, nos lugares onde passei, as opções de táxi e *chopela*¹⁰ rareavam, sendo mais presente o que é conhecido na Bahia/Brasil por “pau-de-arara”, ou seja, caminhões abertos, em cuja carroceria, muitas vezes superlotadas, as pessoas viajavam segurando-se umas nas outras. Imagens como essas me faziam lembrar da frase costumeira muito repetida entre as pessoas por aqui: “estamos juntos”! Ao pronunciar em voz alta esta minha lembrança, numa das vezes, fui surpreendida com a chamada de atenção de uma das professoras da Universidade Eduardo Mondlane (UEM) de Chibuto¹¹: “e também caímos juntos!”. Ela se referia aos acidentes frequentes que aconteciam com o uso daquele tipo de transporte.

Durante a viagem para Alto Changane havia muita poeira: tanta que chegava a deixar os cabelos e as roupas daquele jeito! Eu querendo prevenir problemas respiratórios por ter alergia, desta vez, decidi usar a opção do carro da UEM de Chibuto. Isso diminuiu sensivelmente a possibilidade de inspirar o pó que ia marcando o caminho. Na vez anterior, quando me dirigi ao local para agendar as entrevistas, havia usado a opção de carro aberto viajando junto com as pessoas da comunidade.

Enfim, cheguei! E lá estavam Fátima Fahuque, a responsável pela cozinha não somente em função da hospedagem, mas do trabalho que seria desenvolvido ali. Em Alto Changane não havia restaurantes, nem mesmo supermercados ou armazéns; e as pessoas participantes no trabalho vinham de longe! Recordo que junto com Fahuque estava uma moça, e ambas me receberam. Aquela moça que acabei não perguntando o nome, por ter ficado extasiada pela beleza de sua

¹⁰ *Chopela* é um transporte de pequeno porte, no qual cabe, de modo geral, três pessoas, que são utilizados em diferentes países africanos.

¹¹ Nome não citado por falta de consulta de permissão para tal.

estética, somente vi no momento de minha chegada. Ela tinha um lindo penteado com seu cabelo crespo para cima que me fez lembrar a personagem Karabá, do filme *Kirikú*, de Michel Ocelot: ela trazia uma *capulana*¹² enrolada na cintura que lhe servia de saia que era mais linda ainda, era mulher magra e tinha uma pele bem mais clara que a maioria das mulheres do lugar, que eram pretas como eu. Decerto que ela era uma *mista*, é assim que as pessoas por aqui nomeiam aquelas nascidas de relações entre africanos, indianos e ou europeus. Ela comportou-se como uma liderança no processo de acomodação da hóspede estrangeira que chegava: eu.

Fui bem recebida e confesso ter dado sorte, pois a casa que me indicaram para ficar era a única por sinal do lugar que possuía um gerador. Eu fui sua hóspede exclusiva nos dias em que estive por lá. O dono do imóvel era um indiano que morava em Chibuto. Na casa, além de Fahuque, pude contar com outras pessoas responsáveis pelo abastecimento de água, enchendo as vasilhas quando necessário, ou por manter o gerador ligado (funcionava a gasolina), pois somente assim se tinha acesso a luz elétrica, ao menos por um tempo, até pegar no sono. Com a Fahuque pude negociar o cardápio dos três dias de trabalho: caril e guisado de frango com *xima*¹³. Antes de ir a Alto Changane, eu tinha feito uma feira de alimentos com estimativa de almoço para 30 pessoas, 10 a cada dia.

O núcleo da AMETRAMO do lugar era chefiado por vovô Ndaua¹⁴, mas para fazer o trabalho, eu tive que pedir permissão à chefe da povoação, uma mulher muito respeitada. Ela e o vovô Ndaua somente falavam em língua *Xichanana*, mas pude contar com a tradução para a língua portuguesa feita por Filomena Mate, que me acompanhou durante todo o trabalho no local. Outras pessoas acompanharam as entrevistas: a chefe do posto administrativo local, sra. Gina N'guambe, e o chefe de bairro, sr. Alberto Zacarias Tivane. Vovô Ndaua mostrou-se muito feliz com a proposta do trabalho e me fez recordar um costume da Bahia quando manifestou o interesse de ofertar um presente, garantindo ser “tradição” do lugar ter algo para oferecer à visita quando chega, ainda que essa trouxesse algo. Tratou-se de um cabrito, cujo sexo pediu que eu escolhesse, assim como fez questão de que eu fizesse uma foto para registrar aquele momento e torná-lo conhecido para outras pessoas. Não hesitei em escolher uma fêmea.

12 *Capulana* é o tecido estampado que mulheres de Moçambique usam para vestirem-se ou carregarem suas crianças, ou mesmo objetos, às costas.

13 *Xima* é o angu de farinha de milho branco.

14 Vovô Ndaua atualmente é falecido. Tomei ciência desta informação no meu retorno ao local, em dezembro de 2019, com a intenção de lhe apresentar o livro resultante do trabalho realizado.

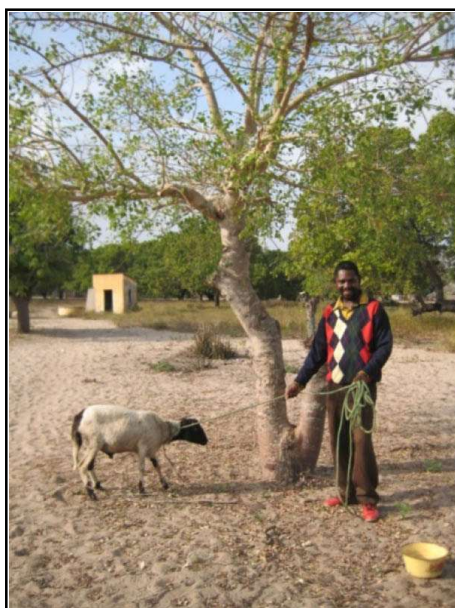


Figura 2 - Cabrito doado pelo *nyanga* José Ndaua, chefe da AMETRAMO de Alto Changane.
Fonte: foto tirada no local pela autora.

Este presente foi providencial porque vovô Ndaua havia convidado muito mais pessoas do que eu havia estimado, além das implicações no orçamento previsto, Alto Changane não tinha nada mais que produtos das *machambas*¹⁵, mas com aquele presente, a alimentação não chegou a ser um problema. Recordo que no dia da entrevista, a preparação do cabrito para o almoço ficou na responsabilidade de uma equipe de pessoas *tinyanga* indicadas por ele. Vovô Ndaua era um grande criador de animais (porcos, cabritos, ovelhas, boi), mas o interessante é que não comia carne. Segundo a professora da UEM/Chibuto, muitos criadores de animais, sobretudo de gado, não vendem ou abatem seus animais para comida, ainda que se tenha necessidade, quer para investir em estudos para os filhos e filhas ou na moradia. O gado, afirmou ela, é somente para ser visto! Fiquei pensando no significado simbólico do gado há algum tempo e até agora quando venho (re)pensando alguns aspectos da investigação! Antes da colonização, sua posse constituía numa das formas de demonstrar riqueza e podia ser usado como presente trocado entre as famílias por ocasião do *lobolo*, uma cerimônia de aliança entre as famílias (casamento) muito antiga que acontece até os dias atuais, independente do casamento civil ou religioso cristão e/ou mulçumano¹⁶.

Em todos os distritos onde realizei as entrevistas, notei o quanto foi importante propiciar um momento de partilha do alimento. Comer da mesma comida junto com as pessoas foi um gesto considerado importante, visto como atitude de respeito. Como já citado, muitas das pessoas que

15 *Machambas* é a terra agricultável, roça.

16 JUNOD, Henri A. *Usos e costumes dos Bantu*. Tomo I. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996; SANTANA, Jacimara Souza. *Mulheres africanas de Moçambique na Revista Tempo*. Itajaí: Casa Aberta; Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2014.

foram participar nas entrevistas vinham de longe e a pé. A iniciativa do alimento e da oferta de uma capulana, tecido africano, às mulheres que se fizeram presentes nas entrevistas sempre despertou cantos e danças, acompanhados com os toques de seus *tingomas* (tambores), tornando os momentos das entrevistas uma verdadeira festa. Essas iniciativas e o tipo de relação que se desenvolveu com as pessoas desde os contatos prévios para agendamento do trabalho concederam às entrevistas um ambiente familiar, de descontração e simpatia, fazendo superar a ideia deste trabalho como um “inquerito”, prática tão arraigada no fazer etnográfico de tempos coloniais.

Também favoreceu a superação da distância imposta pela barreira linguística entre a pesquisadora, falante de português e aprendiz de *Suahile*, e as sujeitas e sujeitos de pesquisa, falantes de *Xichangana*, facilitando o desempenho tanto da pesquisadora quanto das pessoas entrevistadas. Estas experiências me fizeram recordar o pensamento de Ecléa Bosi (1994), de que o trabalho de pesquisar fontes orais é também um trabalho afetivo.

Memórias da minha mãe, a *nyanga* Njoaze Balune

Em Alto Changane, o sr. Alberto Zacarias Tivane, chefe do bairro responsável por acompanhar o trabalho das entrevistas, chegou bem cedo no primeiro dia. Dentre o grupo de pessoas entrevistadas, o primeiro grupo era o dos *majones*, nome pelo qual os homens que migram para trabalhar nas minas em África do Sul ficaram conhecidos por aqui. Em Alto Changane, até a época da entrevista, ainda era possível ver no local as construções da empresa de contratação daqueles trabalhadores no passado. Em Gaza, a mais conhecida foi a *Witwatersrand Native Labour Association*.

Eu e a tradutora Filomena Mate esperamos por toda a manhã a chegada daquele primeiro grupo, mas apareceram apenas na parte da tarde. Segundo explicação da Mate, as pessoas por ali não se orientavam pelo relógio, mas pelo sol. Enquanto ele não saía, era considerado que estava cedo.

É, o tempo aqui é outro! Isto me fez lembrar das discussões sobre a noção do tempo na perspectiva africana. Longe de se configurar apenas como unidade cronológica que permite medir o tempo que corre, diferentemente daquela concebida pelo Ocidente¹⁷, esta noção de tempo é histórica, de longa duração e não estática¹⁸, fazendo parte da visão de mundo do grupo social em

17 LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. [1993]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, 1942; EVANS-PRITCHARD, E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

18 HAMA, Boubou. O lugar da história na sociedade africana. In: Ki-ZERBO, Joseph (Org.). *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. v. I. São Paulo: Ática, 1982. p. 23-35; CERTEAU, Michel de. *La escritura de la historia*. Trad. de Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana, 1993; FEIERMAN, Steven. *African*

estudo e das populações africanas de um modo mais geral. Nas narrativas das minhas e de meus informantes, isto se mostrou visível: o passado era algo que não passava, mas que tinha validade na experiência do presente e, por isto, seu sentido era constantemente renovado.

Naquela primeira manhã de trabalho enquanto esperávamos os majones, resolvi conversar e entrevistar a tradutora Filomena Mate sobre o assunto da pesquisa. O sr. Tivane manteve-se por horas escutando, mas num determinado momento, ele se sentiu impulsionado a participar do diálogo afirmando ser filho de mãe *nyanga* já falecida, mas bem viva em sua memória. Sr. Tivane falava *Xichangana* e português, e foi nesta última língua que ele preferiu registrar as passagens da vida de sua mãe já falecida.

Jacimara Santana: *Seu nome seria mesmo qual, seu chefe?*

Alberto Zacarias Tivane: O meu? Hum... Meu nome?

JS: *Sim.*

AT: Ehhhhhhhhhh...

JS: *Diz o apelido, se não quer dizer o nome!*

AT: Alberto Zacarias Tivane.

JS: *E o senhor hoje tem quantos anos?*

AT: Eu até aqui, até hoje, tenho 66 anos e quatro meses. Nasci dia 5 de julho, em 1946.

JS: *Então, Dr. Tivane, tem alguma experiência vivida por sua mãe no período colonial ou mesmo após a independência que gostaria de contar?*

AT: Sempre foi de Chibuto, né, nasceu em Chibuto! Meu avô, pai do meu pai, fundou aquela casa em 1917 vindo de uma zona aqui perto. Há algumas *cantinas*¹⁹ que se encontram no caminho vindo de Chibuto. Chama-se Chilembanine, a origem dos meus avós é ali. Mas depois mudaram para Chibuto porque havia o problema de quando voltavam da África do Sul à noite. Então tinha que ficar em Chibuto nas alvernas e cada qual carregava a sua trocha para casa. Mas está a ver a distância de Chibuto? São 18 km prá ali. Então meu avô tentou sair e foi ali. Meu pai era grande e tentou casar o meu pai ali, hiiiiii!!! Deus nos deu, yá? O que eu podia adiantar daquilo que eu vi é que. Minha mãe foi curandeira. Aquela coisa de, vamos lá ver! Foi formada em 1962 [...].

Entre 1963-65, minha mãe. Houve uma senhora que estava para dar parto. Então, nós temos uma complicação em termos de espírito [...]. Por exemplo, este rapaz aqui pode conceber para dar parto, ms quando há conflitos das ideias em casa, ou mesmo sendo na companhia dos pais ou do marido, introduz-se [...] quando chega no hospital tudo fica fechado e os médicos não conseguem ver se ela está perto para o parto ou muito para o parto e aquela senhora foge. Foge do hospital porque estás a ver, as dores já está a se agravar mais. Não sabe se iria morrer grávida ou não. Foge do hospital [...] Então a minha mãe, quer dizer, algumas pessoas informaram. Então umas pessoas dizem assim você desce assim, apanha o mercado e a senhora pergunta: eu quero ir à casa de D. Njoaze. Minha mãe se chama Njoaze. Então estava lá e eu tinha chegado da escola, estava a amarrar *fisca*, tá a ver *fisca*? Nós usamos para bater em animais. Chega aquela senhora tá toda ela preocupada, a chorar. Parece que era uma pessoa que vinha de um lugar que nunca comia nada.

histories and the dissolution of world history. In: BATES, Robert H.; MUDIMBE, Valentin Y.; O'BARR, Jean (Orgs.). *Africa and the disciplines: the contributions of research in Africa to the social sciences and humanities*. Chicago: University of Chicago Press, 1993. pp. 167-212.

19 Cantinas eram uma espécie de armazéns. Em geral, seus donos eram indianos.

Minha mãe estava a fazer aquela comida que nós chamamos de *chiguinha*²⁰. Então mãe está a ver aquela senhora que está ali, ela está a cair, porque a senhora sem forças. Estava a sentir as dores. Chega e senta. Eu estou à procura da Njoaze, a curandeira. A mãe disse sou eu. Mas está a ver? A minha mãe tira a panela de barro daquele fogo e tapa. Correu lá para dentro, na palhota aonde ela preparava os seus trabalhos de curandeirismo. Dali, (risos) só vê o espírito huhum! Esta senhora tem uns poucos fantasmas ou que é que é? Pronto, sai começa a pegar nos braços delas a esticar lá para dentro. Chega, mandou sentar aqui na porta aqui. Todos os tratamentos minha mãe fez aí na porta [...] Minha chefe, não passou de 10 minutos sem que aquela senhora tenha dado parto. Mas havia umas senhoras que eram os meus vizinhos, que eram polícia. Então vieram aquelas senhoras, ajudaram a fazer e expulsaram-me. Eh sai daqui, sai daqui.

JS: *Expulsaram o senhor da casa?*

AT: Mandaram eu ir para longe que era para não presenciar aquilo ali. Oh, eu saí fui brincar e só voltei à tarde. Mas o que mais me preocupou ou preocupou a nossa família. Então fui fazer uma carta. Havia um pastor que quando as pessoas queriam fazia carta para África do Sul. Você dava assunto a este pastor e ele escrevia. Então o que me levou a comunicar com este pastor foi que eu fui comunicar ao meu pai que mamã estava presa.

JS: *Ah, sua mãe foi presa?*

AT: Não, não foi. Só que aquilo mete medo. Quando vem aquela polícia tira a senhora e leva a mamã. Eu bem, aquela convenção de ver polícia, toda a ideia, todo o pensamento de que vai à cadeia. Quando nada. Só que a polícia foi mandada da administração. Então foi pra lá. Havia um enfermeiro, quer dizer era um médico pode-se dizer, era um agente de medicina geral. Nos tempos, era um médico chamado Manuel Pataca Dias, era o médico desta senhora. E o resto que se tratou eu não sei, mas minha mãe veio com cartão.

JS: *Cartão? Que cartão?*

AT: Eh, é uma questão que me espantou. Cartão do hospital, de autorização, para nestes termos de gravidade correr com o hospital.

JS: *Ah, isto era em que ano?*

AT: 1963 [...] Então, isto pra dizer que talvez, se a coisa tivesse saído mal ou aquela senhora tivesse morrido ali, minha mãe ia presa, muitos anos até. Mas como as coisas saíram bem, então ela teve que ter uma identificação para poder funcionar devidamente.

JS: *Sua mãe como chamava?*

AT: Njoaze Balune.

A *nyanga* Njoasse Balune, conforme relatou Zacarias Tivane, teria se iniciado nesse ofício por volta de 1962, e como médium prestava atendimento a quem procurasse por seus serviços, sob orientação de seus espíritos. Pessoas com a especialidade de Balune podem intermediar a relação entre o mundo visível e invisível por meio do transe dos espíritos que a acompanham, diagnosticar problemas de saúde e sofrimentos de modo geral, promover curas e proteção contra forças nocivas da natureza, entre outras coisas. Na língua predominante do sul de Moçambique, o *Xichangana*, esse tipo de especialista é nominado por *nyamusoro*.

O termo “curandeira” utilizado por Tivane para se referir ao ofício exercido por sua mãe no passado é um termo estrangeiro introduzido com o domínio colonial. Portugueses utilizaram esse termo como um modo de desprestigiar pessoas *tinyanga* e seus conhecimentos, mas o seu uso

20 *Chiguinha* é uma comida típica do lugar, feita de uma mistura de mandioca, amendoim e feijão.

perdura até os dias atuais, entre as pessoas falantes da língua portuguesa. Na língua *Xichangana*, o termo comumente utilizado é *nyanga* ou *tinyanga*, no plural.

A política colonial buscou sujeitar pessoas *tinyanga* a um processo galopante de perda de sua autoridade e marginalização social. Ao mesmo tempo em que requereu exclusividade na tarefa de prestar assistência pública de saúde, antes desempenhada por pessoas *tinyanga*, procurou estigmatizar maneiras distintas de conhecimentos e de cuidados das doenças preexistentes em Moçambique, assim como ocorreu em outras partes do continente africano. Mulheres gestantes, por exemplo, eram orientadas, e às vezes por força policial, a realizarem seus partos em hospitais, sendo as parteiras, algumas das quais *tinyanga*, reduzidas à condição de auxiliares em maternidades. Entre os missionários, médicos e administradores coloniais, houve quem esperasse erradicar a procura por consultas com *tinyanga*, na medida em que as populações africanas aderissem à fé cristã e aos serviços ocidentais de saúde do estado colonial.

Apesar disso, não se pôde impedir que pessoas africanas rejeitassem a assistência médica do tipo ocidental. Este assunto ocupou laudas nos relatórios de missionários e médicos portugueses ou suíços. Em terras de Gaza, ao sul de Moçambique, por exemplo, o médico George Liegme, que conviveu e atuou na corte do antigo Império de Gaza, situado naquela região antes da conquista portuguesa, registrou em seu relatório (1893-1895) ter sido procurado por africanos somente em caso de insucesso no tratamento com a ou o *nyanga*. Padre Daniel da Cruz também destacou, em seu escrito de 1910, que a justificativa mais comum para a negação dos serviços ocidentais de saúde por parte da população africana era a de que “remédio de branco é bom para branco, mas a gente é preto, o médico de preto é Yan-souro”, a quem, segundo o padre Cruz, costumavam chamar de “dotôro” e recorriam para solucionar todas as dificuldades da vida. Esse interesse das pessoas africanas em consultar-se com *tinyanga* foi retomado, por vezes, na documentação administrativa colonial, etnografias e publicações do período em que os portugueses estabeleceram domínio²¹.

O receio de Tivane por sua mãe ser presa em decorrência de prestar atendimento a uma gestante se relacionava com esses impactos do domínio colonial. Por esse motivo, havia procurado o pastor africano da Assembleia de Deus, João Balan, para escrever uma carta a seu pai, migrado em África do Sul por motivo de trabalho, de modo a comunicar-lhe a prisão de sua mãe, que acabou não ocorrendo devido à licença recebida para continuar atuando junto ao hospital. Segundo Tivane, sua mãe trabalhou com médicos locais em ocasião de grandes epidemias de tuberculose, sífilis e malária.

Experiências desse tipo, conforme relato de outras pessoas *tinyanga*, resultaram de

21 VILHENA, Maria da Conceição. *Gungunhana no seu reino*. Lisboa: Fernando Mão de Ferro, 1996; CRUZ, Pe. Daniel. *Em terras de Gaza*. Porto: Gazeta das Aldeias, 1910.

iniciativas pontuais e de particulares, não sendo uma prática do governo colonial, de modo geral. Em entrevista, a *nyanga* Irene Muchanga afirmou que no caso de Lourenço Marques (atual Maputo), no período colonial, somente dois *tinyanga* tinham o consentimento das autoridades para trabalhar²².

Na documentação pesquisada, apenas foram identificados dois pedidos de autorização apresentados por *tinyanga*. Um deles era datado de 1º de outubro de 1947, dirigido ao diretor dos Serviços de Saúde da Colônia de Moçambique, Aires Pinto Ribeiro, assinado pelo *nyanga* Wachecane, natural de Gaza. Através dessa carta, Wachecane solicitava “uma autorização mediante exame se necessário, para exercer a profissão de curandeiro indígena, sem feitiçaria”, apresentando como justificativa do pedido, possuir bastante experiência, estando “apto a tratar enfermidades ligeiras e prestar primeiros socorros em lugares onde escasseasse a assistência de saúde oficial”. As fontes consultadas não possibilitaram verificar se de fato o seu pedido recebeu aprovação, mas a assinatura feita por Wachecane na carta revela o seu pouco domínio da língua portuguesa, o que indica ter sido a carta provavelmente escrita por outra pessoa a seu pedido, à semelhança do caso manifestado por Tivane²³.

E a iniciativa de buscar pessoas dentre a população africana para escrever ou ler cartas não é apenas uma ficção tratada no filme *O menino que lia cartas*, de Sibusiso Khuzwayo. Essa atitude demonstra certo domínio dos códigos estabelecidos pelo colonizador e do seu uso em benefício próprio por parte de africanos, como o *nyanga* Wachecane.

O fato de as autoridades coloniais concederem algumas licenças para que pessoas *tinyanga* trabalhassem é uma questão intrigante. Evidencia a complexidade do processo de interdição imposto a esse coletivo durante o domínio colonial, quando pessoas *tinyanga* não eram proibidas de atuarem, desde que portassem licença para tal. Mas isto era garantido apenas a uma minoria e com restrição de atividades de seu ofício. Em geral, a grande maioria era desprovida da referida licença, tornando-se vulnerável a punições quando flagrada no exercício de suas atividades. Tal situação ocorreu com frequência. A narrativa da *nyanga* Eva Franisse Biza oferta maiores detalhes do agravo de condições de vida e violências sofridas pela pessoa *nyanga* sob domínio colonial.

Ser *nyanga* na voz de Eva Franisse Biza

Quando cheguei à cidade de Chibuto, em 2012, recordo ter escutado de uma das primeiras

22 Irene Muchanga, 2012, informação verbal.

23 AHM. FDSNI. Corpo da Polícia de Moçambique. Seção A/25. Feiticeiros e Curandeiros, cota 83. Chamanculo, 1947.

peças com quem conversei acerca da finalidade do meu trabalho de pesquisa, a orientação de procurar por “titia Eva”. Uma *nyanga* mais velha, respeitada no lugar por prestar serviços à comunidade, bem como a pessoas de outros lugares que eram atraídas pela propaganda do seu trabalho. Sua idade de nascimento biológica ela não soube precisar, mas não teve dúvida em afirmar a sua idade de iniciação como *nyanga*, rememorou ela: no ano de 1975 já tinha sete anos trabalhando nesta função.

A entrevista iniciou um pouco tarde, a partir das 17h, de modo que entramos pela noite. Sem iluminação elétrica, contamos com a claridade da lua e de um candeeiro que ela gentilmente providenciou. Isso foi uma mão na roda para que eu pudesse anotar algo de vez em quando. A narrativa da “titia Eva” foi coletada originalmente na língua *Xichangana*, sendo traduzida para a língua portuguesa, primeiro por Cássia Saíde, que esteve presente nesse dia da entrevista, e depois submetida a revisão por Chintugane Sebastião Chichuaio, versão da qual faço uso neste texto.

Titia Eva tinha muitas lições para ensinar. Uma delas aprendi logo na chegada, quando lhe perguntei onde desejava que fosse realizada a entrevista. Ela me respondeu: aqui na minha casa. E eu fiquei imóvel, esperando que ela me conduzisse à sua casa, que eu avistei mais distante em um amplo terreno, mas no momento em que solicitei a confirmação de onde de fato faríamos a entrevista lhe perguntando, será aqui fora? Ela me respondeu: não lá fora, aqui, em minha casa! Assim ela pediu a algumas das jovens mulheres que ali estava que trouxessem cadeiras e mesa para nos sentarmos, ao mesmo tempo em que me dava ciência de que todo aquele terreno era a sua morada. Ensinou-me que a sua ideia de casa não estava restrita às quatro paredes de um domicílio, mas incluía todo o seu terreno. A partir do portão, já estávamos em sua casa; assim, iniciamos a entrevista embaixo de uma árvore.

Jacimara Santana: *A senhora autoriza a gravação?*

Eva Francisca Biza: Sim, não há mais nada (para fazer). Podemos começar o trabalho...

JS: *Nome completo?*

EFB: Meu nome é Eva Francisca Biza [...]

JS: *Titia Eva, a senhora é Nyanga? Qual a sua especialidade?*

EFB: Eu sou *nyanga*. Não sou *nyangarume*²⁴, porque *nyangarume* é aquela que conhece as plantas que curam. Então eu sou *nyanga*, aquela que incorpora os espíritos, aquela que vê as plantas pelos espíritos, vejo as árvores pelos olhos, vejo aquilo que precisa ser feito para a pessoa ficar curada da sua doença, sou *nyanga*, sou médica.

JS: *Então a senhora também é nyamosoro?*

EFB: Sim, é, sou *nyamosoro*. Hiii... já lhe informaram. Eu sou uma *nyanga curo!* Formo que é ensinar outras pessoas. Aqueles estão a estudar, aqueles, que são, seis, sete, oito, nove, dez, onze, doze, treze, quatorze, quinze, vão pra casa. Estavam aqui (há) um ano e alguma coisa. Estão a estudar aqueles, quando voltarem pra

²⁴ *Nyangarume* é a especialidade de *nyanga* que conhece as funções fitoterápicas das folhas e consulta o oráculo (joga búzios).

casa não são *nyagarume*, fizeram um curso. Eu fiz o curso, eu sou *nyanga*, não sou *nyangarume*.

JS: *Então tem que chamar Dra. Eva!*

Caíse Saíde (tradutor): *Já aqui existe uma outra palavra, que é Mungoma, Mungoma é quem passou no Nyamosoro?*

EFB: Quando dizem *Mungoma*, o *Mungoma* se refere àqueles que já foram formados, que já tem um ano e alguns meses, quando volta pra casa, dizem: “Vão até aquele *Mungoma*, que acabou de se formar ou recém-formado que voltou da formação”. Dão várias designações, mesmo eu tocador de *ngoma*, porque toco *ngoma*, sim! Enquanto nós, eu já não sou chamado de *Mungoma*, sou Doutora...

CS: *Já mamã, você passou de Nyamosoro porque já ensinas aos outros para terem conhecimento, já o teu nome e sua posição como médico, como te chamam?*

EFB: No nosso nome cá, em *Xichangana*, sou aquela *Mungoma* maior que temem (respeitam) aqui na terra. Sim, sou *nyanga* aquela maior, que é apelidado de *dzilaze*, nos chamam de *dzilaze*, somos nós os tais *dzilazes*, se fosse comandante (um exército), eu sou a geral deles, aí o caso é mais difícil, subi as patentes.

JS: *No período colonial, tinyanga foram presos por causa deste trabalho, tens algum caso de pessoas que foram presas por causa desse trabalho?*

EFB: No período colonial, não era muito comum acessarmos o hospital. Quando uma criança baloiçava e caía, e contraía uma lesão no braço, não íamos a um hospital, íamos a um *nyanga*. O curandeiro que queimava ervas medicinais e fazia a incisão cirúrgica sem precisar colocar gesso, ficava curado. Até hoje cá nesse lugar, aqueles que sabem (conhecem), quando vem alguém que se acidentou de moto, mas o pé não desinflama, ele é orientado, lhe dizem: “vai até a casa da velha Eva, vai te tratar”. Eu trato aquilo que custou para o hospital tratar. Lhe trato, ficar bom o pé, ele ir embora, já não acontece de quando querer chover, o pé inflamar novamente.

Então, tivemos esse problema, eu, no período colonial, fiz o ritual de *Kufemba*²⁵ por seis anos. No período colonial, surgia isto, sofremos, sofremos. Quando eras chamado para fazer o ritual de *Kufemba*, o espírito não podia se manifestar muito, fazer sim, heeeyyyy... Existiam pessoas, aquelas que trabalhavam com os colonos, que eram encarregados de buscar o paradeiro dos curandeiros... hiii, sofreu-se!

Então, ali quando eles escutavam o barulho ali? Quando passavam e não te prendessem! Tinhas que tirar um dinheiro para dar a este que chamavam de cipáio, polícia cipáio que andava a vasculhar a vida do país, então, se conseguisses fazer o trabalho (a/o *nyanga*), um trabalho que fizesse seres reconhecido, te faziam isso! Hiiii... sofreu-se, ntlhaa! Já quando te pegassem esses (no caso de ser preso), ias para (a) cidade. Sofreu-se nesse país, mandavam um carro. Você que foi detido! Não importa se eras “feiticeiro”, se fazias *Kufemba* ou consultava o *tinhlolo* (jogo de búzios), chegavam, entravam na *palhota* (templo sagrado) e eras obrigado a carregar tudo aquilo com a cabeça, colocar no carro, os espíritos ficavam ao relento e choravam!!!

JS: *Mamã passou por isso?*

EFB: *Hiiii... sofri muito! Nem vale a pena.*

JS: *Mamã, lembras em que ano, começaste a trabalhar nesse período colonial?*

EFB: No período colonial, se eu soubesse, teria levado o papel. Quando a FRELIMO entrou, chegou, me encontrou, já tinha seis anos de *Kufemba* no período colonial. Sete anos em (mil novecentos) setenta e cinco [...] Quando te levavam as roupas (os cipaios), você a própria pessoa (*nyanga*), carregava tudo, e chegavam e diziam: “que se manifeste os espíritos”, levavam chaves e escondiam em um outro sitio, e diziam se você é realmente “curandeiro” e não é um charlatão, vai achar aquelas chaves onde escondemos; se não achasse as chaves, era maltratado, surrados, sofremos, o espírito se manifestava porque era muito maltratado.

25 *Kufemba* é uma cerimônia destinada ao transe, que faz evocar os espíritos.

JS: *Tens outras experiências que presenciastes com outras pessoas, seus amigos, assim como a senhora?*

EFB: A experiência? Quando passamos nesse episódio de sofrimento, então, nós que temos os espíritos se manifestar em mim (era obrigado a). Uma vez eles prenderam todos os curandeiros, muitos, aquele cujo espírito tiver (teve) medo de se manifestar, não era visto como curandeiro nesse país. Então tinha que aquele espírito se manifestar e buscar aquilo que foi escondido e entregar aos colonos, e os colonos diziam: esse é curandeiro! Porque achou as chaves, achou a carteira de dinheiro, e depois te davam papéis (licença) para que, quando trabalhasse, não pudesse chegar polícias te prenderem e te fazerem sofrer. Quando saímos aí, seguimos. Então esse tempo, o nosso sofrimento era muito forte, era preciso ter muita coragem, persistência, todo trabalho feito. Procurávamos ser reconhecidos, sofriamos maltrato, (éramos) insultados, fazíamos trabalhos forçados, pagávamos, corria-se muitos riscos, diferente de hoje.

Estamos em paz (e) recebemos documentos para que nós *tinyanga* fôssemos reconhecidos e (passaram a) valorizar o nosso trabalho. Entramos em matas, eu por exemplo, saí muito e segurei várias missões importantes, onde fomos encontrar com importantes médicos do mundo, da África do Sul, da América, encheu todo esse lugar, mostrando inteligência, a nossa sabedoria e o nosso sofrimento. Agora estamos felizes porque não sentávamos na cadeira, o *nyanga* era feito de parvo! Mesmo desistir, podes desistir porque naquela época, éramos ridicularizados, as pessoas riam de nós ao passar na rua. (Hoje) subimos avião, ainda uso óculos, os cabelos chegam até aqui (provavelmente ela se refere ao tamanho) [...] Vão se surpreender somente quando eu os destruir (tirar a peruca e usar o seu cabelo normal). (Eu escuto) Ei, essa senhora bonita é *nyanga*? [...]

JS: *Titia Eva, como foi o aceite das proibições no tempo colonial, de não trabalhar como tinyanga? Como reagem?*

EFB: Hiii... aceitar, não aceitavam, roubávamos, trabalhávamos à força, quando querias não ser castigado pagávamos dinheiro, quando pagávamos dinheiro era entregue licença. Quando te entregava a licença, voltavas, e quando começavas a tocar os tambores, eles chegavam, tinhas que dar bebidas e carne, tudo, e (eles) levavam para o chefe colonial. Aquele que trabalha (va) com o colono quando tocava os tambores, você tinha que levar dinheiro, carne e bebida, tudo.

JS: *Mas nos anos 60 são os anos de guerra por libertação nacional, esses conflitos da proibição do trabalho de tinyanga ainda foi muito forte?*

EFB: Hiii... Do jeito que corremos/fugimos pai, éramos perseguidos, chegavam queimavam todos os nossos pertences. Depois que os portugueses foram expulsos, trabalhamos à vontade, mas naquele tempo não trabalhávamos felizes, na época da guerra não trabalhávamos a noite porque tínhamos que fugir. Hihhi... e zona perigoso, mamã! [...]

JS: *Como os tinyanga faziam para continuar exercendo sua função no clandestino?*

EFB: O cipáio depois de receber o dinheiro, mentia para o colono e dizia: “haaa, aquele bati, queimei tudo, já não existe mais nada”.

A *nyanga* Eva Biza, assim como a *nyanga* Njoasse Balune, passou a exercer o seu ofício no tempo em que o estado colonial passava por instabilidade política. O genocídio de 600 pessoas no distrito de Mueda, situado na região norte de Moçambique foi o estopim do crescente movimento nacionalista, sobre o qual, os portugueses tentaram inutilmente manter controle. Em 1962, a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) havia fundado oficialmente sua base militar e política para garantir a independência pela via da luta armada, sendo que em 1968, quando a *nyanga* Eva

Biza havia se iniciado, Moçambique já enfrentava seis anos de guerra anticolonialista.

Ainda que se tratando de tempos de guerra, o interesse do governo colonial em relação às lideranças religiosas como *tinyanga* não foi considerado um assunto de menor importância. Ao contrário, o seu interesse recrudesciu por considerar a atuação de pessoas *tinyanga* favorável à luta anticolonialista, por isto a movimentação delas, sobretudo as mais populares e de maior prestígio, foi cuidadosamente vigiada por cipaios e outros agentes, ambos a serviço da Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE).

A PIDE foi o órgão responsável por identificar, investigar, controlar e punir quaisquer manifestações de adesão à luta nacionalista. Seu trabalho era orientado por informações detalhadas dos Serviços de Centralização e Coordenação de Informações, (SCCI), outro órgão criado pelo estado colonial responsável por registrar atividades religiosas consideradas ilegais, movimentos “subversivos” ou fatos suspeitos “dentre a população nativa, nacional ou estrangeira”. Essa coleta de informações podia envolver funcionários do governo, padres, cipaios e pessoas da população, podendo ser algum membro da família ou mesmo da vizinhança. Por isto foi comum identificar, dentre as pessoas entrevistadas, resistência em revelar nomes próprios ou mesmo receio de passar informações até quando não existisse confiança em relação às intenções do trabalho²⁶.

Na documentação produzida por aqueles órgãos de vigilância, foi possível identificar, entre outros, o caso do *nyanga* Julai Matusse ou Nenguassune, habitante das terras de Limpopo em Gaza. Por sua fama de bom curador, ele era procurado constantemente por sul-africanos, não passando despercebido dos registros de informações coloniais, nos quais se destacaram o seu manifesto apoio à política insurrecta do régulo Joshua Nkomo, um líder nacionalista da então Rodésia (Zimbábue), fundador do partido People’s Caretaker Council (PCC) em 1962, o mesmo que antes tinha liderado o partido Zimbabwe African People’s Union (ZAPU) e fora preso pelo governo britânico em 1965 após o banimento daquelas e outras organizações que pretendiam a independência do Zimbábue. Apesar de algumas autoridades portuguesas avaliarem o *nyanga* Matusse como potencialmente favorável ao governo colonial – inclusive depois dele ter manifestado grande apoio à nova tentativa da campanha de vacina BCG, incentivando a população a se vacinar –, sua ausência prolongada das terras (quase um ano desde a prisão de Joshua Nkomo), longe de suas “60 mulheres, cerca de 120 filhos e centenas de cabeças de gado”, ainda mantinha despertadas suspeitas a seu respeito. Apesar de *tinyanga* de maior prestígio como Nenguassune atrair maior atenção em termos de vigilância, o fato de ser *nyanga* foi motivo generalizado de cuidadosa fiscalização²⁷.

26 Arquivo do Distrito de Bilene-Macia. Correspondência do administrador J. G. T. Pereira Vila, 3 de novembro de 1959 (documentação sem classificação).

27 ANTT. FSCCIM. Feiticismo e a Subversividade, nº 144. Boletim de Informação, Distrito de Gaza. João Belo, 16 de abril de 1970; Boletim de Informação do Distrito de Gaza, 24 de março de 1966.

Em entrevista, a titia Eva Biza caracterizou a experiência da pessoa *nyanga* no período colonial como de grande sofrimento. Isto reitera as vozes de outras pessoas *tinyanga* ao mencionarem as interdições sofridas naquele tempo: prisões, exílio, rejeição da estética, recrutamento forçado para trabalho, estigmatização, desprestígio de suas habilidades e conhecimentos, confisco e/ou queima de objetos sagrados e julgamentos em tribunais²⁸. *Tinyanga* também podiam ser desafiados a provar a veracidade de suas capacidades espirituais por meio da identificação do local exato de objetos escondidos, como chaves ou carteira, contudo, a capacidade de prever acontecimentos, ainda que, do presente, era uma especialidade de alguns tipos de *tinyanga*, como o *nyamusoro* ou o *nyagarume*. Aquele primeiro por meio de seus espíritos, enquanto o segundo através da consulta do *tinhlolo*, o que é conhecido no Brasil por jogo de búzios, embora seja possível que uma mesma pessoa possa agregar diferentes especialidades.

Titia Eva, por exemplo, afirmou ser *nyamusoro* e *nyanga ya mukhulú* devido à sua tarefa de iniciar outras pessoas no ofício de *nyanga*, aquelas que, após concluir essa fase, são nomeadas na língua local por *Mungoma*. De modo geral, a iniciação de pessoas *tinyanga* quando médiuns dá-se através de uma intensa formação baseada na tradição oral e na experiência durante algum tempo na casa de sua/seu mestra/mestre, também conhecido (a) por *B'ava* (pai). Foi comum nas entrevistas, *tinyanga* referirem-se a essa formação como curso ou escola. Nessa ocasião, a pessoa iniciada no ofício aprende a conviver com seus espíritos, a manipular suas vestes e instrumentos de trabalho, a identificar algumas ervas e seus usos, entre outras habilidades. Todo processo ocorre mediante a realização de diferentes cerimônias, tanto privadas quanto públicas. Nem todas as pessoas *tinyanga* entram em transe, havendo aquelas que herdaram o conhecimento ervanário e/ou de vidência por meio de sonhos ou da consulta ao *tinhlolo* de familiares que foram *nyagarume* no passado ou mesmo *nyanga*, pessoa especialista no conhecimento das ervas e do seu poder de cura. Contudo, é comum afirmarem ser essas práticas orientadas por espíritos familiares ou estrangeiros agregados à família²⁹.

Apesar dos sofrimentos vividos, a investigação mostrou que pessoas *tinyanga* moveram diferentes iniciativas em defesa da continuidade do seu ofício, a exemplo daquelas citadas por titia Eva, como: a oferta de presente (dinheiro, comida e bebida) aos policiais encarregados das

28 MENEZES, Paula Maria. *Moçambique, 16 anos de historiografia: focos, problemas, metodologias, desafios para a década de 90*. Maputo: SARL, 1991; SANTANA, 2018.

29 MUTHEMBA, Sansão. Um médico tradicional do sul de Moçambique com duas especialidades: *Mungoma* e *Nyamusoro*. *Medicina Tradicional em Moçambique*, v. 1, n. 1, pp. 33-38, s.d.; HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: posseção de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique*. New York: Ela por Ela, 2002; LANGA, Adriano. *Questões cristãs à religião tradicional africana*. Braga; Moçambique: Franciscana, 1992; Núcleo de *tinyanga* de Chibuto, 2012, informação verbal).

autuações. Pessoas *tinyanga* continuaram exercendo o seu ofício, prestando assistência a quem lhes procuravam, ainda que tivessem de migrar para lugares distantes da sua povoação de origem, no caso de tratar-se dos homens. Da mesma forma, populações africanas continuaram a tratar-se com *tinyanga*, quer em suas comunidades e regiões circunvizinhas ou mesmo em lugares mais distantes.

A consulta de fontes do período colonial entre os anos de 1954 e 1971 mostrou não ter sido raro o deslocamento de clientes oriundos de diferentes distritos do sul de Moçambique e países vizinhos como Zimbábue, África do Sul e Suazilândia em busca dos serviços ministrados por pessoas *tinyanga*, os quais, também migravam para exercer o seu ofício nas fronteiras próximas aqueles lugares ou outros mais distantes da sua povoação de origem. É como afirmou o *nyanga* Aurélio de Moraes em 2009: “minha filha todos vem nos procurar, até os ministros, se não vem de dia vêm á noite”³⁰.

Entre inquietações e considerações: das vozes das (sobre) mulheres *tinyanga* à construção da pesquisa

A experiência da pesquisa de campo favoreceu aprendizagens importantes. Conforme mencionei na introdução deste artigo, a maioria das entrevistas foi feita na língua *Xichangana* e traduzida para o português, por ser essa língua predominante entre as pessoas entrevistadas, sobretudo entre as mulheres que constitui maioria na AMETRAMO. Isto implicou a busca do recurso da tradução. Apesar de não ter sido negligenciada a necessidade de se conhecer a língua da área geográfica da pesquisa, sendo realizado um curso de língua africana seis meses antes de ir a campo, a pesquisa da documentação escrita nos arquivos indicou a necessidade de redirecionamento do local de pesquisa para a região sul, antes previsto para o norte e centro de Moçambique, o que gerou, por consequência, a mudança da língua.

Durante a realização da pesquisa de campo, aprendi que: nem toda informação podia ser traduzida para a língua portuguesa; em caso de contradições nas respostas, somente uma ou outra versão era traduzida no momento da entrevista; algumas pessoas apresentaram mais habilidade que outras no exercício da tradução, em especial, aquelas que demonstravam conhecimento do universo religioso e de cura próprios do grupo de *tinyanga*. A gravação e a transcrição das entrevistas possibilitaram a retomada de trechos considerados importantes do texto falado em *Xichangana*, de modo a preencher algumas lacunas.

30SANTANA, 2018.

Essas dificuldades notadas na recolha das fontes orais também se mostraram presentes em alguns tipos de fontes escritas. Em todos os processos-crime identificados, notei que o trabalho do escrivão, em geral executado por um cidadão português, era feito, necessariamente, com o auxílio de “intérpretes” africanos. O pronunciamento do réu e testemunhas e, às vezes, do próprio chefe africano era feito em língua *Xichangana* e intermediado pela figura do “intérprete”. Não é de se desconsiderar a possibilidade de que tanto o escrivão como os “intérpretes” intervieram no texto falado. Essa realidade fatalmente não se fez ausente dos trabalhos etnográficos produzidos, sobretudo no período colonial, sendo necessário apurado cuidado na leitura e análise das informações constantes nesses tipos de documentos.

Não é inédita a constatação de que, nas fontes escritas coloniais, as vozes de segmentos não participantes das classes dominantes ficaram invisibilizadas e/ou distorcidas por olhares de missionários, administradores e demais autoridades coloniais, antropólogos e escrivães do setor jurídico. Em Moçambique, o reconhecimento dessas limitações das fontes coloniais foi um debate marcante no início dos anos 1990, o que motivou alguns pesquisadores a valorizarem a contribuição das fontes orais e o seu uso em paralelo com as fontes escritas³¹. Tal iniciativa já tinha seus antecedentes demarcados pela primeira geração de historiadores africanos, empenhados na produção de uma história descolonizada do continente desde 40 anos atrás.

Somente através da pesquisa de campo pude ter acesso aos espontâneos comentários das minhas e meu informantes acerca da tradição oral do Império africano de Gaza derrotado nas guerra de conquista empregue por portugueses. A insistência daquela tradição nos relatos me despertou para pensar: qual o significado daquela espontânea narrativa? Qual a conexão dessas narrativas com o grupo social de *tinyanga*? A resposta destas questões revelaram a coluna vertebral da investigação. A tradição oral reportava eventos e experiências sociais da primeira metade e do fim do século XIX, que membros do grupo *tinyanga* reproduziam como parte de sua identidade e vivências, embora na época nem fossem nascidos. Ela era parte integrante da trajetória histórica daquele grupo social e de suas identidades. Portanto, a escrita da história daquele coletivo configurava o desafio metodológico de conciliar a memória coletiva apresentada por aquele grupo com a escrita da história, cuja noção de tempo era distinta.

Como afirmou Jacques Le Goff³², a memória tem sua própria história. O uso da memória como fonte trouxe para a historiografia novos elementos, como, por exemplo, a renúncia de uma temporalidade linear ou mesmo, o reconhecimento de que a definição entre passado e presente é algo manipulável, sendo passível de interferência ideológica. A memória coletiva, segue o autor

31 MENEZES, *op. cit.*

32 LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

referendado, é uma forma de exercer poder, o poder de manter viva a presença de algo ou de alguém e de afirmar identidades negadas. De fato, o que torna um acontecimento importante e seletivo para a história de um coletivo?

O empenho em superar os limites das fontes escritas para a produção de uma história social fez emergir diferentes metodologias que propiciaram análises mais críticas e cuidadosas, mostrando ser possível romper com o silêncio das vozes de homens e mulheres pobres, escravos e libertos enquanto coparticipantes e interventores nos processos históricos. A chamada história da escravidão no Brasil está cheia desses exemplos³³.

O uso de depoimentos orais na investigação ajudaram a relacionar informações dispersas nas fontes escritas, dando uma noção das reações manifestadas por *tinyanga* à coibição de suas práticas, das tensões e conflitos, bem como da multiplicidade de interesses envolvidos em suas reações. A importância das entrevistas ainda se justificou pelo fato de a atuação desse coletivo ser marcadamente de ordem clandestina e de base oral.

As experiências do trabalho de campo ainda confirmaram a importância do conhecimento da língua. Conforme aconselhou o historiador africano M'bra Ekanza (1990), quem pesquisa documentos orais deve ser versado na língua local para evitar a perda ou a distorção de informações, assim como facilitar a integração do pesquisador na comunidade. Para além da possibilidade de ter noção do que as sujeitas e sujeitos de pesquisa expressam e obter maior proximidade, conhecer a língua ajuda a mergulhar no universo cultural das populações locais, permitindo a quem pesquisa identificar meandros, fissuras e silêncios. Tem-se por exemplo, o detalhe dos empréstimos linguísticos que indicam mudanças não somente dos sentidos filosóficos e semânticos das palavras, mas também das ações e relações sociais que suas palavras nomeiam.

Para melhor compreensão, cito a tendência da troca constante do feminino pelo masculino por parte de algumas das (dos) minhas (meus) informantes falantes do *Xichangana* ao se expressarem na língua portuguesa ou mesmo ter suas narrativas traduzidas por terceiros. Isto foi notado durante as entrevistas concedidas.

A título de ilustração, destaco os seguintes comentários: Zacarias Tivane, ao se referir à parturiente que fugiu do hospital para ir ao encontro de sua mãe *nyanga*, a Njoasse Balune, usou a expressão: “[...] Por exemplo, este *rapaz aqui pode conceber para dar parto*, mas quando há conflitos das

33 GENOVESE, Eugene D. A terra prometida: o mundo que os escravos criaram. Trad. de Jordan Roll. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; THOMPSON, *op. cit.*; CHALHOUB, Sidney. *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990; SLENES, Robert W. A. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações da família escrava (Brasil Sudeste, Século XIX)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999; REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malés em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ideias em casa, ou mesmo sendo na companhia dos pais ou do marido, introduz-se [...]”. De modo similar, tem-se o fato da *nyanga* Eva Franisse Biza se identificar como uma *nyanga* líder, responsável por formar outras pessoas *tinyanga*, aquela que conhece e ensina as demais. Essa função na língua local é nomeada por *B’ava*, sendo sua tradução na língua portuguesa local, o termo “pai”.

O predomínio do masculino nas traduções da língua *Xichangana* para a língua portuguesa não se dá por um acaso. Ele evidencia a interrelação existente entre língua, cultura, gênero e história, tema ao qual tenho dedicado algumas laudas para a publicação do próximo artigo.

Referências bibliográficas

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CERTEAU, Michel de. *La escritura de la historia*. Trad. de Jorge López Moctezuma. México: Universidad Iberoamericana, 1993.

CHALHOUB, Sidney. *Visões de liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CRUZ, Pe. Daniel. *Em terras de Gaza*. Porto: Gazeta das Aldeias, 1910.

EKANZA, M’bra S. P. Oral traditional and the writing of history. In: ALAGOA, Ebiegberi Joe. *Association for oral History and Tradition and Center for Black and African Arts and Civilization*. Lagos: Nigeria, 1990. pp. 82-89.

ESTATAL. Ministério da Administração. *Relatório do perfil do distrito do Chibuto*. Província de Gaza. República de Moçambique, 2005.

EVANS-PRITCHARD, E. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FEIERMAN, Steven. African histories and the dissolution of world history. In: BATES, Robert H.; MUDIMBE, Valentin Y.; O’BARR, Jean (Orgs.). *Africa and the disciplines: the contributions of research in Africa to the social sciences and humanities*. Chicago: University of Chicago Press, 1993. pp. 167-212.

GENOVESE, Eugene D. *A terra prometida: o mundo que os escravos criaram*. Trad. de Jordan Roll. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HAMA, Boubou. O lugar da história na sociedade africana. In: Ki-ZERBO, Joseph (Org.). *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. v. I. São Paulo: Ática, 1982. p. 23-35.

HONWANA, Alcinda Manuel. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique*. New York: Ela por Ela, 2002.

JUNOD, Henri A. *Usos e costumes dos Bantu*. Tomo I. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

- KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História geral da África: metodologia e pré-história*. São Paulo: UNESCO, 1982.
- LANGA, Adriano. *Questões cristãs à religião tradicional africana*. Braga; Moçambique: Franciscana, 1992.
- LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- MENEZES, Paula Maria. *Moçambique, 16 anos de historiografia: focos, problemas, metodologias, desafios para a década de 90*. Maputo: SARL, 1991.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. [1993]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, 1942.
- MUTHEMBA, Sansão. Um médico tradicional do sul de Moçambique com duas especialidades: *Mungoma e Nyamusoro. Medicina Tradicional em Moçambique*, v. 1, n. 1, pp. 33-38, s.d.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos Malés em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SANTANA, Jacimara Souza. *Médicas-sacerdotisas: religiosidades ancestrais e contestação ao Sul de Moçambique*. Campinas: Editora da Unicamp, 2018.
- SANTANA, Jacimara Souza. *Mulheres africanas de Moçambique na Revista Tempo*. Itajaí: Casa Aberta; Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2014.
- SLENES, Robert W. A. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações da família escrava (Brasil Sudeste, Século XIX)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História geral da África: metodologia e pré-história*. São Paulo: Cortez; UNESCO, 1982. pp. 139-166.
- VILHENA, Maria da Conceição. *Gungunhana no seu reino*. Lisboa: Fernando Mão de Ferro, 1996.