



Volume III, número 1, jan-jun, 2022, pág. 464 - 479

**Corpo humano e comportamento simbólico:** Ciwindo e Likankho entre os Dema e Nyungwe do Vale do Zambeze (Moçambique)

**Human body and symbolic behavior:** Ciwindo and Likankho among the Dema and Nyungwe of the Zambezi Valley (Mozambique)

Antonio Alone Maia

### Resumo

Neste artigo, em termos gerais, pretende-se apresentar o corpo humano e o comportamento simbólico nele presente como algo que transborda os limites de compreensão do próprio humano. Longe de ser um corpo individual, entre os Dema e Nyungwe de Moçambique, o ser humano é concebido como um corpo social que é formado e moldado dentro do grupo pela cultura, numa contínua relação e interação vital com outros corpos. No Vale do Zambeze, o corpo quando adoece é alvo de uma incessante hermenêutica onde se buscam não só as etiologias inerentes, mas também os processos terapêuticos. O modelo etiológico vai determinar o modelo terapêutico. Portanto, o corpo humano é um lócus repleto e revelador de inúmeras significações repletas de símbolos e diversas técnicas. Este artigo é um esforço de desvelar tais técnicas, através do campo da antropologia médica e sistemas simbólicos.

**Palavras-chave:** Dema, Nyungwe, ciwindo e likankho, Moçambique.

### Abstract

In this article, in general terms, it is intended to present the human body and symbolic behavior present in it as something that exceeds the limits of understanding of the human. Far from being an individual body, among the Dema and Nyungwe of Mozambique, the human being is conceived as a social body that is formed and molded within the group by culture, in a continuous relationship and vital interaction with other bodies. In the Zambezi Valley, the body when it becomes ill is the target of an incessant hermeneutics where not only the inherent etiologies are sought, but also the therapeutic processes. The etiological model will determine the therapeutic model. Therefore, the human body is a locus full and revealing of countless meanings full of symbols and various techniques. This article is an effort to unveil such techniques, through the field of medical anthropology and symbolic systems.

**Keywords:** Dema, Nyungwe, ciwindo and likankho, Mozambique.



## Introdução

A grande dificuldade que enfrentamos, enquanto pesquisadores na África é a escassez de fontes escritas, a respeito de vários temas. Por isso mesmo, a intenção de produzir este trabalho é em parte para suprir tal lacuna no campo da antropologia

médica e sistemas simbólicos e do outro lado para trazer uma contribuição acadêmica em termos teóricos. Este trabalho é parte da dissertação de mestrado defendida em 2011 na PUC-SP, porém com mais acréscimos teóricos. Especificamente a pesquisa vai **falar** sobre a doença e as etiologias no contexto africano, com especial ênfase no Ciwindo, no likankho e sua classificação.

Todo o ciclo vital entre os Dema e Nyungwe do Vale do Zambeze é acompanhado de um fluxo contínuo de relações e interações entre corpos que juntos formam uma rede de significações com o mundo visível e invisível. Entre os povos do Vale do Zambeze há uma compreensão de que, existe uma força vital que sustenta as relações. Desta força brota uma unidade ontológica entre todos os seres, humanos e não humanos, brota igualmente uma comunhão universal e um dinamismo interno que se expressa pela força do símbolo e da palavra. Sendo assim, entende-se que o mundo visível e o invisível aparecem unidos numa simbiose de vida indestrutível. Metodologicamente buscaremos trazer alguns exemplos práticos revestidos de metáforas e símbolos a respeito de como o corpo é objecto de cuidado e reforço em forma de prescrições ou tabus do corpo.

### **Comportamento simbólico tecido no corpo humano: ciwindo e likankho**

Como entender todo o comportamento simbólico tecido no corpo humano? Segundo Leach, “o comportamento simbólico não só *‘diz’* alguma coisa, como também desperta emoções, e conseqüentemente, *‘faz’* alguma coisa” (Leach, 1983: 140).

Portanto, a doença africana nos nyungwe, ou como alguns autores denominam de doenças culturais não é uma doença que acontece acidentalmente, acredita-se que é causada por outras pessoas vivas, ou pelos ancestrais ou pelos maus espíritos de defuntos que não pertencem à ordem dos antepassados bons (Martinez, 2008:154). Para Evans-Pritchard, “toda doença é diagnosticada, prognosticada e associada a uma causa,



mas cada doença tem seu tratamento específico, em alguns casos derivado de experiências anteriores, em outros demonstrando a presença de um elemento lógico-experimental” (Evans-Pritchard, 2005:204. As doenças são identificadas pelos sintomas principais na pessoa. Quando estes surgem são capazes de diagnosticá-los como sinais

de determinada doença e nomeá-la. Diz Evans-Pritchard que, o simples fato de nomear as doenças e diferenciá-las pelos sintomas demonstra a capacidade de observação e dedução (Evans-Pritchard, 2005:203). Muitos autores falando do contexto africano em geral, preferem classificar as doenças segundo as suas causas.

Segundo Capossa Romão, a doença tem duas causas principais, a natural e provocada. No entanto, entre os nyungwe e muitos povos do universo Banto, a idéia de causa natural não tem muito peso, pois a doença não surge por casualidade. Diz Capossa que:

A intenção de provocar a doença pode ser malévola ou pedagógica. É malévola quando o agente causador é imbuído de desejo de enfraquecer a força vital. O feiticeiro é quem tem essa intenção. Usa negativamente os poderes em detrimento de outras pessoas. As razões podem ser ódio, inveja, ciúme. Orquestra as forças de morte em prejuízo de outrem. Enquanto que a pedagógica tem como agente causador não mais um humano, mas alguém que já foi humano, fazendo parte agora da dimensão supra-humana, por exemplo, o espírito do antepassado (Capossa, 2004:75).

Já Martinez, aponta para três causas da doença, que se identificam com o nosso trabalho etnográfico:

- a) doenças causadas pela maldade de um terceiro.
- b) doenças causadas pelo amor possessivo de um terceiro (Martinez, 2008:155).
- c) doenças causadas pelo castigo de um espírito. Por exemplo: o *ciwindo* e o

*Likhankho*.

### **Doenças causadas pela maldade de um terceiro**

A infertilidade é por vezes interpretada como sendo causada por alguém mal intencionado que não quer que a mulher “prenda” o marido, o que em última instância



implica a anulação de um casamento, do reforço dos laços familiares e comunitários. Para a resolução deste problema há que recorrer a todos os meios, incluindo o recurso a biomedicina (Meneses, 2004: 91). Um dos médicos tradicionais, na entrevista com Meneses, afirma:

Quando uma mulher não concebe, nós tratamos e quando passa um mês, aconselhamos a ir ao hospital para fazer o controle. Depois volta e fazemos um tratamento para “segurar” a gravidez, o bebe na barriga da mãe. Tudo é importante, o hospital, os nossos remédios. Ai não há problemas (Meneses, 2004: 91).

A aceitação da biomedicina não implica percebê-la detentora de todo o conhecimento, ao contrário, esse seria limitado, dado que não consideraria outras variáveis intrinsecamente relacionadas à vida e ao bem-estar das pessoas (Concone, 2003:51). O exemplo acima, mostra claramente esta compreensão de que a biomedicina, em alguns casos, pode não oferecer respostas cabais para os problemas do humano.

Os médicos tradicionais reconhecem os seus limites na resolução de muitos casos de doenças, e muitas vezes, após várias tentativas frustradas de resolver e sarar o problema, o doente é recomendado para procurar outro terapeuta, às vezes indicado por este primeiro (Meneses, 2004: 91). No caso da médica Ameria, entre as onze (12) mulheres que ela acompanhou, uma foi difícil, afirma ela:

Eu já tratei muitas mulheres, essas são apenas aquelas que me lembro, mas têm outras que já não me lembro mais. Agora entre estas que me aproximaram nestes últimos anos, uma que não consegui é aquela filha de Latifo e recomendei para que procurasse o outro médico, o Ticha, ele seria a pessoa para lidar com as complicações que ela tinha ( Entrevista a médica tradicional Ameria).

Da mesma forma quando entrevistamos a Eularia e sua mãe sobre a percepção popular que se dá ao problema de não conseguir engravidar, ou engravidar e a gravidez não chegar ao fim. Nossa primeira preocupação foi de buscar saber se esse problema existe ou não. Descrevemos na íntegra suas falas:

**Eulária e Mãe Eulária.** Oh, essas coisas existem mesmo e acontecem. Você já sabe que entre o nosso povo aqui, nada acontece assim, tudo tem uma razão e explicação. E dependendo dos casos, há certos assuntos que provocam confusão, divisão, divórcio ódio. É assim mesmo. Sobretudo essas coisas ligadas à vida, são muito complicadas e até de falar. Quando uma mulher não consegue ficar grávida,



REH- REVISTA EDUCAÇÃO E HUMANIDADES e-ISSN 2675-410X

a explicação é uma, e quando fica grávida e não consegue chegar no fim ou na hora de nascer tem problemas, a explicação é outra. E mais ainda, dependendo da posição com que a criança nascer, a explicação é também diferente.

**Antonio Alone Maia.** Qual é a explicação que se dá para uma mulher que não consegue ficar grávida?

**Eulária e Mãe Eulária.** Já sabe como são os nyungwe. Primeiro, quando a menina se casa, o noivo deve pagar aos pais dela uma quantia de dinheiro por eles estipulada que se chama “*nthamula n’sana*”. Essa quantia deve ser dividida entre os pais da noiva e a tia dela que é a segunda mãe dela que instrui para a vida, mostra como ela deve se comportar diante do marido, como cuidar da casa e por aí. Essa tia é a madrinha dela. Agora, quando essa tia não recebe a parte dela dessa quantia, aí começa o problema para a noiva. A gravidez não aparece.

Um outro problema pode ser causado pelo atraso no pagamento desta quantia, “*nthamula n’sana*” pelo noivo que também pode trazer complicações, como dificuldade em ficar grávida ou inimizades entre as duas famílias do noivo e da noiva, mas por si não desfaz o casamento.

Existe um terceiro ponto ainda mais complicado. Quando a menina faz a primeira menstruação, geralmente ela vai mostrar os panos ensanguentados à madrinha e ela pega nos panos e guarda e instrui a afilhada sobre o que ela deve fazer e não fazer quando tal acontece sempre. Quando por qualquer motivo a madrinha se sentir excluída ou nas decisões sobre a sua afilhada ou esta desrespeitar a sua madrinha, esta amarra a gravidez enterrando aqueles panos da primeira menstruação. Sendo assim, a menina não consegue ficar grávida. Só vai ficar grávida se a madrinha receber a parte dela ou se for o caso de desrespeito, a afilhada voltar a pedir desculpas e oferecer algum presente à madrinha, em geral um tecido novo (*nguwu*) ou lenço (*duku*). Não estamos falando que todas as madrinhas são assim, mas há umas que fazem isso. Há um acordo de que ela vai ser a educadora da menina, e o não cumprimento do acordo gera problemas nem sempre fáceis de explicar ( Entrevista a Eulária e mãe Eulária).



Na entrevista com as técnicas de saúde, Isabel e Laurinda, elas compartilham a mesma visão também, acima descrita.

No nosso caso quando uma mulher não consegue engravidar, o médico que conhece a cultura local aconselha a paciente a recorrer antes de mais à tradição, isto é, ao diálogo com os mais velhos.

Acontece que às vezes a pessoa faz todos os testes e acusa que é normal, no entanto não engravida. Entre nós, entendemos logo que aqui há um problema ligado com a tradição (**Entrevista as técnicas de saúde, Isabel e Laurinda**).

Para o nosso estudo, diante deste comportamento heterodoxo, nos perguntamos ainda: qual é lógica que permite seja a alternância dos espaços científico e mágico-religioso, seja a sua concomitância? Ou dito de uma outra maneira, o que permite essa dupla ou tripla pertença ao campo biomédico, etnomédico e ao campo religioso?

Na opinião de Concone, essa reflexão vai então ao sentido de indagar sobre a cosmovisão que subjaz a esse trânsito, permitindo que não apenas questões de saúde, mas também outras sejam encaminhadas para espaços sagrados, onde alguns desdobramentos de ordem geral possam ser apontados, como a percepção unitária do corpo e a busca de significado para o sofrimento e a aflição (Concone, 2003: 51).

### **Doenças causadas pelo amor possessivo de um terceiro**

Aqui a questão está ligada, muitas vezes, a relações amorosas dentro ou fora do casamento, conforme as falas da Isabel e da Laurinda:

às vezes acontece também com um homem, isto é, quando este pratica a infidelidade, vai para manter relações com uma e na hora “H” não apanha tesão, o pênis fica totalmente murcho. É a mulher dele que amarra o “*Ntceu*” na perna dela. Quando o homem conquista a outra e vão juntos na cama, o pênis fica murcho e nada acontece. Esta é uma das formas de como as mulheres provam a fidelidade de seus esposos, porém isto é feito sem o homem saber. Assim também o homem para provar a fidelidade de sua esposa usa também o *likhankho*.

Quando esse tipo de gente vem buscar a biomedicina, no hospital o médico diz à pessoa para estar concentrada durante o ato sexual. Muitas vezes quando é um médico branco e não entende nada da tradição do povo ele faz essa recomendação.



Mas quando são os nossos, aconselham sempre o homem a ir conversar e entender-se com a esposa dele. Quando ele fala que a coisa funciona quando ele está com ela em casa e quando lá fora com as outras não funciona, aí é que se sabe mesmo que, a solução é com aquela de casa. Então volta e se entende lá com ela (**Entrevista as técnicas de saúde, Isabel e Laurinda**).

### **Doenças causadas pelo castigo ou transgressão**

Entre as doenças causadas pelo castigo ou transgressão de uma norma social estabelecida, encontramos, por exemplo, o *ciwindo* e o *Likhankho*. Na formulação laplantiniana, essas seriam as doenças que surgem como consequência da ruptura de equilíbrio entre o homem e o seu meio social, e elas são suscetíveis de receber, segundo as épocas e sociedades, diferentes formulações. O autor apresenta duas formulações que achamos compatíveis com o *ciwindo* e o *Likhankho*. Uma formulação religiosa e uma mágica de feitiçaria (Laplantine, 1991: 73).

Na *formulação religiosa*, Laplantine entende que a doença é, ao mesmo tempo, uma advertência que faz supor uma infração cometida, um apelo à ordem que exige uma reparação para que se restaurem as relações da comunidade com ela mesma, já que foi posta em perigo pela doença de um só de seus elementos. Esse sistema de interpretação pede a oferta de um sacrifício que a sociedade oferece a ela mesma, menos para curar o doente que para reencontrar ou fortalecer seu eixo de equilíbrio. Este é o modelo endógeno. Enquanto que na *formulação mágica* e, mais precisamente, de feitiçaria, é tido em conta que a doença de um só elemento remete a um espaço em que, o que se passa têm, sem dúvida, algo a ver com o doente, mas se situa no exterior dele (Laplantine, 1991: 63). Portanto, as causas da doença devem ser procuradas no mundo exterior (meio, modo de vida, comportamento, educação e sociedade) (Laplantine, 1991: 76). Este é o modelo exógeno, segundo Laplantine.

### **Ciwindo**

O *Ciwindo* é uma doença espiritual que ataca alguém que vai mexer propriedades que não são suas, sem a devida autorização do dono, muitas vezes, é um roubo no campo de cultivo, ou roubo de bens na casa. Porém, uma vez cometido o



roubo, a pessoa vai sofrer as consequências provindas desse ato ilegal, que podem ser: adoecer, e, se for suficientemente humilde pode até voltar a devolver os bens e salvar-se, e, se for orgulhoso e não querer voltar, pode até morrer. Montero define doença espiritual como sendo aquela que a medicina oficial não consegue diagnosticar, mesmo o paciente apresentando queixas e sintomas, porém a medicina oficial não é capaz de “ver” a doença (Montero, 1985: 120-121).

Na linguagem de Evans-Pritchard, essa seria o que ele chama de magia punitiva, isto é, a pessoa que sofreu danos empreende uma retaliação por canais costumeiros e o infrator culpado é perseguido por magia punitiva (Evans-Pritchard, 2005:80).

No nosso entender, a magia punitiva não surge ao acaso, ela está ligada diretamente aos métodos de controle social e ao desvio comportamental de normas estabelecidas pelo grupo que culmina em punição. Durkheim afirma que, “a mera existência de normas sociais, não importa como sejam definidas, significa que haverá desvios em todas as sociedades. Por isso, a resposta à doença serve para reafirmar, tanto ao doente quanto ao são, as normas e ideais de uma cultura” (Mcguire, 1991/2: 94-95).

McGuire entende que, uma função central das respostas sociais à doença é o controle social, no sentido de que, a sociedade tenta conter o comportamento de seus membros dentro de suas normas, por meio de impedimentos, incentivos, recompensas e punições. Neste sentido, a punição do indivíduo aplicada pelo grupo social depende muito de sua determinação, se o indivíduo é responsável pelo desvio de comportamento. Da mesma forma, a resposta das pessoas ao doente variam de acordo com o julgamento. Se a pessoa doente está fingindo, se ele provocou em si a doença ou se foi vítima inocente de uma enfermidade, a reação das pessoas varia (Mcguire, 1991/2: 94).

Assim como entre os Azande do Sudão, onde desde cedo as crianças ficam sabendo sobre bruxaria (Evans-Pritchard, 2005:40), também todo nyungwe, desde criança, sabe o que é *Ciwindo*. Ora, o *ciwindo*, tem prova científica? Não é nossa intenção entrar neste debate, no entanto, é difícil provar, porque é algo que pertence a outro mundo de crenças que a ciência ocidental não consegue explicar, não obstante, seus efeitos são visíveis. Por exemplo, no caso dos oráculos, é difícil encontrar uma teoria escrita no universo africano sobre ele; não se sabe por quê funciona, mas apenas que funciona.





Da mesma forma, entre os povos do Vale do Zambeze, sobretudo entre os nyungwe, o ciwindo funciona. Basta alguém falar que alí tem Ciwindo, o medo e pavor tomam conta das pessoas e estas nem ousam aproximar-se do local. O simples facto de pronunciar, "ciwindo" é suficiente para afugentar ladrões. O ciwindo é temido por todos, e não faltam casos aqui e acolá fruto do ciwindo. Os Azande, por exemplo, têm pouca teoria sobre seus oráculos e não sentem necessidades de doutrinas (Evans-Pritchard, 2005:159) Oráculos, na opinião de Evans-Pritchard, sempre existiram e sempre funcionaram do jeito como funcionam, porque esta é a sua natureza (Evans-Pritchard, 2005:163).

Segundo Altuna, “ninguém duvida do poder e da eficácia da magia, pois é o dinamismo vital em ação. Eles caracterizam o conceito sócio-religioso destes povos. A magia tenta explicar a existência do mal no mundo consegue anulá-lo, mas paradoxalmente, agrava e facilita a sua difusão. O banto teme as influências do mundo invisível, porque a atividade permanente deste mundo condiciona-lhe a existência” (Altuna, 1985:533).

Aliás, Evans-Pritchard fala de uma variedade de noções místicas, onde ele inclui a bruxaria, feitiçaria e tabus (Evans-Pritchard, 2005:209). No nosso entender, enquadram-se também nesta classificação tanto o *ciwindo* como o *likankho*.

Segundo Martins, “*Ciwindo* ou *Bziwindo* é o remédio para defender o campo dos ladrões” (Martins, 1991:170). Sabemos, no entanto, que o Ciwindo não se limita apenas à defesa do campo, mas também a todos os pertences individuais e familiares como proteção de casa, das coisas e dos animais. Portanto, o Ciwindo é doença espiritual consequência de um poder que diminui a força física da pessoa, levando-a, às vezes, até à morte. Ele não é algo que existe em si e caminha buscando vítimas inocentes. Essa força de poder age num determinado espaço geográfico, delimitado e imunizado pelo dono e sua duração depende também deste, ou seja, o ciwindo funciona num campo magnetizado.

Altuna fala de forças não inteligentes. Segundo ele, “as forças não inteligentes são neutras, passivas, e só se tornam efetivas quando ativadas. Aqui é preciso enunciar o dogma fundamental da magia, isto é, no mundo visível, qualquer ação é consequência



da ação invisível de seres inteligentes. Este dogma chama-se inter-ação (Altuna, 1985: 536).

Evans-Pritchard, ao classificar a magia zande, ele fala de três tipos de magia: magia produtiva aquela que alguém faz para obter uma boa colheita; enquanto que a magia protetora é aquela que a pessoa utiliza para proteger seus bens e a punitiva será para punir o ladrão. Ele fala também de magia contra ladrões ou drogas anti-roubo (Evans-Pritchard, 2005:206-207). Entre os nyungwe não é diferente, existem essas realidades e os efeitos da magia contra ladrões, que é o *ciwindo*, são muito visíveis, e o povo sabe diagnosticar quem padece do *ciwindo* ou não. Há um tabu, isto é, não se pode mexer em propriedade alheia. A quebra do tabu pode gerar doença ou morte. Assim, no caso do roubo, o ladrão só poderá se salvar se voltar-se humildemente ao dono dos pertences, devolver e suplicar perdão. Então este aplicará o devido antídoto para neutralizar o efeito e a ação da magia (Evans-Pritchard, 2005:206-207).

Placide Tempels resumiu em três regras a influência mágica do dinamismo vital: Primeiro, a força inteligente (um antepassado, um espírito, ou um homem) pode influir diretamente nas forças dos seres inferiores não inteligentes. Segundo, o ser inteligente pode fortificar ou “comer” magicamente outro homem, pois pode influir e apropriar-se diretamente da sua força vital. Finalmente, estes seres podem utilizar a força de um ser não inteligente para influir no outro homem ou acontecimento. A força, uma vez dirigida, atua inevitavelmente, a não ser que outra força superior a neutralize ou ultrapasse. Assim, a influência, a inter-ação, entre os seres racionais pode ser direta, de ser a ser, ou indireta, através de uma força inferior. Esta força, quando resulta maléfica, é o feitiço (Apud Tempels. Altuna, 1985:536-537).

### **A pedagogia do ciwindo**

Segundo os usos e costumes do povo nyungwe, a mensagem que está por detrás do *ciwindo* é pedagógica, ou seja, com o *ciwindo*, o povo nyungwe quer ensinar o respeito pelas coisas alheias e que, não se pode mexer nada sem o consentimento do dono. Por outro lado, com o *ciwindo*, o povo nyungwe estabelece norma de controle social desencorajando assim atos de latrocínio e cobiças. Cria-se desta forma o respeito



e ao mesmo tempo uma educação de saber pedir. Ladrões "mbava" são severamente punidos e rejeitados no meio social, até que não provem conversão total.

### A pedagogia do likankho

O likankho é uma doença ligada diretamente ao casamento. Não se pode falar dele fora do casamento. O que é então o likankho? É uma "doença" espiritual que é colocada na mulher casada, geralmente é pelo seu marido para provar a sua fidelidade. É uma forma de segurança que o homem se oferece para controlar a sua esposa, se é que ela tem um amante ou não. Se porventura ela tiver um amante o marido saberá logo, pelo efeito do likankho. A mulher pode também fazer o mesmo ao marido dela, sem ele saber com o *Ncheu*, isto é, na hora em que o marido for fazer sexo com outra mulher, ele vai ficar sem excitação e murcho (Entrevista com Laurinda, técnica de saúde).

Segundo Montero,

quando a doença é espiritual, o médico da medicina científica torna-se incapaz de diagnosticá-la, já que sua tecnologia se torna impotente para apreendê-la em sua materialidade, e de qualificar o doente dentro da esfera de sua competência. Portanto, a doença espiritual ao subtrair-se à materialidade essencial de qualquer doença, se torna algo distinto dela, supera a ordem do puramente fisiológico e se torna indicador da presença de forças sobrenaturais cuja natureza, origem e intenções cabem ao médium e não ao biomédico investigar (Montero, 1985:123).

Chamamos atenção que estamos falando de assuntos que pertencem a um mundo e realidade tipicamente africana, e não obstante, se encontra em outros povos, como diz Rodrigues que:

é possível ir bem além do já sabido, de que as medicinas e os tratamentos variam culturalmente e tentar compreender também como e por que são quase sempre eficazes. Pode-se ser incisivo na direção de superar a crença tácita de que as doenças, por serem "biológicas" ou "naturais", sejam idênticas por toda parte. É possível considerar que as doenças também são variáveis com as culturas e ir bem fundo nesta direção. É possível ir muito mais longe na teoria e na prática em assuntos como eficácia simbólica e aspectos mágicos ou rituais dos tratamentos, dos remédios e do pessoal médico (Rodrigues, 2009).



Assim, *likankho* é também concebido como remédio para guardar as mulheres; remédio que o homem dá à sua mulher sem ela saber e que faz adoecer ou morrer quem dormir com ela, mesmo quando já for viúva; é doença na medida em que ela ataca o parceiro ilegal que tiver relações sexuais com a mulher que não é dele.

Isso leva-nos a crer que o homem fabrica suas doenças, ele é também a causa delas e não é preciso buscar outras. A doença tem a sua origem no indivíduo, é o próprio ser humano o gerador do que lhe acontece, na visão laplantiniiana (Laplantine, 1991:82-83).

### **Classificação do likankho**

Existem vários tipos de doenças do likankho, tais como: *likankho la cisu ou mbwaya* (de navalha ou de cão), *la congwe* (de galo), *la nyakungu* (de giboia), *la mulambe* (de embondeiro) *la nsomba* (de peixe), *la cule* (de sapo), *la mpsoma* (de careca ou fontanela), e outros (Martins, 1991:225-226). Passamos a descrever alguns deles:

#### **Likankho de navalha**

Este é preparado na base de uma navalha ou canivete. Enquanto a mulher permanecer fiel, a navalha permanece aberta, e na hora em que ela praticar a infidelidade dormindo com outro homem, a navalha se fecha automaticamente. Que acontece? Acontece que na hora que o homem acabar de fazer o sexo com a mulher, ele não consegue se desgrudar dela, ele fica colado e de maneira nenhuma ele consegue sair, até que haja uma intervenção, onde será necessário recorrer ao esposo dela para desfazer ou desativar o efeito da navalha. Daí a analogia com os cachorros, que ficam grudados quando copulam. Quando assim acontece, não se pode recorrer a biomedicina, ou seja, não se pode ir ao hospital sob o risco de agravar a situação. A solução passa necessariamente pelo sector etnomédico visto que a etiologia faz parte deste contexto.

#### **Likankho de embondeiro**

O embondeiro, mais conhecido por baobab, é uma árvore muito frondosa com múltiplas propriedades nutritivas e medicinais, muito comum na província de Tete. Suas



folhas servem de alimento, seus frutos de remédios e suas cascas servem de fibras usadas nas construções (Martins, 1991:265). O embondeiro é uma árvore que tem muita utilidade, e ela entra na história do *likankho*. Em geral, o homem magnetiza ou trata a sua esposa com remédios feitos na base desta árvore. Quando, porventura, um homem conquistar esta mulher e tiver relações sexuais com ela, este voltando para a sua casa, começa a engordar inexplicavelmente como aquela árvore. Se não recorrer a um especialista do sector etnomédico para neutralizar o efeito, este homem pode até perder a vida, pelos efeitos do *likankho*.

### **Likankho de capim**

Para este tipo, o homem magnetiza a sua mulher com tratamento relacionado ao capim. Como o capim é fininho, assim também o homem que tiver relações sexuais com a esposa do outro, ele vai começar a emagrecer, pode parecer que a pessoa está com HIV, mas não é. É a doença que ele pegou ao cometer adultério com a mulher do outro.

### **Likankho de melância**

Esta doença afecta os testículos do homem, isto é, feitas as relações sexuais, os testículos do homem começam a inchar, como se fosse uma melância. É daí que surge também a analogia com a melância.

### **Likankho de peixe**

Feitas as relações sexuais, na hora que o homem for tomar banho, sua vontade e desejo serão sempre de permanecer dentro da água como peixe. Se sair da água, ele morre, assim como o peixe não consegue sobreviver fora do seu ambiente aquático.

### **Likankho de tartaruga**

Feitas as relações, voltando para casa o homem sempre terá vergonha de sair e ver as pessoas, assim como a tartaruga se esconde quando se depara com pessoas.

Com esta exposição, a pesquisa não pretende esgotar este lado da antropologia da doença na tradição nyungwe, mas apenas apresentar o outro lado que a biomedicina não tem resposta, isto é, que as doenças africanas têm cabimento dentro do contexto e



ponto de vista africano, neste caso dos nyungwe. É importante para nós o esforço de aprofundar o conhecimento de como certas doenças estão articuladas com signos de identidade social e como elas podem ser feitas em "casa" onde a sua solução passa necessariamente pelo sector etnomédico.

O estar doente, diz Laplantine, o estar bem de saúde são noções que transbordam de significações (econômicas, políticas, morais, religiosas, existenciais), mas toda sociedade opta por uma certa idéia da normalidade que é necessariamente acompanhada por uma capacidade normativa e, para alguns, por uma normalização dos comportamentos (Laplantine, 1991:102).

Segundo Rosny, “a antropologia é o estudo da lógica dos comportamentos, pois ela permite apreender melhor o que têm de original as práticas terapêuticas tradicionais em relação à medicina dos hospitais, aquém dos fatores históricos e culturais” (Rosny, 1998/5:20).

Portanto, o *likankho* é uma forma pedagógica de controle social e faz parte da moral dentro do casamento, como forma de desencorajar o adultério. Ou seja, as práticas de entendimento do binômio saúde-doença, podem ser reveladoras de princípios e crenças morais de uma sociedade. Assim, tanto o *likankho* como o *Ciwindo*, podem ser classificados, segundo Laplantine, como doença-punição, isto é, uma consequência necessária daquilo que o próprio indivíduo provocou, uma sanção como resultado de transgressão de uma ordem social estabelecida. O sujeito experimenta a culpabilidade com relação ao que é considerado um castigo merecido. O que é enfatizado aqui é a relação estreita entre a imputação etiológica e a pessoa do próprio doente (Laplantine, 1991:228-229).

Laplantine, afirma que a doença-punição se situa do lado do endógeno e oferece ao indivíduo ou à sociedade que a ela recorrem uma satisfação no que concerne à resposta oferecida à questão do sentido. Dir-se-á então “eu estou doente e sou responsável por isso” ou “eu provoquei meu mal”, e não mais “isso me provoca um mal” (Laplantine, 1991:230-231).

Como é que acontece, onde se busca o *likaho*, não se sabe concretamente porque não há divulgação, por isso, nos limitamos a descrever o efeito, que é visível. Sempre que acontece este fenômeno do *likankho* ou do *ciwindo*, não se recorre à biomedicina,



porque pode comprometer a vida dos envolvidos, muitas vezes, do homem se for o caso de prática de adultério (*likankho*). Recorre-se sempre ao especialista destas matérias, que pode ser o esposo da mulher em causa ou o médico tradicional. Portanto, a solução destes casos só pode ser buscada no sector etnomédico.

### Considerações finais

Neste artigo, pretendíamos apresentar o corpo humano e o comportamento simbólico nele presente como algo que transborda os limites de compreensão do próprio humano. Entre os povos do Vale do Zambeze, o corpo, longe de ser um corpo individual, o ser humano é concebido como um corpo social que é formado e moldado pelo grupo e pela cultura, numa contínua relação e interação vital com outros corpos. O *ciwindo* e o *Likankho* só podem ser compreendidos dentro desta interação entre corpos onde se estabelecem tabus de corpo como como formas pedagógicas de controle social. Neste sentido, o trabalho revela-nos que cada sociedade encontra meios e formas próprias de como educa seus membros. Para o caso dos povos do Vale do Zambeze, Demas e Nyungwes, a função tanto do *ciwindo* assim como do *likankho* é pedagógica.

### Referências

- Altuna, P. R. R. de A. (1985) **Cultura Tradicional Banto**. Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral.
- Capossa, R. F.J. (2004) A doença e a cura entre os Barghwes de Moçambique. In: **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. Vozes, n.49-2004/3.
- Concone, M. H. V. B. (2003) Cura e visão de mundo. **Revista Kairós**, Gerontologia. v. 6-n. 2, dez.
- Evans-Pritchard, E.E. (2005). **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Jorge Zahar Editor.
- Laplantine, F. (1991) *Antropologia da Doença*. Editora Martins Fontes.
- Leach, E. (1983) **Antropologia**. Editora Ática, 1983.



REH- REVISTA EDUCAÇÃO E HUMANIDADES e-ISSN 2675-410X

- Martinez, F. L. (2008) **O povo Macua e a sua cultura. Análise dos valores culturais do povo macua no ciclo vital, Mauá, Moçambique.** Paulinas, 2ª edição.
- Martins, M. dos A. (1991) **Elementos da língua Nyungwe, gramática e Dicionário nyungwe-Portugues-Nyungwe.** Editorial Além-Mar, Calçada Eng. Miguel Pais, 9-1200, 1ª Edição .
- McGuire, M. B. (1991/2) “Religião, Saúde e Doença”. **Concilium**, Vozes, vol. 234.
- Meneses, M. P. G. (2004) “Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas”. In: Santos, B. de S. & Silva, T. C. (org.). **Moçambique e Reinvenção da Emancipação Social.** . editor Centro de Formação Jurídica e Judiciária.
- Montero, P. (1985) **Da Doença à Desordem:** A magia na Umbanda. Edições Graal.
- Rodrigues, J. C. (03/03/09) Entrevista (Edição nº 48), “**Antropologia do Corpo**”,
- Rosny, E. de (1998) Doença, cura e saúde nas culturas tradicionais: ponto de vista etnológico. **Concilium**, Vozes, n. 278, set.
- Tempels, P. (1985) La Philosophie Bantoue. In Altuna, P. R. R. de A. **Cultura Tradicional Banto.** Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral.

## **Entrevistas**

*Entrevista a Eularia e mãe Eularia.*

Entrevista a médica tradicional Ameria.

Entrevista as técnicas de saúde, Isabel e Laurinda.

Entrevista com Laurinda, técnica de saúde.

**Recebido:** 30/11/2021.

**Aceito:** 30/12/2021.

**Autor:**

**Antonio Alone Maia**

Doutor em Antropologia Social pela USP e professor na Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Rovuma em Nampula, Moçambique.

**E-mail:** alonemaia13@gmail.com