

“Os espíritos comem os presentes”: o universo invisível e o curandeirismo no lobolo¹

Rhuann Fernandes²

Doutorando em Ciências Sociais (PPCIS-UERJ)

e-mail: rhuannfernandes.uerj@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5012-5352>

RESUMO

Ao realizar uma pesquisa sobre o lobolo no sul de Moçambique — rito tradicional que une conjugalmente duas pessoas, em que a prática essencial envolve dar bens à família da noiva para realizar uma união reconhecida entre os parentes do noivo e os da noiva — testemunhei a constante atuação dos espíritos. Proponho-me, neste artigo, a responder aos seguintes questionamentos: qual é o papel do nyamusoro (curandeiro) na vida social do casal e de seus familiares e como ele exerce contato com os espíritos para abençoar o casal no lobolo? A partir disso, demonstro como os noivos e suas famílias mobilizam o curandeirismo para conversar com os mortos, inclusive para evitar acontecimentos indesejáveis no futuro do casamento.

Palavras-chave: Lobolo; Espiritualidade; Curandeirismo; Antropologia dos Espíritos.

¹ A primeira versão deste trabalho foi apresentada no 44º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), em 2020. Após inúmeras discussões, incorporei novos elementos e produzi o presente artigo. Agradeço, imensamente, aos pesquisadores presentes no Grupo de Trabalho 50 – Religião e Sociedade: reunir temáticas e revisitar limites, em especial aos coordenadores Rodrigo Toniol (UNICAMP) e João Rickli (UFPR), pelas contribuições teóricas e críticas ao meu trabalho.

² Doutorando e mestre em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. É pesquisador visitante na Bloco 4 Foundation, promovendo a construção de espaços de pesquisa sobre ativismo, cidadania e políticas sociais em Moçambique. Além disso, é integrante do grupo de pesquisa interinstitucional Áfricas: Política, Sociedade e Cultura (UERJ-UFRJ) e membro do grupo de pesquisa Políticas, Afetos e Sexualidades Não-Monogâmicas (UFJF). Com pesquisas nas áreas de Sociologia das Emoções, Sociologia da Família e Estudos Africanos, escreveu o livro *Casamento tradicional bantu: o lobolo no sul de Moçambique* (2020), fruto de monografia duas vezes premiada.

“The spirits eat the gifts”: the invisible universe and witchdoctor in lobolo

ABSTRACT

When carrying out research on lobolo in southern Mozambique — a traditional rite that conjugates two people together, in which the essential practice involves donating goods to the bride's family to achieve a recognized union between the bride and groom's family members — I witnessed the constant action of the spirits. I propose, in this article, to answer the following questions: what is the role of the nyamusoro (healer) in the social life of the couple and their families and how does he contact the spirits to bless the couple in lobolo? From this, I demonstrate how the bride and groom and their families mobilize healer signals to talk to the dead, including to avoid undesirable events in the future of the marriage.

Keywords: Lobolo; Spirituality; Healer; Anthropology of Spirits.

“Los espíritus se comen los regalos”: el universo invisible y la brujería en lobolo

RESUMEN

Al realizar una investigación sobre el lobolo en el sur de Mozambique, rito tradicional que une conyugalmente a dos personas, en el que la práctica esencial consiste en dar bienes a la familia de la novia para lograr una unión reconocida entre los parientes del novio y de la novia, fui testigo de la acción constante de los espíritus. Propongo, en este artículo, responder a las siguientes preguntas: ¿cuál es el papel del nyamusoro (sanador) en la vida social de la pareja y sus familias y cómo contacta con los espíritus para bendecir a la pareja en lobolo? A partir de esto, demuestro cómo los novios y sus familias movilizan la brujería para hablar con los muertos, incluso para evitar eventos indeseables en el futuro del matrimonio.

Palabras clave: Lobolo; Espiritualidad; Curador; Antropología de los Espíritus.

Introdução

Este trabalho resulta de uma pesquisa de campo realizada entre agosto de 2018 e março de 2019, no sul de Moçambique. A cidade de Maputo, capital e maior cidade, é localizada no extremo sul do país, constituindo-se como o principal centro financeiro. Moçambique está localizado na região austral da África, entre Tanzânia e África do Sul. A leste, sua costa é banhada pelo Oceano Índico; a oeste, faz fronteira com Malauí, Zimbábue e Zâmbia. Esse território é dividido quase ao meio por um dos maiores rios africanos, o Zambeze, e a diversidade cultural também é uma marca de sua população (SANTANA, 2009).

Trata-se de um território habitado por vários povos de origem bantu. No sul, especificamente, temos os *tsonga*. De acordo com António Rita-Ferreira (1975), a categoria *tsonga* é utilizada para descrever o conjunto de três outros grupos distintos, que podem ser entendidos como produtos de diferentes experiências históricas no contexto do sul de Moçambique. São eles: *ronga*; *changana* e *tswa-blengwe*. Boa parte das pessoas com quem tive contato no país falava mais da herança e influência de cada um dos grupos nos hábitos e costumes que propriamente a palavra *tsonga*, diferenciavam-se especialmente pelo caráter linguístico e pelas regiões. Ou seja, apesar das fronteiras étnicas aparecerem borradas, muitos reivindicavam em suas narrativas, ao menos em âmbitos familiares e informais (bares e festas), um pertencimento étnico. Por outro lado, em espaços formais como, por exemplo, a universidade, e em discursos públicos, negava-se qualquer diferença étnica e afirmava-se uma “moçambicanidade” (identidade moçambicana).

Neste país, testemunhei diversos rituais associados ao *lobolo*. Trata-se de um casamento costumeiro e recorrente, em que a prática fundamental consiste em dar bens à família da noiva para realizar uma união reconhecida entre os parentes do noivo e os da noiva, num processo que pode demorar anos. Procura-se, por intermédio do *lobolo*, uma harmonia social: a comunicação entre os vivos e os seus antepassados, na qual é estabelecida uma garantia material do vínculo espiritual. Apesar das modificações atribuídas ao *lobolo* durante a sua prática, há algumas fases básicas tradicionais para sua realização, em resumo: a primeira etapa está associada à intenção do noivo em estabelecer um vínculo com a mulher desejada, para tal, parentes e amigos próximos aparecem na casa da mulher em um encontro denominado *hikombela-mati* (pedir água). Neste caso, seus representantes levam alguns presentes específicos e abrem o diálogo para futura cerimônia de *lobolo*, identificando a mulher designada pelo noivo. Este encontro estabelece o primeiro laço com a mulher e familiares dela por parte do noivo e de sua família, e os presentes

servem como mão de entrada. Nesta ocasião, os familiares da noiva aproveitam para entregar a lista de exigências (carta de *lobolo*) para realização da cerimônia. Após alguns meses ou anos, dependendo da capacidade do noivo para adquirir os presentes, o *lobolo* é realizado.

Em geral, bem antes da cerimônia de *lobolo* ocorre o *kuphalba*, um culto realizado para os antepassados, para sua invocação e, posteriormente, o diálogo com os mesmos para que o *lobolo* ocorra bem. Durante o *lobolo*, de acordo com os pedidos, os parentes do noivo atribuem presentes à família da noiva e as negociações entre eles se iniciam. Todos os itens são verificados, além de situações lúdicas que são criadas. O noivo fica ausente neste momento. E a noiva, apesar de não estar presente nas negociações iniciais, por outro lado, é chamada para avaliar os presentes e ouvir o pedido de casamento. Após o *lobolo*, o noivo se torna *mukon'wana* (genro) e, por fim, há o último processo: *xigiyane*, em que os pertences da noiva são levados por seus familiares para sua casa nova.

Fui afetado pela riqueza do *lobolo*, podendo compreender as razões pelas quais a antropologia desenvolvida no sul de Moçambique e os principais debates teóricos giravam em torno desse casamento. Os trabalhos mais recentes sobre o *lobolo* (GRANJO, 2004; BAGNOL, 2008; MUSSANE, 2009; PINHO, 2011; TAIBO, 2012, AZEVEDO, 2015; FURQUIM, 2016), entre outros, chamam atenção para o seu caráter polissêmico. Isto é, o *lobolo* e a mistura com outras práticas, ora “ocidentais”, ora “orientais”, e os impactos da “modernidade” que demonstram o efeito fragmentado dos sujeitos que o realizam, assim como a mobilização multifacetada de suas identidades para consumação deste casamento no mundo contemporâneo. Além disso, destaca-se o fato de que, no sul de Moçambique, apesar das violentas colonização e descolonização, este matrimônio, em nenhum momento, deixou de ser realizado.

A existência histórica do *lobolo* vincula-se a sua ininterrupta capacidade de reformulação. Isso provoca um desarraigamento da noção de tradição, retirando normas e pontos fixos e concretizando esta cerimônia como uma instituição mutável ou um antigo vocabulário para lidar com interesses materiais e novas situações sociais. De tal modo, as regras estabelecidas formalmente para que o matrimônio ocorra são ressignificadas de acordo com o contexto do casal.

Nessa direção, o meu objetivo foi encarar/abordar a plasticidade do *lobolo* e o seu polissemantismo, tomando como referência minhas experiências de participação desta cerimônia. Os casamentos que testemunhei, tais como seus desdobramentos, constituem as experiências centrais que fundamentam minha pesquisa sobre o *lobolo*. As interações

sociais analisadas neste trabalho foram compreendidas como um processo de interpretação em que os atores envolvidos são os principais teóricos das suas ações, uma vez que viver na cultura significa analisar e não seguir códigos (GEERTZ, 1989). Nesse sentido, em termos metodológicos, utilizei como técnica central a observação participante com intuito de materializar, em partes, meu estudo etnográfico. Mantive um número significativo de conversas informais com meus interlocutores em viagens, festas tradicionais e bares, as quais me possibilitou realizar a referida observação. Foi imprescindível em meu convívio a comunicação e a realização de entrevistas com os atores sociais³, uma vez que o olhar e o ouvir do antropólogo são os atos cognitivos preliminares no trabalho de campo, no qual deve existir uma integração de experiência e interpretação (PEIRANO, 2008).

Com isso, exponho neste trabalho a complexidade da espiritualidade no *lobolo*, apresentando os espíritos, traduzindo suas características e a forma pela qual meus interlocutores compreendem esse mundo e como estabelecem a veneração e o contato com os antepassados no contexto da cerimônia. Nessa direção, falo sobre “as instâncias intermediárias” no *lobolo*, quer dizer, o papel que os *vanyamusoro* (curandeiros) assumem na vida do casal e de seus familiares. Assim, estabeleço uma perspectiva crítica sobre a atuação desses indivíduos, retirando-os de uma posição de marginalidade, pois os trabalhos mais recentes submetem suas funções a uma mera descrição conceitual. Dessa maneira, apresento suas responsabilidades e mostro como exercem contato com os espíritos para abençoar o casal no *lobolo*.

Da espiritualidade no sul de Moçambique

Antes de tudo, gostaria de ressaltar que discutir este tema mexeu com minha mentalidade de modo assustador. Meu estranhamento e minha reflexividade sobre outra forma de sentir o mundo espiritualmente foram impactados à medida que escutava os relatos sobre a vida espiritual e a importância da “religião tradicional africana” para as pessoas do sul de Moçambique e como isso se refletia na ideia de casamento.

Em diálogo com o trabalho do sociólogo moçambicano Luis Tomás Domingos (2011), entendo por “religião tradicional africana”, um conjunto de práticas tradicionais

³ Realizei um conjunto de dezesseis entrevistas individuais com roteiro semiestruturado com o intuito de preencher uma série de lacunas sobre o assunto *lobolo* e temas correlatos. Entrevistei, na cidade de Maputo e na província de Gaza, casais que já realizaram esse casamento tradicional e seus familiares, anciões de algumas localidades, lideranças religiosas e médicos tradicionais.

associadas a valores espirituais que permitem que curandeiros, médiuns e profetas estabeleçam um relacionamento com espíritos ancestrais no sul de Moçambique. Pode-se afirmar que “religião tradicional africana” não é um credo especializado separado da vida cotidiana, mas um conjunto difuso de ideias e práticas “sagradas” e morais que permeiam toda a vida dos sujeitos dessa localidade nos níveis pessoal e social. Essa categoria também foi utilizada pelos meus interlocutores para fazerem referência a uma cosmovisão, à maneira pela qual enxergavam a espiritualidade e os seus fenômenos. Acredito que mobilizavam este termo com o objetivo de sistematizarem o que era praticado em suas funções enquanto curandeiros, apesar de reconhecerem as variações que ocorriam nesta “religião” a depender dos territórios. Portanto, quero dizer que o termo não se refere apenas a um sistema único “africano”, não se trata de uma referência ao continente como um todo ou de todas as áreas de influência bantu.

“Os *tinguluwe* (antepassados, espíritos linhageiros) pertencem ao social e constituem, portanto, o mundo cotidiano das ações práticas”, essa foi uma das primeiras frases ditas por Chumane, *nyamusoro* (curandeiro) do bairro Matola G. Dois de meus interlocutores, além de Chumane, fizeram questão de, após suas explicações sobre as cosmologias bantu, me falarem de um mito, denominado “o grande peixe”. Eles diziam que a formação (iniciação) deles é atravessada por contos e mitologia e uma das lições que aprendem é a capacidade de interpretar e recontar os mitos. Se alguém consegue interpretar a mensagem de um mito, diziam, consegue interpretar a mensagem que um espírito está querendo transmitir. “Faz parte da concretização das crenças nos antepassados também, uma vez que o mito expressa grandes lições de vida para nós”, disse Filipe Nhantumbo, *nyamusoro* de Manjacaze.

Lembro-me que o mito foi contado de modos distintos, mas, no fim, a mensagem foi a mesma. Eles queriam ilustrar as explicações que haviam me dado sobre o mundo dos *tinguluwe* (antepassados, espíritos linhageiros). A história do mito expressa que em um momento de fome e seca, sem muitas expectativas, numa antiga aldeia, alguns povos da região sul estavam desolados. Pediam durante algumas semanas aos *tinguluwe* por comida, informavam que as pessoas estavam morrendo. Faziam isso todos os dias, mesmo em circunstâncias adversas. Até que não demorou e apareceu um peixe enorme — como um tubarão baleia, que é o maior peixe do mundo, possível de ser visto na costa de Moçambique e no Rio Zambeze — que ficou conhecido como *Nyatudwe*. Quando o peixe aparecia, colocava apenas sua cauda na margem do rio, sem mostrar a cabeça. Os indivíduos, ao se depararem com a cena, chamavam os demais gritando o nome do peixe

e todos vinham com lanças e facas tirar a carne da cauda do animal, conseguindo se alimentar.

Então, diariamente essas pessoas ficavam durante horas esperando *Nyatudwe*. Sempre que aparecia, toda a comunidade vinha e pegava a carne da cauda do peixe. Assim, as pessoas se alimentavam e faziam vários rituais de agradecimento antes de saber se iam encontrar o peixe e após o encontro, depois da refeição. Foi durante o período de fome que *Nyatudwe* apareceu, não podia ser capturado e era misterioso, pois nunca mostrava a cabeça, deixava apenas a metade do corpo, a alimentação da comunidade se deu por conta de sua presença.

A aparição do peixe pode ser traduzida como a presença dos antepassados na vida dos vivos. A metade do peixe que não aparecia era o invisível, o oculto. As pessoas não conseguem ver os antepassados, porém, conseguem ver suas ações concretas no cotidiano e as respostas que eles dão aos seus pedidos. Nesse caso, a resposta que os antepassados trouxeram foi a cauda cheia de carne para matar a fome. A outra parte, a cabeça, expressa a sabedoria dos que “pensam e ordenam o mundo”, é o que simboliza o poder dos antepassados. Essa intervenção demonstra o quanto eles estão próximos e verifica-se a sua presença pelas ações concretas na vida dos vivos. Apesar de estarem num momento difícil, atravessando o período de fome, a comunidade não parava de celebrá-los, “é o que fazemos”, mencionou Agnes Tamele (*nyamusoro* mais velha com quem tive contato em Manjacaze).

Desse modo, compreendi que os antepassados estão em ação com os indivíduos, fazendo parte de uma mesma agência e estabelecendo uma comunicação entre o visível e o invisível. O que materializa a relação entre os antepassados na existência dos indivíduos é a resposta concreta aos infortúnios sociais. Quando uma pessoa morre e seu corpo é enterrado, entende-se que o seu espírito permanece no mundo, que agora está na dimensão do invisível. Isso quer dizer que o espírito só fez uma transição, ele ainda continua atuando em nosso meio, habitando o mesmo espaço que os vivos. Em vista disso, eles não vão para outro mundo distante, como se não fossem praticar interferência nesse mundo. Agora, eles são considerados como seres capazes de guardar a ordem social e a ordem cosmológica.

Nesse sentido, concluí, a partir de minha investigação, que os antepassados e os humanos fazem parte de um mesmo cenário, trata-se de um mundo só, um todo integrado. Os antepassados não são apenas agentes externos e sim a “essência” da própria identidade da pessoa, eles desempenham uma regulação da vida. Portanto, há uma continuidade entre o agora e o depois da morte. Conforme o filósofo moçambicano Adriano Langa (1992),

Em nossa tradição, os mortos continuam fazendo parte da família viva, a morte não significa a destruição dos laços entre os vivos e os mortos. Estes apenas mudaram a sua forma de existir, mas continuam existindo de tal maneira que eles têm direitos e deveres em relação aos familiares: serem lembrados, serem tratados e protegerem os vivos. Morrer, portanto, não é deixar de existir, mas sim mudar a forma de existir. Um morto pode, de um momento para o outro, tomar uma forma concreta e visível: uma cobra inofensiva, um inseto ou outro animal, um arbusto, uma sombra, uma brisa que movimentava as plantas e os objetos, enfim, uma pessoa viva que entra em transe. Eis o morto que comunica com os vivos. (LANGA, 1992, p. 15).

Segundo Alcinda Honwana (2002), antropóloga moçambicana, os antepassados são transmissores de vida, podem ser interpretados como deuses e assumem responsabilidades sociais, tais como a fertilidade da terra e dos humanos, saúde, riqueza, amor, doença etc. Por isso, podemos pensar a relação entre vivos e mortos como uma interdependência, dado que os vivos procuram venerá-los e satisfazer suas vontades de modo regular, de acordo com o que for exigido. Isso pelo fato do poder espiritual dos ancestrais restabelecer o equilíbrio e a harmonia da vida, por isso o contato com eles torna-se preponderante.

Dulcídio Manuel Albuquerque Cossa (2019a; 2019b), antropólogo moçambicano, ao examinar as relações entre os mortos e os vivos, debruçando-se sobre a cosmovisão e religiosidade tradicional africana e perpassando seus valores, crenças e práticas de origem bantu, argumenta que os antepassados, à medida que protegem seus descendentes, também têm igual capacidade de puni-los. É fundamental destacar o aspecto de conflito para questionar argumentos coloniais e etnocêntricos que afirmaram durante séculos que os povos africanos são estáticos e que suas práticas visam apenas à harmonia, anulando o conflito e a ação individual. Os antepassados, ao contrário, também criam tensões, caos e conflitos no meio social, caso não sejam atendidos. O desequilíbrio e a ausência de harmonia podem aparecer em momentos em que se quebrem regras sociais, como se esquecer de venerá-los (*kuphabla*) ou não cumprir com as “diretrizes” de um rito. As medidas corretivas variam de acordo com a insatisfação deles e podem vir de formas diversas, como pragas, mortes, catástrofes e, no caso do *lobolo*, separação, desamor e esterilidade.

Os trabalhos de Monica Wilson (1954) com os *Nyakyusa* (grupo de origem bantu que vive no sul da Tanzânia), e de Victor Turner (2005) com os *Ndembu* (grupo de origem bantu que vive noroeste da Zâmbia)⁴ demonstram, ao analisar suas crenças espirituais, que em outros contextos africanos não é incomum o fato dos espíritos fazerem parte da agência humana, integrando o mundo visível e invisível. Na verdade, esses autores atestam que a morte não interrompe a interação social entre ambos, pelo contrário, a vivência entre as pessoas que ficaram e as que partiram é constante. O mundo humano é a base dos antepassados, eles só existem e assumem significados mediante este mundo. Assim sendo, os mortos têm uma capacidade enorme de influenciar os vivos e influenciar os “fatores naturais da vida”. Nesta percepção, a morte só significa mudança na forma de existência e atuação⁵.

De fato, nas entrevistas que realizei com os *vanyamusoro* (curandeiros), as conversas informais com os indivíduos e as famílias presentes nos casamentos que acompanhei em Moçambique, além dos textos consultados, apontam para o fato de que os mortos, após o enterro, juntam-se aos antepassados e passam a estar presentes na vida cotidiana dos vivos, como um deles. A ligação entre o mundo dos antepassados e dos vivos é estrita e íntima, há interação habitual. Os antepassados representam, portanto, um ser existente e vivente, por mais que esteja morto, não deixa de viver. Eles vivem num modo invisível que se materializa simbolicamente nas rotinas, influenciando a forma de agir e pensar dos indivíduos e a relações de uns com os outros.

Os mortos visitam as casas de seus familiares, sentam-se à mesa, comem, bebem e comemoram. Na cosmovisão dessa região, o vínculo entre os dois mundos é baseado na interdependência e reciprocidade, pois a presença e permanência dos antepassados no mundo dos vivos são conversadas pelos indivíduos por meio dos rituais de culto, que são compartilhados e reproduzidos de geração em geração, denominados como *kuphabla* (veneração dos espíritos).

O *kuphabla* pode ser entendido como uma comunicação contínua, um culto que não está necessariamente associado a rituais mais elaborados, praticado nas mais diversas

⁴ Ambos os países são limitados a sul por Moçambique, como explicado na introdução deste artigo.

⁵ Wilson (1954), por exemplo, destaca que há três elementos nas crenças dos *Nyakyusa*: primeiro, há uma crença viva na sobrevivência dos mortos e no poder dos parentes mais velhos, vivos e mortos, sobre seus descendentes; em segundo lugar, há a crença nos medicamentos, isto é, no poder místico que reside em certas substâncias materiais que são utilizadas por quem tem o conhecimento para fazê-lo; e terceiro, há uma crença na feitiçaria, um poder inato de prejudicar os outros exercido por certos indivíduos na evocação de “espíritos maus”.

ocasiões, ora de celebração e agradecimento, ora de bênção para concretizar um objetivo. No *kuphabla* busca-se expressar coisas profundas e secretas aos espíritos. Nesse sentido, a sua realização torna-se essencial para expressar a ação integrada entre o indivíduo e o espírito e demonstrar respeito por parte dos vivos. Durante o *kuphabla*, é feita a invocação do ancestral e, em seguida, são entregues oferendas — aquilo que os antepassados estão com vontade de usufruir — acompanhadas de clamores. Geralmente, é realizado pelas pessoas mais velhas da família paterna ou pelo *nyamusoro* (curandeiro) respeitado na comunidade.

Jonas Alberto Mahumane (2015) explica que os *tinguluve* (antepassados, espíritos linhageiros) são ascendentes familiares e que assumem a função de proteger os seus descendentes vivos. Se eles ajudam, também esperam que os seus descendentes busquem recordá-los com sacrifícios, rituais e presentes para honrá-los e memorá-los. Outra conclusão importante do autor é que entre os antepassados existe uma hierarquização que respeita o princípio etário, os espíritos dos mais velhos têm mais poder. Assim, os anciões assumem posições superiores às de pessoas que faleceram mais jovens.

As instâncias intermediárias: os vanyamusoro e o lobolo

Se analisarmos a história do sul de Moçambique, verificaremos que o contato entre vários povos por meio de emigrações, ainda no período pré-colonial, gerou um impacto profundo na cosmovisão dos *tsonga* (*ronga; changana e tswa-hlengwe*). Com isso, surgiram algumas figuras importantes no contexto do próprio *lobolo*. Uma dessas figuras é o *nyamusoro* (pl. *vanyamusoro*), abordado na literatura como médium e/ou médico tradicional que assume um papel de destaque na espiritualidade inerente ao *lobolo* (SENGULANE, 2015; HERNANDEZ, 2015).

Os trabalhos de Honwana (2002) e Mahumane (2015) apontam para formação daquilo que seria hoje a base da medicina tradicional em Moçambique, dado que os curandeiros ficam responsáveis pelos processos de adivinhação e cura. Ou seja, a centralidade dos espíritos aparece quando os indivíduos, de modo geral, querem restabelecer a saúde ou entender por que razões estão ocorrendo fatalidades no meio familiar e/ou na comunidade. Assim, procuram o diálogo com os espíritos através de um intermediário, pois se entende que os espíritos exercem influência no universo, decidindo

punir com doenças e mortes ou agraciar com bênçãos⁶. Para entender a aparição da figura desse “intermediário” (curandeiro) que opera com a possessão de espíritos, realizando a mediação entre vivos e mortos, precisamos recorrer à história de Moçambique e observar uma integração de cosmologias a partir da interação social entre diferentes povos da África Austral.

Partindo da ideia de “transculturalidade” (transformações ocorridas no contato entre duas ou mais práticas culturais distintas), Honwana (2002) faz referência ao fenômeno da possessão, algo que no passado era estranho para os *tsonga* e que fez emergir um dos papéis mais importantes na vida espiritual das pessoas do sul nos dias de hoje, o *nyamusoro* (poderoso especialista em medicina tradicional). A possessão à qual ela faz referência está ligada ao complexo processo de emigração ocorrido no século XIX, quando os *vanguni* (sing. *nguni*), originalmente da Zululândia, da África do Sul, invadem o território moçambicano e se estabelecem com demasiado poderio militar, administrando politicamente o Estado de Gaza. Nesse encadeamento, deparam-se com um povo presente na Região Centro do país, ao norte do Rio Save, os *vandau* (sing. *ndau*), que são subjugados e transformados em escravos do Império de Gaza. Por último, ao estabelecerem o domínio da Região sul de Moçambique, encontram-se com os *tsonga* — grupo majoritário na localidade, onde podemos encontrar subgrupos —, como já mencionado anteriormente.

Esse processo de interação conflituoso fez com que os três grupos absorvessem crenças um do outro, desencadeando um sincretismo entre suas cosmovisões. Entretanto, durante tempos, ocorreram resistências por parte dos *vandau* e a escravização deles estava associada ao fato de resistirem ao domínio dos *vanguni*, diferentemente dos *tsonga* que, mesmo subordinados aos *vanguni*, aliaram-se e ficaram responsáveis por “preparar o caminho” deles, fornecendo guerreiros para o seu exército. Por consequência, os espíritos estrangeiros dos *vanguni* e *vandau*, passam a integrar as cosmologias *tsonga* (NEWITT, 1997).

De acordo com Mahumane (2015), a figura do *nyamusoro* surge no sul de Moçambique como efeito direto da invasão dos *vanguni*, que dominaram os *tsonga* e os *vandau* e executaram alianças matrimoniais e espirituais hierárquicas entre esses três grupos. Daí, emerge o fenômeno da cura por meio da possessão e do transe e surge um novo praticante de medicina tradicional. Nessa direção, observa-se que antes desse encontro

⁶ Os trabalhos de Wilson (1954), Max Gluckman (1965; 1982) e Turner (2005) também abordam esses aspectos em regiões de influência bantu, em localidades geograficamente próximas a Moçambique.

plural não existia a figura do *nyamusoro*. Agora, ele é o responsável pela combinação de três categorias diferentes de espíritos: *tinguluve* (espíritos linhageiros *tsonga*), juntamente com os espíritos *nguni* (não linhageiros, pl. *vanguni*) e *ndau* (não linhageiros, pl. *vandau*).

A possessão por espíritos e a saída do corpo por meio do transe só ocorre devido à entrada de grupos externos na região, o que fez, segundo Honwana (2002), com que os *tsonga* ficassem possuídos por espíritos não linhageiros. Essa integração transcultural modificou o mapa cosmológico dos *tsonga*. O surgimento da figura do *nyamusoro* está diretamente ligado a esses fatores que fazem parte de uma combinação de culturas e uma síntese de três categorias de espíritos, em que podemos verificar a inclusão de um novo papel. O *nyamusoro* (curandeiro), de acordo com a autora, desempenha funções mais complexas e sofisticadas, como a possessão pelo transe; a prática de exorcismo; a intermediação entre espíritos e vivos para constatação da adivinhação e, em caso de grandes problemas, a cura com base em ervas e plantas.

Mahumane (2015) destaca que, atualmente, homens e mulheres atuam nessa nova função, sendo as mulheres a maioria. Para ele, pode-se afirmar que o *nyamusoro* possui três espíritos, tendo três poderes: os *tinguluve*, espíritos linhageiros que oferecem o conhecimento sobre as ervas e plantas medicinais; os espíritos *vanguni*, não linhageiros, que trazem adivinhação por meio do *tinholo* (ossículo)⁷; e, por fim, os espíritos *vandau*, não linhageiros, que trazem o *kufemba* (exorcismo). Ou seja, o autor conclui que, no corpo do *nyamusoro* (especialista em medicina tradicional), habitam três espíritos distintos. Durante a possessão, há uma hierarquia entre os espíritos apenas na reprodução das falas, em que os primeiros a se manifestarem são os *tinguluve*, depois os *vanguni* e, por fim, os *vandau*. Ainda por cima, os três espíritos cooperam quando os casos de cura são considerados como difíceis e apenas um espírito não seria capaz de resolver. Desse modo, procuram se ajudar para resolução do caso. Essa cooperação só ocorre quando os espíritos têm espaço para realizar suas funções, pois, assim, sentem-se agradados.

Mahumane (2015) afirma que os *vanyamusoro* (curandeiros) ficam responsáveis não só pelas doenças, mas pela neutralização de espíritos maus, conhecidos como *xipoko*, são espíritos de pessoas cuja morte foi ocasionada por feitiçaria. Acrescem também que os *vanguni* e os *vandau* possuem um espírito conhecido como “negativo”, designado como *Mipfbukwa y Mikwanbu*. São espíritos maléficos e vingativos, exigentes e ameaçadores, os

⁷ Os *tinholo*, importantes para adivinhação e cura, são um conjunto de ossículos de adivinhação com dois tipos de objetos: ossos de animais (domésticos e silvestres) e conchas marinhas. Pelo que notei em meu trabalho de campo, havia uma variação entre o número de peças de cada, que quando jogados sobre uma pele de cabrito, expressam uma mensagem que só pode ser traduzida pelo médico tradicional.

vanyamusoro (curandeiros) evitam trabalhar com a sua possessão, pois são conhecidos por conta de mortes generalizadas. Para chamá-los, é preciso ter o conhecimento da planta *mbuko* (planta medicinal que permite o retorno de um espírito para vingança). Em suma, pode-se dizer que o *nyamusoro* — denominação de curandeiro que opera com os espíritos e dispõe de ferramentas de adivinhação como o principal apoio de diagnóstico — é considerado como o mestre de cerimônias tradicionais, zelando pela observância rigorosa do ritual.

Chumane e Moiane, curandeiros e meus interlocutores, afirmaram que muitas pessoas recebem os espíritos não linhageiros pelo fato de serem órfãs. Quando não se tem pai e mãe, fica-se desamparado pelo motivo de não se conhecer sua ancestralidade e seu passado e, com isso, não se consegue ter referências. As chacinas ocorridas no período da guerra civil fizeram com que várias pessoas não conhecessem seus pais. Então, essas pessoas, ao se tornarem *vanyamusoro* (curandeiras), podem se apropriar com mais facilidade desses espíritos e fazer trabalhos mais específicos⁸.

Na consulta com o médico tradicional, o *tinbolo* é utilizado, inicialmente, para traduzir a mensagem dos espíritos e informa-se com que sintoma a pessoa está. Os *vanyamusoro* (curandeiros) vão obtendo respostas à medida que jogam o *tinbolo*, de acordo com a posição em que as conchas e os ossos caem, há um significado diferente e a resposta tem um enorme valor para a pessoa que está se consultando. Langa (1992) afirma que o *tinbolo* trabalha tanto na prospecção (falar para pessoa o que ela deve fazer e como agir) como o de retrospecto (por quais razões estão ocorrendo tais coisas, o que aconteceu no passado e como existem reflexos no presente). A partir do *tinbolo*, o curandeiro (*nyamusoro*) compreende os acontecimentos da vida do consultante, desde os negativos aos positivos. O *tinbolo*, além de ver o que está ocorrendo, também consegue respostas de como o consultante deve agir mediante uma ação concreta.

Ao conversar com Nhantumbo e Moiane, fui identificando detalhadamente a atuação deles. Por meio de aptidões herdadas e desenvolvidas, eles conseguem decifrar o

⁸ A Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), iniciou a guerra contra o governo socialista de Moçambique (Frente de Libertação de Moçambique – FRELIMO) em 1977, dois anos após a independência, financiada pela Rodésia (Atual Zimbábue), sendo constituída pela *Rhodesian Central Intelligence Organization* (CIO) e, mais tarde, apoiada pela África do Sul. Durante o conflito, cerca de um milhão de pessoas morreram em combates e por conta de crises de fome. Foi mais uma guerra dentro do contexto da “Guerra Fria”. A guerra terminou em 4 de outubro de 1992, o Acordo de Paz entre a FRELIMO e RENAMO foi assinado em Roma, para dar fim à guerra que durou 16 anos. Dessa forma, preparou-se uma nova Constituição para a República de Moçambique, que foi outorgada em 1990, de caráter pluripartidário (CABAÇO, 2009).

que o espírito está querendo dizer e, no processo de adivinhação, expõem as inquietações dos espíritos para os vivos. Se as pessoas os procuram por conta de alguma doença — o que geralmente ocorre — eles identificam o que está acontecendo por meio da comunicação com os mortos. A doença, segundo eles, não pode ser interpretada como algo meramente físico, mas é algo psicológico e espiritual. Essas dimensões devem estar integradas no sentido de excluir a possibilidade de pensar o indivíduo isolado de suas relações sociais. Moiane me disse que essa é uma das discordâncias dele em relação aos hospitais modernos, pois procuram individualizar tanto a doença como a cura.

Com isso, os *vanyamusoro* (curandeiros) consideravam que, se o corpo está doente a mente também está, o problema pode estar localizado na comunidade, não no indivíduo. Em contrapartida, o indivíduo pode ter feito mal à comunidade e as coisas estão retornando para ele. Em todo caso, o *nyamusoro*, ao ser introduzido, fica responsável por estabelecer o equilíbrio mediante as alternativas que os antepassados sugerem. Por isso, as pessoas geralmente os procuram para identificar as causas dos problemas que estão ocorrendo na família ou na própria vida. Segundo Nhantumbo, é dessas práticas que vem o seu reconhecimento e prestígio.

Nhantumbo me explicava que o problema apresentado inicialmente por um casal no *lobolo* pode parecer somente dos cônjuges, mas logo aparece a dimensão familiar e das várias comunidades em que o casal se insere. Assim, a família e o meio social são imprescindíveis para a solução dos problemas enfrentados pelo casal, os cônjuges precisam estar inteiramente dentro da situação para pensar o caminho em conjunto, a solução não é centrada apenas no casal, a resolução não deve ser problema somente dos indivíduos. Ao contrário, há uma função holística nisso tudo. O papel exercido pela comunidade é importante para a cura, pois a doença pode estar no seio da própria comunidade e isso deve ser reconhecido. Assim, podemos deduzir que as respostas para as doenças só podem ser encontradas quando consideradas as causas sociais e ambas são curadas de modo simultâneo.

Sobre esse aspecto, Tamele, a curandeira mais velha com quem tive contato, detalhava que há duas formas de adivinhação utilizadas: por meio do transe, no caso da possessão, e por meio do *tinbolo*. A adivinhação tem um poder de comunicação com os espíritos antepassados para as causas de a doença serem verificadas e enxergadas. Tamele afirma que, em boa parte das vezes, o diagnóstico revelado concentra-se nos acontecimentos do cotidiano, por isso a história de vida e o ambiente social no qual indivíduo está inserido conta para ela na hora da consulta. Geralmente, o procedimento é

sugerir medicamentos à base de ervas e plantas conhecidas pelo médico que procura eliminar os sintomas apontados pela adivinhação ou sugerir a realização de rituais a pedido dos antepassados.

Ao me explicar as suas mais de cem experiências com casais no *lobolo*, Tamele listou uma série de casos estranhos e engraçados, dizendo que as pessoas a procuravam por vários fatores. Devido à sua função, ela dizia que era considerada como sábia e as pessoas a procuravam na região porque ela conseguia dar respostas para doenças complexas, dar orientações na vida amorosa, conversar com os espíritos diretamente para falar sobre casos de infertilidade, proteção contra os perigos da vida e, principalmente, bênção para o casal. Tamele, com um sorriso aberto e confiante, orgulhava-se pelo seu trabalho, afirmando ser um dom dos antepassados que ela tinha que honrar com glória. Uma questão mencionada por ela em relação ao *lobolo*, foi a da harmonia. Ela me explicou que quando os curandeiros fazem o *kuphabla* antes da cerimônia e preparam o altar para o antepassado, estão a perseguir um estado central, que é a harmonia entre os espíritos, para que o casal case e viva em paz. Se a harmonia está falhando, identifica-se de início que tem algo que está desagradando os espíritos e eles podem estar afetando por meio de uma sanção.

Ou seja, as doenças enviadas pelos antepassados são vistas como castigo, pois alguma norma social foi violada, ou, então, falhou-se na realização de algum ritual, esquecendo-se de venerar alguém em especial ou o venerou fora da data. No *lobolo*, caso se passe por cima de algumas regras importantes, como esquecer o presente de um antepassado, o casal fica doente e acaba não prosperando. A cura, nesses casos específicos, só ocorre por meio do *nyamusoro* (curandeiro), o responsável por apontar o que está acontecendo. Em caso de confirmação dos espíritos estarem zangados, os cônjuges são informados e, após saberem o motivo, devem se sentir arrependidos e pedir desculpas, devem dizer que vão melhorar o comportamento e realizar aquilo que os espíritos exigirem a partir de então. Essa função está diretamente associada à maneira pela qual a doença é interpretada: a noção de desequilíbrio nas relações estabelecidas entre os humanos, espíritos e natureza, em um todo integrado.

No dia do *lobolo*, segundo meus interlocutores, quando a família paterna da noiva vai realizar o *kuphabla* (rito de veneração aos antepassados) na localidade onde ocorrerá a cerimônia, espera-se, como já mencionado anteriormente, que alguns integrantes do grupo materno estejam presentes ou que eles também o façam separadamente. A família paterna do noivo deve fazer o mesmo. O procedimento pode ocorrer com o convite a um *nyamusoro* (curandeiro). Acredita-se que o curandeiro é capaz de ligar os grupos envolvidos e, com

isso, pedir permissão aos espíritos da família, perguntando-lhes se aceitam o noivo. Em caso positivo, compreende-se que as famílias estão agora ligadas espiritualmente e devem realizar pedidos por bênçãos, providenciando alguns ritos que visem à fertilidade e à saúde da esposa, em que os laços concretizados entre os espíritos das famílias visam a fortalecer as relações de parentesco. Paulo Granjo (2004), ao citar o *keuphabla*, informa que vários parentes chegam antes à casa dos pais da noiva para realização dessa cerimônia que, idealmente, deve anteceder o *lobolo* e ocorrer antes do nascer do sol.

Moiane, ao me explicar o *keuphabla* antes do *lobolo*, deu ênfase ao ato de purificação da casa que é realizado para que familiares do noivo sejam bem recebidos. Depois, falou da relevância do *keuphabla* ser realizado por um “chefe espiritual”, pois, segundo ele, essa pessoa tem o dom da possessão e, se algum espírito quiser comunicar algo, ela estará apta a receber a possessão. Nas conversas que tive com os *vanyamusoro* (curandeiros) de maneira geral e com os familiares nos casamentos, notei haver pouca variação na maneira com que o *keuphabla* era realizado. Eles me explicaram que o *keuphabla* (rito de veneração aos antepassados) é oferecido no *gandzelo* (um altar na árvore sagrada da família), que a família deve possuir em seu quintal ou próximo à residência. Nessa ocasião, convocam-se os familiares mais antigos, o avô paterno é a figura central, pois ele fica responsável por invocar os espíritos. Ao redor da árvore, fazem um *ku bala a ndrati* (círculo) com o sangue do animal sacrificado, que pode ser cabra ou galinha e entram de mãos dadas em seguida.

Dentro desse cenário descrito, desenha-se uma pequena estrela na qual é colocado o vinho ou o sangue do animal, que deve estar conservado em uma cumbuca de madeira, jogando um pouco sobre a terra, para representar o pedido de fertilidade da mulher. Após, joga-se o sal para o alto e acendem-se duas velas. O avô paterno inicia uma oração com palmas e alguns passos, chamando por alguns apelidos (nomes) que representam os *tinguluve* (antepassados, espíritos linhageiros). Segundo Moiane, as primeiras palavras expressas direcionam-se à filha que está saindo de casa: “Vamos pedir que a nossa filha, aonde vá, ela esteja bem, protegida e qualquer coisa que aquela família queira fazer com a nossa filha, pedimos que vocês protejam a ela, é nesses termos que tratamos as coisas”. Depois dessas etapas, os familiares presentes bebem o vinho que restou ou comem os animais que foram sacrificados, em uma espécie de brinde sobre o qual os noivos não têm conhecimento⁹. Esse último ato é a confirmação da aprovação do casamento, pois foi autorizada pelos *tinguluve* (espíritos linhageiros) a saída da filha da casa dos pais.

⁹ Na verdade, apenas em um caso ouvi dizer que a noiva participou do *keuphabla* (rito de veneração aos antepassados) e era pelo fato de ela se sentir ameaçada, acreditando que os espíritos não haviam gostado do homem que ela havia escolhido para ser seu esposo.

Portanto, a adivinhação e o papel que o *nyamusoro* (curandeiro) exerce no *lobolo* são profundos, pois ele não conta o que o espírito está dizendo, consegue aprisionar e agarrar o espírito e trazê-lo à frente de quem está consultando, consegue colocar em contato para realizar um diálogo íntimo entre as duas pessoas. Em vista disso, o *nyamusoro* não só interpreta, ele torna o invisível visível; o que está distante, ele aproxima. Não à toa, tem o título de especialista da averiguação, pelo olhar profundo exercido, pelo reconhecimento que tem do meio social e a habilidade de interpretação diante do que os espíritos demandam. A partir disso, o *nyamusoro* interpreta o oculto e consegue expressar o que é necessário para satisfazer a vontade dos antepassados, buscando recomendações para o bem-estar do casal. Esses agentes espirituais são o ponto de união da comunidade constituída pelos vivos e a preservação histórica dos antepassados. Ou seja, eles mediam incessantemente a relação entre os vivos e os seus ancestrais.

“É preciso lobolar os espíritos”: o contato com os antepassados no lobolo

O trabalho de Brigitte Bagnol (2008) expressa como as dimensões descritas acima atuam no *lobolo*. A autora constata que o desequilíbrio na vida de um casal no presente pode estar ligado a acontecimentos do passado, de ancestrais que eles mesmos não conheceram. Bagnol (2008) mobiliza algumas conclusões importantes a partir de três estudos de caso, afirmando que as características que fazem com que o *lobolo* continue existindo de modo expressivo hoje são, principalmente, a) o seu instrumento para superação de problemas espirituais; b) a busca pela harmonia social entre vivos e antepassados; c) a inscrição do indivíduo numa relação de redes de parentesco que faz parte de sua identidade social.

Diante desses pontos, Bagnol (2008) constata como ocorre a cerimônia realizada no altar familiar antes do *lobolo*, quando a avó paterna da noiva procura conversar com os antepassados, esperando que, do lado do noivo, ocorra o mesmo, para haver uma anuência e os espíritos de ambas as famílias estarem de bem, compartilhando boas energias no momento da cerimônia de *lobolo*. Além disso, ela evidencia que, antes do *lobolo*, é comum as pessoas buscarem orientações com o curandeiro (*nyamusoro*), que também tem papel fundamental no casamento, pois é ele quem realiza a sua atividade com o *tinholo* (ossículos) e a possessão espiritual na interpretação dos acontecimentos indesejáveis.

Nesses momentos, são expressos os temores e desejos aos antepassados e informa-se que a noiva, se eles permitirem, sairá de seu lar para uma nova casa. Com a autorização dos espíritos, o *lobolo* pode ocorrer, mas há um alerta de que algumas reclamações podem vir posteriormente ao casamento e que o *nyamusoro* (curandeiro) poderá ser convocado mais uma vez. É nesse sentido que Bagnol (2008) assinala que o *lobolo*, assumidamente, transcende a ideia de amor romântico desenvolvida no mundo ocidental a partir da modernidade, tratando-se de uma relação intrínseca com o mundo dos antepassados da noiva e do noivo, em que se estabelece um contato direto e contínuo entre os vivos e os mortos. Por intermédio da conexão com os espíritos antepassados e com a realização de suas exigências no *lobolo*, fundamenta-se a harmonia social entre os noivos e, sobretudo, é selado o laço social entre as duas famílias, abençoando e garantindo prosperidade à nova família que está por vir.

Outro aspecto significativo sobre a dimensão espiritual do *lobolo* são os presentes, cada um deles assume um significado e varia de acordo com a família que o realiza. Chumane me disse que os antepassados “comem o *lobolo*” e que, na realidade, aproveitam mais que os próprios noivos. Afirmaram também que os espíritos começam a atuar no *lobolo* antes de marcar a data da cerimônia, no *hikombela mati* (pedir água). Os espíritos são quem decidem se aquele homem merece entrar na vida da família. Aceitando, os pais da noiva devem fazer a *carta de lobolo* considerando os presentes que os antepassados mais gostam, que foram marcantes para eles em vida. Sobre esse aspecto, Chumane comentou: “repare, na maioria dos casos há sempre o cachimbo e o fumo. Sabe por quê? É para o avô ou avó, pois antigamente era a forma que eles tinham de relaxar no campo. Se eles esquecerem, pode ocorrer um profundo desastre”.

Ruben Taibo (2012) dedica-se a compreender o papel de alguns presentes mais frequentes nos *lobolos*. Segundo o autor, esses presentes podem ser interpretados como cuidados espirituais e aparecem numa dimensão mais individualizada, reforçando as responsabilidades por parte do noivo, o que comprova que o *lobolo* não é só de caráter coletivo. Esses cuidados estão ligados ao fato de que alguns produtos presentes na carta de *lobolo* só podem ser comprados pelo noivo e com o seu dinheiro, pois pertencem aos espíritos. “O rapé, o vinho branco, o *mukumi* e as *capulana* são coisas que ninguém pode ajudar a comprar, sob o risco de comprometer a missão dos antepassados, a de

proporcionar a fertilidade da mulher e, acima de tudo, a proteção e estabilidade do casal” (TAIBO, 2012, p. 109)¹⁰.

O vinho branco, segundo Taibo (2012), representa a pureza que pode ser compreendida em alusão à virgindade da mulher. Por isso, os garrafões de vinho são exibidos com lacre. Por mais que a mulher já tenha praticado relações sexuais, o vinho é importante por conta da performance e atuação dos noivos. Já o rapé, apesar de parecer simples, é tido como um dos mais importantes, pois significa o “chamamento” do espírito antepassado da noiva que inicia a proteção. Até as notas, da maneira como são organizadas e de acordo com as cores, representam algo espiritualmente. O *mukumi* destina-se a alguma mulher importante na família, geralmente a mãe ou a avó. Além disso, oficializa a união das famílias envolvidas na cerimônia, na qual a aliança é simbolizada na renda branca que junta as duas *capulanas*.

O casal que procura concretizar um *lobolo* deve estabelecer conexões com os antepassados em busca de autorização e proteção para a família que está por se constituir. Dentro dessa perspectiva, posso afirmar que o *lobolo* se estabelece como uma cerimônia realizada também para os antepassados. Meus interlocutores me diziam, em uma conversa mais informal, que é justamente essa relação espiritual com os antepassados que fortifica o *lobolo* frente às demais formas de união, como, por exemplo, o casamento canônico. O fato de o *lobolo* ter uma dimensão espiritual que concretiza a relação de respeito e reciprocidade entre vivos e mortos faz com que a cerimônia apresente uma prática fundamental no seio da sociedade moçambicana, ao menos no sul.

Considerações Finais

Os espíritos acompanham a história e o desenvolvimento da antropologia. Em meu trabalho de campo precisei, de um lado, desvendar a crença nos espíritos entre meus interlocutores e, de outro, enfrentar a sua própria agência no mundo visível. Quer dizer, os espíritos foram protagonistas em minha etnografia, tendo uma agência na vida social, política e econômica, sendo eles interlocutores privilegiados para a compreensão dos

¹⁰ A *capulana* tem significados espirituais no *lobolo* e representa os valores de uma família. Em um contexto mais amplo, diria que é um dos traços característicos da população moçambicana. É comum verificar nas ruas de Maputo as moçambicanas montando suas *capulanas* e envolvendo seus corpos, com diversas amarrações, produzindo diferentes vestes. Ou seja, é um tecido incorporado no cotidiano, sendo vestido em eventos de diversas ordens como elemento tradicional. Sobre o assunto, ver o trabalho de Helena Santos Assunção (2018).

lobolos que testemunhei. Nesse sentido, constatei que a “religião tradicional africana” assume uma dimensão de práticas e vivências. São modos de vida e modos de fazer.

Embora uma pessoa se apresente como cristã ou muçulmana, por detrás disso, há as práticas tradicionais que não são abandonadas. Então, é comum que a pessoa não entenda esses elementos necessariamente como religião, mas como um simples modo de vida, não deixando de exercer as práticas tradicionais, como procurar o curandeiro (*nyamusoro*); realizar o *lobolo* etc. Ou seja, a “religião tradicional africana” não é compreendida exatamente como uma religião nas características das religiões mundiais (movimentos religiosos mais difundidos internacionalmente, tais como, no contexto estudado, o cristianismo e o islamismo), mas sim como uma categoria que expressa e resume as práticas espirituais cotidianas dos sujeitos.

Em minhas experiências, percebi que o *lobolo* pode ser compreendido como um rito que une conjugalmente um homem e uma mulher e que os conecta a uma comunidade de vivos e uma construção histórica feita pelos antepassados que é respeitada no ato da cerimônia. A instituição dos laços e conexões entre os vivos e os mortos faz com que a prática continue sendo efetuada. No sul de Moçambique, esse rito consagra diretamente o matrimônio, sendo substancialmente mais importante que casamentos de outra ordem. A harmonia social entre noivos e famílias ocorre por meio da ligação com os espíritos antepassados e com o cumprimento de suas exigências. Se tudo ocorre de acordo com esses vínculos e exigências, haverá bênçãos e garantia de prosperidade à nova família que se formou.

Em contato com a espiritualidade no *lobolo* e do papel dos *vanyamusoro* (curandeiros), diria que presenciei a noção de um casamento integrado entre os espíritos e os vivos, passado e presente, a vida é observada de trás para frente e há especialistas — interpretados no meio popular como mestres e sábios — para realizar essa leitura. Assim, o casamento não significa pensar apenas no futuro, não é uma busca incessante por ele. É, inicialmente, pensado a partir do passado, representa a pulsação de vidas que vieram antes e os antepassados estarão com o casal interminavelmente, se certas práticas familiares e comunitárias forem respeitadas. O papel dos curandeiros no *lobolo* é basicamente conversar com os antepassados para identificar os perigos da vida e, ao mesmo tempo, encontrar respostas para promover o bem-estar social do casal.

Em suma, a tarefa que esses indivíduos exercem no *lobolo* é profunda, não só dizem o que o espírito está falando, conseguem trazê-lo à frente de quem está consultando, conseguem colocá-lo em contato para realizar um diálogo íntimo com o casal ou seus

familiares. À vista disso, não só interpretam, mas torna o invisível visível; o que supostamente está distante, eles aproximam. O *lobolo* é, portanto, a garantia material do vínculo espiritual, é assim que a cerimônia é insculpida.

Referências

ASSUNÇÃO, Helena Santos. *Falar e guardar segredo: as capulanas de Nampula* (Moçambique). 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

AZEVEDO, Aina. “Se você quiser me lobolar”: considerações sobre o lobola na África do sul contemporânea. *Cadernos Pagu*, n. 45, p. 21-49, jul./dez. 2015. <https://doi.org/10.1590/18094449201500450021>.

BAGNOL, Brigitte. Lovolo e espíritos no sul de Moçambique. *Análise social*, n. 187, p. 251-272, 2008.

CABAÇO, José Luís. *Moçambique: identidade, colonialismo e libertação*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

COSSA, Dulcídio Manuel Albuquerque. *Mhamba ya ukanyi (O ritual de ukanyi): uma tradição na modernidade*. Moldova: Novas Edições Acadêmicas, 2019a.

COSSA, Dulcídio Manuel Albuquerque. O mundo dos antepassados e o mundo dos vivos ritual de *ukanyi* na mediação: um ensaio sobre ancestralidade no Sul de Moçambique. *ODEERE: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB*, v. 4, n. 7, p. 221-241, 2019b. <https://doi.org/10.22481/odeere.v4i7.5370>.

DOMINGOS, Luis Tomás. A visão africana em relação à natureza. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 3, n.9, p. 01-11, jan./jun., 2011. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/ST12/003%20-%20Luis%20Tomas%20Domingos.pdf>. Acesso em: 21 dez. 2016.

FURQUIM, Fabiane Miriam. A permanência do Lobolo e a organização social no Sul de Moçambique. *Revista Cantareira*, n. 25, p. 5-15, 2016. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/cantareira/article/view/27920/16314>. Acesso em: 06. ago. 2020.

GRANJO, Paulo. O lobolo de meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais. *Travessias - Revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa*, n. 4/5 p. 47-78, 2004. Disponível em: <https://tinyurl.com/lobolomeuamigojaime>. Acesso em: 19 jan. 2019.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1989.

GLUCKMAN, Max. Mystical disturbance and ritual adjustment. *In: GLUCKMAN, Max. Politics, law and ritual in tribal society*. Oxford: Basil Blackwell, 1965. p. 216-267.

GLUCKMAN, Max. Parentesco y Matrimonio entre los lozi de Rodesia del Norte y los zulúes de Natal. *In: RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald; DARYLL, Forde. (orgs.). Sistemas Africanos de Parentesco y Matrimonio*. Barcelona: Anagrama, 1982. p. 185-233.

HERNANDEZ, Hector G. Invasões estrangeiras e formação do estado ao sul de Moçambique. *África (Online)*, São Paulo, n. 35, p. 19-55, 2015. p. 19-55. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2526-303X.v0i35>.

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

LANGA, Adriano. *Questões cristãs à religião tradicional africana*. Moçambique: Editorial Franciscana, 1992.

MAHUMANE, Jonas Alberto. “*Marido Espiritual*”: possessão e violência simbólica no sul de Moçambique. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Lisboa, Portugal, 2015.

MUSSANE, Guilherme Afonso. *Kuna n’kinga: o lobolo como foco das representações locais de mudança social*. 2009. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Moçambique: Europa-América, 1997.

PEIRANO, Mariza. Etnografia, ou a teoria vivida. *Ponto Urbe - Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, n. 2, p. 1-11, 2008. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1890>.

PINHO, Osmundo. A antropologia na África e o lobolo no sul de Moçambique. *Afro-Ásia*, n. 43, p. 9-41, 2011. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77021122001>. Acesso em: 21 jan. 2018.

RITA-FERREIRA, Antonio. *Pequena história de Moçambique pré-colonial*. Maputo: Fundo de Turismo, Biblioteca Nacional de Moçambique, 1975.

SANTANA, Jacimara Souza. Mulheres de Moçambique na revista Tempo: O debate sobre o lobolo (casamento). *Revista de História (UFBA)*, v. 1, n. 2, p. 82-98, 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/rhufba/article/view/26684/16009>. Acesso em: 19 jul. 2019.

SENGULANE, Hipólito. *História das instituições de poder político em Moçambique*. Maputo: Alcance Editores, 2015.

TAIBO, Ruben Miguel Mário. *Lobolo (s) no Moçambique Contemporâneo: mudança social, espíritos e experiências de união conjugal na cidade de Maputo*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Paraná, Paraná, 2012.

TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: Aspectos do ritual Ndembu*. Niterói (RJ): EdUFF, 2005.

WILSON, Monica. Nyakyusa Ritual and Symbolism. *American Anthropologist*, v. 56, n. 2, p. 228-241, 1954. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/664361>. Acesso em: 14 nov. 2019.

Recebido em 19 de junho de 2022

Aceito em 05 de outubro de 2022