



ANAIS DE HISTÓRIA DE ALÉM-MAR

Vol. I (2000)

ISSN 0874-9671 (impresso/print)

ISSN 2795-4455 (electrónico/online)

Homepage: <https://revistas.rcaap.pt/aham>

Conversas com Artur Mafumo, Ñanga da Matola

Ana Cristina Roque 

Como Citar | How to Cite

Roque, Ana Cristina. 2000. «Conversas com Artur Mafumo, Ñanga da Matola». *Anais de História de Além-Mar* I: 33-52. <https://doi.org/10.57759/aham2000.46973>.

Editor | Publisher

CHAM – Centro de Humanidades | CHAM – Centre for the Humanities

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas

Universidade NOVA de Lisboa | Universidade dos Açores

Av.^a de Berna, 26-C | 1069-061 Lisboa, Portugal

<http://www.cham.fcsh.unl.pt>

Copyright

© O(s) Autor(es), 2000. Esta é uma publicação de acesso aberto, distribuída nos termos da Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt>), que permite o uso, distribuição e reprodução sem restrições em qualquer meio, desde que o trabalho original seja devidamente citado.

© The Author(s), 2000. This is a work distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted reuse, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



As afirmações proferidas e os direitos de utilização das imagens são da inteira responsabilidade do(s) autor(es).

The statements made and the rights to use the images are the sole responsibility of the author(s).

CONVERSAS COM ARTUR MAFUMO, ÑANGA DA MATOLA

por

ANA CRISTINA ROQUE *

«Nasceu com a cabeça envolta em ânios.
“Há-de ser sempre feliz e terá o dom da adivinhação” disse a mais velha das que estavam acoradas nos escabelos, junto à lareira já apagada, apesar de ter nascido hoje, vinte e quatro, dia de São Bartolomeu, em que o diabo anda à solta.»

JOSÉ RIÇO DIREITINHO (1997), *Breviário das Más Inclinações*

Em Dezembro de 1955, estava preso em Marracuene (Moçambique) Artur Murimo Mafumo, conhecido como o Ñanga¹ da Matola, curandeiro que trabalhava com o *Tinhlo*².

Todos os seus instrumentos, adereços e mezinhas lhe foram apreendidos e amontoados num canto do posto administrativo.

* Investigadora do Centro de Pré-História e Arqueologia do Instituto de Investigação Científica Tropical.

¹ Designação actual, corrente, no Sul de Moçambique para Médico Tradicional. Para o período a que se reportam os textos e o material aqui apresentado, o Ñanga era, no Sul de Moçambique, o curandeiro. Esta designação variava naturalmente consoante a região e o grupo «étnico» a que se pertencia, reflectindo as variantes linguísticas locais. Por outro lado, enquanto curandeiro, podiam-se adquirir igualmente designações particulares em função de outras actividades específicas directa ou indirectamente envolvidas na sua profissão, como a adivinhação e a prática da magia ou da feitiçaria ou ainda ligadas aos instrumentos com que se trabalha.

² *Tinhlo* ou ossículos divinatórios é um dos principais instrumentos de adivinhação usado por curandeiros e adivinhos. É composto de conchas, búzios, sementes, ossinhos variados e até mesmo pedrinhas, cada um com o seu significado próprio, que se jogam no chão, sobre uma esteira. Depois de lançados, é a posição específica de cada um destes elementos, isolados e em associação com outros, que é então interpretada.

Sobre ele circulavam histórias em que os dons de curandeiro se entrelaçavam com os de adivinho e mesmo com os de feiticeiro.

Na prisão, com ele conversou a equipa da Missão Antropológica de Moçambique que, ao regressar a Portugal, trouxe na bagagem os seus pós, frasquinhos, colares, feixes de folhas, pauzinhos, cestos, panos... limpando-se o posto de materiais indesejáveis, quiçá maléficos. Veio também a sua imagem, em negativo, devidamente identificada, num dos muitos rolos fotográficos onde as paisagens, aqui e além, surgem apenas a afeiçoar imagens de homens, mulheres e crianças cujas medidas se registaram, ao milímetro, para estudos posteriores. Chegaram também os seus receituários, em notas mais ou menos apressadas, que, com a ajuda de um intérprete local, se passaram a português, pensando, talvez, que outros portugueses as poderiam ler um dia.

Todo este material, como muito do que então foi recolhido pela Missão Antropológica de Moçambique, entre 1936 e 1956³, encontra-se hoje no Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT) e constitui um dos espólios à guarda do Centro de Pré-História e Arqueologia (CPHA) onde, desde o início de 1996, se vem procedendo ao seu inventário e estudo, iniciado com a organização e o tratamento da informação⁴.

Não é nosso objectivo avaliar os trabalhos efectuados por esta Missão, nem mesmo referir os pressupostos que condicionaram o desenrolar dos seus trabalhos ao longo das 6 campanhas que então foram realizadas em Moçambique. Referiremos apenas, porque se torna necessário um enquadramento mínimo, que a Missão Antropológica de Moçambique (MAM) foi criada em 1936, pelo Decreto Lei n.º 26 842, de 28 de Julho, obedecendo a interesses e objectivos específicos, ambos bem definidos no quadro de uma antropologia colonial típica do Estado Novo que, naturalmente, não cabe aqui discutir.

Desta Missão, para além de alguns dos seus relatórios e estudos parcelares, cuja publicação acompanhou o desenrolar dos trabalhos⁵, resta hoje um vasto espólio onde, para além de um imenso manancial de tabelas e índices, destinado a avaliações de capacidades físicas e intelectuais de

³ A equipa da Missão foi chefiada pelo Prof. Santos Júnior e desenvolveu os seus trabalhos um pouco por todo o território de Moçambique, ao longo de 6 campanhas, a saber: 1936, 1937/38, 1945, 1946, 1948 e 1955/56.

⁴ Conscientes de incorrer em erros de ortografia que, naturalmente, será necessário vir a corrigir em função das actuais normas ortográficas das diversas línguas usadas em Moçambique, considerou-se que no trabalho de inventário se deveriam manter todas as designações originais constantes quer da documentação escrita e iconográfica quer das etiquetas que, em alguns casos, se encontravam apenas aos materiais. Desta forma, ao longo deste texto aparecem em itálico todos os nomes ou frases tal como foram então registados pela equipa da MAM.

⁵ Veja-se, por exemplo, a *Lista dos Trabalhos da Missão Antropológica de Moçambique*, in SANTOS JÚNIOR, J. R. dos (1947b), «Alguns aspectos da 4.ª Campanha da Missão Antropológica de Moçambique», *Sep. Bul. de la Société Portugaise des Sciences Naturelles*, Tomo XV, 23:128-157.

gentes que então foram sujeitas a rigorosas medições e inquéritos, avultam objectos etnográficos e arqueológicos, e documentação escrita e iconográfica abarcando diversos aspectos culturais dos vários grupos humanos que, em Moçambique, foram então objecto de observação e estudo.

Do universo deste espólio, sem pretendermos discorrer sobre a sua natureza e características ou sobre a forma como parte dele foi obtido, ocupar-nos-emos aqui especialmente de um conjunto de materiais que nos apareceram sumariamente identificados como sendo «materiais de curandeiro». Sob esta designação encontravam-se materiais de natureza e proveniência muito diversa, tendo sido possível, em certos casos, pelo registo de nomenclaturas regionais específicas, identificar a sua origem ⁶. Alguns deles, como no caso dos materiais do *Nhábezi* ⁷ de Tete, haviam mesmo sido objecto de uma exposição como parte integrante de um espólio que se justificava, no facto de se tratar de materiais apreendidos pelas autoridades portuguesas ⁸.

Desta exposição, embora tivéssemos tentado obter mais informações, não parece ter sido feito catálogo e não conseguimos obter imagens que pudessem, de certa forma, servir de complemento às referências anteriores. Todavia, tendo em conta outras exposições que versaram temáticas semelhantes, parece evidente que se pretendia mostrar todo um outro trabalho que, ainda que submetido aos objectivos específicos da Missão Antropo-lógica, tornava possível apresentar e dar a conhecer as outras gentes do Império, os seus usos, costumes e tradições.

Neste contexto, a medicina tradicional foi então, muitas vezes, cabeça de cartaz para a chamada de atenção de aspectos «mais ou menos selvagens» que cumpria erradicar, civilizar.

Em nome da ciência e do progresso foi esquecida toda uma tradição de medicina popular, também ela bem enraizada no espaço continental português, onde o uso de ervas, raízes e mezinhas prevalecia, em muitas regiões, como único meio para curar maleitas e moléstias de muitos portugueses, para purificar os «maus ares» e afastar más sortes e maus olhados.

Assim, quando na raia se usava seiva de celidónia (*Chelidonium majus* Lin.) para cicatrizar feridas, tirar verrugas e induzir o sono, e se tratava a

⁶ Em função da proveniência dos materiais foi possível identificar pelo menos 6 curandeiros diferentes que, eventualmente, exerceriam a sua profissão nas áreas de Tete, Metolola, Beira, Gaza, Gorongosa e Matola.

⁷ Nome dado ao curandeiro na área de Tete.

⁸ «Nas várias campanhas da Missão Antropológica de Moçambique, temos colhido alguns interessantes materiais apreendidos pelas autoridades aos doutores indígenas. Dum *Nhábezi*, misto de doutor indígena e de feiticeiro, que havia sido preso por ter desenterrado os ossos do próprio pai para com eles fazer *mancuala*, trouxe um cesto com todo o seu instrumental de adivinhação e múltiplas coisas que constituíam a sua farmácia. Estão em exposição na “Sala Colonial” do Museu Antropológico do Porto», SANTOS JÚNIOR, J. R. dos (1950), «Notas etnográficas de Moçambique», *XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências*, 4.^a Secção – C.N., Tomo V, fl. 617.

esterilidade feminina com infusões de romã e folhas de loureiro ⁹, quando na Serra algarvia Eugénio Cardoso usava essência de manjerição para tratar a epilepsia, defumava casas com misturas aromáticas para afastar o Diabo e o mau olhado e garantia que uma noz-moscada no bolso tinha poderes contra a má sorte ¹⁰, a medicina tradicional praticada em Moçambique foi apresentada nos seus aspectos mais exóticos. Sublinhou-se o recurso a práticas mais ou menos obscuras de curandeirismo e o curandeiro foi apresentado como charlatão. Conotou-se a componente mágica com espiritismo e feitiçaria e o curandeiro foi identificado como feiticeiro, legitimando-se assim, de *per si*, a apreensão do seu material uma vez que, não estando de facto proibidos de exercer a sua arte de «doutor», só a prática comprovada de actos envolvendo feitiçaria poderia conduzir à sua prisão e à apreensão do seu instrumental ¹¹.

É assim que hoje, neste espólio, bastões, capulanas, cestos e cabaças ombréiam com colares, amuletos, talismãs, frasquinhos e pequenos sacos, onde pós, folhas, pauzinhos e raízes parecem esperar o momento de serem aplicados, bastando para tal as palavras de quem sabe deitar e interpretar os ossículos divinatórios, também eles esperando em vão a mão sábia e experiente do mestre que os usava e que, naturalmente, os não acompanhou nesta tão longa viagem.

De todo este conjunto, o material do *Ñanga da Matola* é, seguramente, um dos mais interessantes. Integra remédios, receituários e instrumentos que foram descritos, desenhados e fotografados e se fazem ainda acompanhar do registo escrito de uma longa entrevista que, durante 3 dias, manteve com ele o chefe da equipa da Missão ¹².

Artur Murimo Mafumo estava preso por alegado envolvimento na morte de um cipaios ¹³ e desconhecemos os procedimentos que foram tomados no

⁹ DIREITINHO, J. R. (1997), *Breviário das Más Inclinações*, Círculo de Leitores, Lisboa, p. 19.

¹⁰ CARDOSO, E. (1999), *Panaceias para livrar de angaranhos e más-sortes – Amuletos e talismãs, rezas e defumadoiros, prognósticos e adivinhações*, Col. Naturália, Portimão (1.ª ed. 1955).

¹¹ Veja-se a este respeito a Documentação do Fundo da Direcção dos Negócios Indígenas, existente no Arquivo Histórico de Moçambique. Desta documentação constam não só requerimentos de curandeiros locais pedindo autorização para exercer a sua profissão como também processos de curandeiros, presos por alegadas actividades ilegais de «adivinhação e feitiço», que não tendo sido possível comprovar são postos em liberdade.

¹² *Ñanga da Matola (1955)*, Manuscrito do acervo documental do Espólio da MAM, EspMAM Cx. D3 / 55-56, Capilha A, 122 fls.

¹³ Transcreve-se aqui o único excerto do manuscrito em que se encontra implícito o motivo da prisão de Artur M. Mafumo:

«Dia 27 de Outubro 2 cipais e um auxiliar foram à Matola para apanhar os vadios, os que não tinham pago imposto e os que não tinham caderneta ou que não tinham patrão. Prenderam uns 15 e amarraram-nos de mãos atrás das costas.

Um tal Valente, preto desta quadrilha, quando viu virem presos e amarrados aqueles pretos voltou-se para os companheiros e disse:

– Vamos bater nos cipais e soltar os presos.

que respeita ao seu processo individual. Da entrevista fica a sugestão de se tratar de um charlatão ou, em última instância, de trabalhar numa área que lhe era hostil e onde o seu poder não era reconhecido nem respeitado, talvez até como resultado da missão civilizadora do poder colonial português.

Assente em pressupostos que relegam as práticas tradicionais para a categoria de folclore, o registo resulta por vezes impreciso, porque não se coaduna com os modelos ocidentais, ditos civilizados, revelando em simultâneo um desconhecimento profundo da natureza dessas mesmas práticas. Só assim é possível entender que, no início da entrevista, o *Ñanga* seja apresentado como marginal à comunidade, ignorando-se que este – seja ele curandeiro, adivinho ou feiticeiro – é portador de um poder específico, inerente à sua condição, um poder que a comunidade lhe reconhece e onde ela própria se reconhece e por isso ele constitui um elemento fundamental da sua própria coesão. Respeitado ou temido, «... pressente-se a sua presença em toda a vida da comunidade. Através dele se estabelece o contacto

Os outros disseram que não.

O Valente então disse:

– Eu vou sozinho bater nos cipais e depois volto e depois vou bater em voçês todos.

Nesta altura resolveram-se.

– Então vamos também.

Muniram-se cada qual de seu pau e foram-se aos cipais. O Valente levou um pau com uma grossa porca de parafuso ajustada na ponta. Chegaram ao pé dos cipais e sem mais «triste nem quarte» ai vai... O cipai caiu e perdeu os sentidos. Continuaram a zupar-lhe. Dois lanhaços na cabeça cada um cosido com sete pontos naturais e muitas pancadas pelo corpo. O outro cipai e o ajudante fugiram. O ajudante ao fugir caiu. Eles foram em cima dele e bateram-lhe de rijo. Também perdeu os sentidos. Tudo isto se passou no mato, longe da Matola e da estrada, em caminho de preto. Os caceteiros deixaram sair os cipais e vieram-nos esperar longe da povoação. O cipai que ficou tombado quisera chegar-lhe o fogo. Um deles, o tal Valente disse:

– Vamos queimá-lo.

Então vamos buscar primeiro capim. Trouxeram o capim e cobriram com ele o cipai.

O Valente ia a deitar-lhe fogo quando um deles disse:

– Não pode chegar fogo ao cipai porque ele já morreu e é pecado queimar um morto. E foram-se.

O cipai (isto passou-se pelas 3 h. da tarde) passado umas 2 horas veio a si e veio para cá e passou por uma povoação e pediu à mulher que o deixasse ali ficar e que se alguém o viesse procurar dissesse que o não tinha visto. Os caceteiros, depois da façanha regressaram à Matola. Eram mais de 20. Só foram presos 9. Os outros fugiram. 3 destes 9 foram presos na fronteira, iam a fugir. Alguns eram da Moamba, tinham vindo à Matola para beber bebida cafre. *Chaitina*, é feita de farinha de mexoeira e açúcar. Os caceteiros e o Valente quando regressaram à Matola encontraram o *Ñanga* e disseram-lhe que tinham matado o cipai.

– Mas vocês mataram mesmo?

– Sim senhor

– Eu vou ver. Se não estiver mesmo morto e acabo com ele

Muniu-se de uma espingarda de calibre 12 de 1 cano e foi ao sítio. Quando o não viu seguiu-lhe o rasto até à povoação onde ele pediu guarida à mulher que negou ao curandeiro ter visto o cipai.

O curandeiro desistiu da perseguição e voltou à Matola.», *Ñanga da Matola...*, fls. 1-8.

permanente com os antepassados. A ele se recorre para afastar males e atrair as forças propiciadoras do bem» ¹⁴. Por ele passam os limites da realidade e da magia, do sagrado e do profano e «é do sagrado, com efeito, que (a comunidade) espera todo o socorro e todo o êxito. O respeito que ela lhe testemunha é feito simultaneamente de terror e de confiança» ¹⁵ e por isso se torna incompreensível que alguém, deliberadamente, lhe sonegue uma informação quando solicitada.

«... o domínio do profano apresenta-se como o do uso comum, o dos gestos que não exigem precaução alguma e que se conservam dentro da margem, por vezes estreita, deixada ao homem para exercer sem constrangimento a sua actividade. O mundo do sagrado, ao invés, aparece como o do perigoso ou do proibido: o indivíduo não pode aproximar-se dele sem pôr em movimento certas forças de que não é senhor e perante as quais a sua fraqueza se sente desarmada.» ¹⁶

Assim, ao ler-se no manuscrito que, para verificar se o cipaio estava ou não morto se muniu «... de uma espingarda de calibre 12 e de 1 cano. e foi ao sítio. (e) Quando o não viu, segui-lhe o rasto até à povoação onde ele pediu guarida à mulher que negou ao curandeiro ter visto o cipai» ¹⁷, não é só a sua condição que não é reconhecida, é todo o equilíbrio e coesão da comunidade que é posto em causa.

Considerado ou não como um personagem marginal, o facto é que, de um entre muitos *Ñanga*, o *Ñanga da Matola* deixou de ser um curandeiro anónimo quando o seu nome, Artur Murimo Mafumo, foi inscrito a lápis preto nos pedaços de papel pardacento que trouxeram para Portugal as suas palavras, e a sua imagem viajou cativa dentro de uma máquina que várias vezes disparou sobre ele durante a conversa.

Mais do que a prisão a que estava sujeito ou do que as palavras que ficaram escritas, foi a apropriação da sua imagem e a apreensão dos seus instrumentos que ditou a sua condenação.

Todo o *Ñanga* dispõe de um instrumental próprio, sacralizado, porque indicado e reconhecido pelos espíritos ¹⁸, de natureza divina, de que é investido e que ele representa, sem o qual lhe não é possível trabalhar. Pela sua própria natureza esse instrumental é parte integrante de si próprio enquanto *Ñanga* e, por isso, quando instado a demonstrar as suas capacidades e o seu trabalho, o *Ñanga da Matola* só pôde dizer que «não pode adivinhar nada

¹⁴ ROQUE, A. C. (1997), «Moçambique: O corpo e os corpos (olhares sobre o corpo através da colecção da Missão Antropológica de Moçambique)», comunicação apresentada ao Colóquio Internacional Culturas do Índico: Perspectivas Culturais e Artísticas, Lisboa, Julho de 1997.

¹⁵ CAILLOIS, R. (1976), *L'Homme et le Sacré*, Ed. Gallimard, Paris, p. 25.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ñanga da Matola...*, fl. 8.

¹⁸ Trata-se do espírito dos antepassados, regra geral designado por *chicuembo*.

porque o *chicuembo* já saiu dele. O *chicuembo* já fugiu no momento em que os cipais tiraram a ferramenta dele»¹⁹.

Apesar de alguns aspectos menos precisos e dos comentários mais ou menos cépticos que em jeito de nota marginam, de longe em longe, as páginas em que se registou a entrevista, o registo pode considerar-se minucioso, testemunhando todo um percurso e práticas que estudos coevos e posteriores referenciam e se confirmam nos dias de hoje.

A forma como se adquire o estatuto de *Ñanga* e a aprendizagem necessária à sua prática²⁰, que longe de se esgotar neste período inicial está em evolução permanente, porque decorrente também de um quotidiano em que a mesma se aplica, as técnicas de diagnóstico utilizadas ou a escolha e preparação do remédio a aplicar aparecem aqui bem documentadas de par com a necessidade da invocação do *chicuembo*, que obriga à utilização de um instrumental específico mas nunca previamente definido. Neste caso, e porque Artur Murimo Mafumo trabalhava com dois *chicuembo*s²¹: o *chicuembo* vandau e o *chicuembo* vanguni²², o seu instrumental é mais diversificado e apela a procedimentos específicos para cada um deles²³. A eles se

¹⁹ *Ñanga da Matola...*, fl. 53.

²⁰ A qualidade de *Ñanga* é, em princípio, hereditária, embora possa igualmente ser «adquirida» por imposição de um espírito a qualquer homem ou mulher que não tenha nenhum *Ñanga* na família. Neste caso, embora o seu pai já tivesse esta profissão de *Ñanga*, Artur Mafumo não parecia interessado em segui-la e só posteriormente se apercebeu de que tinha de continuar a arte de seu pai. Um resumo da sua história aparece, assim, transcrita neste manuscrito: «Quando o pai morreu, por cima da sepultura colocaram todos estes artefactos de *Ñanga* numa palhotinha especial. Este *Ñanga* não queria continuar a arte do pai. Quando o pai morreu ele estava para o Natal. Voltou no 3.º ano após a morte do pai. Mathavathela Mafumo era o nome do pai que viveu na Matola e ali exerceu a actividade de *Ñanga* toda a sua vida. Voltou do Natal e adoeceu. Foi a um *Ñanga* que deitou os ossinhos: os ossinhos disseram que ele devia utilizar o material deixado pelo pai e continuar a sua arte de *Ñanga*. Esta doença passou-se em 1952. No ano de 1953 começou a ser *Ñanga*. É casado com duas mulheres que o ajudam na arte de ser *Ñanga*, cantam e tocam tambor.» Permaneceu então um ano junto de um «curandeiro grande» como aprendiz, a aprender e a praticar esta arte mas ainda há muitas coisas que ele desconhece... traz no peito algo semelhante a quistos e que foi, segundo ele afirma, devido a doenças que sofreu após a morte de seu pai, em cuja sepultura tinham posto todo o material do *chicuembo*, sendo que este queria que o filho tomasse conta de tudo, ao que ele desobedecia. Tomou conta de tudo, ficou bom», *Idem*, fl. 83.

²¹ *Idem*, fl. 105.

²² No manuscrito aparece indistintamente *Vandau*, *Vandzau*, *Bandau* e *Bandzau* e *Vanguni*, *Vangoni*, *Banguni* e *Bangoni*.

²³ Um divisão dos instrumentos e adereços usados pelos *Ñanga* consoante são propiciadores do espírito vanguni ou vandau é dada em PEIXE, J. dos S. (1962), *op. cit.*, pp. 17-18. No caso do *Ñanga da Matola* são identificados como instrumentos e adereços propiciadores do espírito vandau: o banco *Chitshamo* e o banco *Ndlopfu* simples, o colar de *Mungamázi* e os colares de missangas brancas e vermelhas, as *Timbambas* (faixas enfeitadas com cauris para pôr em torno da cabeça, do tronco ou da cintura), as *N'hunguvana* (cabacinhas para guardar os medicamentos), a *Mississi* (cabeleira de fio algodão pintada de vermelho) e o *Ndjiti* (pano grande, estampado, que põe pelas costas). Como instrumentos e adereços propiciadores do espírito

junta o desenho e a descrição detalhada, individual, dos componentes do *Tinhlo*, a explicitação do procedimento prévio à sua utilização²⁴ e a constatação das leituras possíveis dos seus resultados, quando conchas, búzios e ossinhos parecem aleatoriamente espalhados sobre a esteira. Nunca de leitura imediata nem fácil, lêem-se por si e/ou em articulação com o todo²⁵.

«Ao deitar fora os ossinhos fora do cesto ficaram 2 *Cyprea* grandes de boca para cima.

Este, imediatamente apontando-as:

– Vai chover.

Voltou a deitar e as ditas *Cyprea* ficaram de boca para baixo.

– Agora já não vai chover, disse eu.

– Vai, porque está aqui este ossinho de gume para o ar. É ossinho de peito de tartaruga»²⁶.

Observação de quem não estivera com atenção, terá pensado o *Nanga*, pois no dia em explicara um a um os componentes do *Tinhlo* fizera

vanguni: o *Ndlopfu* com penas, a *Shibalessa* (espingarda), a *Wissa* (moca), a *Chiéma* (machadinha), a *Gócha*, o *Ntcheha* (pano branco que põe pelas costas) e o *Palu* (pano cinzento de xadrez, com barra vermelha, que põe nos joelhos).

²⁴ Antes de deitar o *Tinhlo* – *Ku hlhluba* – é necessário dar uma cuspidela nos ossinhos, seja para «acordar o *chicuembo*» seja «para o amarrar ao *chicuembo* para falar verdade» e só depois o invoca. «Quando o *Nanga* vai lançar os ossinhos, no acto mesmo de os lançar» diz, com ênfase, a palavra *Vumani*. Os assistentes à consulta dirão no mesmo tom *Siyavuma*. O *Nanga* deita os ossinhos a 1.^a vez, depois passa-os às mãos do consulente que, por sua vez, os lançará sobre a esteira. O *Nanga* com o bastão *Shikhweketana* aponta os ossinhos e os puxa com a volta da bengala.

(*Vumani* – significa «aceitais», dirige-se à família do doente, aos consulentes; *Siyavuma* – significa «aceitamos») *Nanga da Matola–Técnica de deitar o Tinhlo, interpretação...*, fls. 54-55.

Um instrumento semelhante era na mesma época, e ainda hoje, usado em algumas regiões de Portugal onde é conhecido por «Sortes das Favas». É composto por um conjunto de «dezoito favas, nove “fêmeas” e nove “machas”, a que se junta uma moeda de cobre, uma pedra pequena, um pau de lacre, um caco de porcelana, uma migalha de cera, um búzio da Guiné e um pedaço de papel». O seu uso obedece igualmente a preceitos específicos que se iniciam com a «conjuração das favas, proferindo as seguintes palavras: “minhas favas, minhas queridas, eu vos esconjuro não como favas, senão como pessoas, com Deus Padre, com Deus Filho, com Deus Espírito santo, com a Santíssima Trindade, com o padre revestido quando quer dizer a missa e com el-aire e com a hóstia consagrada e com todos os santos e santas que na corte do céu há e com todos os esconjuros de Maria Padilha vos peço que me faleis verdade nisto que eu vos pergunto e quero saber”, após o que se deitam “as favas nove vezes seguidas e enunciando o propósito divinatório, pela leitura do posicionamento dos elementos divinatórios, a mestra interpreta a resposta”», CARDOSO, E., *op. cit.*, p. 43.

²⁵ «Quando quer fazer qualquer consulta quer seja de chuva, quer seja de destino, quer de doença deita sempre todos os objectos. O conjunto serve para enquadrar as peças que interessam ao caso», *Nanga da Matola–Técnica de deitar o Tinhlo, interpretação...*, fls. 54-55.

²⁶ *Idem*, fl. 56.

notar a existência de duas «peças de carapaça de tartaruga fêmea»²⁷, uma grande e uma pequena, e uma «peça de carapaça de tartaruga macho»²⁸. As primeiras, se caem «de cutelo para cima» anunciam chuva, fartura, prosperidade e paz; se caem deitadas, então o calor há-de apertar e haverá seca, fome, desgraça²⁹.

Mais do que confirmar a validade de tais previsões meteorológicas, as notas tomadas no dia anterior, devidamente datadas, lá estavam a confirmar significados e associações relevantes do conhecimento prévio e da experiência que pressupõe o uso e a interpretação dos instrumentos usados no processo de «adivinhação», neste caso do *Tinhlo*. Quanto à chuva que haveria de cair, apenas persistiu o comentário de quem, esquecendo a esteira e olhando o céu, escreveu: «Está dia de calor e trovoadas em que se está a preparar uma chuvada mestra.»³⁰

Enquanto instrumento de adivinhação, o *Tinhlo* funciona igualmente como um auxiliar de diagnóstico no contexto da prática médica tradicional. A posição específica de cada peça no conjunto permite identificar febres, gravidez, doenças graves ou incuráveis, avaliar se a gravidade da doença obriga o paciente a consultar outro *Ñanga*, mais habilitado ao tratamento que deve ser feito – porque também entre eles existem especialistas –, ou ainda avaliar as diversas causas na origem do mal diagnosticado, associando-se a interpretação do *Tinhlo* quer a perguntas específicas feitas ao paciente ou aos familiares que o acompanharam quer a uma observação cuidada e demorada do paciente³¹.

Neste contexto, o *Ñanga* desempenha o papel de terapeuta que demonstra capacidade para jogar «com o comportamento do doente e dos presentes estabelecendo-se-lhes tal ligação psíquica que (estes) terminam por informar

²⁷ *Nsati wa tifuntyu*, que o intérprete traduziu por Mulher da Tartaruga, *Ñanga da Matola...*, fl. 30.

²⁸ *Numa wa tifuntyu*, traduzido por Marido da Tartaruga, *Ñanga da Matola...*, fl. 31.

²⁹ Assim, para significar chuva, «basta que fiquem de pé com o gume para cima. (e) Se as duas peças de tartaruga caem ambas para cima, a chuva há-de ser muita; pode no entanto ficar só uma em pé e então há-de combinar essa posição com a posição das conchas. Quando está de pé a *nsati* (a grande) e as conchas de boca para baixo mostra que a chuva há-de cair fortemente mas passar depressa. Quando está de pé a *nsáti* (a pequena) e as conchas de boca virada para baixo, a chuva há-de ser miudinha mas há-de chover muitos dias», *Ñanga da Matola...*, fl. 30.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ A sua actuação rege-se por princípios éticos que não podem ser negligenciados sob pena de vir a sofrer qualquer tipo de represália. A este respeito pode ler-se, num texto de 1921, escrito pelo *Ñanga* Zifania Madão: «Conselhos do meu avô: É preciso conservar os meus conselhos... Não tomar bebidas alcoólicas porque fazem perder a atenção aos doentes e ao juízo. Não fumar *mbangue*; enquanto estiver a tratar algum doente é preciso ter atenção, paciência e perseverança, perguntando sempre ao doente o seu estado e não deixando os seus parentes trazer comida, porque podem trazê-la envenenada; Não receber dinheiro antes de estar estabelecido, senão pode ter preguiça de tratar convenientemente. Se não fizeres caso..., hás-de sofrer por algumas pequenas doenças de fácil tratamento», MADÃO, Zifania Tomo (1971), «A Minha Medicina (13 de Janeiro de 1921)», *Voz de Moçambique*, 1971: 17-18.

sobre as causas profundas do mal ou males que afligem o seu paciente»³². É então que o *Ñanga*, para além de terapeuta, passa também a ser «sacerdote», intermediário entre o «sobrenatural e o humano», elo de ligação entre o sagrado e o profano.

O seu instrumental e vestuário próprios sublinham igualmente este estatuto, constituindo-se como parte do espaço sacralizado que decorre da sua presença e onde se desenrola a sua actuação. Uma actuação que obedece a tempos precisos, pautados por percursos mediáticos específicos e inerentes a cada momento.

Assim, a cerimónia inicia-se pela invocação – *Ku-bikela*³³. O *chicuembo* responde ao toque do tambor – *Ingoma* – que um ajudante³⁴ do *Ñanga* toca, enquanto ele se veste. Para o receber o *Ñanga* escolhe o vermelho, que sabe ser a cor preferida pelo *chicuembo*, «põe a tiracolo, por baixo do braço esquerdo, dois colares de missangas, um de missanga branca miudinha e outro de missanga grossa branca e vermelha, ou um fio com muitos paus enfiados pela ponta. Põe na cabeça uma espécie de cabeleira de *chicuembo*, que segura, amarra, com uma espécie de diadema de conchinhas (*Cyprea*) que segura a cabeleira de *chicuembo*... Na cinta, um cinto das mesmas conchas»³⁵. Pode então sentar-se no *Chitshamo*³⁶, para que o *chicuembo* lhe indique se ali deve ou não permanecer sentado já que este banco «é o preferido pelo espírito vandau branco, o elefante simples»³⁷ e, quase sem-pre, o primeiro a manifestar-se³⁸. Por isso também tem um outro banco, em forma de elefante, *Ndlopfu*³⁹, que tal como o *Chitshamo* lhe serve de banco se quando possuído pelo espírito vandau este lhe indica que nele se deve sentar⁴⁰.

Possuído pelo *chicuembo* vandau, o *Ñanga* tem a possibilidade de potenciar a sua acção recorrendo a um outro meio auxiliar de diagnóstico: a identificação do mal através do cheiro: *Kufemba*. O *chicuembo* vandau permite-lhe identificar a presença das «almas do outro mundo» no corpo do paciente, razão do mal ou males de que este sofre, e proceder ao seu exorcismo. Para as localizar pode usar-se a cauda de um animal (hiena ou outro semelhante), que se vai passando sobre o doente ou, como fazia Artur Murimo Mafumo, cheirar directamente as várias partes do corpo do paciente, que deve permanecer sentado ou deitado numa esteira, mas «nu só

³² BATALHA, M. M. (1985), «Medicina e farmacopeia tradicionais bantu», *Muntu*, 3: 75.

³³ *Ku-bikela* – invocar o(s) Chicuembo(s), *Ñanga da Matola*..., fl. 98.

³⁴ Neste caso, ele tem como ajudantes as suas duas mulheres, com quem é casado.

³⁵ *Ñanga da Matola: Consultas*..., fl. 16.

³⁶ *Idem*. Banco de madeira, usado para chamar o *Chicuembo*. Comprou-o na Moamba a Alberto Nuamba que o fez e lho vendeu por 25\$00, *Idem*, fl. 13.

³⁷ *Idem*, fls. 13-14.

³⁸ *Idem*, fl. 105.

³⁹ *Ndlopfu* significa aqui simultaneamente elefante-animal e elefante-banco.

⁴⁰ Este banco em forma de elefante também foi comprado na Moamba a Alberto Nuamba, que o fez, e lho vendeu por 35\$00, *Idem*, fls. 13-14.

com as partes tapadas por uma pequena capulana»⁴¹. Ao cheirar a parte do corpo afectada, o Ñanga cai, perdendo os sentidos, sendo então necessário que um seu ajudante lhe dê um pouco de pó a cheirar para o acordar, para que este possa espirrar⁴² e abanar a cauda que usou sobre o corpo do paciente e assim deitar fora a alma ou almas que nele encontrou.

Saída(s) do corpo do paciente, é através do Ñanga que ela(s) agora se manifesta(m) tornando-se este a voz dos espíritos que o possuem. Voz que necessita ser traduzida, interpretada, descodificada como oráculo que é, o que nos remete para todo o processo de aprendizagem dos Ñanga, que se iniciam na sua arte como *Thwasisa*⁴³ mesmo quando tal profissão é prerrogativa da sua família. O diagnóstico é tão importante quanto a capacidade de conhecimento do «psíquico do outro» e dos meios para agir sobre ele, sobretudo quando se torna necessário o recurso ao ritual mágico-religioso como forma de tratamento e se sublinha o seu papel como elemento aglutinador da comunidade, duplamente pólo do sagrado e do profano.

Exorcizado o mal, volta a sentar-se no banco e começa «a cantar satisfeito porque acabou o trabalho»⁴⁴ até que todo o seu corpo volta a ser sacudido. «O ajudante então dirá que está a chegar o *chicuembo vanguni*. Então o Ñanga tira aquelas roupas do *chicuembo vandau* e põe as do *chicuembo vanguni*... O ajudante veste e despe o Ñanga... (a ele) cabe preparar o vestuário do *chicuembo vanguni*»⁴⁵ que exige ainda, para seu ornamento, prazer e comodidade, outros adereços e instrumentos. É o caso do elefante de penacho, *Ndlopfu ya Gundu*, um elefante de madeira ornamentado com um chapéu de penas – preferência do *chicuembo vanguni* e por este pedido, a sua falta pode resultar em doenças mais ou menos graves do próprio Ñanga, incluindo o de ser abandonado por este *chicuembo*⁴⁶ –, o machado, a moca e a espingarda, o óleo para untar o doente ou a *gócha*⁴⁷, cuja cadência passa a acompanhar o ritmo do tambor. Mais exigente, o *chicuembo vanguni* fala, pergunta, potencializa diagnósticos, circunscreve o mal, isola-o para o poder extrair, neutralizar.

O texto não é claro quanto à presença e ou utilização conjunta e permanente dos dois *chicuembos* em todos os pacientes. Mas nele é evidente que cada um deles obriga a instrumentos e adereços específicos, que necessitam ser guardados separadamente, em espaços próprios, que asseguram e pre-servam o equilíbrio que devem proporcionar.

⁴¹ Ñanga da Matola: Consultas, *Idem*, fl. c.

⁴² Para este efeito, este Ñanga usava o remédio feito à base de «folhas de uma árvore chamada *Manunwelambéva* que costumava pilar, (e) levava para o local onde era chamado» a actuar, Ñanga da Matola: Consultas..., fl. 104.

⁴³ *Thwasisa* ou *Tuhassissa*, espécie de aprendiz, *Idem*, fl. 99.

⁴⁴ Ñanga da Matola: Consultas..., fl. 116.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Idem*, fl. 100.

⁴⁷ Instrumento idiofónico, tipo maraca usado para ritmar a sua actuação.

A vida do indivíduo e da própria comunidade depende, em última instância, desse equilíbrio. A doença, a desgraça, a má sorte, os acidentes, as más colheitas ou mesmo situações climatéricas adversas e pontuais, mais não são que o resultado de uma perda ou alteração desse mesmo equilíbrio. Por isso, desde o nascimento até à morte, é também o próprio corpo, individualmente, que se torna suporte e imagem dessa necessidade de equilíbrio, expressa no uso de diversos amuletos e talismãs que, em torno do pescoço, da cintura ou sobre o peito, reforçam a sua relação com o sobrenatural e com os espíritos protectores dos antepassados. «... os amuletos afastam o mau olhado, as doenças, os perigos, e desviam a ira dos mortos; os talismãs propiciam, atraem, favorecem certos acontecimentos que se ambicionam» ⁴⁸. Ambos são cuidadosamente preparados pelo «doutor», conhecedor das virtudes e benefícios que advêm da sua utilização ⁴⁹.

Neste contexto, «... estar de boa saúde significa realizar em si mesmo o equilíbrio vital; estar em paz com os “deuses”, com os antepassados, com os vizinhos e com o seu próprio corpo... Se este equilíbrio vital se quebra, quer por falta de forças mais fortes do que as do indivíduo quer por falta de cumprimento dos seus deveres para com os antepassados ou com o próximo, o indivíduo cai doente e deve fazer tudo para se restabelecer» ⁵⁰.

A intervenção do *Ñanga* surge pois como indispensável ao restabelecimento do equilíbrio do indivíduo e, por inerência, da comunidade de que ele faz parte e sem a qual, isolado, não poderá subsistir.

Diagnosticado o mal, torna-se necessário prescrever a forma do seu tratamento, o que pode exigir do *Ñanga* outras formas de intervenção, seja no domínio mágico-religioso seja no domínio do conhecimento da farmacopeia tradicional ⁵¹ onde, de par com raízes e plantas medicinais variadas, se usam ossos, peles e gorduras de origem animal como se depreende do con-

⁴⁸ CASTRO, Soares de (1961), «Tatuagens, mutilações, adornos e vestuário no país da Macuana», *Boletim do Museu de Nampula*, 2, Nampula, p. 113.

⁴⁹ Abundam neste espólio os pequenos recipientes (sacos de pano ou fibra vegetal, corninhos de gazela, frasquinhos revestidos de missangas) guardando ainda os mais variados pós e mezinhas bem como os fios e os colares usados como amuletos e talismãs. Também neste domínio é ancestral o seu uso em Portugal onde figas, pedras da sorte ou patas de coelho são comuns até aos nossos dias. Em 1955 recomendava-se às mulheres: «quando lhe nascer um filho exija que lhe dêem o seu cordão umbilical. Guarde-o num frasco com álcool até que o possa pôr a secar num sítio seco e fresco. Faça um pequeno saco de seda branca e coloque-o ao pescoço da criança, ela ficará protegida dos infortúnios da vida», CARDOSO, E., *op. cit.*, p. 20.

⁵⁰ BATALHA, M. M., *op. cit.*, p. 70.

⁵¹ Nem sempre quem adivinha e diagnostica tem capacidade de curar os males identificados. Em termos de Medicina Tradicional, apesar de uma mesma pessoa poder reunir a capacidade de diagnosticar e curar mediante a utilização simultânea de métodos mágico-religiosos e fitoterapêuticos, podem individualizar-se duas categorias distintas de acordo com o método utilizado. Assim, há os que se dedicam apenas à prática da fitoterapia e homeopatia, pelo conhecimento que têm do poder curativo das diversas plantas, e os que trabalham com os espíritos e cuja actuação é ditada por estes.

junto apreendido a Artur Murimo Mafumo (Vd. Quadro 1 – Remédios do Ñanga da Matola).

Neste domínio, o Ñanga revela um outro aspecto da sua arte: o conhecimento sobre as várias operações farmacêuticas necessárias à escolha e preparação dos medicamentos a utilizar consoante o objectivo ou mal diagnosticado. Colher, preparar e guardar requer tempos e espaços próprios, preparativos e procedimentos, conhecimento de locais, fórmulas e segredos antigos de um receituário que apenas se revela aos iniciados e a eles fica circunscrito.

O Ñanga não dispõe à partida de um leque muito diversificado de opções, já que, na generalidade, os medicamentos a utilizar lhe são indicados pelo *chicuembo*, durante a consulta⁵². Traz consigo apenas os componentes, simples ou misturados, para e do que se considera básico e, eventualmente, um ou outro componente mais difícil de encontrar ou preparar, de par com o que lhe é necessário para manter e preservar a sua capacidade de ligação com os antepassados.

Assim, na sua bagagem ele não esquece as raízes de *Manono*, *Mumgamázi*, *Shizalala* e *Manunwelambéna*, indispensáveis à invocação do *chicuembo*, à comunicação com ele, e sem as quais a sua actuação seria seguramente limitada. Seguem-se os elementos propiciadores, necessários à purificação de espaços, animais e pessoas: a raiz de *Muhlabakunse* para defumar os currais e o gado, o *Shinyuke* para defumar o amendoim que se semeia ou o composto *Ku Tybelela* indispensável à purificação de toda a criança, 6 dias após o seu nascimento. A estes junta os óleos, de rícino (*Ricinus communis* L.) e mafurreira (*Trichilia emetica* Vahl.), e as gorduras, como a da gibóia, indispensáveis à preparação dos mais variados unguentos; leva ainda raiz de *Phumlselo*, cujas propriedades vomitórias facilitam a limpeza interna do corpo, prévia a outros tratamentos que venham a ser aplicados, um pedaço de *Tsumani* que há-de misturar com óleo de rícino para untar cabelos e tratar a sarna⁵³ e, em cabacinhas próprias⁵⁴, leva também o preparado de raiz de *Nzumzuluka*, que acalma as dores de

⁵² Existem igualmente casos em que o Ñanga dispõe de uma verdadeira farmácia, onde uma grande provisão e variedade de mezinhas foi previamente preparada, como no caso do Ñanga Kokolo citado por JUNOT, H. A. (1996 reed.), *Usos e costumes dos Bantu*, Tomo II, AHM, Maputo, pp. 389 e segs.

⁵³ O uso de unguentos para o tratamento da sarna é igualmente referido por outros Ñanga ainda que usem na sua composição outras raízes que não a de *Tsumani*. Zifania Tomo Madão descreve as raízes que utiliza bem como o processo de preparação e aplicação. «Raízes de *hungula* e *xiheswane*, raspa-se e pila-se, pondo-se ao sol para secar. Depois de seco reduz-se a pó e torna a pilar com uma pedras de *gulogulo* e põe-se numa garrafa ou numa cabaça, deitando óleo de rícino cafre, chamado *tihlafura* e deixa-se ao sol durante dois dias, e depois emprega-se para untar as feridas da sarna, depois de banhar com água de folhas de *klaklangati* e *nyamurekwase* fervidas, fazendo isto uma vez por dia até que o doente fique são», *op. cit.*

⁵⁴ Estas cabacinhas designam-se por *N'hunguvana*.

barriga⁵⁵, e o de *Xirimbyati*, que todas as mães devem ter para evitar as diarreias dos mais pequeninos. Um pedaço de pele de cobra *Mamba* que se aplica sobre braços e pernas deslocadas, um pedaço de pele e osso de gato bravo para preparar o *Ku Tybelela* e o *Xirimbyati* e o seu estojo de primeiros socorros está quase completo.

Faltam apenas os remédios herdados de seu pai que, como o antídoto para as mordeduras de cobra, acabou e é necessário providenciar à sua substituição.

A preparação dos medicamentos requer atenções e cuidados especiais. O *chicuembo* indica quais as plantas que devem ser utilizadas e onde devem ser colhidas – «Vai ao bosque... e aí colherás as raízes, cascas e folhas das árvores que eu te indicar»⁵⁶ –, traduzindo deste modo todo um conjunto de saberes ancestrais que passa pelo conhecimento de locais e pela identificação de plantas. Assim, há que saber procurar as raízes, folhas e ramos a utilizar, colhê-los no momento próprio e de acordo com preceitos específicos, prepará-los e acondicioná-los em função da sua utilização imediata ou futura.

O conhecimento das propriedades terapêuticas das várias plantas revela-se quer na escolha da parte da planta a utilizar quer na forma como esta virá a ser ministrada ao paciente. Há os que se usam directamente frescos, os que devem ser «cortados em pedaços pequenos, pilados frescos, pulverizado quando seco»⁵⁷, os que se secam cuidadosamente e se guardam, inteiros ou já em pó, depois de pilados, e que mais tarde serão misturados com água, gorduras ou óleos na preparação de infusões, xaropes, pastas, pomadas e unguentos que abundam na farmacopeia tradicional. Há ainda os que serão usados em banhos e suadouros, baixando febres e acalmando o corpo, ou em inalações e defumações, purificando o doente e os maus ares que se respiram.

Os receituários de Artur Murimo Mafumo informam detalhadamente sobre todo o processo. Destacam a importância do poder curativo das plantas. Insistem na sua eficácia. Sublinham que, quando usadas em asso-

⁵⁵ Sensivelmente na mesma época, uma mulher *Ñanga* vanguni usava «chá de raízes de Ka-hluane para as dores de barriga», PEIXE, J. dos S. (1962), *Ligeiros apontamentos sobre curandeirice espírita entre o povo ba-tswua*, BSEM, p. 130, enquanto, em Portugal, se usava para o mesmo efeito uma infusão de folhas de diabelha e sementes de marmelo: «... Chorou todo o tempo com dores de barriga enquanto sujava os cueiros que a mulher mudava de duas em duas horas. A avó chegou no início da madrugada, envolta em dois xales pretos, chamada pelo marido da ama. Trouxe vários potes com plantas e uma lata com sementes de marmelo. Deitou essas sementes, e folhas de diabelha, dentro de um púcaro de barro e juntou-lhe água que antes colocara ao lume. A diarreia desapareceu no princípio da manhã, depois de ele ter bebido litro e meio da infusão feita pela avó», DIREITINHO, J. R., *op. cit.*, p. 28.

⁵⁶ «Relato de um *Ñanga*, do sexo feminino, do grupo étnico Ba-Tsonga», in PEIXE, J. dos S., *op. cit.*, p. 9.

⁵⁷ BATALHA, M. M., *op. cit.*, p. 75.

ciação, a ausência de um dos componentes compromete o resultado final e pode pôr em causa a credibilidade de quem procedeu à sua preparação e o prescreveu como remédio ⁵⁸.

A entrevista com Artur Murimo Mafumo revela a sua forma e processos de actuação no quadro da medicina tradicional, testemunha o reconhecimento de uma ética profissional no exercício das suas funções, destaca a importância da fitoterapia e das práticas mágico-religiosas nos processos de cura e terapia tradicionais, sublinha o papel do *Ñanga* no seio da comunidade.

Mas os seus receituários e prática médica também nos transportam a um mundo de conhecimentos mais amplo e abrangente que traduz, sob a mesma matriz, diferentes formas de organização e adaptação das comunidades, relevando valores, seja em função das suas necessidades e expectativas seja em função do *habitat* natural em que se inserem.

Nesta perspectiva, o espólio do *Ñanga da Matola* constitui um importante e diversificado repositório de informação sobre a problemática da medicina e farmacopeia tradicionais em Moçambique. Mas é também uma chamada de atenção para conhecimentos, comportamentos e procedimentos que, neste âmbito, ultrapassam as fronteiras de Moçambique, encontrando similitudes e réplicas em Portugal e por todo o mundo.

A sua análise e contextualização merece vir a ser enquadrada nas perspectivas actuais de investigação que sobre estas temáticas têm vindo a ser desenvolvidas e onde, de par com outras questões, se re-equaciona o papel dos terapeutas e médicos tradicionais, seja no contexto social actual seja no da prática médica, e se insiste na necessidade da identificação e estudo das várias plantas usadas pelas suas virtudes medicinais ⁵⁹.

No dealbar de um novo milénio o espólio do *Ñanga da Matola* permite-nos sublinhar a importância de que se revestiu e reveste o conheci-

⁵⁸ Daí o cuidado extremo com que prepara, por exemplo, a receita, herdada de seu pai, contra as mordeduras de cobras: «a cabeça desta jibóia e o rabo, misturada com cabeças de outras cobras todas que possam arranjar. 1.º põe ao sol a secar depois junta-se tudo numa panela e queima. Quando estiver tudo bem torrado moí; aquele pó deitado num pouco de água é dado ao doente mordido de cobra e vai ao sítio da mordidela, corta com uma navalha e esfrega aquele pó. Aquele pó guarda-o numa cabacinha. O remédio que lhe veio do pai tinha-o acabado. Andava a juntar cabeças de cobra de muitas qualidades para fazer o remédio. Não o tinha feito porque se um doente viesse mordido por uma cobra de que ele não tivesse a cabeça, o remédio não dava nada e o doente irá morrer», *Ñanga da Matola: Instrumental...*, fl. 89v. Para além do processo aqui descrito, existem outros cujo tratamento passa, em primeiro lugar, por levar o doente a vomitar para se libertar do veneno, como refere Zifania Madão, que usa «fel de crocodilo cozinhado com raízes de *chanjawa* e *nyatimambana*, ... (para) dar à pessoa mordida, para beber, uma colher grande ou de sopa. É bom este remédio porque se vomita o veneno todo», *op. cit.*

⁵⁹ Para o caso de Moçambique veja-se, entre outros, o recente trabalho de MENESES, M. P. (2000), *Medicina tradicional, biodiversidade e conhecimentos rivais em Moçambique*, Oficina do C.E.S., 150, Coimbra.

mento do meio natural não só para as práticas tradicionais utilizadas pelos curandeiros como também para um quotidiano em que soluções alternativas podem passar pela utilização de ervas, raízes e plantas cujas propriedades e usos perduram ainda na memória de uns e começam a interessar outros que delas não tinham memória.

NOTA: Por ser praticamente impossível a aposição das notas de rodapé n.ºs 60 e 61 na página seguinte, cujas chamadas se encontram no quadro 1, colocamo-las nesta onde a sua consulta está facilitada. [Nota da Tipografia].

⁶⁰ Sintomas de *Nhôngua* «... não respira bem, tem tosse, corpo não anda bem, anda um bocadinho frio, vai para comer não dá gosto, doente começa a ficar magro. Toma o remédio e o doente começa a vomitar. Quando acabar de vomitar volta o gosto à comida e pode comer à vontade», *Nanga da Matola: Remédios...*, fl. 60.

⁶¹ Segundo ALMADA, A. G. de (1930), *Plantas venenosas e medicinais dos indígenas de Moçambique*, Bol. Agro-Pecuário, 1-2:16, os rongas usam uma planta com um nome semelhante – Shimbyati (*Cissampelos parreira* L.) – no tratamento de blenorragia, disenteria, cólica intestinal...

QUADRO 1

Remédios de Artur Murimo Mafumo, N'anga da Matota
(Marracuene, 23-27 de Dezembro de 1955)

Designação do remédio	Descrição / Composição	Utilização	Identificação	Obs
<i>Shinyuke</i>	Pedaço de carvão vegetal	Defumar o cesto com amendoim antes de semear para assegurar uma boa sementeira e colheita		
<i>Manono</i>	Raiz da árvore <i>Manono</i> que nasce perto de rios e lagos	Mastiga e cospe sobre o Tinhlole antes de deitar os ossículos		
<i>Mutsu</i> wá <i>Phimbulo</i>	Raiz de <i>Phumlselo</i> , de cor amarela, que nasce no mato	Provocar vômitos, quando o doente tem <i>Nhôngua</i> ^o para limpar o estômago e, a seguir poder comer bem novamente		
<i>Shizalala</i> ou <i>Shizalala</i>	Raiz e ramos da árvore <i>Shizalala</i>	Manter o poder de invocar o <i>Chicuenbo</i>		
<i>Mutsu</i> wá <i>Mungamizi</i>	Raiz da árvore <i>Mungamizi</i>	Cortam-se pedaços pequenos para confeccionar colares que se usam para invocar o <i>Chicuenbo</i>		
<i>Mafija</i> iá <i>tinpono</i>	Óleo de ricino	Preparação de unguentos	<i>Ricinus communis L.</i>	
<i>Nzunzuluka</i>	Raiz da árvore <i>Nzunzuluka</i>	Dores de barriga		Guarda-se em cabaça própria que se designa por <i>N'hunguvana</i>
<i>Rambu</i> deya <i>nsimba</i>	Osso de simba (gata bravo)	Entra também na composição do <i>Shirimbyati</i>		
<i>Shikhumba</i> sha <i>nsimba</i>	Pele de gato bravo	.Entra na composição de <i>Ku Tyibelela</i>		
<i>Ku Tyibelela</i>	Remédio composto onde se mistura <i>Shikhumba sha nsimba</i> e <i>Rambu deya nsimba</i> com raízes de <i>Mpeinssha</i> , <i>Nklungula</i> , <i>Manungwane</i> , <i>Shikhumba</i> , <i>Sirimbyati</i> , <i>Sha Ndhlophu</i> , <i>Nshikhumba</i> , <i>Sha Nsimba</i>	Defumar / purificar a criança o 6 dias depois desta ter nascido		
<i>Shirimbyati</i> ou <i>Shijimbjati</i>	Raiz da árvore <i>Shirimbyati</i> que se mistura com <i>Rambu deya nsimba</i>	Dá-se a água a beber à criança durante 4 meses. Serve também para as crianças pequenas quando tem que viajar. As mães deverão levar sempre este remédio para evitar diarreias	<i>Helichrysum Kraussii Sch.Bip (?)</i>	<i>Cadernos de Saúde</i> (1981), Maputo, Moçambique. O mesmo que <i>Xirimbyati</i> . As raízes usam-se no tratamento de diarreias em crianças
<i>Muhlakunse</i>	Raiz da árvore <i>Muhlakunse</i> mais gordura e pele de jibóia picada	Defumar o curral e os bois que andam magros		
<i>Remédio contra mordedura de cobra</i>	Mistura de cabeças e rabos de giboia e de todas as variedades possíveis de cobras que se puder arranjar	Tudo reduzido a pó para se aplicar sobre mordedura de cobra		Só resulta se a mordedura for a de uma das cobras que entra na composição do remédio
<i>Mamba</i>	Pedaço de pele de cobra Mamba	Aplica-se sobre braço ou perna deslocada		
<i>Nyokanati</i>	Raiz da árvore <i>Nyokanati</i> , espécie de trepadeira	Para "cheitar" e espirrar durante o acto de <i>Kufenba</i>		
<i>Manunwelambéna</i>	Folhas da árvore <i>Manunwelambéna</i>	Mistura-se com óleo de ricino para o tratamento da sarna		
<i>Tsumani</i>			<i>Zamioculcas bovinii</i>	<i>Cadernos de Saúde</i> (1981), Maputo, Moçambique.



Fig. 1 – Artur Murimo Mafumo, *N'anga da Matola* – Adereços propiciadores do espírito vandau. Marracuene, 1955
(CPHA MAMft 100/55-56)

Foto de Arquivo do Espólio da Missão Antropológica de Moçambique, CPHA-IICT

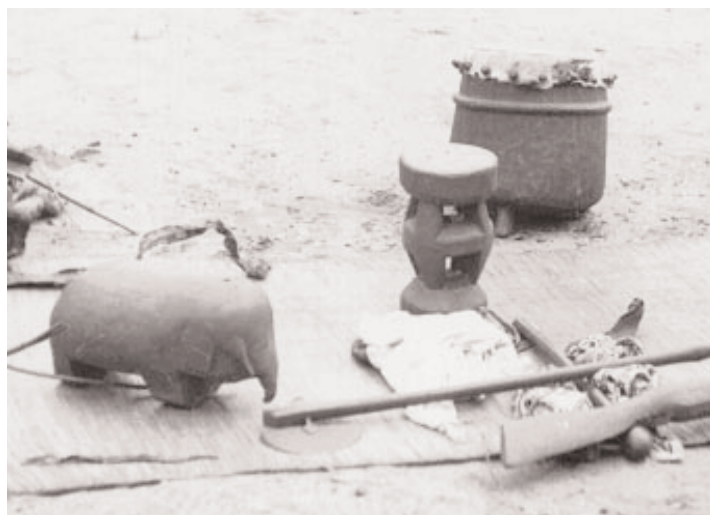


Fig. 2. Artur Murimo Mafumo, *N'anga da Matola* – Instrumentos vários. Marracuene, 1955
(CPHA MAMft 101/55-56)

Foto de Arquivo do Espólio da Missão Antropológica de Moçambique, CPHA-IICT

Fig. 3. Banco em forma de elefante – *Ndlopfu*. Marracuene, 1955
(CPHA MAMmt 607/132) Arquivo do Espólio da Missão Antropológica de Moçambique, CPHA-IICT
Foto de L. Rosário, 2000

Fig. 4. Bolsa e ossículos divinatórios – *Shijava e Tinhlo*. Marracuene, 1955
(CPHA MAMmt 605/05 e 607/24) Arquivo do Espólio da Missão Antropológica de Moçambique, CPHA-IICT
Foto de L. Rosário, 2000

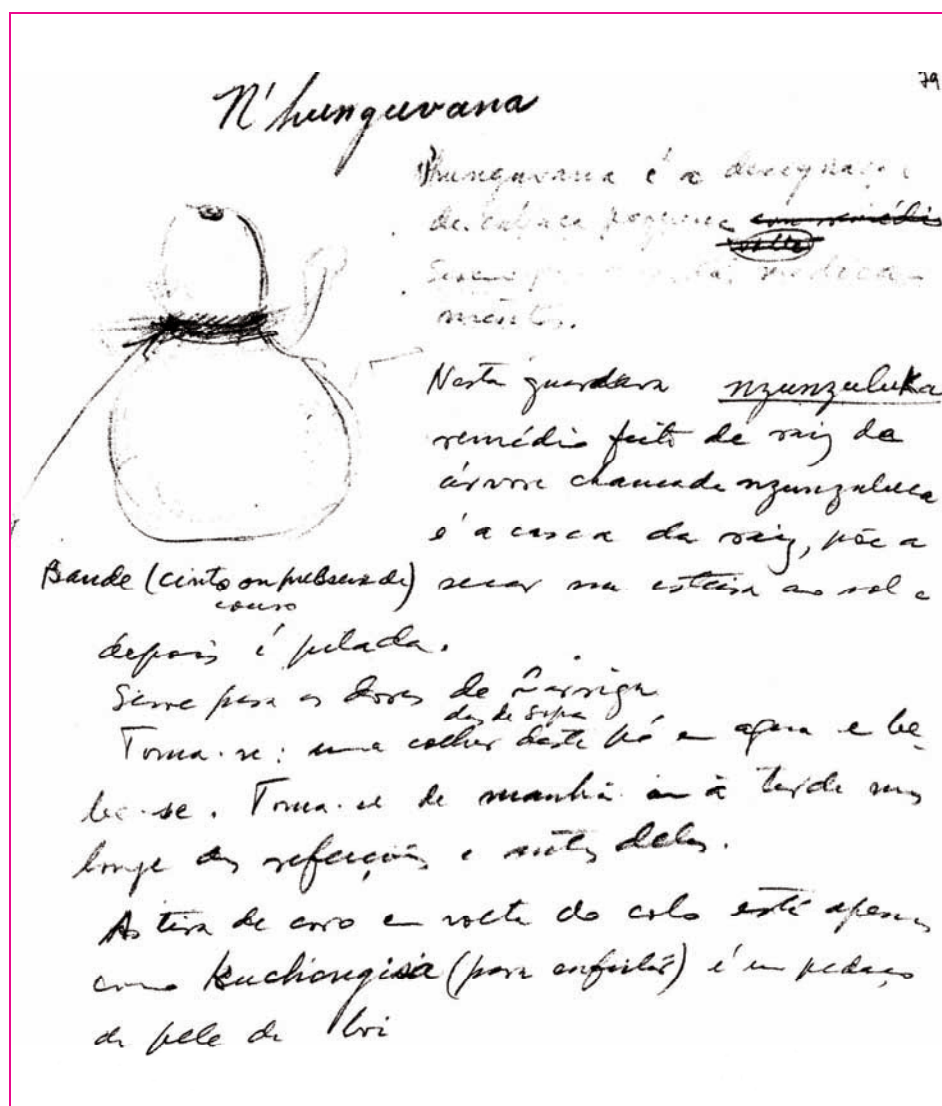


Fig. 5. Cabaça para medicamentos – *N'hunguvana*. Desenho e explicação dos vários componentes da cabaça bem como do remédio – *Nzunzuluka* – que a mesma contém. Marracuene, 1955

(CPHA EspMAM Cx. D3 / 55-56, Capilha A, f. 79)

Ñanga da Matola (1955), Manuscrito do Acervo Documental do Espólio da Missão Antropológica de Moçambique, CPHA-IICT
Foto de L. Rosário, 2000