

A MEDICINA EMPÍRICO-METAFÍSICA DOS TSONGA DO SUL DE MOÇAMBIQUE: ARTE MÉDICA, MAGIA, DOENÇA E CURA ATRAVÉS DA OBRA DO MISSIONÁRIO SUÍÇO HENRI A. JUNOD

Por Bruno Rafael Vêras de Moraes e Silva[i]



Resumo: Henri-Alexandre Junod, etnógrafo e missionário suíço passou sua vida de 1889 até 1920, com curtas interrupções, em trabalho pela Missão Suíça de Moçambique, entre os Tsonga[ii] do sul de Moçambique. Neste período exerceu a função de missionário, além de pesquisar como etnógrafo a vida dos habitantes da região sob foco da missão. Neste intento produziu dezenas de artigos para revistas de ciências médicas, religiosas e etnográficas da Europa, além de gramáticas e dicionário de Tsonga, bem como sua mais famosa obra: “The life of a South African Tribe” (Usos e Costumes dos Bantu) publicada entre os anos de 1913 e 1927. Neste artigo, analisarei a relação entre magia, cura e doença entre os Tsonga descritos por Junod, tomando como metodologia a crítica da obra “Usos e Costumes dos Bantu”, atentando para o contexto histórico de sua constituição e intencionalidades do missionário Henri Junod em sua produção.

Palavras-chave: Henri Junod; medicina epírico-metafísica; Tsonga.

Abstract: Henri-Alexandre Junod, Swiss missionary and ethnographer spent his life from 1889 to 1920, with brief interruptions, in work by the Swiss Mission in Mozambique, between the Tsonga of southern Mozambique. During this period he served as a missionary, as well as an ethnographer researching the life of the inhabitants of the region under focus of the mission. In this attempt produced dozens of articles for magazines of medical sciences, religious and ethnographic in Europe, plus grammars and dictionaries of the Tsonga, as well as his most famous work, "The life of _ South African Tribe" (Habits and Customs of the Bantu) published between the years 1913 and 1927. In this article, I will analyze the relationship between magic, healing and disease among the Tsonga described by Junod, taking as _ _ methodology the critical of the work "Uses and Customs of Bantu", paying attention on the historical context of its constitution and intentions of the missionary Henri Junod in his production.

Keywords: Empirical-metaphysic medicine; Henri Junod; Tsonga

Ei-los todos reunidos. Uns muniram-se de tamborins; outros de grandes latas de folhas apanhadas nos despejos fora da cidade (as latas em que se vende o petróleo em Lourenço Marques); outros, ainda de cabaças cheias de pequenos objetos e que vão funcionar como matracas (ndrele). E, agora, todos, comprimindo-se à volta do paciente, começam o tremendo barulho, batendo, brandindo, sacudindo com todas as forças os seus diversos instrumentos de tortura. Alguns afloram a cabeça e os ouvidos do desgraçado. É uma algazarra ensurdecadora que se prolonga, com breves interrupções, por toda a noite, até o momento em que os executantes deste fantástico concerto não podem mais de fadiga (JUNOD, 1996, p. 415).

Henri-Alexandre Junod, etnógrafo e missionário suíço passou sua vida de 1889 até 1920, com curtas interrupções, em trabalho pela Missão Suíça de Moçambique, entre os Tsonga[iii] do sul de Moçambique. Neste período exerceu a função de missionário, além de pesquisar como etnógrafo a vida dos habitantes da região sob foco da missão. Neste intento produziu dezenas de artigos para revistas de ciências médicas, religiosas e etnográficas da Europa, além de gramáticas e dicionário de Tsonga, bem como sua mais famosa obra: “The life of a South African Tribe”. Publicada nos anos de 1913 e 1927, período de intensa intervenção colonial das potências europeias na África, fora traduzida para o português como “Usos e Costumes do Bantu” sendo considerada pela crítica antropológica como um dos clássicos de sua disciplina (THOMAZ, 2011).

Neste artigo, analisarei a relação entre magia, cura e doença entre os Tsonga descritos por Junod, tomando como metodologia a crítica da sua principal obra “Usos e Costumes do Bantu”, atentando para o contexto histórico de sua constituição e intencionalidades do missionário Henri Junod em sua produção.

Nesta perspectiva, em um primeiro momento, a contextualização da vida do autor faz-se essencial na medida em que possibilita clarificar alguns aspectos da escrita de sua obra. Henri-Alexandre Junod nasceu em 1863 na pequena cidade de Chézard-Saint-Martin, no território de Neuchâtel próxima à fronteira Suíça com a França. Sua família também tinha ligações com a igreja reformada, sendo seu próprio pai também um pastor. Em 1881 entrou para a Faculdade de Teologia da Igreja Independente de Neuchâtel (RODRIGUES, 2006).

No ano de 1886 termina seus estudos teológicos e vai à Couvet ocupar seu primeiro posto como pastor, tornando-se logo em seguida missionário pela Missão Romande a qual aceitara sua candidatura e que seria conhecida posteriormente como a Missão Suíça. Henri Junod, antes de embarcar para a recém-estabelecida Missão Suíça

no sul de Moçambique também fizera na Escócia estudos de medicina, o que fazia parte da formação de boa parte dos corpos de missionários europeus em atividade[iv]. No ano de 1889, junto a outro missionário recém-formado em medicina, chega finalmente à Moçambique para exercer sua missão evangelizadora.

Os primeiros anos de 1890 para o missionário suíço foram muito complicados. Vários problemas com os missionários africanos surgiram, bem como sua esposa constantemente doente pelo novo clima e novas condições de vida. Em 1893 recebeu a missão de coordenar a recém-criada escola para a formação de evangelistas de Ricatla. Aceitou a missão com entusiasmo, pois acreditava que a escola sob seu comando poderia formar missionário africanos mais submissos aos pastores brancos do que aqueles que haviam dado-lhe problemas e discordância pouco depois de sua chegada. Contudo, deparou-se com um grande problema: a língua nativa. Acreditava ele que era preciso sistematizar a língua em questão, o que gerou vários debates dentro da missão. Para o fortalecimento da evangelização, uma das principais questões era traduzir os textos de catequese e a Bíblia para a língua dos nativos. Porém antes, era preciso sistematizar essa própria língua (FIOROTTI, 2012).

A solução encontrada foi lidar com as variações linguísticas de modo a englobá-las sob a categoria Tsonga. Junod “estudou as tribos Bantu de Tsonga e traduziu a Bíblia na língua destes. Os conhecimentos da língua assim adquiridos ajudaram Junod a conhecer a vida, a história, os costumes e os ritos dos Tsonga” (SECRETARIA SUÍÇA DE DESENVOLVIMENTO E COOPERAÇÃO, 2009, p. 2). Junod tinha conhecimento dos diversos grupos que compunham tal denominação. Tanto o é que reconhecia uma diferenciação – que foi sublimada pela maioria do grupo de missionários através de debate[v] – entre a língua dos ronga e do resto dos Tsonga. Sobre a “nação” Tsonga, tomando como referência uma noção europeia, foram agrupadas três diferentes etnias: os Ronga, os Matswa e uma maioria Shangana.

Sobre esta etnogênese com base em pressupostos e nominação externas à própria cultura denominada, aponta Valdemir Zamparoni que neste caso e em outros na África “foram a etnologia e o colonialismo que, apressados em classificar e nomear, encarregaram-se de fixar as etiquetas étnicas” (ZAMPARONI, 1998, p. 379). A criação do etnônimo Tsonga, como aponta Harries (HARRIES apud COSTA, 2002), foi feita ainda em 1905 na ânsia de Junod em classificar e julgar e construir tipologias de análise.

Sete anos depois surgia a sua principal obra “*Life in a South African Tribe*” em dois volumes e, com ela, nascia a “tribo” Tsonga.

Henri Junod define territorialmente os Tsonga estudado por ele:

A tribo tsonga compõe-se dum grupo de populações bantu estabelecidas na costa oriental da África do Sul, desde as proximidades da baía de Santa Lúcia, na costa do Natal, até ao rio Save, a norte. Encontram-se pois Tsongas em quatro dos actuais estados da África do Sul: no Natal (Amatongalândia), no Transval (distrito de Lidemburgo, do Zoutpansberg e do Waterberg), na Rodésia, e principalmente na Colônia de Moçambique (distritos de Lourenço Marques e Inhambane e Província de Manica e Sofala). Os Tsongas confrontam ao sul com os Zulus e os Swazis; a oeste com os Mabis, os Lautis e outros clãs Suthu-pedis; ao norte com os Vendas e os Nyais no Zoutpansberg e na Rodésia e os Ndraws perto do Save; e a leste com os Tongas, perto de Inhambane, e os Copis ao norte da foz do Limpopo (JUNOD, 1996, p. 33-34).

Voltando a questão evangelizadora, a missão de formação de missionários coordenadas por Junod em Ricatla teve de ser abandonada subitamente. Entre os anos de 1894 e 1895 eclodiu uma guerra entre o Estado de Gaza comandado por Ngungunhane e grupos aliados contra o governo português. Entre as razões estavam prisões arbitrárias de conselheiros do líder de Gaza e o aumento de 300% dos impostos sob as choças além do alistamento involuntário de africanos no exército português.

Os líderes da região Tsonga tomaram partido do Estado de Gaza contra os portugueses ficando a Missão Suíça, na visão dos portugueses como partidária dos líderes rebeldes. P. Gajanigo aponta um resultado interessante ao fim da guerra de Gaza, a vitória colonial portuguesa e a quase expulsão da Missão Suíça de Moçambique:

Apesar da guerra ter sido um período de grave crise para a Missão Suíça – que correu o risco de sumir pela oposição do governo colonial –, Butselaar (1984: 178) mostra que ajudou no trabalho de evangelização da Missão por ter retirado, em boa parte, a suspeita dos africanos de que ela era aliada do governo colonial. Cruz e Silva (2001: 47) afirma, por sua vez, que a guerra havia aproximado mais as partes africanas e europeias da Missão e também havia aumentado o interesse dos missionários para com a “cultura tsonga” (RODRIGUES, 2009, p. 25).

Em 1895, Henri Junod conhece em Moçambique o historiador britânico de Oxford James Bryce. Historiador, viajante e jurista, Bryce escrevera obras que iam desde o seu conhecido “*The Holy Roman Empire* (O Império sagrado Romano)” de 1864, passando por ensaios sobre a historicidade da Arca de Noé até “*Impressions of South Africa* (Impresões do sul da África)” de 1897 na oportunidade que conheceu

Junod nas terras na parte austral da África. Esse encontro com o famoso historiador, segundo o próprio Junod foi o que despertou seu interesse pela etnografia. Em suas próprias palavras, no seu “*Life in a South African Tribe*” (1913) Junod dirige-se à J. Bryce:

Caro senhor, 15 anos atrás eu tive o grande prazer de receber sua visita em Lourenço Marques (...). Você tinha dedicado considerável atenção para as tribos indígenas de toda a terra e tentou entender o que eles eram e o que seu futuro seria (...). Essa observação foi uma grande revelação para mim. Foi possível, então, que estas nativos para quem foi para a África que beneficiariam eles próprios também por tal estudo, e que, no decorrer do tempo, eles ficaria muito gratos de saber o que eram quando eles eram ainda levando sua vida selvagem (JUNOD e RODRIGUES, 2009, p. 26).

Em 1896 Junod volta à Suíça de férias. Este ano e os dois seguintes foram extremamente profícuos para a sua nova atividade descoberta de etnógrafo. Escrevera e publicara na Suíça a sua “*Grammaire Ronga (Gramática Ronga)*”; “*Les Chants et les Contes des Ba-Ronga (Os cantos e contos Ba-Ronga)*” e a etnografia “*Les Ba-Ronga (Os Ba-Ronga)*”.

Em 1898 volta novamente para Moçambique através da Missão Suíça. Contudo, os primeiros anos do século XX foram difíceis para o missionário, falecendo sua primeira esposa e familiares. Desta feita, o conselho o envia novamente para Suíça retornando para o país africano apenas em 1905.

O período entre 1909 e 1912 foi extremamente produtivo na vida de Junod enquanto etnógrafo. Neste período publicou sua mais famosa obra: “*Life in a South African Tribe* (Vida em uma tribo do sul da África[vi])”, o primeiro volume em 1911 e o segundo um ano depois. Nos dois volumes desta longa obra, Henri Junod destaca vários aspectos da vida cotidiana e das mentalidades da população Tsonga. O parentesco, as práticas mágicas e de cura, os rituais de adivinhação, bem como a história dos Tsonga são destaques em seu texto. A publicação desta obra em 1913 foi bem recebida na Europa, rendendo bons frutos futuros ao etnógrafo missionário. Sobre a “*Life in a South African Tribe*” destaca Omar Ribeiro Thomaz:

Rigorosamente montada sobre a base de um trabalho de campo bem realizado e só pôde ser escrita devido à longa permanência do antropólogo/etnógrafo no campo, ao profundo conhecimento da língua nativa, à cuidadosa seleção de informantes qualificados e preparados adequadamente pelo etnógrafo e, com quem um relacionamento de amizade genuína veio a ser estabelecida (THOMAZ, 2011, p. 406).

De uma forma geral, sua obra principal, a “*Life in a South African Tribe*” abriga uma mistura entre objetivos de compreensão gerais do modo de vida do povo e dos indivíduos Tsonga, buscando neste aspecto um claro diálogo com referências científicas do seu tempo, notadamente as teorias de James Frazer (1974), das reflexões sobre rito de passagem de seu colega Van Gennep e ainda uma influência direta de Tylor e Marett (RODRIGUES, 2009). Para além destas reflexões gerais sobre os Tsonga, esta obra dirigia-se idem à conclusões práticas de “reforma dos costumes” em direção à vida cristã. Tanto o é que sua obra é dividida entre estes dois campos de análise. No final dos volumes ele inclui o que chamou de “conclusões práticas” onde aponta os seus julgamentos de conduta sobre os Tsonga e suas preocupações práticas de conversão (RODRIGUES, 2009).

Em 1917, após a morte de sua segunda esposa, Junod retorna definitivamente para Suíça. Pouco tempo depois de sua chegada assume o posto de pastor na Igreja Nacional de Genebra. Ministrou um curso na Universidade Livre de Lausanne sobre mentalidade Bantu e ciência missionária em 1923, ganhando, dois anos após, o título de doutor *honoris causa* em letras por essa universidade. Lecionou cursos também na Universidade de Londres e trabalhou três anos na Faculdade de Teologia de Genebra. Até 1934 quando veio a falecer de cólera, Henri Junod continuou a escrever sobre a questão colonial no sul da África principalmente nos boletins científicos e missionários sobre a “situação dos indígenas” na África (RODRIGUES, 2006). Ao falecer, seu corpo foi enterrado em Moçambique.

Como o próprio Junod expõe sobre sua obra “*Life in a South African Tribe*”, traduzida para o português como “*Usos e Costumes dos Bantu*”, seu objetivo foi o de “submeter a tribo tsonga a um estudo deste gênero [científico e completo], e ficaria inteiramente satisfeito se pudesse deste modo incitar outros observadores a procederem investigações similares na África” (JUNOD apud RODRIGUES, 2006, p. 40). Ele acreditava que, com a chegada da civilização e do cristianismo, as transformações da sociedade nativa seriam inevitáveis (FIOROTTI, 2012), tendo seus registros etnográficos o objetivo de “gravar para a posteridade um estilo de vida fadado a desaparecer sob o avanço da civilização europeia” (THOMAZ, 2011, p. 405).

A obra em questão, nas suas próprias palavras, tinham dois fins: um científico e outro prático. O científico seria o de reunir e analisar cientificamente através da antropologia e etnografia a vida cotidiana, os costumes e cultura dos Tsonga. Em

relação ao fim prático, que se direciona aos administradores coloniais e os missionários, encontra sua explicação sobre os problemas enfrentados pelos Tsonga no colonialismo, entre eles o alcoolismo, representação indígena no governo colonial, poligamia, lobolo, etc.

No início da parte referente à Magia, Junod em seu *“Life in a South African Tribe”*, trabalha três conceitos que serão bastante caros no decorrer de sua obra. São eles os conceitos de Magia, Ciência e Religião. Em relação ao que é científico defini-os como os ritos, práticas e concepções “inspirados pela verdadeira observação dos fatos” (JUNOD, 1996, p. 387). Em relação a essas ideias de “verdadeira observação” Junod toma como parâmetro, para diferenciar do que são magia e religião, as observações racionais não mediadas por forças metafísicas.

Sobre o termo Religião, o missionário entende “todos os ritos, práticas, concepções ou sentimentos que pressupõem a crença em espíritos pessoais ou semipessoais revestidos dos atributos da divindade com os quais o homem tenta entrar em relação” (JUNOD, 1996, p. 387) com o fim de alcançar sua assistência ou evitar sua cólera por meio de oferendas e preces.

Em relação à magia ele inclui todos os ritos, práticas e concepções que têm por finalidade atuar sobre influências favoráveis, hostis ou mesmo neutras exercidas por forças impessoais da natureza ou por pessoas que deitam sorte (feiticeiros), ou ainda por espíritos pessoais, antepassados-deuses ou espíritos possesores hostis. Sobre este conceito ele ainda distingue dois tipos de magia: a Magia negra, pela qual o homem vale-se dessas forças contra o próximo e a Magia branca com a qual o homem tenta proteger-se contra influências mágicas contrárias ou tenta voltá-las a seu favor.

Essa definição conceitual de Ciência, Magia e Religião, claramente prenhe de um caráter evolucionista é ao mesmo tempo confusa e imprecisa. Principalmente no que se refere à relação entre religião e magia que parecem em definições muito semelhantes. De qualquer forma, para explicar o que chama de “Arte médica” entre os Tsonga afirma ele que estão três categorias ou, como chama “três domínios no espírito dos indígenas” (JUNOD, 1996, p. 388) encontram-se complexamente intercambiados. Alguns exemplos desse intercâmbio interno entre magia, religião e ciência entre os Tsonga podem ser encontrados na relação com as possessões, na feitiçaria, adivinhação e principalmente na citada arte médica. Henri Junod exemplifica:

O médico indígena, n'anga, está longe de ser simplesmente um homem de ciência; tem, também, mais ou menos, alguma coisa da natureza de feiticeiro e também invoca os antepassados que lhes transmitiram os seus feitiços. O curandeiro, mungoma, é, por vezes, uma espécie de padre – quando, por exemplo, se põe a exorcismar os espíritos dos possessos. O adivinho, wavula, cuja arte se baseia inteiramente em concepções mágicas, reza, ocasionalmente, aos antepassados-deuses para que o auxiliem na consulta aos ossículos que recebeu deles (JUNOD, 1996, p. 388).

É interessante notar que Junod, para além de missionário, também estudioso da medicina, reconhece o papel e as práticas dos n'anga e os atribui a nomenclatura de “médicos indígenas” (JUNOD, 1996, p. 389) reconhecendo, mesmo do lugar de autoridade discursiva (CLIFFORD, 1998) que fala, o papel social e os conhecimentos de tal “classe profissional”[vii]. Contudo, tal reconhecimento é precedido de críticas e reflexões, notadamente comparadas à formação médica ocidental:

A única qualificação de ‘doutor’ é ter-se herdado de um antepassado alguma receita que se aplicam com maior ou menor êxito para os pacientes. Deveriam ou não os governos coloniais tomar medidas para pôr termo à atividade dos médicos indígenas ou, pelo menos, submetê-la a uma regra? É necessário ter conhecimento preciso das práticas deles para responder conclusivamente este ponto (JUNOD, 1996, p. 388).

Nesta reflexão Junod deixa bastante claro a localização estratégica (SAID, 2007) do lugar de onde fala e os objetivos práticos de sua reflexão. Após suas análises, a conclusão que traz sobre tal reflexão é que o melhor a ser feito – devido a não condição dos governos de suprir de maneira integral as populações com os médicos necessários – era apoiar as missões evangelizadoras que eram sustidas por missionários médicos, como a sua. Uma óbvia conclusão desinteressada e inocente... Na verdade, essa passagem mostra o caráter prático e intrusivo de suas reflexões antropológicas. Como aponta Omar Ribeiro Thomaz, em sua obra, Henri Junod “não demorava a pronunciar sua própria percepção, com base no complexo conjunto de crenças de um etnógrafo que é ao mesmo tempo um missionário cristão. Afinal estamos lidando com um texto polifônico” (THOMAZ, 2011, p. 406).

Voltando ao reconhecimento do caráter científico, contíguo a concepções mágico-religiosas da medicina Tsonga, Henri Junod fala do caráter hereditário do conhecimento médico das drogas:

Algumas drogas foram experimentadas, depois empregadas durante anos por um indivíduo que as devia, provavelmente, a seu pai ou a qualquer outro antepassado. Antes de morrer este último transmitiu a sua arte a seu filho ou ao seu sobrinho uterino, àquele dos seus descendentes que parecia ‘levado pelo seu coração’ a entrar na carreira (JUNOD, 1996, p. 389).

Duas observações podem ser feitas a partir desta reflexão de Junod: na sociedade Tsonga, os conhecimentos médicos eram transmitidos numa perspectiva matrilinear, apesar de ser realizado essencialmente por homens numa sociedade patriarcal. O conhecimento médico era passado para o filho ou para o sobrinho, filho de sua irmã, para que este conhecimento e suas consequências materiais e simbólicas continuassem dentro da linhagem; em segundo lugar, sobre a relação entre conhecimento profissional e linhagem, esta concepção hereditária e fechada de atividade profissional era comum e muito antiga em diversas partes da África, do norte ao sul do continente. Tal assertiva, deslocando-se um pouco do caso Tsonga, pode ser percebida em epopeias e mitos fundadores como, por exemplo, no caso remontado a 1235 da Epopeia Mandinga de Sundjata Keita para o caso dos *manden* no Sudão ocidental e a divisão profissional entre clãs[viii].

Para além da questão hereditária, algo essencial percebido por H. Junod na arte médica foi a relação entre os *n’anga* generalistas e os especialistas e suas respectivas afinidades com as drogas utilizadas nas curas. Cita o antropólogo-missionário: “a competência dos médicos indígenas varia muito de um indivíduo para outro. Há os que tratam só um gênero de doenças ou uma só categoria de pacientes, pois são os únicos a conhecer os remédios que convêm aos seus casos” (JUNOD, 1996, p. 389). E continua: “os que tratam uma só doença e não conhecem mais que uma droga são, provavelmente, aqueles que se aproximam mais dos verdadeiros médicos; baseiam-se nos resultados da experiência” (JUNOD, 1996, p. 392). Havia os *n’anga* que tratavam de modo geral vários pacientes com variadas doenças e os *n’anga* especializados que tratavam, por exemplo, unicamente as doenças infantis, casos perigosos de mãe de gêmeos, outro, o considerado o mais habilidoso dos *n’anga*, os que tratavam apenas da lepra.

Os *n’anga* principalmente os mais especializados tinham um conhecimento vasto sobre as raízes e folhas que empregavam em seu ofício de cura. Inclusive o Junod questionava-se: “fez-se a experiência que certas ervas curavam certas doenças e a tradição transmitiu a receita delas de pai a filho. Porque não teriam as plantas do país

propriedades curativas semelhantes às da casca de chinchona ou dos grãos de rícino? E porque não as teriam descoberto os Tsonga?” (JUNOD, 1996, p. 392).

A medicina dos Tsonga era perpassada por conhecimentos científicos e mágicos simultaneamente. A palavra *murhique* significa árvore, erva medicinal é simultaneamente todo meio de produzir um efeito qualquer seja ele natural ou sobrenatural, pessoal ou impessoal. Ou mesmo o arbusto chamado *ntreve* que auxilia um dos *n'anga* informantes de H. Junod ao mesmo tempo a curar de uma tosse má, a proteção do milho e a expulsão de um inimigo. Contudo, mesmo prenhe de um caráter mágico esta arte médica possuía um efeito terapêutico real em quem dela fazia uso. Este lado empírico da medicina Tsonga pode ser percebido em alguns tratamentos tanto em seu efeito real de intervenção quanto no efeito de sugestão (o chamado efeito placebo) por ele ocasionado. O relato a seguir descreve um dos tratamentos médicos onde o meio de sugestão era um dos elementos:

Um dos meus alunos que acompanhara um *n'anga* durante algum tempo, no desejo de abraçar a carreira médica, assegurou-me que, de modo geral, esse homem administrava honestamente as suas drogas, como toda boa fé. Mas se alguém o procurava queixando-se de dores de dentes e pedindo a sua assistência, o doutor tratava de arranjar, primeiro, um pequeno verme que se achava na baga dum arbusto da família das solâneas, chamado *rulane*. Metia-o numa panela cheia de água a ferver. O paciente devia, então, aspirar o vapor da panela, cabeça tampada com um pano. Terminada a inalação, o *n'anga* pegava num bocado de carvão que lhe esfregava na cabeça e à volta dos olhos, dizendo ‘Os teus olhos estão agora abertos e tu és capaz de ver o que causava o teu sofrimento’. Esvaziava a água e o pequeno verme branco aparecia, semelhante à cárie do dente estragado. ‘Eis o que eles te tinham feito!’ – acrescentava o *n'anga* (eles, significando, evidentemente, os deitadores de sortes). É um truque puro e simples. Mas, segundo o meu informador, era também um tratamento médico, porque o fim do truque era convencer o paciente de que estava curado – era o que nós diríamos um meio de sugestão (JUNOD, 1996, p. 392-393).

Outro caso empírico de tratamento médico, especificamente na cura de dores de cabeça era a utilização da raiz de um arbusto chamado *Nhlangula*, um verdadeiro anestésico que se aplica em um pano sobre a testa do paciente. Nos casos de dores de dente a mesma raiz era utilizada junto com outra denominada *Ndrenga*, cozidas juntas e postas na boca do paciente por um tempo.

Em relação à prevenção de doenças, o que para Henri Junod parece um “estranho costume” (JUNOD, 1996, p. 408) dos Tsonga em relação à tuberculose, para atual biomedicina ocidental é uma óbvia maneira de prudência. Entre os Tsonga analisados por Junod, “quando um homem morre de tuberculose é absolutamente proibido aos seus parentes comerem a mais pequena parcela que seja dos alimentos por

ele deixados” (JUNOD, 1996, p. 408-409). Dentro dos conhecimentos biomédicos atuais esta era uma clara maneira de evitar o contágio de outras pessoas pela bactéria causadora da tuberculose. Semelhantemente os leprosos são autorizados a comer coletivamente apenas após os indivíduos saudáveis e participam das “festas de cerveja” munidos de seus próprios copos.

Junod descobriu que os indígenas tinham muito que ensinar aos cientistas europeus sobre a utilidade das plantas. Em diversas ocasiões ele convidou os nativos para o seu museu onde, em troca de uma moeda, eles lhe forneciam os nomes locais e os usos das plantas... Junod reconheceu que os adivinhos (aqueles que prediziam o futuro), e gobelas (os habilitados em fazer exorcismos aos espíritos maus) possuíam um conhecimento complexo dos animais e plantas usados no desenrolar das suas profissões. Junod admirava especialmente as mulheres velhas e os nangas, ou curandeiros especialistas, cujo conhecimento das propriedades medicinais, nutricionais e mágicas das plantas constitui uma forma rude de classificação (HARRIES, 2007, p. 101).

A cauterização também era realizada em certos casos, utilizando ervas aquecidas, um enxada em brasa e o pé grosso e caloso de um voluntário para encostar na enxada e aplicar sobre a parte doente/ferida. Tirando este último aspecto curioso de aplicação esta era uma das práticas mencionadas por H. Junod que encaixavam em “algumas práticas curiosas dos doutores tsongas que relembram espantosamente aquelas a que nossos médicos recorrem algumas vezes” (JUNOD, 1996, p. 402).

Exemplo de tratamento médico empírico a nível de “saúde pública” é aplicado em relação ao tratamento de varíola (*nyedzana*). Como explicita o missionário, tal doença não era natural da região, chegou ao sul de Moçambique através dos brancos ou dos exércitos Zulus que regressavam de campanhas ao norte. O tratamento consistia no seguinte:

Quando a varíola invade o país e chega aos limites do território de um clã, os conselheiros reúnem-se na residência do chefe e decidem a inoculação geral da população. É um remédio que empregam de há muito. Observam que a doença, quando produzida pela inoculação do vírus, é menos forte que quando kuhahela, quer dizer, ‘voa’ sobre o indivíduo (JUNOD, 1996, p. 398).

Este é um óbvio exemplo de uma forma rudimentar de vacinação coletiva. O objetivo era a inoculação do vírus morto ou enfraquecido obtido nas pústulas purulentas de crianças ou idosos habitantes de outras aldeias que haviam passado pelo ciclo da doença e não haviam falecido.

Contudo, como explicitado anteriormente, a fronteira entre ciência, magia e religião entre os Tsonga era tênue e ideias destas três concepções de saber inter cruzam-se em vários aspectos da vida deste povo. O caso das doenças e das curas não era diferente. “A linha de demarcação entre a ciência e a superstição é depressa transposta e a arte médica penetra com a maior facilidade no domínio da magia, isto tanto mais quanto a diferença entre ciência e magia não é apercebida” (JUNOD, 1996, p. 392). Voltando ao caso da varíola (*nyedzana*), os escolhidos para recolher o fluído virótico nas aldeias vizinhas era escolhido através da consulta aos ossículos divinatórios[ix].

Além disso, alguns tabus eram estabelecidos durante o período de tratamento da varíola, entre eles a proibição de comer qualquer carne que contenha sangue, pois o sangue é escuro tal qual a forma mais maligna da varíola. Enquanto isso o peixe era bem vindo, pois sua carne é branca e não contém sangue de cor escura, tal qual a cor das pústulas menos agressivas da varíola. Outro expediente que recorriam os *n'anga* era de colocar diante dos olhos dos seus pacientes bagos de milho de cores claras evitando, em contrapartida, o contato com grãos de meixoeira cujas cores eram escuras. Aplicado à cura estes são um claro exemplo de magia simpática que pressupõe “uma inter-relação entre efeitos” (RODRIGUES, 2009, p. 33).

Caso semelhante era o do *yirangerile* (o doutor “precedeu a serpente”) no qual o *n'anga* realizava inoculações do pó de serpentes transformadas em cinzas em incisões feitas em partes específicas do corpo das crianças para imunizá-las de maneira preventivas, do veneno de serpentes que pudessem vir a picá-las.

Dentro do tratamento das doenças tal como os tabus alimentícios são comuns os tabus sexuais e outras interdições menores de contatos sociais. Além disso, são comuns os amuleto protetores (*timfisa*) contra os feiticeiros *valoyi* (deitadores de sortes). Não compreendendo as funções sociais desta prática, sob uma concepção evolucionista, Henri Junod afirma que “nos povos não civilizados, a religião e a magia, a moralidade e o tabu não se distinguem claramente” (JUNOD, 1996, p. 253). Contudo, a operacionalidade destes conceitos feitos em separado na etnografia de Junod, para as práticas de cura Tsonga eram interligados e intercambiavam-se com o objetivo comum de curar ou proteger-se das doenças.

No intento de compreender a concepção de cura e de prática médica entre os Tsonga o conceito de “medicina empírico-metafísica” do historiador Jean-Paul Bado é essencial. Primeiramente este autor rejeita o conceito de “tradição” (medicina tradicional africana), por ser segundo sua concepção, inapropriado à compreensão dos

fenômenos dentro dos tempos históricos. Seu argumento está centrado na imprecisão do conceito, algumas vezes empregado de forma pejorativa. Ao empregar o conceito de tradicional para a medicina dos Tsonga estaríamos, segundo a carga semântica que termo tradicional comporta, reduzindo-a a uma prática fechada em si mesma, sem modificar-se ao longo do tempo, nem a tomar modificações baseadas em fenômenos externos e internos a ela (BADO, 1996).

Em contrário, as crenças religiosas africanas, uma das bases da medicina empírico-metafísicas, segundo Walter van Beek e Thomas D. Blakey na obra “Religion in Africa” têm duas características gradualmente compartilhadas: variabilidade e flexibilidade (BLAKELY; VAN BEEK; THOMPSON, 1994). Variabilidade entendendo-se que “as religiões africanas não operam em um vácuo religioso. Há um constante intercâmbio entre várias religiões” (BLAKELY; VAN BEEK; THOMPSON, 1994, p. 21). E flexibilidade, citando os referidos pesquisadores: “Os africanos conseguiram criar e recriar expressões religiosas em qualquer situação, reagindo a múltiplas mudanças. Perigos e possibilidades. (...) Para qualquer situação nova, os africanos atribuem novos significados aos problemas e soluções, atando firmemente a ordem emergente às ordens anteriores” (BLAKELY; VAN BEEK; THOMPSON, 1994, p. 21-22).

Jean-Paul Bado utiliza o conceito de “medicina empírico-metafísica” para referir-se à medicina de alguns povos africanos – no caso dele à povos localizados no sahel – por conter elementos materiais e sobrenaturais no seu modo de operar. Este também é o contexto dos Tsonga descritos por Junod. Nesta concepção, o mundo terreno e sobrenatural são intimamente conectados, exigindo, contudo, indivíduos capazes de fazer a ponte entre eles (*n’anga* “curandeiros”, *govela* “tiradores de espíritos”, *valoyi* “feiticeiros”).

As várias técnicas divinatórias serviriam para a compreensão das causas das mortes, na prevenção de outras, além do contato humano com o mundo metafísico e vice-versa. A implementação de processos curativos e preventivos de doenças utilizam-se de elementos do mundo material e empíricos, como a utilização de ervas curativas e tabus preventivos; além de elementos do mundo metafísico presentes em amuletos, preces propiciatórias e expulsão de espíritos (BADO, 1996). A medicina Tsonga apesar de possuir em sua base epistemológica um caráter também empírico “é o sistema

mágico-religioso que enquadra, dinamiza e força todas estas relações através de relações classificadas com o mundo invisível” (FELICIANO in JUNOD, 1996, p. 15).

Esta concepção de cura empírico-metafísica está baseada na representação de doença que os povos que faziam uso da mesma possuíam. Representação aqui entendida como sendo traduções ou reconstruções mentais de uma realidade, influenciadas e moldadas pelos referenciais culturais (CHARTIER, 2004). A resposta por uma medicina específica – a medicina empírico-metafísica – era balizada em uma concepção específica de pensar a doença e das formas de adquirir e diagnosticar as mesmas.

Especificamente entre os Tsonga analisados por Junod existiam três grandes causas das doenças: a primeira delas eram os espíritos dos deuses ou os possesores; os feitiços dos deitadores de sorte (*Valoyi*) e o contato com a poluição da morte (*makhumu*) ou com pessoas impuras. Algumas doenças específicas eram causados pelo céu e os ventos.

Os *valoyi* são essencialmente feitiçeiros, que a partir de seus poderes tornam-se subvertedores da ordem espiritual, e por conseguinte, na concepção Tsonga, física-material da vida do indivíduo e da sociedade. São eles que motivados por inveja e sentimentos maus comem a sombra[x] de pessoas, provocando sua morte. Ou escravizam essa mesma sombra individual com o proveito de escravizá-la para o seu enriquecimento material[xi].

Podem também ser os responsáveis por enfeitiçar animais ou outras forças da natureza responsáveis por trazer malefícios ou mesmo a morte de indivíduos. Esta interligação entre infortúnio e feitiço/bruxaria também foi encontrada em outro povo bantu por E. E. Evans-Pritchard[xii] entre os Azande da atual R.D.C.[xiii]. Entre estes povos a ideia de acaso ligado aos casos de infortúnio é inexistente. Os desastres pessoais são explicados através do enfeitiçamento/bruxaria. Evans-Pritchard conta um acontecimento durante seus estudos etnográficos que explicam esta relação entre feitiço/bruxaria e o infortúnio também encontrado entre os Tsonga de Junod:

No país zande, às vezes um velho celeiro desmorona. Nada há de notável nisso. Todo zande sabe que as térmitas devoram os esteios com o tempo, e que até as madeiras mais resistentes apodrecem após anos de uso. Mas o celeiro é a residência de verão de um grupo doméstico zande; as pessoas sentam à sua sombra nas horas quentes do dia para conversar, jogar ou fazer algum trabalho manual. Portanto, pode acontecer que haja pessoas sentadas debaixo do celeiro quando ele desmoronar; e elas se machucam, pois trata-se de uma estrutura pesada, feita de grossas vigas e de barro, que pode além disso estar carregada de eleusina. Mas por que estariam pessoas em particular

sentadas debaixo desse celeiro em particular, no exato momento em que ele desabou? É facilmente inteligível que ele tenha desmoronado – mas por que ele tinha que desabar exatamente naquele momento, quando aquelas pessoas em particular estavam sentadas ali em baixo? Ele já poderia ter caído há anos – por que, então, tinha que cair justamente quando certas pessoas buscavam seu abrigo acolhedor? Diríamos que o celeiro desmoronou porque os esteios foram devorados pelas térmitas: essa é a causa que explica o desabamento do celeiro. Também diríamos que havia gente ali sentada àquela hora porque era o período mais quente do dia, e acharam que ali seria um bom lugar para conversar e trabalhar. Essa é a causa de haver gente sob o celeiro quando ele desabou. Em nosso modo de ver, a única relação entre estes dois fatos independentemente causados é a coincidência espaço-temporal. Não somos capazes de explicar por que duas cadeias interceptaram-se em determinado momento e determinado ponto do espaço, já que ela não são interdependentes.

A filosofia zande pode acrescentar o elo que falta. O zande sabe que os esteios foram minados pelas térmitas e que as pessoas estavam sentadas debaixo do celeiro para escapar ao calor e à luz ofuscante do sol. Mas também sabe por que esses dois eventos ocorreram precisamente no mesmo momento e no mesmo lugar: pela ação da bruxaria. Se não tivesse havido bruxaria, as pessoas estariam ali sentadas sem que o celeiro lhes caísse em cima, ou ele teria desabado num momento em que as pessoas não estivessem ali debaixo. A bruxaria explica a coincidência desses dois acontecimentos (EVANS-PRITCHARD, 1978, P. 52-53).

O feitiço/bruxaria também pode explicar a doença e a morte entre os Tsonga. Desde a morte causada por um crocodilo, leão ou serpente que fora enviada (*rhuma*) por um *valoyi* no caminho de uma pessoa para feri-la ou uma doença inesperada que se abateu sobre um indivíduo até uma epidemia numa aldeia ou clã.

Um dos métodos dos *valoyi* de enfeitiçar e ocasionar asfixia e morte em uma pessoa é o *Mitisa*. Consiste em dar de comer ou beber a algum visitante um prato ou bebida com certas drogas mágicas. Essa comida ao penetrar na garganta transforma-se rapidamente em uma criatura perigosa (escaravelho, mosca grande, serpente) que é a causa da asfixia. Ao curandeiro responsável cabe retirar este animal maléfico ou objeto[xiv] fruto de um feitiço de dentro do seu paciente para que este possa expelir a comida ou bebida enfeitiçada que o fizera doente.

Este é um exemplo de uma das concepções de doença entre os Tsonga e também entre os Azande (EVANS-PRITCHARD, 1978): o feitiço/bruxaria, e consequentemente a doença causada por ela, tem uma substancialidade material. Cabia não a um *n'anga* combater o mau causado por um *valoyi*, mas a um outro especialista da cura chamado *mugoma*[xv], este dotado de poderes divinatórios e miraculosos.

Outra forma dos *valoyi*, na concepção dos Tsonga de deitar sortes responsáveis por doenças era apontar o dedo para alguém:

Para chegar aos seus fins, o criminoso [valoyi] pode recorrer a diversos meios. Por exemplo, aponta com o dedo seu inimigo – método de enfeitiçamento que se encontra em muitos outros povos; se, mais tarde, a desgraça vos atinge, recordar-vos-eis de que Fulano vos ‘aponto com o dedo’ (kukomba hi litiho) e suspirareis de que ele vos deitou uma sorte (junod, 1996, P. 439).

Junod considera que o pensamento (cultura) tsonga (e bantu) se rege, pelo menos, por três princípios fundamentais, a que chama “axiomas da mentalidade primitiva” (COSTA, 2002). Ele os aponta:

Seja qual for a origem deles, fazem parte de toda a estrutura mental de todo o indígena. Um estudo atento aos ritos revela três, pelo menos, axiomas deste gênero: o semelhante age sobre o semelhante e produz o semelhante; a parte representa o todo e age sobre o todo; o desejo expresso produz o resultado desejado (JUNOD, 1996, P. 313).

Paulo Gajanigo explica teoricamente os “axiomas da mentalidade primitiva” citado por H. Junod:

O primeiro axioma é quase idêntico ao da lei de similaridade de Frazer, o segundo consiste em uma ampliação da definição da lei de contiguidade, pois Junod argumenta que não é só o contato que liga os objetos ou elementos, como afirma o pensador britânico, mas há ‘considerações mais espirituais’. (...) O terceiro axioma é uma adição aos estabelecidos por Frazer, Junod acredita que a forte hierarquia do grupo social transformou a palavra (primeiramente do chefe) em algo poderoso, fazendo com que se praticasse essa ‘magia verbal’ (RODRIGUES, 2009, p. 31).

A aquisição de uma doença através do dedo apontado por um valoy encontra-se neste último axioma “o desejo expresso produz o resultado desejado”, em que o desejo de fazer doente (feitiço), ou a palavra expressa pode tornar-se realidade na mente e consequentemente no corpo do Tsonga. Em relação ao “semelhante age sobre o semelhante”, a magia simpática, podemos citar a profilaxia já mencionada à picadas de serpentes através da inoculação de pó de serpentes feitas cinzas no corpo de crianças através de incisões.

A forma de diagnóstico, segundo a medicina empírico-metafísica (BADO, 1996) dos Tsonga leva pouquíssima consideração, como aponta H. Junod (1996, p. 407), aos sintomas físicos da doença através de auscultação, apalpação, exame de secreções,

sangue, saliva, urina. O grande meio que dispões para diagnosticar a causa de uma doença são os ossículos divinatórios. As causas das doenças, como apontado, possuíam uma substancialidade (contaminação com a poluição da morte ou pessoas impuras), mas poderiam também ter causas metafísicas (espíritos, feiticeiros, o céu). Os ossículos divinatórios chamados *Bula* eram “um instrumento de investigação que visava a diagnosticar a origem de qualquer desordem social” (COELHO, 2011, p. 130), inclusas nestas, as doenças psíquicas ou físicas.

São apontadas por Junod, através do vocabulário Tsonga, as possessões como um tipo característico de doença. “Efetivamente chamam-lhe ‘a doença’ ou antes, ‘a loucura dos deuses’ (*vuvavyi bza svikwembu*)” (JUNOD, 1996, p. 411). Ainda segundo o Etnografo-missionário (JUNOD, 1996, p. 413), entre os Tsonga os primeiros sintomas da possessão são uma dor persistente no peito, bocejos excessivos, soluços impossíveis de serem reprimidos, emagrecimento sem causa aparente, etc. Contudo, para o diagnóstico se faz necessária a consulta aos ossículos divinatórios.

Vale antes salientar que os espíritos possesores causadores dos citados infortúnios não são espíritos Tsonga, mas sim espíritos Zulu e Ndrawus que anteriormente foram povos invasores. Alguns dos tratamentos das possessões variam de escola para escola de *govele*, nome dado ao especialista em “curar”[xvi] as possessões. Dentre os tratamentos estavam o toque dos tambores (*gongodrela*)[xvii], o mergulho do rosto em bacia especial (*govo*) para descobrir e ver o espírito possessor, o apaziguamento através do sangue de um animal sacrificado e a purificação final (*hondlola*) através dos já citados amuletos *timfisa*.

Uma questão dentro das conclusões de Henri Junod sobre as possessões em seu contexto de análise etnográfica – fim do século XIX, início do século XX – é extremamente esclarecedora para entender o fenômeno que foi comum em várias partes da África durante o período colonial (HUNT, 1999; RANGER, 1995):

Não há dúvida de que estes fenômenos psicológicos se revestem de um caráter mórbido. O fato de que aparecem, geralmente, sob forma de epidemias é muito significativo. Já se observou que epidemias semelhantes se produzem, frequentemente, em populações enfraquecidas pelo sofrimento de uma guerra de longa duração, quando a resistência nervosa fora diminuída pelas privações. Serão os progressos do alcoolismo, por um lado, e a desintegração da antiga ordem social sob a influência da civilização europeia, por outro, a causa da propagação rápida desta doença entre os Tsonga, no decurso do último século?[xviii].

Por fim, como demonstrado, a medicina entre os Tsonga possuía um caráter empírico funcional (utilização de raízes e ervas, vacina rudimentar, conhecimentos profiláticos). Contudo tal caráter material tinha como base uma ideia metafísica de funcionamento da natureza e, por conseguinte das doenças e suas curas.

Para os adeptos do pensamento religioso africano, os deuses e os espíritos existem, não são símbolos. A convicção de que o sistema religioso – em muitas sociedades africanas, entre elas a tsonga – é a expressão da realidade e ajuda a compreender como essas pessoas percebiam a realidade natural que as cercava (COELHO, 2011, p. 129).

O lado empírico do tratamento das doenças era acompanhado de um lado metafísico que a balizava e o explicava. Esta concepção de medicina deve-se a representação que os bantu, neste caso específico os Tsonga tinha da doença em seu contágio (feitiçaria, céu, espíritos), prevenção (amuletos e *hondlola*) e diagnóstico (*Bula*). Desta forma, a ideia de uma medicina empírico-metafísica é um interessante conceito para pensar esta forma de medicina em suas especificidades com o mundo físico e com o mundo sobrenatural.

Bibliografia

BADO, Jean Paul. **Medicine Colonial et grandes endemies em Afrique**. Paris: Karthala, 1996.

BLAKELY, Thomas D.; VAN BEEK, Walter E. A.; THOMPSON, Dennis L. (eds.). **Religion in Africa**. London: James Currey, 1994.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural – entre práticas e representações**. Lisboa: Verbo, 2004.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

COELHO, Marcos Vinicius Santos Dias. **A religião e as possibilidades para uma abordagem histórica sobre a visão de natureza entre os tsonga através do discurso de Henri Junod**. Métis: história & cultura, vol. 10, n. 19, pp. 117-138, 2011.

COELHO, Marcos Vinicius Santos Dias. **O Humano, o selvagem e o civilizado – discurso sobre a natureza em Moçambique colonial, 1876-1918**. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2009.

COELHO, Marcos Vinicius Santos Dias. O mundo natural dos tsonga no discurso de Henri Junod. In **ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História**. Fortaleza, 2009.

COSTA, Ana Bérnard da. **Famílias na Periferia de Maputo: Estratégias de Sobrevivência e Reprodução Social**. Tese (Doutoramento em Estudos Africanos) – Centro de Estudos Africanos, ISCTE, Lisboa. 2002.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FIOROTTI, Silas André. **“Conhecer para converter” ou algo mais?: Leitura crítica das etnografias missionárias de Henri-Alexandre Junod e Carlos Estermann**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo. 2012.

FRAZER, James George. **O Ramo de Ouro**. Círculo do Livro: Rio de Janeiro, 1974.

GESCHIERE, Peter. “Feitiçaria e modernidades nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade.” **Afro-Ásia**, vol. 34, pp. 9-38. 2006.

HARRIES, Patrick. **Junod e as Sociedades Africanas: Impacto dos Missionários Suíços na África Austral**. Maputo: Paulinas, 2007.

HUNT, Nancy Rose. “Crocodiles and wealth”. In **A Colonial Lexikon of birth ritual, medicalization and mobility in the Congo**. Durham: Duke Univ. Press, 1999.

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

KI-ZERBO, Joseph. **História da África Negra**. vol. 1. Lisboa: Europa-América, 1972.

LEITE, Fabio. **A Questão Ancestral**. São Paulo: Palas Athena, 2008.

NIANE, Djibril Tamsir, **Sundjata ou a Epopéia Mandinga**, coleção Autores Africanos, n. 15. São Paulo: Editora Ática, 1982.

RANGER, Terence. "Plagues of beasts and men – prophetic responses to epidemic in eastern and southern Africa". In RAGER, Terence; SLACK, Paul (eds.). **Epidemic and Ideas: essays on the historical perception of pestilence**. Cambridge: CUP, 1995.

REINHARDT, Bruno Mafra Ney; PEREZ, Léa Freitas. **Da Lição de Escritura**. Horiz. antropol. [online]. vol.10, n. 22, pp. 233-254, 2004.

RODRIGUES, Paulo Gajanigo. Entre o Evolucionismo e a Antropologia Social: a Secularização do ritual em Usos e Costumes dos Bantos, de Henri Junod. **Campos** 10, vol. 10, n. 2, pp. 25-39, 2009.

RODRIGUES, Paulo Gajanigo. **O Sul de Moçambique e a história da antropologia: os usos e costumes dos Bantos, de Henri Junod**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2006.

SAID, Edward. **Orientalismo – o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

Secretaria suíça de desenvolvimento e cooperação. Suíça – Moçambique – 30 anos de cooperação bilateral de 1979 a 2009. Berna, DEZA/SECO, 2009.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Henri Junod, Usos e Costumes dos Bantu. **Etnográfica**, vol. 15, n. 2, pp. 405-407, 2011.

WHITE, Luise. "Blood and Words: Writing History with (and about) Vampire Stories". In: **Speaking with vampires: rumor and history in colonial Africa**. Berkeley: Univ. California Press, 2000.

WILLIAMS, Frederick G. **Poetas de Moçambique – uma seleção bilíngue**. Maputo: Editora da Universidade Eduardo Mondlane, 2005.

ZAMPARONI, Valdemir D. **Entre Narros e Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques 1890-1940**. Tese de Doutorado. São Paulo: USP, 1998.

Notas

[i] Mestrando em História UFBA. Bolsita CNPQ. Membro dos Grupos de Pesquisa África: História e Identidades - CEAO/UFBA e NEAB - UFPE

[ii] Este é um termo étnico que requer crítica e será debatido no decorrer do artigo.

[iii] Este é um termo étnico que requer crítica e será debatido no decorrer do artigo.

[iv] Sobre a relação entre a Medicina e a colonização ver: FEIERMAN, Steven; JAZEN, John M (eds.). The social basis of health and healing in Africa. Berkeley: University of California Press, 1992.

[v] Mais sobre este debate em COELHO, Marcos Vinicius Santos Dias. O Humano, o selvagem e o civilizado – discurso sobre a natureza em Moçambique colonial, 1876-1918. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2009.

[vi] Editada em português com o título de “Usos e Costumes dos Bantu”.

[vii] Junod analisando a diversidade de drogas e as formas de aplicação/utilização afirma: “Podemos, pois, afirmar que, até certo ponto, os Tsonga possuem uma arte médica” (JUNOD, 1996, p. 401).

[viii] Cf. NIANE, Djibril Tamsir, Sundjata ou a Epopéia Mandinga, coleção Autores Africanos, n. 15. São Paulo: Editora Ática, 1982. e KI-ZERBO, Joseph. História da África Negra. vol. 1. Lisboa: Europa-América, 1972.

[ix] Mais informações especificamente sobre esta arte divinatória ver COELHO, Marcos Vinicius Santos Dias. O Humano, o selvagem e o civilizado. Op. cit.

[x] Para mais informações sobre os componentes metafísicos das pessoas em algumas culturas africanas ver LEITE, Fabio. A Questão Ancestral. São Paulo: Palas Athena, 2008.

[xi] Sobre a ideia de feitiço e escravização de sombras em um outro contexto africano ver GESCHIERE, Peter. “Feitiçaria e modernidades nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade.” Afro-Ásia, vol. 34, pp. 9-38. 2006.

[xii] O etnógrafo E. E. Evans-Pritchard foi um dos antropólogos que sofreu grande influência das obras de Henri Junod. Cf. RODRIGUES, Paulo Gajanigo. Entre o Evolucionismo e a Antropologia Social. Op. cit.

[xiii] República Democrática do Congo.

[xiv] Muitas vezes o próprio curandeiro simulada a presença deste objeto ou inseto dentro do corpo do paciente. Cf. JUNOD. Henri. Usos e costumes dos Bantu. t. 1. Op. cit., p. 390.

[xv] No caso do mugoma este poderia se rum homem ou mulher.

[xvi] Henri Junod, como missionário, utiliza-se seu vocabulário cristão para referir-se a expulsão dos espíritos pelo govela: exorcismo. Porém etnocentricamente sinaliza: “Os Banto do sul da África não atingiram ainda esse ponto do desenvolvimento religioso em que as ideias antagonistas do bem e do mal são transpostas à esfera do divino, dando nascença aos deuses e aos demônios. Os espíritos possesores não são piores que os antepassados-deuses. Todos são amorais. Podem abençoar ou amaldiçoar. Não se tem em qualquer conta o seu caráter moral” in JUNOD. Henri. Usos e costumes dos Bantu. t. 1. Op. cit., p. 432.

[xvii] A primeira citação do texto como epígrafe refere-se à descrição deste ritual de cura de possessão.

[xviii] JUNOD. Henri. Usos e costumes dos Bantu. t. 1. Op. cit., 432. Conclusão semelhante foi feita por Louse White em relação aos vampiros no leste africano. Cf. WHITE, Luise. “Blood and Words: Writing History with (and about) Vampire Stories”. In: Speaking with vampires: rumor and history in colonial Africa. Berkeley: Univ. California Press, 2000.