



A. Estado, Poderes e Sociedade

B. Estruturas Produtivas, Trabalho e Profissões

C. Educação e Desenvolvimento

D. Território, Ambiente e Dinâmicas Regionais e Locais

E. Cultura, Comunicação e Transformação dos Saberes

F. Família, Género e Afectos

G. Teorias, Modelos e Metodologias

Sessões Plenárias

Mudança social^[1] e crenças anómicas em Moçambique^[2]

Carlos Serra

À decomposição das regras e dos papéis “normais” sancionados pelos grupos políticos dominantes corresponde frequentemente a sua recomposição “anormal”, periférica, como no caso dos delinquentes, dos dumba-nengueiros^[3], etc. Mas é possível apresentar outros exemplos sociológicos, como os três fenómenos que se seguem, os quais são exercícios a um tempo de decomposição e de recomposição sociais. Na verdade, os seus actores transgridem as normas e os papéis impostos pelo frelimismo^[4] e reconstituem-se como actores de outras normas, de outros papéis, enfim de outros jogos. Assim fazendo, questionando e subvertendo a relação imposta por esse “condutor de condutas”^[5] que é o Estado, eles afirmam-se como actores políticos. Mas o chupa-sanguismo, o mungóismo e o baramaismo, como os chamarei, são

fundamentalmente crenças colectivas nascidas e espartilhadas entre a gestão frelimiana da utopia^[6] e a gestão renamiana da contra-utopia(1975-1992)^[7]. A minha hipótese plural^[8] é a de que essas crenças devem ser compreendidas^[9] no quadro de um parentesco lógico^[10] de ruptura, de antecipação e de reajuste sociais com sete pontos comuns, a saber:

- surgem à margem do Estado ou em reacção contra ele, como protestos políticos difusos^[11]
- expressam claramente privação de bens de consumo^[12]
- são crenças anómicas, quer como produto “negativo” de situações nas quais as normas e os valores sociais enfraqueceram ou se tornaram contraditórios, quer como exercício “positivo” de adaptação e de reajuste sociais^[13]
- são portadoras de ethnos e, portanto, de endoidentidades e de exoidentidades^[14]
- integram estigmas, bodes expiatórios e exigência de vítimas
- ainda que objectivamente não fundadas, são, porém, subjectivamente sentidas como fundadas, quer dizer que elas fazem sentido para os seus actores^[15]
- são crenças racionais, verdadeiras, úteis, ajustadas e compensatórias^[16]

Chupa-sanguismo

A crença no chupa-sangue^[17] ganhou raízes nas comunidades rurais zambezianas em 1978-1979^[18], quando se conjugavam o ensaio frelimiano autoritário do homem novo, as campanhas de vacinação e de doação de sangue, a hostilidade rodesiana e as emissões de uma rádio anti-FRELIMO no Malawi. As pessoas acreditavam que, à noite, seres estranhos penetravam nas palhotas e lhes “chupavam” o sangue com seringas, pela cabeça, enquanto dormiam. Milhares de Zambezianos passaram, então, noites em claro, gritando, batendo palmas, agitando panelas e outros utensílios para afugentar os anamawla(sugadores de sangue, “vampiros”). Fazia-se fé em que o sangue era destinado ao fabrico de uma nova moeda, à consolidação da Independência nacional e ao abastecimento dos hospitais.

Do ponto de vista governamental, o fenómeno foi imputado ao inimigo e ao obscurantismo^[19].

Esta crença tornou-se desde então recorrente e estendeu-se a Cabo Delgado e a Nampula. Em Cabo Delgado, mais particularmente em Pemba, ela apareceu em 1988 estreitamente associada no imaginário popular à mobilização feita pela Cruz Vermelha para obter doadores de sangue e ao suposto encaminhamento deste para o banco de sangue. Em Nampula, mais concretamente em Namialo, a crença tomou curso em 1991 no decorrer de uma epidemia de cólera. Em 1992 e em 1995, ela reapareceu na Zambézia e em Nampula, estando esta última província, naquele segundo ano, a braços desta vez com uma epidemia de meningite. Na Zambézia, doentes com sintomas de anemia e de malária apresentaram-se nos hospitais queixando-se de que o seu sangue tinha sido “chupado”(fui chupado o sangue). Em todas as situações há notícia de penúria de bens de consumo, de agitação social, de anomia, de intriga, de formigação de bodes expiatórios, de mentalidade linchatória e, aqui e ali, de linchamentos de supostos “chupa-sanguistas”, tal como ocorreu em Nampula. As pessoas acreditam sempre que o sangue é extraído por seringas ou por extractores análogos. Os estereótipos vitimários podem ser demonstrados pelo facto de este ano, em Nicoadala, na Zambézia, dois deputados de Assembleia da República e dois jornalistas terem sido tomados

por “chupadores de sangue”^[20]. Por outro lado, as pessoas associam invariavelmente a extracção de sangue aos funcionários governamentais ou partidários ou a simples forasteiros. Mas, do ponto de vista governamental, tudo se resumia (e se resume, enfim) a situações subversivas objectivamente criadas em meios onde a credulidade é grande e a pobreza campeia. Há, na verdade e por

exemplo, evidências de ladrões tirando partido da situação para roubar as casas^[21]. Eis o contexto social da crença:

- utopia frelimiana^[22]
- penúria de bens de consumo
- campanhas de vacinação e de doação de sangue
- guerra generalizada depois de 1982
- epidemias
- Retenhamos, agora, as componentes básicas da crença:
- O sangue é extraído pela cabeça
- A extracção é feita através de seringas ou de objectos do mesmo género
- A extracção é feita sorrateiramente à noite quando as pessoas dormem
- A morte e a fraqueza são as consequências da extracção
- O sangue extraído é para aproveitamento exterior aos interesses das comunidades
- A extracção de sangue está associada a funcionários governamentais ou partidários, aí compreendidos os da Saúde, mas também a simples forasteiros.
- Vejamos, finalmente, algumas consequências do chupa-sanguismo:
- Suspeita, intriga, cólera
- Estigma, mentalidade linchatória
- Imputação causal a todos os estranhos às comunidades^[23]
- Linchamentos

Quero conjecturar que a crença chupa-sanguista é uma metáfora pela qual se traduz e se compensa ao mesmo tempo a crise e a espoliação sociais. A recorrência destas dá sentido à vitalidade daquela. Mas para compreender os que na Zambézia, por exemplo, acreditam no chupa-sangue, é fundamental filiar o chupa-sanguismo nas representações colectivas populares. Na verdade, quando surge uma crise social faz-se fé em que ela é provocada por aqueles que se distinguem do comum das pessoas, pelos “ricos” ou pelos forasteiros, por todos aqueles que de alguma maneira expressam a diferença, a inovação ou o desacordo. Essas são as categorias de pessoas potencialmente portadoras de okwiri(±=mal/calamidade/dano), cada uma delas é suposta ser um mukwiri(na terminologia cristã, ±=demónio ou seu portador), cada uma delas é suposta ser capaz de utilizar

ratos, jibóias e outros animais para, à noite, por exemplo, roubar os celeiros dos outros^[24].

Ora, o chupa-sanguismo mais não é, em meu entender, do que uma reactualização politizada da crença acima exposta^[25], do que um indicador de ruptura da legitimidade frelimiana^[26].

Funcionários governamentais, simples forasteiros, etc., são vistos como akwiri que sugam, directa ou indirectamente, o bem-estar das comunidades. O sangue (=vida) é a tradução desse bem-estar: a

sua punção (=a rarefacção dos bens de consumo^[27]), é a tradução do mal-estar^[28]. Estamos, portanto, perante um fenómeno de crença popular no “vampirismo governamental”-

Mungóismo

Fugindo às acções dos guerrilheiros da RENAMO, milhares de pessoas estavam em 1990 a transferir as suas residências de diversos pontos dos distritos de Chibuto e de Manjacaze, na província de Gaza, para uma povoação situada no posto administrativo de Chidenguele, conhecida como sendo

do “espírito” Mungói^[29].

Na povoação, construída junto ao jazigo tutelar do antigo chefe de terra Augusto Sidawanhane

Mungói, falecido entre 1955 e 1960^[30], onde flutuava uma bandeira branca com uma cruz azul ao meio, o filho Armando Matsatani Mungói e uma sua irmã atendiam as muitas pessoas que os procuravam

em busca de paz e para saber do paradeiro de familiares. A irmã era a médium^[31].

O primeiro problema a resolver era como sustentar os ataques dos vamatsanga. Um problema que surgiu a seguir consistia em enfrentar a hostilidade do Governo, aí compreendidas as forças armadas^[32].

A eficiência mungóiana na gestão do kupfukua e dos vòloii^[33] tornou-se um forte travão às incursões

dos vamatsanga^[34] e uma válvula de escape para a anomia vivida pelas populações. Na verdade, agrupadas em torno dos intérpretes ou, melhor, da intérprete do “espírito” Mungói, as populações aprendiam a identificar-se numa paz gerida pelos temidos vòloii mungóianos

^[35], essencialmente vandau^[36].

Mas é aconselhável evitar as leituras junodianas que circunscrevem o fenómeno ao suposto

essencialismo animista africano^[37]. Na verdade, e este é um ponto capital, o mungóismo constituía um desafio ao monopólio estatal da violência legítima, na medida em que fazia uso de uma arma simbólica (o nòii) tão temida quanto a AKM governamental ou renamiana. É nesse contexto que o mungóismo pode ser considerado um fenómeno de concorrência política e é nesse sentido, também, que se compreende a hostilidade governamental. Ele era apenas tolerado na medida em que o seu alvo era o matsanga.

A eficiência mungóiana não parece ter sofrido erosão. Qualquer contrariedade podia ser facilmente atribuída não a erros do “espírito Mungói”, mas à acção temporariamente mais forte

dos psicuembo^[38] hostis ou, ainda, a quebras humanas de tabus. Hoje, a família Mungói gere um aparente bem sucedido consultório rural de gestão de psicuembo, estando a interpretação destes

a cargo de Cristina Chemane, médium, neta-sobrinha de Mungói^[39].

Baramaismo

Chamarei baramaismo^[40] ao fenómeno de crença ancorado na guerrilha camponesa^[41] nascida

talvez em 1989 no caso de Nampula e em 1991 no caso da Zambézia^[42]. Vejamos no que assentam os jornalistas que, a partir de 1991, começaram a escrever sobre os guerrilheiros dos espíritos:

- Movimento de origem camponesa formado espontaneamente e liderado por Manuel António, que afirmava ter nascido em 1961, morrido em 1973 (com 12 anos, portanto) de sarampo e ressuscitado em 1991 numa montanha a sul de Nampula, na qual teria permanecido seis meses, aí recebendo de Deus a tripla tarefa de a) “fazer como Jesus Cristo”, b) acabar com a guerra e c) punir os seus promotores
 - O alvo dos guerrilheiros era a RENAMO e as armas eram de fabrico tradicional: arcos, flechas, azagais, catanas, punhais, etc.
 - Com o quartel-general em Nicoadala^[43], o movimento tinha uma organização militar rigorosa e um sigilo de seita
 - Todos os seus membros eram admitidos após ritos iniciáticos aparentemente controlados pelo próprio Manuel António. A iniciação implicava uma vacina Barama com dois níveis: infusão bebível e aplicação em incisões corporais. Esta vacina era suposta tornar os guerreiros imunes às balas. A
- ineficiência das armas era, assim, simbolicamente compensada por essa antiga prática africana^[44]
- A luta implicava a mais estrita interdição de relações sexuais e estava absolutamente proibido aos guerreiros rastejar, abaixar-se ou esconder-se. O baramaista devia lutar de pé e a peito descoberto
 - O movimento, comportando milhares de membros, não era nem oficialmente reconhecido pelo governo nem merecedor das suas simpatias
 - Não há unanimidade quanto à pureza do espírito “robin hoodesco” dos baramaistas, pois há referências a acções de terrorismo e, até a alianças com a RENAMO, o que, porém, a direcção do

movimento refutava, atribuindo-as a grupos oportunistas. Existem evidências de que a “guerra dos espíritos” (Barama/RENAMO) teve um papel de relevo na Zambézia^[45] e pelo menos um jornal referiu uma acusação feita pela RENAMO de que o governo estaria a “recorrer aos espíritos para nos combater”^[46]

– A eficácia do movimento parece ter diminuído significativamente quando baramaistas começaram a morrer crivados de balas e, sobretudo, após a morte de Manuel António em combate com a RENAMO em Dezembro de 1991. Não está, também, excluída a infiltração no movimento de madjuba (informadores) da RENAMO^[47].

O baramaismo pode ser aparentado aos movimentos messiânicos^[48]. Mas é preciso ir mais longe. Na realidade, os baramaistas suscitaram a desconfiança frelimiana por questionarem, tal como os mungóistas, o monopólio estatal da violência legítima (à modernidade das AKM eles opuseram a tradicionalidade das azagaias e das flechas). Porém, porque os seus alvo eram os vamatsanga, eles foram tolerados pelo regime.

[1] Talvez a sociologia não possa ser hoje, mesmo em África, senão uma sociologia das mutações — veja, a propósito, Duvignaud, Jean, *Hérésie et subversion. Essais sur l'anomie*. Paris: Éditions la Découverte, 1986, p. 36. Mas a ambiguidade do conceito “mudança” é evidente. Na verdade, sejam quais forem o objecto e o ângulo de análise, milita-se, quase sempre, num género qualquer de essencialismo metodológico: supor uma essência imutável e, depois, explicar como ela mudou — veja, a propósito, Popper, Karl, *Misère de l'historicisme*. Paris: Presses Pocket, pp. 41-42. Por outro lado, os utilizadores do conceito “anomia” podem frequentemente correr o risco normativo e de alguma forma “durkheimiano”, de erigirem como ideal uma dada ordem social e de encararem a mudança como “perversa”, como “caótica”, como evacuada de “harmonia”, esquecendo que, como observou Elias, há “uma ordem imamente à própria mudança”-Elias, Norbert, *Qu'est-ce que la Sociologie?* Paris: Éditions de l'Aube, 1991, pp. 183-187.

[2] Este trabalho é uma versão abreviada de uma pequena parte de um curso experimental por mim regido na Universidade Eduardo Mondlane em Maputo entre 11 de Outubro e 13 de Dezembro de 1995 — ver UEM, Faculdade de Letras, *Para uma sociologia das crenças anômicas de massa em Moçambique — Curso experimental*. Maputo: reneo, 1995, 158 pp. (em fase de publicação). Esse curso, com oito estudos de casos, foi o balão de ensaio de uma investigação em curso. Por outro lado, creio que seria aliciante estudar até que ponto os fenómenos **subvertores** aqui em causa são, no seu contexto e no sentido que eles têm para os actores sociais, tão “universais” quanto os que, do género **IURDisso**, têm curso em Portugal e no resto da Europa.

[3] Neologismo criado a partir de **dumba nengue**, expressão que no Sul significa “confia(r) nas pernas” ou, mais apropriadamente, “pernas para que vos quero”- Durante muitos anos, o comércio informal era proibido e perseguido pelo frelimismo. Os vendedores estavam sempre prontos a fugir ante a ameaça da polícia. O problema subsiste ainda hoje, ainda que minorado. Essa é a origem popular da expressão **dumba nengue(chungamoyo** na Beira). Hoje, ela designa os muitos e densos mercados informais de Maputo, onde quase tudo se pode comprar, mas, também, o pequeno acto de “vender à esquina”-

[4] Ainda que devendo, neste caso, fazer face, também, ao renamismo, como mostrarei já de seguida. Por outro lado, tenho presente aqui o corpo teórico de Becker, Howard S., *Outsiders, Études de sociologie de la déviance*. Paris: Éditions A. -M. Métailé, 1985, pp. 25-41.

[5] Foucault, Michel, Le pouvoir, comment s'exerce-t-il?, in Dreyfus, Hubert et Rabinow, Paul, *Michel Foucault, Un parcours philosophique, au-delà de l'objectivité et de la subjectivité*. Paris: Gallimard, 1984, p. 314.

[6] Uso utopia no sentido mannheimiano de um conjunto de ideias e de práticas tendentes a modificar uma determinada ordem social-Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia, An introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1969, pp. 173, 176-177, 184, 236. Mas, na verdade, o que chamo gestão da utopia pode ter tido um período de vida mais breve(1975-1983) — veja Arquivo Histórico de Moçambique(AHM), Serra, Carlos, *De la gestion des corps à la gestion des mentalités en Zambézia, Mozambique(1890-1983) - Rapports de domination, conformisme et déviance*. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, thèse de doctorat en Sociologie, 1995, 3 tomes, 965 pp., tome 1, pp. 175-176; tome 3, *passim*. Por outro lado, o chupa-sanguismo continuava vivo ainda em 1995, como a sequência do texto mostra.

[7] É extensa a bibliografia sobre a guerra em Moçambique e não vou dá-la a conhecer aqui e agora. Mas, muito rapidamente, vou adiantar que hoje ainda competem dois modelos de interpretação: o **frelimiano** ou pró-frelimiano que procura mostrar como os princípios do frelimismo foram desgastados pelas circunstâncias adversas(tradições colonizadas, colonizações tradicionalizadas, secas, etc.) e pelo **complot** rodesiano-sul-africano; o **renamiano** ou pró-renamiano que procura ver no renamismo, enquanto militarização da resistência popular, uma consequência lógica do terror marxista-leninista frelimiano. Chocam paixões e juízos de valor, multiplicam-se os exercícios partidários e essencialistas de purificação dos “factos”, inventariam-se os mortos, esquadrinha-se o passado. Entretanto, há dois anos que no Departamento de História da UEM tem curso uma investigação sobre as dinâmicas locais da guerra, distrito por distrito. Será preciso aguardar pelos resultados desse trabalho.

[8] Quando mais ampla e informacional for uma hipótese mais refutável ela é — Popper, Karl, *La connaissance objective*. Paris: Aubier, 1991, pp. 49-50, 55-65, 110-115, 146-151, 229-233, 259-260, 300. Quero dizer que vos proponho a refutabilidade da hipótese deste texto. Por outro lado, este é um trabalho preliminar e a investigação está em curso.

[9] Dilthey, Wilhelm, L'édification du monde historique dans les sciences de l'esprit, Dilthey oeuvres 3. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988, pp. 71-73, 105-109, 112-113; Simmel, Georg, Les problèmes de la philosophie de l'histoire. Paris: Presses Universitaires de France, 1984, pp. 84-90; Weber, Max, Essais sur la théorie de la science. Paris: Presses Pocket, 1992, pp. 303-323. Abdico, portanto, de “explicar” esses fenómenos através da mentalidade pré-lógica, mística, “lévy-bruhliana”- Na realidade, é nesse sentido que funcionários governamentais têm interpretado, por exemplo, o **chupa-sangue**.

[10] É certamente mais prudente por agora falar em “parentesco lógico” do que em “modelo teórico”-

[11] Tenho em conta aqui, muito rapidamente, a concepção crozieriana das relações de poder como fenómenos de troca de recursos e de “fontes de incerteza” — veja, a propósito, Crozier, Michel et Friedberg, Erhard, L'acteur et le système, Les contraintes de l'action collective. Paris: Les Éditions du Seuil, 1977, pp. 41-81, 104-114, 204-224. Na verdade, a busca frelimiana de legitimidade é constantemente bloqueada pelas expectativas insatisfeitas das **massas**. A FRELIMO investiu fundamentalmente desde 1975 sobre duas áreas de consumo de “efeito retardado”: o ensino e a medicina preventiva. As áreas de produção de bens de “efeito instantâneo” foram subalternizadas e de alguma maneira deixadas a cargo da **utopia**(no sentido manheimiano adiantado anteriormente)de **homem novo** do futuro. A este respeito, veja AHM, Serra, Carlos, De la gestion..., *op. cit.*, tome 3, *passim*.

[12] **Bens de consumo**, não no sentido usual, estreito e “material” de falta, por exemplo, de alimentos, vestuário, de fósforos, etc. , mas no sentido plural de privação do que, interactivamente, de um hospital a uma loja, de uma escola a uma associação, faz o sentido da vida. Assim, o partido, a linhagem, o exército, o hospital, a escola, o tribunal, a loja, a igreja, etc., são produtores de bens de consumo. Portanto, a identidade, a defesa territorial, os medicamentos, as aulas, os julgamentos, as mercadorias, as missas, são **bens de consumo**. Veja AHM, Serra, Carlos, De la gestion..., *op. cit.*, tome 1, pp. 139-164 e *passim*.

[13] No que concerne ao conceito de anomia, ver Durkheim, Émile, O suicídio, Estudo de sociologia. Lisboa: Editorial Presença/Livraria Martins Fontes, 1973, pp. 283-299, 339; para uma tentativa de ampliação do conceito, ver Duvignaud, Jean, Hérésie..., *op. cit.*, pp. 21-63; para uma interessante descrição de uma situação “anômica”, sugiro Tocqueville, Alexis de, L'ancien régime et la Révolution. Paris: Gallimard, 1967, pp. 299-311.

[14] O meu conceito de **ethnos** não é o corrente. Equipas de futebol, **gangs**, confissões religiosas, linhagens convencionais, partidos políticos, clubes, nacionalidades, etc., são exercícios de etnicidade que contêm endoidentidades(lealdade para com os **nossos**)e exoidentidades(hostilidade para com os **outros**) — para o desenvolvimento deste tema, veja UEM, Faculdade de Letras, Serra, Carlos, Para uma sociologia..., *op. cit.*, texto n.º 6.

[15] A este propósito, ver Boudon, Raymond, L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles et fausses. Paris: Fayard, 1990, *passim*; Le juste et le vrai, Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance. Paris: Fayard, 1995, *passim*.

[16] *ibid.*, texto n.º 2. A racionalidade é uma adequação entre os meios e os fins visados nas nossas acções — Weber, Max, Essais sur la théorie de la science. Paris: Presses Pocket, 1992, pp. 303-318. No pragmatismo americano, o ajustamento amolda o que sentimos e pensamos aos fenómenos do dia-a-dia — veja Rorty, Richard, L'espoir au lieu du savoir, Introduction au pragmatisme. Paris: Éditions Albin Michel, 1995, pp. 99-101. A verdade é um mecanismo de ajustamento. Ela não está nas coisas em si: as coisas em si não são claras ou obscuras, reais ou falsas, boas ou más. É em nós, nas nossas relações, nos nossos **quadros** que esses estados são produzidos e realimentados. No pragmatismo americano, a verdade é fundamentalmente uma relação progressiva, uma relação útil mais do que uma etapa intermediária do “absoluto” — *ibid.*, pp. 38-39, 41-45, 72, 90, 94. Finalmente, uma situação de inferioridade ou de fraqueza pode ser **compensada** por um comportamento alternativo de força ou sublimado — Adler, Alfred, Connaissance de l'homme, Étude de caractérologie individuelle. Paris: Petite Bibliothèque Payot, 1966, pp. 63-72.

[17] Mantenho, assim, o termo tal como ele é usado no nosso País. No que concerne ao período colonial, sei que em Novembro de 1947, perante o desaparecimento de várias crianças, surgiu nas aldeias do Luabo o boato de que elas eram comidas por um europeu. Este fenómeno de suposta antropofagia fez com que muitos trabalhadores abandonassem as plantações da Sena Sugar Estates em favor das da Companhia do Boror. Veja AHM, Serra, Carlos, De la gestion..., *op. cit.*, tome 2, pp. 561-562.

[18] Porém, a crença parece ter nascido na Zambézia no fim de 1974 ou no princípio de 1975, quando os grupos dinamizadores se formavam. Terá, então, corrido o boato de que os **GDs** iriam “chupar” o sangue às pessoas — AHM, Serra, Carlos, De la gestion..., *op. cit.*, tome 3, p. 830.

[19] *ibid.*, tome 3, pp. 831-832. Imputar ao obscurantismo colonizado das massas a razão de ser deste e de outros fenómenos era uma característica consubstancial ao frelimismo. Mas não só. Com efeito, assente no princípio elástico de que os problemas sociais só podiam decorrer de circunstâncias e de razões exteriores à dinâmica do frelimismo, fossem inércias colonizadas, fossem **reações** e **complots** do **inimigo** bífrente rodesiano/sul-africano, o regime poupava na análise dos problemas, quantos vezes sérios, que decorriam de si próprio, deixando às sessões de crítica e de autocrítica do Partido a missão de criar as condições “mentais” para fazer face aos curto-circuitos da revolução através da mobilização política — *ibid.*, pp. 683-684. A gestão dessas duas teses emblemáticas(circunstancialismo externo e reacção complotária, para dizer as coisas à Augustin Cochin)parece ser, na verdade, constitutiva das revoluções e do seu projecto **utópico** de criar o **homem novo** — ver, a este propósito, Cochin, Augustin, L'esprit du jacobinisme, Une interprétation sociologique de la Révolution Française. Paris: Presses Universitaires de France, 1979, pp. 115-128; Furet, François, Penser la Révolution française. Paris: Gallimard, 1978, pp. 89-102; Le passé d'une illusion, Essai sur l'idée communiste au XXe siècle. Paris: Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995, pp. 84-89, 490.

[20] Um bode expiatório não é, naturalmente, o responsável objectivo de um desaire, de uma doença ou de uma crise. Ele é apenas o responsável **subjectivo**, o que “paga por todas”, o pretexto ideal da catarse e da regeneração sociais. Com frequência, o bode expiatório é um concentrado de vários supostos males. Por outro lado, o bode expiatório distingue-se na comunidade que o acusa, ele é, em situação de crise, uma espécie de

sobrealteridade portadora de “sinais” vitimários latentes ou visíveis: por exemplo, pode ser estrangeiro, ser simplesmente “diferente” dos outros, misantropo, mulher, rico, disforme, forasteiro, bem vestido ou mal-vestido ou vestido extravagantemente, etc. Na indiferenciação social da crise que a todos afecta, ele aglutina e esgrime a diferença total e brutal-ver, a propósito, Girard, René, *Le bouc émissaire*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1982, *passim*; para uma referência aos “sinais” vitimários na Zambézia, ver Centro de Estudos Africanos, Brentari, João Baptista, *Munuwihane(Crescei com...)*. Quelimane, s/d, dactilografado.

[21]

AHM, Serra, Carlos, *De la gestion...*, *op. cit.*, pp. 843-844; Domingo, de 20 de Agosto de 1995, p. 2; Notícias, de 22 de Agosto de 1995, p. 7; de 4 de Setembro de 1995, p. 7; 5 de Setembro de 1995, p. 7; *RM jornal*, Rádio Moçambique, de 17 de Agosto de 1995, 17.50 h. Recentemente, o director do Hospital Provincial de Lichinga, dr. João Paulo, acusou membros da RENAMO de propalarem na província do Niassa que os membros das brigadas de vacinação eram “chupa-sangue” — *RM jornal*, Rádio Moçambique, de 28 de Outubro de 1995, 19.30 h.

[22]

Para um estudo da **utopia** frelimiana e do seu impacto na Zambézia entre 1975 e 1983, ver AHM, Serra, Carlos, *De la gestion...*, *op. cit.*, tome 3.

[23]

Um semanário local noticiava há tempos o seguinte: “O fenómeno chupa-sangue vem sendo propalado há cerca de um mês, principalmente nas cidades de Quelimane e Mocuba, onde em alguns bairros todo o indivíduo estranho que por lá passa, sobretudo no período da noite, é tido como fazendo parte do grupo que anda a chupar sangue.” — Domingo, *op. cit.*

[24]

Brentari, João Baptista, *Munuwihane...*, *op. cit.*, pp. 115-124, 131-136. De um ângulo singularmente marxiano e actual, esse missionário escreveu o seguinte a propósito do meio propiciador da **olowa**(acção, endemoninhação)do **mukwiri**:“Para quem vive nas povoações é fácil descobrir a grande criação do mal: fome, sede, falta total de possibilidades e meios para o desenvolvimento humano e social; doenças, medos, vinganças, desuniões, opressões em toda a escala da criação: campo, animais, famílias...” — *ibid.*, p. 116.

[25]

Não se trata, porém, de uma simples retroacção dos **hábitos**(se quiserdes, da **hystérésis des habitus zambezianus**)tal como o poderiam propor um Pierre Bourdieu e um Michel Dobry. Mas não vou desenvolver este ponto aqui. Veja, entretanto, Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, pp. 87-109; Dobry, Michel, *Sociologie des crises politiques, La dynamique des mobilisations multisectorielles*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1992, 2e éd., pp. 239-253. Para uma crítica severa deste tipo de recurso aos “manes de Pavlov”, ver Boudon, Raymond, *L'idéologie ou l'origine des idées reçues*. Paris: Fayard, 1986, pp. 227-228, 309-310.

[26]

O frelimismo dispõe em 1975-1976, na Zambézia, de um claro apoio popular.

[27]

Por exemplo: alimentos, vestuário, serviços e produtos da medicina curativa, mecanismos de defesa pública, liberdade de crença e cultural, etc. Permitam-me acrescentar que a FRELIMO investiu fundamentalmente desde 1975 sobre duas áreas de consumo de “efeito retardado”: o ensino e a medicina preventiva. As áreas de produção de bens de “efeito instantâneo” são subalternizadas e de alguma maneira deixadas a cargo da **utopia**(no sentido mannheimiano)e do **homem novo** do futuro. A este respeito, veja AHM, Serra, Carlos, *De la gestion...*, *op. cit.*, tome 3, *passim*.

[28]

A única diferença nesta reactualização é que, permitam-me a expressão, o potencial linchatório não é descarregado sobre aqueles que são considerados os verdadeiros responsáveis da espoliação. Ele é como que desviado para os focos habituais e locais de **okwiri**(mulheres idosas, forasteiros, etc.). Por outro lado, sem dúvida que os boatos intencionalmente lançados não podem ser arredados de uma análise da guerra em Moçambique e, em particular, da “guerra psicológica”- Este é um campo a explorar — veja, a propósito, Chaliand, Gérard(dir.), *La persuasion de masse, Guerre psychologique, guerre médiatique*. Paris: Robert Laffont, 1992. Nada indica, porém, que a crença recorrente no **chupa-sangue** fosse originada(e continue a sê-lo)por um boato intencionalmente lançado e...recorrente ele também. Mas se admitíssemos essa possibilidade, haveria sempre que explicar por que razão ou por que razões as pessoas o aceitariam ou o aceitam. A aceitação de um boato desse tipo só poderia acontecer numa situação de insegurança, de incerteza e, eventualmente, de anomia. É-me relativamente fácil acreditar, por exemplo, no rumor de que o arroz vai faltar no mercado de Maputo se eu viver numa situação de incerteza permanente na qual vários fenómenos de carência e privação interagem regularmente e facilitam, portanto, a entrada e a sedimentação lógica desse rumor. A persuasão jamais é a vitória unilateral de um hábil produtor de rumores agindo sobre o “homem-esponja”, mas o produto de uma relação entre o “produtor” de rumores e o “stock” de privação do “crente” potencial.

[29]

Lauriciano, Gil, Espírito Mungói: Um poder alternativo ou apenas mais um fenómeno de guerra?, in Domingo, de 9 de Setembro de 1990, pp. 8-9.

[30]

Segundo uma outra fonte, Mungói morreu nos princípios dos anos 50 — veja *mediaFAX(866)*, de 18.10.95, p. 1.

[31]

Domingo..., *op. cit.*, p.8; *mediaFAX...*, *op. cit.*, p.1.

[32]

idem. **Vamatsanga** era a designação popular aplicada aos guerrilheiros da RENAMO(de André Matsangaíssa, primeiro dirigente do grupo).

[33]

Kupfkua(ou **kupfkwa**)significa capacidade de vingança de um espírito “ressuscitado” sobre quem lhe fez mal em vida. **Balóii(vàloyi** ou **bàloyi**?)significa espíritos vingativos.

[34]

Mas também parece ter “paralizado” a acção das forças governamentais. Terá ainda de ser investigado até que ponto a família Mungói geria acordos com ambas as partes(“jogos duplos”, como se escreveu num jornal)e em particular com os **vamatasanga** — *mediaFAX...*, *op. cit.*, p. 2.

[35]

Mas tratava-se de um mungóismo específico. Com efeito, o mungóismo II aqui em causa era diferente do mungóismo I, anterior, de rotina: este versava sobre os desejos de obter bem-estar material numa situação de paz, aquele sobre os desejos de obter paz numa situação de guerra — Nhancale, Orlando João,

Espírito Mungoyi. Alguns subsídios para a análise do fenómeno kupfuka. Maputo, reneo, s/d., não numerado. O mungóismo é a tradução exemplar de uma autoridade mestiça, simultaneamente carismática (é pela extra-quotidianidade dos intérpretes dos “espíritos” que se obtém a paz) e tradicional (é pelas tradições rituais sedimentadas no mungóismo I que o mungóismo II opera). A propósito deste último ponto, veja, entretanto, Junod, Henrique A., Usos e Costumes dos Bantos, A vida numa tribo sul-africana. Lourenço Marques: Repartição Técnica de Estatística da Colónia de Moçambique/Imprensa Nacional de Moçambique, 1944, tomo I, pp. 488-569; Polanah, Luis, O Nhamussoro e as outras funções mágico-religiosas. Coimbra: Instituto de Antropologia/Universidade de Coimbra, 1987, pp. 60-105, 123-124; Nhancale, Orlando João, Espírito Mungoyi..., op. cit. Finalmente, quero acrescentar que um jovem estudante universitário me chamou a atenção para o facto de que a IURD “atacava” em Maputo o “espírito” Mungói. Não investiguei este caso. Ver, porém, a minha análise do IURDismo em AHM, Serra, Carlos, Para uma sociologia..., op. cit., texto n.º 8.

[36] Existem no sul de Moçambique dois tipos de espíritos possessores “estrangeiros”: os **vanguni** e os **vandau**, sendo estes últimos os mais hostis. Ambos estão ligados à história das migrações e das guerras — veja, a este propósito, Junod, Henrique A., Usos e Costumes dos Bantos..., op. cit., tomo II, pp. 464-465.

[37] Na verdade, a obra de Henri Junod introduz em Moçambique a formulação sistematizada de uma africanidade essencial, imutável, animista e tribal, enfim lévy-bruhliana — ibid., tomos 1 e 2. Para uma crítica, veja AHM, Serra, Carlos, De la gestion..., op. cit., três tomes, passim; Para uma sociologia..., op. cit., textos 4 e 5.

[38] Espíritos.

[39] Os doentes são de várias origens (incluindo da Suazilândia), as entrevistas são de 15 minutos em média, há indícios de “cunhas”, os preços das consultas variam, mas há indicações de que estas se tornam cada vez mais caras — mediaFAX..., op. cit., p.2.

[40] De **Barama**. Mas as grafias variam: **Barama, Parama, Párama, M'parama, Naparama** ou, no plural, **Naparamas**. Segundo um administrador colonial, “emparrâmê” era uma vacina que, em Nampula, era suposta ter efeitos mágicos, imunizadores da acção das balas. Ela obtinha-se da incineração de três plantas (**cocoua**, provocadora de grande excitação; **muleva** e **mutupulo**) — veja Peixe, Júlio dos Santos, “Emparrâmê”, Bol. Mus. Nampula 1: 145-147, 1960.

[41] “Força guerreira tradicional”, “milícia”, “milícia camponesa”, “milícia moçambicana tradicional e independente”, “sociedade secreta”, “grupo independente de camponeses”, “sociedade secreta e mística”, “guerrilheiros dos espíritos”, etc., são algumas das expressões usadas — Domingo, de 5 de Maio de 1991, p. 12; Serviço da AIM, 13 de Março de 1991, Cx. 660; 27 de Julho de 1991, Cx. 210; 7 de Dezembro de 1991, Cx. 380; 28 de Dezembro de 1991, Cx.860; TEMPO (1973), de 5 de Maio de 1991, pp. 15-17; Diário de Moçambique, de 25 de Abril de 1991, p. 4.

[42] Mas, na Zambézia, o fenómeno pode ter nascido já em 1986 — Arnaldo, Florêncio, A magia de guerra: desde o Império de Gaza(1823/1897) aos Naparamas. Maputo: dactilografado, 1993, Cadeira de Metodologia de Investigação, Departamento de História da UEM, pp. 39-40; Notícias, de 22 de Novembro de 1986, 1ª p.

[43] Nicoadala possui nos arquivos coloniais da Zambézia a fama de ter sido uma espécie de santuário de todos os fugidos do imposto e do trabalho nas plantações e dos quais até os cipaios tinham medo. Veja AHM, Serra, Carlos, De la gestion..., op. cit., tome 2, pp. 490-491, 551.

[44] Veja, por exemplo, Serra, Carlos, Para a história da arte militar moçambicana(1505-1920). Maputo: Cadernos TEMPO, 1983, passim; Balandier, Georges, Sens et puissance. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de Paris, 1971, 3e éd., pp. 210-211.

[45] Serviço da AIM, 7 de Dezembro..., op. cit.

[46] Diário de Moçambique, de 25 de Abril..., op. cit.

[47] Serviço da AIM, 7 de Dezembro..., op. cit.; Arnaldo, Florêncio, A magia..., op. cit., pp. 39-52; Pennink, Adrian, Bullet-proof brigade, in BBC magazine, Focus on African(2), 4, October-December 1991, pp. 5-7; Notícias, de 9 de Fevereiro de 1991, p. 3; de 11 de Fevereiro de 1991, p. 3; de 1 de Março de 1991, última; de 2 de Maio de 1991, p. 3. Excluo tratar aqui dos acontecimentos relacionados com as exigências do movimento após o acordo geral de paz de Outubro de 1992.

[48] Com efeito, quando um grupo de pessoas pressionadas por condições sociais intoleráveis se junta em torno de uma outra a quem reconhece a capacidade de operar uma transformação social sobrenatural e espera com ela e por ela obter um estado de paz e de bem-estar permanente, estamos diante de um princípio básico dos movimentos messiânicos de sempre. No que toca a Manuel António, talvez ele tenha sido, em Moçambique e no seu curto reinado, o protótipo guerreiro de um Simão Kibangu ou, mais contemporaneamente, dos messias guerrilheiros das terras pobres e exploradas do Brasil — veja, a este propósito, Vinhas de Queiroz, Maurício, Messianismo e Conflito Social(A Guerra Sertaneja do Contestado: 1912-1916). Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira S.A., 1966, passim; Balandier, Georges, Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Paris: Presses Universitaires de France, 1971, pp. 417-442. Mas está ainda por fazer um estudo sério da vida de Manuel António. É necessário desobstruí-lo da espessa sedimentação “ideológica” que o envolve, feita de paixão política e de estereótipos.