

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE
FACULDADE DE LETRAS E CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ARQUEOLOGIA E ANTROPOLOGIA
LICENCIATURA EM ANTROPOLOGIA

**Aprendizagem e Reprodução de Prestígio entre um Grupo de Curandeiros na Cidade de
Maputo**

Candidato: Dilman Michaque Gabriel Mutisse

Supervisor: Emídio Vieira Salomone Gune

Maputo, Março de 2013

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE
FACULDADE DE LETRAS E CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ARQUEOLOGIA E ANTROPOLOGIA
LICENCIATURA EM ANTROPOLOGIA

**Aprendizagem e Reprodução de Prestígio entre um grupo de Curandeiros na Cidade de
Maputo**

Trabalho de culminação do curso na modalidade de projecto de pesquisa apresentado em cumprimento parcial dos requisitos para obtenção do grau de licenciatura em Antropologia na Universidade Eduardo Mondlane.

Candidato: Dilman Michaque Gabriel Mutisse

Supervisor: Emídio Vieira Salomone Gune

Maputo, Março de 2013

Dilman Michaque Gabriel Mutisse

**Aprendizagem e Reprodução de Prestígio entre um Grupo de Curandeiros na Cidade de
Maputo**

Trabalho de culminação do curso na modalidade de projecto de pesquisa apresentado em cumprimento parcial dos requisitos para obtenção do grau de licenciatura em Antropologia na Universidade Eduardo Mondlane.

O Supervisor

Emídio Gune

O Presidente

Elísio Jossias

O Oponente

Jossias Humbane

Maputo, Março de 2013

Declaração de Honra

Declaro por minha honra que este projecto de pesquisa nunca foi apresentado na sua essência para a obtenção de qualquer grau, e que o mesmo constitui o resultado da minha investigação pessoal, e estão indicadas as referências e as fontes por mim utilizadas.

Dilman Michaque Gabriel Mutisse

Dedicatória

Dedico o presente trabalho aos meus pais Gabriel Serafim Muthisse e Luísa Teresa Boaventura, e aos meus irmãos Heitor Muthisse, Ana Margarida Muthisse, Haidee Muthisse, Bongane Muthisse e Ayanda Muthisse (em memória).

Agradecimentos

Em primeiro lugar gostaria de agradecer a todos docentes afectos ao Departamento de Antropologia e Arqueologia por me ensinarem o que é antropologia. De forma especial gostaria de endereçar minha maior gratidão ao Prof. Patrício Langa, ao Dr. Euclides Gonçalves, ao Mestre Agostinho Manganhele e ao meu supervisor dr. Emídio Gune pela paciência que tiveram comigo ao longo do curso, pelas críticas construtivas, pelos comentários, pelos incentivos e pelas contribuições feitas no presente trabalho.

Agradeço aos meus pais Gabriel Serafim Muthisse e Luísa Teresa Boaventura por apoiar a minha jornada durante o curso de antropologia. Dos meus pais recebi incentivos, apoio moral e financeiros para que pudesse concluir o curso com sucesso.

Agradeço também aos meus colegas do curso especialmente Amílcar Magaço, Cremildo Mubate, Cláudia Patrícia dos Santos, Mariza Chivangue, Midalia Uamba, Hélder Amâncio, Efraime Nhabanga, Aniceto Cossa, Amaral Gove, Alik Abdul, José Chigarisso, Simões Truzão e Natalina Zacarias pelo convívio, discussões, crítica, comentários, soluções disponibilizadas.

Por fim agradeço aos meus amigos Abel Baloi, Shena Magaia, Shenna Sinai, Sónia Califórnia, Rebeca Weng, António Sousa, Hendro Nhavene e Wendijayne Lowe por se mostrarem sempre preocupados pelo meu progresso durante o curso.

Índice

Declaração de Honra	iii
Dedicatória.....	iv
Agradecimentos.....	v
Resumo.....	vii
Capítulo 1.....	1
1. Introdução	1
Capítulo 2.....	3
2. Revisão de literatura e conceptualização	3
2.1. Revisão de Literatura	3
2.2. Conceptualização	8
Capítulo 3.....	10
3. Metodologia	10
3.1. Técnica de selecção dos participantes de estudo	11
3.2. Perfil dos participantes do estudo.....	11
3.3. Técnicas de recolhas de dados.....	12
3.4. Constrangimentos	13
Capítulo 4.....	15
4. Aprendizagem e reprodução de prestígio entre os <i>tinyanga</i>	15
4.1. Regras de selecção do futuro <i>nyanga</i>	15
4.2. Aprendizagem no ambiente familiar	16
4.3. Formação durante o <i>kuthwasa</i>	18
5. Considerações Preliminares	21
Referências Bibliográficas.....	23

Resumo

O presente trabalho tem como objectivo compreender a forma como se estrutura o processo de aprendizagem dos curandeiros. Essa temática é discutida por duas perspectivas. A perspectiva de evolucionista argumenta que os indivíduos dependem exclusivamente dos espíritos ancestrais para que se tornarem curandeiros. Defende ainda que os mesmos não passam por um processo de aprendizagem e que as suas práticas não seguem lógicas e regras pré-estruturadas. A perspectiva estruturalista defende que embora os indivíduos herdem os espíritos dos antepassados, os mesmos passam por um processo de aprendizagem que ocorre por meio de ritual. É através desse ritual que os indivíduos aprendem práticas ligadas a cura e crença dos curandeiros.

Devido a limitações apresentadas pelas perspectivas encontradas ao longo da revisão de literatura, optei por analisar o processo de aprendizagem dos curandeiros a partir da perspectiva estruturo-construtivista onde admito que o processo de aprendizagem é baseada nos conceitos de *habitus*, *campo* e *capital*. É através dos componentes presentes nesses conceitos que estruturas e os esquemas de acção que são construídos e reproduzidos socialmente. Nesse caso os curandeiros incorporam as lógicas e regras presentes na estrutura social, ao mesmo tempo que a produzem, legitimam e reproduzem.

O material etnográfico colectado ao longo da pesquisa exploratória permite-me dizer que o processo de aprendizagem dos curandeiros se estrutura por meio reprodução de prestígio, que se obtém por meio de conhecimentos e histórias junto de suas famílias. Esses prestígios são conservados pelos curandeiros ao longo das suas gerações. Esse prestígio vai ser a base para que os mesmos tenham legitimidade de ser incorporado dentro do *campo*, e também da construção relação hierárquica que existe entre os curandeiros.

Palavras-chave: Curandeiros, aprendizagem, prestígio

Capítulo 1

1. Introdução

O presente trabalho analisa o processo de aprendizagem dos curandeiros. O interesse por esse tema surgiu pelo facto de eu ter participado em uma conversa onde se discutiu o modo como os curandeiros adquirem o seu conhecimento. Durante essas conversas pude notar que as pessoas acreditam que os indivíduos são forçados em abraçar essa profissão pelos espíritos dos seus antepassados. Pude notar ainda que as pessoas creem que os curandeiros recebem os seus ensinamentos no meio da floresta e/ou em baixo das águas do rio ou do mar, e que só voltam ao convívio com os seus próximos com a permissão dos espíritos, quando os mesmos estiverem aptos para exercerem a profissão de curandeiros.

O processo de aprendizagem dos curandeiros é analisado na literatura a partir da perspectiva evolucionista e da perspectiva estruturalista. A perspectiva evolucionista defende que para o indivíduo se torne curandeiro, o mesmo depende somente da herança dos espíritos dos ancestrais. Essa perspectiva considera que os curandeiros estão desprovidos de um conhecimento pré-estruturado, sendo que as suas práticas estão baseadas em instintos e as superstições. Deste modo a perspectiva evolucionista apresenta limitações por não considerar que os curandeiros passem pelo processo de aprendizagem na sua formação [Tylor, (1967) 1871; Junod, 1974].

A perspectiva Estruturalista defende que a possessão é um requisito para que o indivíduo se torne curandeiro. Essa perspectiva defende ainda que os curandeiros passam por processo de aprendizagem que ocorre por meio de rituais, pois, é a partir desse momento que os indivíduos e os espíritos ancestrais são iniciados nos aspectos importantes ligados a práticas de cura e crenças em volta das actividades dos curandeiros. A perspectiva estruturalista oferece limitações por não considerar a socialização que os indivíduos sofrem desde a sua infância (Honwana, 2002; Granjo, 2010).

Pelas limitações presentes nos modelos explicativos da perspectiva Evolucionista e pela perspectiva Estruturalista, proponho no presente trabalho que se olhe para o processo de aprendizagem dos curandeiros a partir da perspectiva Estruturo-Constructivismo. Essa perspectiva

defende que a realidade social pode coagir as acções e as representações dos indivíduos. Essa coação é efectuada dentro de um *campo*, a partir de valores, lógicas e esquemas de acção que são equiparados aos *capitais*. Esses *capitais* são reproduzidos por estratégias inconscientes que é denominado de “*habitus*”. Deste modo a partir da perspectiva Estruturo-Construtivismo admito que os curandeiros vão reproduzir as suas lógicas e valores por meio de processo de aprendizagem de modo a se manter a sua estrutura social (Bourdieu, 1992; Bourdieu, 1998; Martins, 1987; Honwana, 2000).

Como forma de compreender o processo de aprendizagem dos curandeiros foi realizado uma pesquisa exploratória na Cidade de Maputo. Os dados recolhidos por mim mostram que os curandeiros reproduzem o prestígio e o conhecimento adquirido durante o seu processo de aprendizagem.

O presente trabalho está organizado em cinco capítulos. O primeiro capítulo é a introdução onde apresento a problemática do tema que me proponho em discutir. No segundo capítulo apresento a revisão da literatura onde apresento a discussão das perspectivas que giram em volta do processo de aprendizagem dos curandeiros de uma forma mais detalhada. Ainda neste capítulo efectuo também a conceptualização dos conceitos utilizados no presente trabalho.

O terceiro capítulo é dedicado a metodologia e técnicas utilizadas durante a minha pesquisa exploratória. O quarto capítulo reserva à análise e discussão dos dados recolhidos durante o trabalho etnográfico efectuada por mim, tendo como base a revisão de literatura. No quinto e último capítulo, apresento as considerações preliminares e a possibilidade de análise para estudos futuros no sentido de aprofundar a presente temática.

Capítulo 2

2. Revisão de literatura e conceptualização

2.1. Revisão de Literatura

O debate sobre o processo de aprendizagem dos curandeiros centra-se em duas perspectivas a serem apresentadas nessa secção. A perspectiva Evolucionista defende a partir dos argumentos de Junod (1974) que o indivíduo chega a categoria de curandeiro exclusivamente por uma possessão de espíritos ancestrais. Essa possessão acontece por meio de herança dos espíritos dos antepassados ou por meio de contágio. Para Junod (1974) os curandeiros não passam por um processo de aprendizagem, isso faz com que eles estejam desprovidos de técnicas fiáveis, pois as suas terapias estão carregadas de superstições.

A ideia de Junod (1974) encontra sustentação em de Tylor [(1967) 1871] que equipara a prática dos curandeiros com o animismo¹. Tylor [(1967) 1871] afirma que os sonhos, doença e morte fizeram com que os homens considerados primitivos acreditassem no poder da alma. Essa crença mais tarde se estende a plantas e animais e a elementos ligados a natureza como (ar, água, terra e fogo), fazendo com que a alma estivesse presente em parte da vida da pessoa, e isso se manifesta nas actividades dos curandeiros através de visões, transe, feitiçaria e utilização de elementos da natureza nos cultos.

Cruz (1910) e Castanheira (1979) concordam com os argumentos de Junod (1974) e Tylor [(1967) 1871] quando afirmam que:

"O feiticeiro não oferece nada de extraordinário. É um preto como os outros, da mesma categoria social, e tão sabido como eles, tendo apenas a esperteza bastante para se impôr à sua consideração, inculcando-lhes um respeito misterioso por seus processos clínicos, faculdades divinatórias e recursos para resolver várias dificuldades da vida (...) ele possui o segredo de algumas plantas medicinais e de outras específicas e uma longa

¹ Segundo a visão de Tylor [(1967) 1871], animismo é o primeiro estágio de todas as religiões. O animismo se caracteriza na manifestação religiosa que atribui alma a todos elementos do cosmo, da natureza, a todos seres vivos e a todos fenómenos naturais. Essa alma é passível de possuir sentimentos, emoções e inteligência.

prática que lhe dá às vezes bom sucesso na cura de certas enfermidades, mas em geral não passa de um intrujão” (Cruz, 1910:140).

“Há curandeiros que efectivamente curam com base em certos medicamentos obtidos a partir de raízes, plantas, etc., mas o curandeirismo espiritista é, sob todos os pontos de vista, negativo e obscurantista por excelência” (Castanheira, 1979:12).

Deste modo, observa-se que Tylor [(1967) 1871], Cruz (1910), Junod (1974) e Castanheira (1979) consideram que os curandeiros estão desprovidos de um conhecimento pré-estruturado, sendo que a base de sobrevivência dos integrantes das sociedades em que os curandeiros estão inseridos são os instintos e as superstições. Deste modo a abordagem defendida por esses autores falha por considerar a prática dos curandeiros como arcaica, não lógico e por não considerar que os curandeiros passam por um processo de aprendizagem.

A perspectiva Estruturalista defende que o conhecimento adquirido pelos curandeiros provem dos espíritos dos antepassados, por meio de contágio ou pela compra de poderes [Evans-Pritchard, 1937 (1976); Honwana, 2002; Granjo, 2010].

Desta forma Honwana (2002) e Granjo (2010) defendem que o requisito para que os indivíduos desempenhem a função de curandeiros é ser possuído pelos *vachikuembo*². Essa possessão faz com que os indivíduos adquiriram poderes especiais.

Segundo Honwana (2002) os *vachikuembo* controlam o indivíduo através da doença *de chamamento* que se manifestam por sintomas físicos individualizados e/ou por acidentes frequentes.

Granjo (2010) acrescenta afirmando que a família poderá não ter conhecimento prévio dessa selecção. Os *vachikuembo* podem ficar várias gerações sem chamar familiares do indivíduo possesso. Ao se recusar o chamamento ou tentar adiá-lo sem razões consideradas válidas, espera-se que o indivíduo e/ou a sua família sejam atingidos por doenças, desgraças e mortes. Nesse momento poderá o indivíduo recorrer a ajuda hospitalar que não resulta em nenhuma cura da sua

² Para Honwana (2002) e Granjo (2008) *vachikuembo* são entidades espirituais que ligados aos antepassados e defuntos comuns que atribuem poderes especiais a um membro da família ainda vivo.

doença. Posteriormente o mesmo procura ajuda junto de um curandeiro que lhe diagnostica a possessão por espíritos, revelando a identidade do espírito e os acontecimentos que, no passado e na genealogia, legitimam o seu chamamento (Honwana 2002; Granjo, 2010).

Honwana (2002) afirma ainda que a única forma para quem foi escolhido pelo espírito é abandonar tudo e seguir o chamamento, caso contrário, ficara doente para o resto da vida. Para essa autora o indivíduo só pode ser curado através de um ritual.

A possessão dos espíritos é analisada por Firth (1959) como sendo um estado em que o comportamento de uma pessoa é interpretado como “uma forma de transe em que as acções comportamentais de uma pessoa são interpretadas como prova do controlo do seu comportamento por um espírito normalmente exterior a si próprio” (Firth, 1959: 141).

Segundo Polanah (1967) as causas da possessão podem ser analisadas a luz da visão da igreja católica bem como a visão tradicional. A igreja defende que os indivíduos possessos sofrem de uma presença satânica. Já do ponto de vista tradicional essa possessão produz laços entre os descendentes e os antepassados.

Para a consumação desses laços entre os vivos e os mortos o indivíduo deve submeter-se ao que Turner (2005) chama de ritos de aflição, pelo facto de os males do indivíduo estarem associados a doença ligadas aos espíritos dos mortos. Turner (2005) introduz o argumento de ritos de aflição para mostrar que os indivíduos são inseridos dentro de uma cosmologia em que o ritual constitui um ponto de encontro privilegiado entre os vivos e mortos. Os argumentos de Turner (2005) mostram uma similaridade com os argumentos de Honwana (2002) e Granjo (2010) quando o autor afirma que os vivos e os antepassados são duas dimensões diferentes, mas os indivíduos possuídos pelos espíritos passam a ser o elo de ligação e comunicação entre os dois mundos.

Segundo Verger (1995) é através de ritos de aflição que os curandeiros sofrem a aprendizagem através da inicialização que os mesmos se submetem. Verger (1995) afirma que as práticas ritualistas agem como difusores importantes da aprendizagem das práticas dos curandeiros. A semelhança de Turner (2005), Verger (1995) mostra que os rituais são de tamanha importância no processo de aprendizagem dos curandeiros, pois, é a partir desse momento que os indivíduos

são ensinados aspectos importantes e são inseridos dentro de redes sociais como meios de troca e difusão de práticas de cura.

A abordagem estruturalista encontra as suas limitações por não considerar aprendizagem que pode ocorrer nos indivíduos a partir da socialização que eles mantêm com os curandeiros durante a sua infância. Essa socialização e interação podem ser factores determinantes para que os indivíduos se torne curandeiro. O uso do termo *possessão* também constitui uma limitação dessa perspectiva, pois o termo é importado da cosmologia Judaico-cristão, onde o seu significado está aliado aos espíritos malignos que tomam posse do indivíduo tirando a sua personalidade.

Pelas limitações presentes nos modelos explicativos da perspectiva evolucionista e da perspectiva estruturalista, proponho no presente trabalho que se olhe para o processo de aprendizagem dos curandeiros a partir da perspectiva estruturo-construtivista formulada por Bourdieu (1998). Essa perspectiva encontra fundamento em três conceitos: *habitus, campo e capital*.

Bourdieu (1983) define *habitus* como sendo:

“Um sistema de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente reguladas e regulares sem ser produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins sem supor a intenção consciente dos fins e do domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser produto da ação organizadora de um regente.” (Bourdieu, 1983a: 60)

Martins (1987) complementa Bourdieu (1983a) afirmando que a noção de *habitus* define-se como um processo em que o agente social incorpora as estruturas.

“Enquanto produto da história, orienta as práticas individuais e coletivas. Ele tende a assegurar a presença ativa das experiências passadas que, depositadas em cada indivíduo sob a forma de esquema de pensamento, percepção e ação, contribui para garantir a conformidade das práticas e de sua constância através do tempo.” (Martins, 1987: 40)

Bourdieu (1983a) e Martins (1987) mostram que o *habitus* é está presente na socialização de um indivíduo, desde o seu relacionamento familiar estendendo-se para todos os meios que irão contribuir para a formação do indivíduo em determinado contexto social.

Bourdieu associa o sentido de *habitus* ao conceito de *campo*, que é definida da seguinte forma:

“Espaços estruturados de posições, cujas propriedades dependem das posições, nestes espaços, podendo ser analisadas independentemente das características dos seus ocupantes (...). Há leis gerais dos campos: campos tão diferentes como o campo da política, o campo da filosofia, o campo da religião possuem leis de funcionamento invariantes.” (Bourdieu, 1983b, p. 89)

A partir da citação acima Bourdieu (1983b) mostra que o *campo* é o local de socialização do *habitus*. É o local em que os agentes sociais realizam sua prática de acordo com o *habitus* apreendido.

Bourdieu (1992) defende que o *capital* é o factor que determina o lugar que um agente ocupa dentro do *campo*. O *capital* pode ser caracterizado em económico que pode ser obtido pela herança ou por oportunidade financeiras; social que se obtém a partir das relações sociais; simbólico que está aliado aos rituais, regras característicos de um grupo social; e cultural que corresponde as capacidades intelectuais transmitidas pela família ou por instituições ao indivíduo.

Assim se pode observar que Bourdieu (1998) considera que as estruturas existentes determinam acção e a representação dos indivíduos. Para Martins (1987), Bourdieu explica que a sociedade transcende os indivíduos, onde a mesma torna-se uma entidade exterior a eles, com suas leis próprias, omitindo, dessa forma, os interesses contraditórios, as lutas no campo social e a relação entre o indivíduo e a sociedade. Esse factor faz com que o actor social tente ocupar um espaço dentro do *campo social*, onde é necessário que se conheça as regras de jogo dentro do campo social (Bourdieu, 1998).

A partir dos pressupostos da perspectiva estruturo-construtivismo admito no presente trabalho que o processo de aprendizagem e a relações entre os curandeiros está regulada pelo “*habitus*”. É através do *habitus* que é operada dentro de um campo social que os curandeiros irão produzir e

reproduzir os seus valores, as suas logicas e as suas regras de modo a manter a sua estrutura social. Desta forma seguindo Honwana (2000) admito ainda que a aprendizagem dos curandeiros ocorrem por meio de padrões de crenças, valores, significados, formas de comportamentos, conhecimentos e saberes, que são passados de geração em geração.

2.2. Conceptualização

No presente estudo usamos os conceitos de curandeiro, aprendizagem e prestígio.

Curandeiro

O conceito de curandeiros é inspirado em Organização Mundial de Saúde (OMS) que olha os curandeiros como sendo indivíduos cujas suas atividades estão ligadas a uma diversidade de práticas de saúde, abordagens, conhecimentos e crenças incorporadas em plantas, animais, minerais, terapias espirituais, técnicas manuais e exercícios, aplicados isoladamente ou em combinação para manter o bem-estar, bem como para tratar, diagnosticar ou prevenir doenças e mal-estar ao nível da comunidade (WHO, 2001).

Esse conceito é complementado pelo BOLETIM DA REPÚBLICA, RESOLUÇÃO NO 11/2004 de 14 de Abril, aprovada pelo conselho de Ministros á Política da Medicina Tradicional e a Estratégia da sua implementação, que refere que os curandeiros estão ligados a vida das comunidades. A sua função está baseada na organização social, pois são inúmeros os desafios que lhes são atribuídos, como é o caso de doenças, secas, ciclones e epidemias.

Sithole (2007) considera o conhecimento dos curandeiros como um corpo completo, um *know-how*, e as práticas são mantidas e desenvolvidas pelas pessoas que têm histórias prolongadas de interação com as práticas ligadas a saúde e bem-estar da comunidade. Essa interação define entendimentos, interpretações e significados que são parte de um contexto cultural.

Para Evans-Pritchard [1937 (1976)] os curandeiros são omnipresentes. Eles desempenham um papel em todas as actividades nas sociedades em que estão inseridas. A sua influência está marcada na lei e na moral, na religião; ela sobressai na tecnologia e na linguagem.

Aprendizagem

Segundo Lefrançois (1989) aprendizagem é “toda mudança relativamente permanente no potencial de comportamento.” (Lefrançois, 1989:6).

Segundo Mead [(1963) 1930] aprendizagens influenciam os comportamentos das crianças e dos adolescentes dentro do seu contexto cultural, como forma de se evitar menor repressão social. Benedict (1957) a aprendizagens faz com que os indivíduos fiquem moldados a sua cultura, assim elas se adaptam ao meio social em que elas nasceram.

Vygotsky aborda sobre a aprendizagem da seguinte maneira:

“Não há necessidade de sublinhar que a característica essencial de aprendizagem é que dá lugar a área do desenvolvimento potencial, isto é, faz nascer, estimula e ativa (...) A aprendizagem, por isso, é um momento necessário e universal para o desenvolvimento (...) daquelas características humanas não naturais, mas formadas historicamente.”
(Vygotsky, 1984:161)

Prestígio

Segundo Weber (1972) prestígio é o *status* de um determinado indivíduo ou grupo. Na óptica de Weber o prestígio é uma qualidade comum entre os membros do grupo do mesmo *status*. Verifica-se em Weber que a distribuição da honra social determina a ordem social da sociedade.

Shils (1968) e Eisenstadt (1968) definem prestígio como atributo pertencente a agregados sociais. Segundo Shils (1968) os indivíduos se distinguem pelo seu prestígio. Aos olhos de Shils a base de prestígio é a exposição de carisma. Shils (1968) é complementado por Eisenstadt (1968) quando o autor identifica 3 requisitos para a obtenção do prestígio que são: o estatuto de membro, a autoridade grupo e o carisma. Desta forma Shils (1968) e Eisenstadt (1968) afirma que o prestígio se manifesta pelo reconhecimento dos participantes do grupo.

Capítulo 3

3. Metodologia

O presente estudo foi realizado em três momentos que são complementares entre si. O primeiro momento teve o seu início em Fevereiro de 2012 e prolongou-se durante a realização da nossa pesquisa exploratória. Esse momento consistiu na pesquisa bibliográfica efectuada na biblioteca Brazão Mazula, na biblioteca do Departamento de Arqueologia e Antropologia, na biblioteca do Centro de Estudos Africanos³ e no Arquivo Histórico de Moçambique. Também foram pesquisadas revistas electrónicas, teses de Licenciatura, teses de Mestrado e teses de Doutoramento e artigos disponíveis na *internet*.

Nas bibliotecas mencionadas consultei livros que debatem sobre os curandeiros e as suas práticas. Também foram consultadas obras metodológicas. Na *internet* consultei revistas e artigos sobre “*processos de aprendizagem*”, “*Provedores de saúde*”, “*Formação dos provedores de saúde*” e “*Processos de Aprendizagem dos curandeiros*”. Este momento possibilitou-me conhecer e familiarizar com as pesquisas feitas com a temática que me propus analisar, e também tornou possível apreender as perspectivas de análise sobre os curandeiros.

O segundo momento corresponde a pesquisa etnográfica, que decorreu entre Julho de 2012 ate Novembro de 2012, com algumas voltas ao campo durante o mês de Fevereiro de 2013. Esse momento consistiu em realizar entrevistas semi-estruturadas e observações directas. Durante as entrevistas recolhi relatos sobre a vida dos participantes. Esses relatos não so disponibilizou-me informações sobre as suas vidas, como também sobre a vida da comunidade e os seus valores.

O terceiro e ultimo momento decorreu entre Novembro de 2012 ate Março de 2013 de e consistiu na análise e discussão dos dados recolhidos durante a pesquisa exploratória. A análise de dados consistiu na selecção e interpretação dos dados recolhidos ao longo da pesquisa exploratória. Foi a partir desse momento que foram criados os tópicos e as descrições de cada tópico.

³ As primeira 3 bibliotecas localizam-se na Universidade Eduardo Mondlane

3.1. Técnica de selecção dos participantes de estudo

Durante a pesquisa exploratória selecionei curandeiros e aprendizes de curandeiros como participantes do presente estudo. Para a identificação dos participantes do estudo usei a técnica de *snowball*⁴. Foi a partir dessa técnica que pude chegar ao meu grupo alvo. O primeiro curandeiro (Macamo) foi me recomendado por uma pessoa conhecida. Por sua vez o curandeiro Macamo me recomendou-me que entrevistasse a curandeira Gilda. A curandeira Gilda me indicou os curandeiros Macuácuca e Madalena. A curandeira Madalena sugeriu-me que procurasse os aprendizes Teresa, Lídia e Horácio.

3.2. Perfil dos participantes do estudo

Durante a minha pesquisa exploratória conversei com um total de 7 pessoas. Os integrantes do trabalho vivem na Cidade de Maputo e arredores. Todos os participantes afirmam ter seguido a modalidade de transmissão conhecida entre os curandeiros como *Wunyanga la ntumbuluko*⁵. No presente estudo a identidade dos participantes será preservada, a partir de uso de nomes fictícios.

A tabela abaixo apresenta o perfil dos participantes do estudo

⁴ De acordo com Biernacki e Waldorf (1991) a técnica de *snowball* baseia-se na identificação e recrutamento dos participantes de pesquisa, que correspondem verdadeiros actores sociais reconhecidos por seus pares em decorrência do estudo da realidade e contexto estudado.

⁵ Nessa modalidade os indivíduos aprendem a ser curandeiro a partir da convivência com indivíduos mais velhos da família que exerçam a actividade de curandeiros.

Participante	Idade	Ocupação 1	Ocupação 2
Macuácuá	-	Curandeiro	-
Gilda	-	Curandeira	-
Macamo	-	Curandeiro	-
Madalena	45	Curandeira	Trabalha no conselho Municipal
Teresa	34	Aprendiz	Trabalhadora
Lídia	32	Aprendiz	-
Horácio	28	Aprendiz	Estudante do Nível Superior

3.3. Técnicas de recolhas de dados

As técnicas de recolha de dados usadas por mim foram a entrevista semi-estruturadas⁶ e a observação directa⁷. As entrevistas semi-estruturadas foram realizadas com o objectivo de recolher junto aos participantes os valores, as lógicas, regras que são geridas no processo de aprendizagem dos curandeiros. Para realizar a pesquisa exploratória procurei ganhar confiança junto dos curandeiros e dos aprendizes de curandeiros através de conversas informais, e posteriormente iniciei com as entrevistas. As conversas foram efectuadas nas casas dos curandeiros e aprendizes de curandeiros. Os lugares onde decorreram as pesquisas exploratórias

⁶ Manzini (1991) afirma que as entrevistas Semi-estruturadas se caracteriza por perguntas principais sobre o assunto sobre o qual pesquisamos. Essas perguntas principais são complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista. O autor sustenta ainda que esse tipo de entrevista pode fazer emergir informações de forma mais livre e as respostas não estão condicionadas a uma padronização de alternativas.

⁷ Observação directa Segundo Coulon (1987) é a técnica em que o pesquisador usa para observar comportamentos a ter em conta dentro a realidade em estudo. Nesse processo o pesquisador procurar ter o cuidado de interferir menos possível o comportamento dos actores.

foram escolhidos pelos participantes com a concordância do pesquisador. As entrevistas semi-estruturadas decorreram no meio de semana, no período da manhã e tinha duração de 2 horas de tempo.

As observações directas decorreram no local onde os aprendizes de curandeiro recebem os ensinamentos. Durante essas observações pude observar como os aprendizes aprendem a preparar os *mimuri* (medicamentos) a partir de plantas que foram disponibilizadas pelo curandeiro responsável em transmitir o conhecimento. Essas observações decorreram nos finais de semana no período de final da tarde.

3.4. Constrangimentos

Durante a pesquisa etnográfica encontrei alguns constrangimentos. No início da pesquisa não usei a forma de integração que me permitisse dialogar com os curandeiros. Quando chegava ao grupo alvo começava com apresentações rápidas (ex: Eu sou estudante de antropologia, e vim fazer uma pesquisa sobre o processo de aprendizagem dos curandeiros) e perguntas directamente relacionada com o presente trabalho sem que antes tivesse passado por conversas informais com o objectivo de ambientar-me com o grupo alvo. Por conta da maneira como eu entrei no campo os curandeiros sentiam-se desconfortados e desconfiados com a minha presença no local do estudo. Com a experiencia adquirida ao longo da pesquisa etnográfica no presente trabalho foi possível minimizar o impacto inicial que teve a minha entrada no campo, pois, passei a usar conversas informais como forma de me integrar entre os curandeiros e aprendizes de curandeiros.

O segundo constrangimento foi devido a pouca disponibilidade que os curandeiros apresentavam para as entrevistas, pois, essas ocorriam normalmente em seu horário de trabalho. Como forma de minimizar esse constrangimento optei por compensar o tempo que eles disponibilizavam-se em seu horário de trabalho, pois, é a partir desse trabalho que os curandeiros obtém os recursos de sobrevivência para si e sua família.

O ultimo constrangimento foi a barreira linguística. Alguns curandeiros entrevistados por mim não possuem o domínio linguístico da língua portuguesa. Eu percebia o que os curandeiros

diziam-me acerca do seu processo de aprendizagem, mais muitas das vezes os curandeiros não percebiam o que eu tentava dizer. Esse constrangimento foi minimizado pelo uso de um intérprete.

Capítulo 4

4. Aprendizagem e reprodução de prestígio entre os *tinyanga*⁸

4.1. Regras de selecção do futuro *nyanga*

Na presente secção ilustro os critérios de escolha dos indivíduos que poderão exercer a função de curandeiro.

No grupo estudado existe duas regras que regem os critérios de escolha dos indivíduos que possam desempenhar a função de “*nyanga*”. Esses critérios de selecção são geridos pelo curandeiro de família, e é da sua responsabilidade escolher o indivíduo que possa ser o seu sucessor.

A primeira regra é baseada na escolha do primeiro filho ou da primeira filha como seu sucessor. Ainda dentro dessa regra os *tinyanga* podem também seleccionar os seus *xarás*⁹ para que os mesmos possam desempenhar as suas funções. Essas evidências podem ser observadas nos seguintes depoimentos:

“Meu pai era curandeiro, e mesmo antes de eu nascer o meu pai já dizia a outros membros da família que a minha missão seria de ser curandeira (...) Eu sou a filha mais velha, por isso ganhei a responsabilidade de prosseguir com os feitos do meu pai.”
(Teresa, 34 anos, curandeira)

“Antes de eu nascer, minha avó pediu aos meus pais para que eu fosse sua xará (...) E quando eu nasci ela manifestou a vontade que eu seguisse os seus passos de curandeira.” (Gilda, curandeira)

Outra regra que os “*tinyanga*” usam para seleccionar os seus possíveis sucessores são as aulas conjuntas a todos os seus filhos e/ou netos. Dentro desse grupo o indivíduo que melhor apreender aquilo que são os ensinamentos do “*nyanga*” será o escolhido como sucessor “*nyanga*” da família. Esse modelo é verificado a partir dos depoimentos de Madalena que afirma que:

⁸ A forma como os curandeiros se denominam, sendo que *nyanga* corresponde ao singular e o *tinyanga* o plural

⁹ Pessoas que tem o mesmo nome

“Eu e os meus irmão recebíamos ensinamentos da minha mãe (...) com o passar do tempo eu me destaquei melhor em relação a eles, e fui escolhida para ser curandeira.”
(Madalena, 45 anos, curandeira)

Se Junod (1974) e Tylor (1871) consideram que os curandeiros estão desprovidos de um conhecimento pré-estruturado, justificando dessa forma que as suas práticas não seguem nenhuma lógica, os meus dados mostram uma posição contrária, mostrando que os curandeiros possuem uma lógica, valores e regras que estruturam as suas práticas. O facto de os indivíduos serem seleccionados para futuramente exercerem a actividade de curandeiros mostra certas lógicas e regras que são obedecidos pelos curandeiros.

4.2. Aprendizagem no ambiente familiar

Nesta secção descrevo o processo de aprendizagem que os *tinyanga* passam após serem seleccionados. Esse processo de aprendizagem ocorre durante a sua formação que está dividido em duas fases. A primeira fase da formação dos *tinyanga* ocorre junto a sua família, e o segundo momento ocorre durante o *Kuthwasa*.

Durante a primeira fase da sua formação, o indivíduo seleccionado ganha o prestígio que é reproduzido dentro da sua família. Esse prestígio é resultado dos feitos que os *nyanga* antecessores a si tiveram durante o tempo em que exerceram a profissão.

“Minha mãe ensinava-nos as histórias da minha avo (...) ela dizia-nos que ela era curandeira e curava muitas pessoas dos feitiços” (Madalena, 45 anos, curandeira)

“Os curandeiros da minha família sempre foram bons, sempre curaram coisas más nas pessoas. Mesmos aqueles Males que eram difíceis de curar os curandeiros da minha família sempre conseguiram curar (...) Esse é o dom da família.” (Macamo, curandeiro)

Esse prestígio desempenha um papel muito importante na vida dos curandeiros, pois, devido a esse prestígio os curandeiros estabelecem uma relação hierárquica. Um curandeiro torna-se mais importante pelo prestígio que é reproduzido dentro da sua família. Esse prestígio transcende para a relação que os curandeiros estabelecem entre si, e também para a comunidade no geral.

“A minha avó conseguia desfazer feitiços difíceis (...) e conseguia curar muitas doenças” (Madalena, 45 anos, curandeira)

“Quando um curandeiro é bom, os filhos e os netos também serão bons, quando um curandeiro é mau os filhos e os netos também serão maus” (Macuácuá, curandeiro).

Deste modo que os curandeiros ocupam lugares diferentes dentro do campo social em que estão inseridos devido a trajetória e história dos curandeiros antecessores presentes na sua linhagem familiar. Esses valores são ensinados de geração em geração, de modo que as gerações posteriores saibam que lugar ocupar entre os curandeiros e na comunidade no geral. Essa estrutura vai se reproduzir, e as gerações posteriores vão ocupar mesmo lugar que os seus antecessores ocuparam dentro desse *campo*.

Ainda dentro da família os indivíduos selecionados são inseridos dentro das actividades do “nyanga” que os seleccionou. Esse “nyanga” surge como mentor dos indivíduos selecionado. Os indivíduos aprendem práticas ligadas a terapias de doenças que os utentes dos seus mentores apresentam. Os indivíduos também são ensinados sobre as regras a seguir na colecta de *timintsu*, *tinhome* (raízes), *mafurha* (óleo) e *mihandzu* (seiva) e também na preparação de *mimuri* (remédios).

“Quando era mais novo, a minha mãe que era curandeira costumava a mandar-me para o mato colectar algumas folhas, seivas e frutos para preparar os medicamentos (...). Ela dizia-me sempre que estava a preparar-me para eu ser um bom curandeiro.” (Macuácuá, curandeiro).

“Eu sempre estava por perto quando meu pai resolvia os problemas de alguns utentes, e quando preparava alguns remédios (...) depois de algum tempo ele passou a pedir que eu passasse a fazer alguns remédios que tinha aprendido.” (Horácio, 28 anos, aprendiz).

“Eu ia ao mato com minha avó para colher as plantas. Ela mostrava-me como fazer para não estragar as folhas e as raízes (...) Ela dizia-me a utilidade de cada folha, planta ou raiz.” (Gilda, curandeira)

“Eu e os meus irmãos íamos sempre a machamba da minha mãe. Íamos para lá de manhazinha ou ao entardecer. Depois de algum tempo já eramos capazes de recolher as plantas sozinhos” (Madalena, 45 anos, curandeira)

Os ingredientes para o fabrico do *mimuri* é disponibilizado pelo mentor, ou por vezes os indivíduos vão ao local onde é colectados. Chegados la os indivíduos aprendem todos os procedimentos de como fazer colectas dos ingredientes para a preparação dos *mimuri*. Com o tempo os indivíduos desenvolvem as suas capacidades de modo que passam a colectar as plantas, folhas e ervas ou a preparar os *mimuri* sem ajuda do seu mentor

Os dados apresentados nessa secção permite-me concordar com Bourdieu (1983), quando o autor afirma que os indivíduos são submetidos ao *habitus*, onde eles são inseridos dentro das lógicas e valores das práticas. Deste modo nota-se que é através do *habitus* que os *tinyanga* sofrem processo de aprendizagem desde a sua infância, e são inseridos dentro do seu *campo*.

4.3. Formação durante o *kuthwasa*¹⁰

A outra fase de formação e aprendizagem dos *tinyanga* é o curso que denominando *Kuthwasa*. O *Kuthwasa* tem a duração de 3 ou 4 anos e geralmente acontece em casa de um *nyanga* possui um enorme prestígio entre os *tinyanga*. Os indivíduos seleccionados são levados pelo *nyanga* da sua família até ao local ou pessoa (nesse caso o “*nyanga*” prestigiado) para que os mesmos recebam ensinamentos sobre regras, valores e práticas dando continuidade o que fora apreendido junto a sua família.

“Eu fui enviada pelo meu pai ao curso (...) Já tinha algumas noções, mas na altura não era o suficiente para que eu pudesse ser curandeira” (Lídia, 32anos, aprendiz)

“Eu poderia fazer esse curso perto de casa (...) Mas meu pai levou-me para aqui, porque o outro mestre não teria a mesma capacidade de me ensinar a ser bom curandeiro como o mestre daqui (...) Meu pai diz que a família dele não tem bons curandeiros e que os curandeiros do mestre onde estou a ter o curso é melhor” (Horácio, 28 anos, aprendiz)

¹⁰ Curso de curandeiros com a duração de 3 ou 4 anos.

Deste modo os meus dados permitem-me dizer que um dos requisitos para que o indivíduo frequente o *Kuthwasa* é possuir menor prestígio em relação ao curandeiro responsável em transmitir o conhecimento.

O outro requisito para que o indivíduo possa ser admitido ao *Kuthwasa* é ter presente uma marca e/ou tatuagem em seu corpo que funciona como rúbrica da sua família e/ou dizer a genealogia da família de modo que o indivíduo selecionado pela sua família possa comprovar é elegível para o *Kuthwasa*. Se a marca/tatuagem estiver em falta no corpo do indivíduo e o mesmo apresentar-se incapaz de dizer a sua genealogia, então o candidato torna-se inelegível para o *Kuthwasa*.

“Quando cheguei no curso, foi-me exigido que dissesse de que família vim (...) Depois disso tive que falar de todos os curandeiros que antecederam a mim e ao meu pai. Depois disso pediram que eu mostrasse uma marca que os curandeiros da minha família costumam a ter.” (Horácio, 28 anos, aprendiz).

“Deixaram eu fazer o curso porque mostrei uma marca que indicava que a minha família é de curandeiros (...) A marca são que nos identifica, senão não nos deixariam frequentar o curso” (Teresa, 34 anos, aprendiz)

A semelhança do que acontece no processo de aprendizagem a nível familiar os indivíduos são ensinados sobre colectas de *timintsu*, *mathluka*, *nhome* e *mihandzu* e posteriormente os indivíduos são instruídos como preparar o *mimuri*.

“Nos primeiros anos o mestre nos ensina a preparar os medicamentos, são coisas que aprendemos a preparar em casa mas o curso serve para aperfeiçoar” (Teresa, 34 anos, aprendiz)

“Depois de saber-mos preparar os medicamentos por vezes manda-nos cuidar de algumas pessoas que vem ter com ele ” (Lídia, 32anos, aprendiz)

A partir dos depoimentos citados acima observa-se que o *mestre* procura conciliar a prática de preparo de *mimuri* com a prática de cura, onde os aprendizes propõem soluções para os problemas apresentados pelos utentes. Essa medida surge como instrumento para observar e permitir o desenvolvimento dos indivíduos que submetem-se ao *kuthwasa*.

Outro conteúdo ensinado durante o *kuthwasa* tem a ver com a resolução de assuntos domésticos, matrimoniais, assuntos que assolam o grupo social em que em volta. Aqui os curandeiros são ensinados a tomar melhores decisões em problemas relacionados com casamentos, desentendimentos entre membros de uma família e desentendimento entre vizinhos.

Posteriormente, nos dois últimos anos os candidatos aprendem a efectuar leitura e interpretação dos *tinhlolos*¹¹.

As aulas do *Kuthwasa* acontecem em dias alternativos durante o meio de semana, isso devido as outras ocupações que os indivíduos possuem. Essas ocupações estão ligadas ao trabalho, escola, faculdade. Durante alguns finais de semana o *Kuthwasa* apresenta uma carga horaria intensiva, onde os aprendizes podem passar o dia todo no local.

“A muito tempo era obrigatórias as pessoas abandonarem tudo para serem bons curandeiros (...) os tempos mudaram, nós os curandeiros mais velhos até incentivamos os mais novos a estudarem” (Macamo, curandeiro)

“Eu vou a faculdade (...) e venho ao curso de curandeiros, consigo conciliar as duas coisas” (Horácio, 28 anos, aprendiz)

A partir dos nossos dados podemos afirmar que ao contrário do que é afirmado por Honwana (2002) e Granjo (2010), os indivíduos conciliam a prática dos curandeiros com outras tarefas do dia-a-dia. Os indivíduos buscam uma harmonia e complementaridade entre os seus feitos ligados a escola, faculdade, trabalho com a profissão dos curandeiros.

Depois de terminado o *Kuthwasa* os indivíduos são considerados prontos para exercerem a profissão de curandeiro.

¹¹ Conjunto de objectos constituídos por búzios, conchas, moeda, dados, ossinhos, cascas de frutos e sementes.

Capítulo 5

5. Considerações Preliminares

O presente trabalho explorou o discurso dos curandeiros sobre o seu processo de aprendizagem. A partir da minha pesquisa exploratória conclui que a aprendizagem dos curandeiros é estruturado dentro da lógica de reprodução de prestígio. Esse prestígio se caracteriza através de histórias que são contadas aos curandeiros acerca dos curandeiros antecessores. O prestígio reproduzido pelos curandeiros é transmitido de geração em geração. Desde modo o indivíduo obtém o mesmo prestígio que os seus antecessores tiveram.

Este trabalho insere-se na mesma linha de ideia formulada pela perspectiva estruturo-construtivismo, onde admitimos que a prática dos curandeiros equivale-se a um *campo* onde os curandeiros constroem esquemas acção e que Bourdieu denomina de *habitus*. Os meus dados permitem-me dizer que os curandeiros são detentores de *capital* (simbólico, social e cultural). O *capital simbólico* é o prestígio adquirido pelos curandeiros junto da sua família, que se manifesta por meio das genealogias e feitos dos curandeiros antecessores. O *capital social* é adquirido junto as redes sociais que os curandeiros são inseridos. Por fim o *capital cultural* é adquiridos pelos curandeiros por meio de informações recebidas durante a sua formação junto da sua família e no *Kuthwasa*. Esses *capitais* Essa estrutura vai se reproduzir, e as gerações posteriores vão ocupar mesmo lugar que os seus antecessores ocuparam dentro desse *campo*. É a partir desses *capitais* que ocorre a *reprodução social* entre os curandeiros, possibilitando a reprodução das suas regras, valores e lógicas dentro de uma ordem estabelecida sem conflitos.

Tratando-se de um projecto de pesquisa o presente trabalho contém algumas limitações. A Primeira limitação deve-se ao facto de não ter se explorado de o prestígio dos curandeiros aumenta ou diminui de quando o mesmo é reproduzido de geração em geração.

Outra limitação deveu-se de eu ter apenas explorado o discurso produzido pelos curandeiros que seguem a modalidade de transmissão denominada *Wunyanga la ntumbuluko* é a modalidade em os indivíduos aprendem a ser curandeiro a partir da convivência com indivíduos mais velhos da família que exerçam a actividade de curandeiros. Recomenda-se que em futuras pesquisas se explore os discursos produzidos pelos curandeiros que seguem a modalidade de transmissão

denominada *Ku tsema wunyanga* acerca do processo de aprendizagem. Os curandeiros que seguem a modalidade de transmissão denominada *Ku tsema wunyanga* recorrem ao curso e efectuam pagamentos em valores monetários, em bens materiais e alguns animais como gado bovino, caprino ou galináceos “comprar” o direito de aprender as práticas ligadas aos curandeiros.

O presente trabalho oferece a possibilidade de se olhar para a relação entre os curandeiros a partir de uma dimensão política, visto que trabalhos associados aos curandeiros são geralmente relacionados com perspectivas e abordagens ligadas a saúde e doença. A dimensão política está relacionada com a relação de poder existente na rede de relações dos curandeiros.

Referências Bibliográficas

BENEDICT, R.(1957). *Padrões de Cultura*, Lisboa: Livros do Brasil.

BIERNACKI, P. & WALDORF, D. (1981). Snowball Sampling: Problems and techniques of Chain Referral Sampling. *Sociological Methods & Research*, vol. nº 2, November. 141-163p,

BOLETIM DA REPÚBLICA, RESOLUÇÃO NO 11/2004 de 14 de Abril, aprovada pelo conselho de Ministros á Política da Medicina Tradicional e a Estratégia da sua implementação.

BOURDIEU, P. (1983a). “Esboço de uma teoria da prática.” In: ORTIZ, R. (Org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática:46-81.

BOURDIEU, P. (1983b). “O campo científico.” In: ORTIZ, R. (Org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. SãoPaulo: Ática:122-55.

BOURDIEU, P. (1992). *A reprodução*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

BOURDIEU, P. (1998). “Campo do poder, campo intelectual e habitus de classe”. In: MICELI, S. (Org.). *A economia das trocas simbólicas*. Quinta edição. São Paulo: Perspectiva.

CASTANHEIRA, N. (1979), *Curandeiros Espiritistas: Desmascarar a Mentira, Educar o Homem*. Tempo, 474: 10-12

COULON, A. (1987). *L'ethnomethodologie*. Paris: PUF, Que sais-je?

CRUZ, D. (1910). *Em Terras de Gaza*. Porto

EISENSTANDT, S. N. (1968). “Prestige, participation and strata formation”. In JACKSON, J. A. *social stratification*. Cambridge: Havard University: 62-103.

EVANS-PRITCHARD, E. [1937 (1976)]. *Witchcraft Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford University Press: New York.

FIRTH, R. (1959). “Problem and assumption in anthropological study of religion” in journal of the royal Anthropological institute. Vol. 89. Pt. II: 129-142

GRANJO, P. (2010). *Ser curandeiro em Moçambique: uma vocação imposta?* Disponível em <http://www.buala.org/pt/a-ler/ser-curandeiro-em-mocambique-uma-vocacao-imposta> (consultado em 23 de Maio de 2012)

HONWANA, A. (2000). *Spiritual Agency and Self-Renewal in Southern Mozambique*. London: University of London.

HONWANA, A. (2002). *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*. Maputo: Promédia.

JUNOD, H. (1974). *Usos e Costumes dos Bantus*. Tomo I. Lourenço Marques.

LEFRANÇOIS, G. R. (2008). *Teorias da Aprendizagem*. São Paulo: Cengage.

MANZINI, E. J. (1991). *A entrevista na pesquisa social*. *Didática*. São Paulo, v. 26/27, p. 149-158,

MARTINS, C. B. (1987). *Estrutura e ator: a teoria da prática em Bourdieu*. *Educação e Sociedade*: 27.

MEAD, M. [(1963) 1930]. *Growing Up in New Guinea*. London: Pelican book.

POLANAH, L. D. (1967), *Possessão e Exorcismo em Moçambique*. Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique.

SITHOLE, J. (2007). *The Challenge Faced By African Libraries and Information Centres in Documenting and Preserving Indigenous Knowledge*. *IFLA Journal* 33:2, 17-23

SHILS, E. A. 1968. "Deference". In JACKSON, J. A. *social stratification*. Cambridge: Harvard University: 104.

TURNER, V. (1968). *The drums of affliction: a study of religious process among the Ndembu of Zambia*. London: Oxford University Press.

TYLOR, E. [(1967) 1871]. *Primitive Culture*. London: John Murray.

VERGER, P. F. (1995). *Ewé: o uso das plantas na sociedade Yorubá*. São Paulo: Companhia das Letras.

VYGOTSKY, L. S. (1984) *A formação social da mente*. Sao Paulo: M.fontes.

WEBER, M. 1947. *The theory of social and economic organization*. New York: Oxford University.

WHO. (2001). *Legal Status of Traditional Medicine and Complementary/Alternative Medicine: A World Wide Review*. Geneva.