O ‘Saber Local’ em Busca de Soluções ‘Tradicionais’ para Problemas ‘Modernos’ nas Sociedades Costeiras de Cabo Delgado

Chapane Mutiua[1]

Introdução

O presente artigo aborda do ponto de vista histórico e social o fenómeno *Namparama* (*naparama*) ou *Mapepe*, observado durante o trabalho de campo realizado em Quissanga, na região costeira de Cabo Delgado. Com base no cruzamento de fontes orais e secundárias, procura-se compreender as alternativas comunitárias, baseadas no ‘saber local’ ou ‘tradicional’ para fazer face a problemas como a falta de emprego, a mudança nos sistemas de valores, gestão ambiental e (in)segurança alimentar.

O fenómeno *Namparama* é uma iniciativa comunitária que visa curar as ‘enfermidades’ sociais, económicas e ‘metafísicas’ nas comunidades, e é aqui visto como uma reconfiguração sociocultural do *zinguo* (Pouwels, 1987), que faz parte da cultura Swahili na costa oriental de África. Argumenta-se que o *zinguo*, tal como vários outros rituais comunitários que desempenhavam um importante papel na manutenção da ordem social nas sociedades costeiras do norte de Moçambique, foram gradualmente ‘marginalizados’ como reflexo das críticas advindas do discurso de modernidade. Contudo, a incapacidade do Estado em suprir algumas necessidades básicas faz com que as

[1] Investigador Assistente do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane (Moçambique).

comunidades recorram à alternativas locais, tais como a reconfiguração desses mesmos rituais. Tal prática, ao mesmo tempo que na perceção das comunidades apresenta soluções, embora temporárias e 'irracionais', impõe também vários debates de âmbito religioso e das relações sociais, assim como desafia as conceções 'modernistas' sobre o papel e valor do 'saber local'.

Contexto histórico do fenómeno *Watu wapia* ou *Mapepe*

Mapepe é o nome com o qual se identificou o *fundi* (mestre, do Kiswahili, Kimwani e Ekoti; pl. *mafundi*) dos *watu wapia* (gente nova), cujos rituais foram amplamente acolhidos em quase toda costa desde a Baía de Pemba ao extremo norte da província de Cabo Delgado, e se situam entre o religioso e a medicina "tradicional" africana. O trabalho de Mapepe assim como todos os *mafundi* de *watu wapia* tem por objetivo a cura de doenças biológicas, sociais e espirituais cujo centro se localiza na pessoa de *mchawi* (feiticeiro), que com o recurso ao *uchawi* (feitiço) espalha doenças e mal-estar nas comunidades.

Este tipo de fenómenos que em forma de *bola de neve* se espalhou por toda a costa da província de Cabo Delgado entre os anos 2013 e 2014, não é novo. Aliás, o nome com o qual se popularizou no arquipélago das Quirimbas e no distrito de Quissanga, *Namparama* ou *Naparama*, sustenta o caráter repetitivo de um fenómeno com enorme impacto social. O nome *Namparama* ou *Naparama* está intimamente ligado à guerra civil que assolou o país entre 1976 e 1992. Os *Naparamas* surgem como um movimento messiânico liderado por Manuel António, no distrito de Alto Molócue, província da Zambézia, com o objetivo de acabar a guerra e libertar o povo. O seu fundador afirmava ter recebido uma missão divina (Chichava, 2007:25; Lemia, 2001: 32-33). A ação dos *Naparamas* começou na província da Zambézia mas o seu sucesso militar cedo o expandiu para Nampula (Lemia, 2001:33).

Watu wapia vem suceder aos *Naparamas* que segundo os meus informantes passaram pela região entre 1998 e 2000 com o cognome de "*Pergunta Bem"*, atribuído devido ao som do seu "batuque mágico". Tal como *Watu wapia*, *Naparamas* também expandiram suas atividades por quase toda a região costeira de Cabo Delgado. Antes dos *Naparamas*, a região testemunhou outra "campanha de curas" levada a cabo por um outro *fundi*, o *Ningore*, entre os anos 1992 e 1994. *Ningore, Naparama* e *Watu Wapia*, apesar de diferentes em seus *modus operandi*, partilham o mesmo propósito de trazer a cura física, social e espiritual às comunidades e são todos classificados como

"médicos tradicionais" e/ou "grandes feiticeiros do bem". Tal classificação levanta ainda vários debates na medida em que uns preferem o termo "médico tradicional" pelo discurso modernista que expressa ao invés de curandeiro, por exemplo. Enquanto outros olham o feiticeiro como alguém que munido de conhecimento sobre-humano e de ambição é incapaz de praticar o bem, dedicando-se pura e simplesmente a praticar o mal. Para Meneses (2004:85) trata-se de figuras diferentes, pois, o feiticeiro mata e o curandeiro cura. Nesta perspetiva, o curandeiro é que detém o estatuto de "médico tradicional" cujo papel na sociedade é "acabar o azar e a má sorte". Contudo, o mesmo médico tradicional ou curandeiro que deve desempenhar o papel de "protetor" também pode ser arrastado pelo ódio e pela ambição a usar o seu conhecimento para a prática do mal – a "feitiçaria" (Meneses, 2004: 87). Esta perspetiva não foge muito da que encontrei em Quissanga, seja pela apresentação do próprio Mapepe e seus colaboradores assim como pelas interpretações feitas pelas comunidades. Com efeito, Mapepe, o mestre *watu wapia* que operou em Quissanga, Quirimba, Mefunvo e várias outras comunidades do distrito, considera-se "o Maior de entre os Feiticeiros" – *Mchawi Mkubwa* -, e não "curandeiro". Entretanto, seu papel é praticar o bem: curar as pessoas em todas as perspetivas e ajudar a comunidade a progredir, retirando todos os feitiços malignos que tenham sido colocados para contrariar a boa vontade e o trabalho das comunidades. Assim, Mapepe apresenta dois tipos de feitiço, o que faz mal e o que protege. Tal perceção foi também partilhada pelos membros da comunidade entrevistados, embora muitos outros se mostrem cautelosos em aceitar a validade do trabalho feito pelo Mapepe.

Assim, o feitiço tal como é apresentado e representado nestas comunidades, configura-se em forma de um "poder que permite ao seu detentor a participação em uma comunidade secreta e devidamente hierarquizada". Em tal sociedade, segundo Mapepe, existem governantes e governados. Existem grandes centros de conferências e até grandes negócios. Existem também os ricos que têm propriedades sofisticadas como aviões, e fazem parte da elite. Existem também escravos e seus proprietários que os usam para vários trabalhos e existem os pequenos protetores (só podem proteger os seus familiares e mais próximos sem fazer mal a ninguém) e os grandes protetores como Mapape.

A Procura de Soluções "tradicionais" para Problemas "modernos"

O aparecimento dos *Watu Wapia* não pode ser visto de forma muito simplista. Primeiro pelo seu valor histórico, como uma continuação de uma prática já estabelecida nestas comunidades.

Referimos anteriormente ao facto de o norte de Moçambique , e fundamentalmente as comunidades costeiras de Cabo Delgado, fazerem parte , desde séculos, da chamada área de cultura Swahili, onde o *zinguo* e o *olomba* ou *kulomba* (rituais comunitários de purificação, cura e proteção contra males previamente identificados, tanto os passados, em curso ou futuros) estão há séculos estabelecidos na estrutura dos saberes locais.

Segundo, pelo seu papel na reconfiguração e aparente re-estbilização das relações sociais, na medida em que é localmente visto como alternativa a medicina convencional e como solução para questões como o desemprego, a escassez de recursos naturais que servem de fontes de rendimentos para muitas pessoas nestas comunidades rurais.

Nesta perspetiva, os *Watu Wapia* aparecem como solução de problemas criados pelos efeitos da globalização e do chamado desenvolvimento, ou seja. os problemas relacionados com a industrialização e integração de tais sociedades nas práticas discursivas de "modernidade" são propostos a resolver por via de práticas "tradicionais".

É na relação entre a análise dos conceitos de "tradição" e "modernidade" que se situam todos os problemas levantados entre a sociedade, as autoridades e os próprios *Watu Wapia.* A noção de modernidade se situa entre a normatividade e a objetividade nas ciências sociais, e de acordo com a experiência africana, tem como principais características a secularização, a industrialização, o capitalismo, a preponderância da racionalidade na organização da vida, a autonomia e a individualização (Macamo, 2014: 363). Por outras palavras, esta noção de modernidade descreve a África como uma sociedade tradicional e resulta de uma conceção linear da história (Santos, 2002 citado por Macamo, 2014: 363).

O fenómeno *watu wapia* aqui descrito e analisado é um elemento importante da estrutura dos saberes locais e vem consubstanciar a tese defendida por Professor Boaventura de Sousa Santos, segundo a qual "há além das ciências modernas, muitos outros conhecimentos que se validam por outros critérios que não o serem científicos ou serem modernos, o que torna a diversidade epistemológica do mundo potencialmente infinita" (Santos, 2004: 6).

No entanto, a opinião sobre os *Watu Wapia é* divergente quando se fala dos resultados alcançados com o seu trabalho. Para muitos houve mudanças porque muita gente ficou com medo e os que tentam brincar com o feitiço acabam morrendo. Para outros não mudou nada em termos materiais, pois, toda a gente continua na mesma situação em que se encontravam antes do aparecimento do "Grande Feiticeiro". Para os entrevistados com algum nível de escolaridade apontam o analfabetismo como um dos principais motivos que faz as pessoas pensar que só não têm emprego porque os velhos os enfeitiçam, tal como disse H.A. de Tandanhangue: "isso de dizer que não tem emprego por causa dos velhos é errado. Uma pessoa não pode ter emprego sem procurar emprego".

Contudo, os demais membros da comunidade que solicitaram os trabalhos dos *Watu Wapia* são os que acreditam que a vida só não melhora devidos aos feitiços e feiticeiros que enfermam a comunidade toda, além de que o próprio Mapepe deixou passar essa mensagem. Durante o trabalho na frente da Secretaria da Administração Distrital de Quissanga, disse ele que "havia um amuleto enterrado que roubava o dinheiro dos funcionários daquela instituição e fazia as pessoas pensar que a Administradora local não era competente". E disse ainda, "vocês já deviam ter comprado motorizadas mas não conseguem. Assim que eu tirei isto vocês comprarão motorizadas".

Pode-se assim, afirmar que o trabalho dos *Watu Wapia* desempenha um papel muito importante na medida em que traz uma espécie de equilíbrio na ordem social, tal como o trabalho de curandeiro ou médico tradicional (Meneses, 2004:88).

Conclusão

Apesar de persistir em algumas áreas, os ritos de *Olomba* ou *kulomba* que no passado desempenhavam um grande papel na manutenção da ordem social nas sociedades Swahili e seus vizinhos makhuwas no norte de Moçambique perderam muito do seu fulgor devido a constante marginalização e contestação a que foram sujeitos desde o início do Estado "moderno" em Moçambique, imposto primeiro pelo colonialismo e depois pelo governo da Frelimo depois da independência. Ambos regimes viram a cultura africana como retrógrada e obscurantista, e por isso inimiga do desenvolvimento e da modernidade.

A segunda onda de contestação a estes rituais veio de *ulamas* de orientação *wahabita* que formados em países como o Sudão, a Arábia Saudita e outros, começaram a chegar a Moçambique no último quartel do colonialismo, e olharam a prática destes rituais como uma inovação entre os muçulmanos – *bid'a* (Bonate, 2005, 2006, 2007).

Face a isso, e a degradação da moral e das condições de vida e de habitabilidade, que resultam em parte da guerra civil que assolou o país durante os dezasseis anos assim como dos efeitos da implantação do sistema capitalista em Moçambique, aliado a incapacidade das instituições governamentais em fazer face a tais problemas, a sociedade viu-se obrigada a procurar outros meios, neste caso baseados no saber local ou "tradicional", para resolver os problemas que os processos de globalização de construção das conceções de modernidade criaram.

Assim, *Ningore* (1992-1994), *Naparama* (1998-2000) e *Watu Wapia* (2013-?) representam uma reconfiguração social do *zinguo* e *kulomba* e desafiam não apenas os limites da "modernidade" e da "tradicionalidade" mas acima de tudo colocam em causa o discurso e a prática sobre o secularismo e a secularização em Moçambique.

Referências Bibliográficas:

1. Chichava, Sérgio. (2007). "'Uma província rebelde': o significado do voto Zambeziano a favor da Renamo". *Conference Paper*,nr. 8. Maputo: IESE.
2. Lemia, Rosário Jaime. 2001. *Pós-Independência, Guerra e Reassentamento da População no Distrito de Namacurra (1975-1989/9)*. Maputo: UEM, Departamento de História. (Tese de Licienciatura em História)
3. Macamo, Elísio. 2012. "Modernidade e Tradição". In: Livio Sansone e Cláudio Alves Furtado. (org). *Dicionário Crítico de Ciências Sociais dos Países de Fala oficial portuguesa.* Salvador da Baia: EDUFBA.
4. Meneses, Maria Paula (2003) "Os 'outros' e 'nós': a questão do acesso, uso e gestão dos recursos naturais em Licuáti". In: Boaventura de Sousa Santos e João Carlos Trindade (org.). *Conflito e Transformação Social: uma paisagem das Justiças em Moçambique*. Maputo: Afrontamento. pp. 451-476.

5. Meneses, Maria Paula. 2004. "'Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada':para uma concepção emancipatória de saúde e das medicinas". In: Boaventura de Sousa Santos e Teresa Crz e Silva (org.). *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social.* Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária. Pp. 77-110.

6. Pouwels, Randall. (1987) *Horn and Crescent: cultural change and traditional Islam on the East African coast, 800-1900.* Cambridge: Cambridge University Press.

7. Pouwels, Randall. (2002) "Eastern Africa and the Indian Ocean to 1800: Reviewing Relations in Historical Perspective". *The International Journal of African Studies,* Vol. 35, Nº2/3.pp. 385-425.

8. Santos, Boaventura de Sousa. 2004. "Introdução Geral". In: Boaventura de Sousa Santos e Teresa Cruz e Silva. (org.). *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social.* Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária. Pp. 5-18.