

Antropologia Portuguesa

Volume 22-23 · 2005-2006

Departamento de Antropologia | Universidade de Coimbra

Dossier Temático

VIOLÊNCIA

Digerir o passado: rituais de purificação e reintegração social de crianças-soldado no sul de Moçambique

Ilundi Cabral

Save the Children Norway/ Programa de Moçambique
scn.antitraffic@tdm.co.mz

Resumo Este artigo explora o potencial da cultura enquanto mediadora da experiência de guerra e promotora do processo de construção da paz. Tomando como caso de estudo específico o ritual de purificação *kuhlapsa* praticado no Sul de Moçambique, o artigo analisa como esta prática influenciou o triplo processo de reabilitação, reintegração e reconciliação social das crianças e jovens militarizados no âmbito do conflito armado pós-independência que afectou o país entre 1976 e 1992.

Palavras-chave Moçambique; guerra; criança-soldado; cultura; purificação espiritual.

Abstract The article explores the potential of culture as a mediator of war experience and as a promoter of peace building. Focusing in the *kuhlapsa* ritual of spiritual purification practiced in southern Mozambique, the article analyses how this ritual practice has influenced the triple process of social rehabilitation, reintegration and reconciliation of children and youth militarized during the post-independence armed conflict that affected the country from 1976 to 1992.

Key words Mozambique; war; child-soldier; culture; spiritual purification.

Introdução

Tomando como ponto de referência o conflito armado pós-independência de Moçambique (1976-1992), o presente artigo pretende desenvolver algumas questões relativas ao papel da cultura na resposta ao impacto da guerra sobre crianças e jovens militarizados, genericamente denominadas “crianças-soldado”.

O artigo apresenta-se em seguimento de um projecto de investigação concluído em Julho de 2005¹, no qual foi identificada uma série de recursos materiais e simbólicos da cultura tradicional Moçambicana que mediarão a reinserção social de crianças e jovens militarizados no âmbito do referido conflito; a partir de um trabalho de campo desenvolvido nas localidades de Incaia e Mazivila (Província de Gaza, região sul de Moçambique).

Dentre os recursos identificados destacou-se um modelo local de interpretação e resposta à adversidade que, no caso das crianças e jovens militarizados, foi accionado através de rituais de purificação espiritual.

É sobre estes rituais que o presente artigo foca a sua atenção, trabalhando algumas temáticas que permitem sublinhar o potencial de ‘cura social’ da cultura tradicional. A importância destas práticas rituais é também corroborada pela literatura disponível, que as reconhece como factor de estabilização e reconstrução de Moçambique no pós-guerra.

O artigo estrutura-se em três partes principais. A primeira parte introduz algumas noções gerais para a compreensão da questão da militarização da criança e do jovem. A segunda parte ilustra o impacto do conflito armado em questão sobre a criança moçambicana e esquematiza as respostas dadas ao mesmo. A terceira parte explora as potencialidades do ritual de purificação espiritual *kuhlapsa*, como instrumento de reabilitação, reintegração e reconciliação social.

O envolvimento da criança em actividades militares

O envolvimento de crianças e jovens em actividades militares não é um fenómeno exclusivo do século XX, mas deve o seu aumento e proliferação a uma conjugação de factores característicos deste século: o desenvolvimento da indústria de armamento e do comércio de armas de fogo, a instabilidade do cenário político-económico internacional e a proliferação de conflitos armados a nível global. Desde sensivelmente a Segunda Guerra Mundial, tem aumentado o número de vítimas civis proporcionalmente ao de vítimas militares, o que revela uma transformação nas tácticas de combate: o uso

¹ Dissertação final para obtenção do grau de licenciatura em Antropologia, por parte da autora (ver Cabral, 2005).

do civil simultaneamente como combatente e alvo de combate (Cohn e Goodwin-Gill, 1997).

Um movimento internacional encabeçado pela *Coalition to Stop the Use of Child-Soldiers* (CSC) tem vindo a trabalhar nas últimas duas décadas no sentido de travar a crescente militarização de menores, avançando como principal medida de protecção da criança o estabelecimento de um limite mínimo de 18 anos de idade para o envolvimento militar.

A noção de ‘criança-soldado’ está associada à definição de ‘criança’ vigente na Convenção dos Direitos da Criança (1989) e na lei humanitária internacional – é ‘criança’ todo ser humano com idade inferior a 18 anos, salvo quando, em virtude da lei aplicável, seja alcançada a maioridade mais cedo. Assim a CSC considera ‘criança-soldado’ todo o ser humano com menos de 18 anos de idade que se envolve directa ou indirectamente em acções militares, por forças governamentais ou não governamentais, de um modo mais ou menos forçado (Cohn e Goodwin-Gill, 1997).

A definição de ‘criança-soldado’ não se limita ao acto de pegar uma arma, pois considera-se que os danos do envolvimento militar fazem-se sentir nos vários modos através dos quais a militarização invade a vida do indivíduo antes, durante e após o conflito. Para além do acto de combate em si, a definição abrange a realização, para grupos armados, de tarefas agro-pecuárias e domésticas, o transporte de armamento ou carregamento dos produtos de saque militar, o ser-se utilizado/a como escravo/a sexual ou cônjuge de militares, o reconhecimento de terreno, o policiamento de zonas de conflito armado, a vigilância de prisioneiros de guerra e a espionagem.

O limite mínimo dos 18 anos de idade para envolvimento em actividades militares é defendido pelo facto de se considerar que, por um lado, antes desta idade o ser humano não tem plena capacidade para tomar uma decisão informada, consciente das responsabilidades que acarreta e independente de pressões externas. A maioria dos Estados soberanos fixa em 18 anos de idade a capacidade de responsabilidade política expressa no direito ao voto, mas resiste em associar responsabilidade política e decisão de envolvimento militar, fixando a idade de envolvimento militar num valor inferior à idade de responsabilidade política (Cohn e Goodwin-Gill, 1997).

A oposição ao limite mínimo de 18 anos de idade baseia-se no argumento de que tal limite é arbitrário, imposto do alto, e ignora a heterogeneidade da ‘maioridade’ enquanto instituição sócio-cultural e religiosa. Todavia, o estabelecimento dum limite para o envolvimento militar é, sobretudo, um

meio de combater as economias de guerra que exploram a vulnerabilidade dos menores em proveito próprio.

Outra perspectiva relevante para compreender a militarização da criança, é a que vem sendo reforçada pela relativamente recente abordagem etnográfica à experiência de guerra: a criança vivencia a instabilidade sócio-política não na qualidade de assistente passivo, mas sim como agente activo.

A etnografia em contexto de guerra procura, entre outras coisas, analisar os modos a partir dos quais o elemento ‘cultura’ influencia a experiência de guerra e a(s) interpretação(ões) ou reacção(ões) de defesa contra essa adversidade.

A primeira ideia-chave desta abordagem é que a experiência de guerra é influenciada pelas relações sociais e pelo acesso a determinados recursos materiais e simbólicos do colectivo social de inserção, que podem ser centrais à valorização, interpretação e reacção face à guerra.

A segunda ideia-chave é que a cultura, enquanto quadro de referências e geradora de modelos explanatórios da acção humana, é um importante mediador da experiência de guerra, podendo intensificar ou suavizar o impacto desta.

No que se refere especificamente à criança em contexto de guerra, a etnografia demonstra que as noções de ‘criança’ e ‘infância’, longe de serem homogêneas, são histórica e culturalmente específicas, sendo atravessadas por diferenciações de cultura, classe social, poder político e identidade, determinantes para a sobrevivência e bem-estar da criança (Boyden, 2004).

Por outro lado, esta abordagem defende que as crianças expostas a uma situação de guerra não passam todas por uma mesma experiência, isto é não reagem de um modo universalmente uniforme. A experiência de guerra da criança é complexa, subjectiva e diversificada, informada não só pelas mensagens recebidas de agentes externos (pais, irmãos, amigos, professores), mas também pelas análises que ela própria faz da situação que a rodeia. Estas auto-análises influem na percepção pessoal da situação e no impacto desta última sobre o indivíduo. Em suma, a criança tem uma agência sócio-política que lhe permite elaborar opiniões sobre o meio envolvente e a sua situação pessoal, tomar decisões e desenvolver estratégias de adaptação e sobrevivência.

A etnografia mostra ainda que a idade nem sempre é o principal factor de vulnerabilidade da criança e do jovem. A classe social, o género, a estrutura e a estabilidade da família são igualmente importantes. Mesmo se vulneráveis, a criança e o jovem não ficam ‘irreversivelmente’ incapacitados pela experiência de guerra – são, muitas vezes, um motor de recuperação, renovação e estabilização da sociedade. Apesar de resultar em extrema vulnerabilidade, a guerra não exclui a habilidade.

A etnografia demonstra também que, embora nem todo o envolvimento em actividades militares seja directamente forçado, o oposto – envolvimento ‘voluntário’ – não existe. A decisão pessoal de militarização é determinada mais por factores de pressão externa que por vontade e consciência pessoal (Cohn e Goodwin-Gill, 1997; Machel, 1996). Por um lado, as próprias concepções locais de ‘criança’ influenciam o facto desta ser, ou não ser, um agente legítimo de violência para o seu corpo social de inserção. Por outro lado, mesmo que o envolvimento militar seja socialmente legitimado, ele responde a uma pressão colectiva. Em tempos de guerra, a independência da opinião pessoal torna-se bastante relativa e a própria criança ganha consciência disso, re-estruturando constantemente as suas emoções, vivências, valores morais e sociais para sobreviver à violência.

A procura de sentido para a experiência de guerra e para a violência

O impacto de uma experiência de guerra e de pós-guerra no ser humano depende, em grande parte, da significação que este consegue fazer sobre a experiência, ou seja, a narrativa de guerra que constrói a partir da memória pessoal e colectiva.

A memória é uma resposta humana ao passado. Opera por um duplo processo de recordar-esquecer, sendo continuamente transformada em cada acto de recordação (Kenny, 1990). Apesar de intrinsecamente pessoal e subjectiva, a memória é também moral e culturalmente mediada, definindo-se na *meta-memória* (Kirmayer, 1996) ou modelo de memória vigente num dado grupo social, que influencia a selecção do que é importante para ser memorizado.

A memória tem pois uma importante função social. Por um lado compatibiliza o relacionamento entre a esfera individual e a esfera colectiva, evitando a marginalização da primeira pela última. Por outro lado permite a

reciprocidade de introspecções no passado, para trabalhá-lo; elemento que é vital para a construção da paz no pós-guerra.

No caso particular da criança-soldado, a construção de narrativas de guerra é influenciada pelos processos de normalização da anormalidade e de “re-socialização” (West, 2004), que se explicam em seguida.

A guerra é um fenómeno que, pelo seu poder destrutivo, aparenta ser caótica e desestruturada. Contudo, dentro da sua instabilidade, a guerra adquire uma moral e uma estrutura próprias através da agência e esforço interpretativo das pessoas e colectivos nela envolvidos. O ‘normal’ e o ‘anormal’ são categorias que, apesar de por vezes contraditórias, não são estáticas nem mutuamente exclusivas (Kenny, 1996). São continuamente redefinidas pelas situações e contextos em que se insere o indivíduo, já a partir do período de militarização do corpo e da mente que antecede a eclosão oficial do conflito.

Tanto a guerra como o pós-guerra obrigam o homem a redefinir os parâmetros de normalidade e anormalidade face à realidade de inserção. O conflito redefine a ‘normalidade’ pela ‘anormalidade’ a que expõe a sociedade, confrontando os agentes envolvidos com limites de normalidade mais anormais do que até então concebidos. Quanto mais prolongada a violência mais normal é a sua anormalidade, e maior é a integração progressiva dos envolvidos nessa anormalidade normalizada. Com expectativas mais baixas, o ‘anormal’ suporta-se melhor. É a capacidade de realizar o duplo processo de retenção da normalidade e de normalização da anormalidade que determina o sucesso da sobrevivência.

Há diversas teorias que procuram explicar como consegue a criança adaptar-se e sobreviver à incorporação num grupo armado, em particular o testemunhar e/ou realizar actos violentos. Uma das teorias, avançada pela psicologia, é a da “des-socialização”, segundo a qual o grupo armado, mediante um brutal processo de lavagem cerebral que opera por uma manipulação afectiva, ideológica e identitária das crianças recrutadas, transforma-as em “outras pessoas”.

Contudo a etnografia de guerra tem vindo a mostrar que as transformações identitário-valorativas pelas quais a criança passa para adaptar-se à experiência de militarização, não implicam necessariamente a produção de uma “outra pessoa”, isto é não implicam um corte radical com aquela que se supõe ser a “verdadeira identidade” (anterior à guerra). A criança não responde à brutalização físico-psíquica com a substituição

de pacotes identitários estáticos descartáveis, mas sim com processos de transformação identitária a nível social, afectivo e político. É a fluidez da identidade que permite ao ser humano sobreviver a uma experiência desestruturante como a guerra.

A experiência de militarização é ao mesmo tempo uma experiência de re-socialização da criança, a qual não esquece forçosamente quem foi e como viveu até ao momento de recrutamento. Ela esforça-se por adaptar a sua identidade e personalidade ao/s contexto/s e gere, como pode, a produção de uma narrativa de vida que lhe seja coerente. Onde há adaptação e sobrevivência não há obrigatoriamente um corte com a ordem social anterior; pelo contrário, é muitas vezes a manutenção de laços identitários com a vida familiar e social anterior que permite a sobrevivência no contexto militar.

Assim, durante a sua experiência de militarização, a criança-soldado defende-se estrategicamente da violência criando uma pseudo-identificação com a categoria de 'soldado'; mas essa categoria não substitui necessariamente a identidade não-militar da criança. A permanência da categoria militar depende do trabalho simbólico feito às categorias de 'vítima'/'perpetrador', e do acesso a recursos que tornem a vida em contexto de paz numa alternativa viável e preferível.

Surpreendentemente, em Moçambique as crianças afectadas pela guerra apresentaram um elevado potencial curativo e adaptativo, quando lhes foi dado tempo e estabilidade (Boothby, 1993). Este facto resultou numa combinação entre o trabalho da dor e a obtenção de perdão pela violência cometida; o que demonstra que a experiência de violência nem sempre é sinónimo de colapso moral. Alguns dos factores que mediarão o impacto da militarização sobre a criança moçambicana foram a intensidade da violência experienciada (Richman, Ratilal e Aly, 1989), a idade (CVM/Unicef, 1994), a ruptura da família, factores físicos como fome/frio/dor, e o tempo de permanência no grupo militar (Boothby, 1993).

Tendo em conta que as crianças moçambicanas envolvidas nas actividades militares foram expostas a variados tipos e intensidades de violência, e que o impacto destas é subjectivo, é preciso ressaltar que terá havido indivíduos que, expostos a uma violência particularmente intensa, terão ficado de tal modo perturbados que terão de facto sofrido uma 'des-socialização'. Estes indivíduos terão tido dificuldade em activar uma re-socialização no pós-guerra, e os modelos psicoterapêuticos locais não terão conseguido providenciar respostas adequadas para eles. Terão

precisado de um apoio psicológico especializado e contínuo, inserido no colectivo e culturalmente adaptado (Efraime Júnior, 1996).

O impacto do conflito armado sobre a criança, e respostas ao mesmo

Durante o conflito armado (1976-1992) que contrapôs a Resistência Nacional de Moçambique (Renamo) e o governo Moçambicano, a população civil teve de se polarizar a favor de uma das partes em conflito. As razões que motivaram o posicionamento político da população foram variadas; e o posicionamento revelou-se mais uma estratégia de sobrevivência e de equilíbrio diplomático para o ‘desenrascanço’ do quotidiano, do que um apoio aos projectos políticos de dada facção.²

O conflito armado teve um efeito de ruptura sobre o tecido social e as infra-estruturas de base do país. As principais vítimas foram a população civil e as estruturas associadas ao governo: escolas, postos de saúde, fábricas, lojas, campos de cultivo, vias de comunicação, aldeias comunais, sedes de distrito e *staff* técnico (professores, médicos, enfermeiros, técnicos, chefes distritais, etc.). Quando a guerra terminou em 1992, 1/3 da população moçambicana estava mal nutrida e 2/3 vivia abaixo da linha de pobreza, mais de 1800 escolas haviam sido destruídas e mais de 50% da rede de saúde básica e da rede rodoviária encontrava-se destruída ou inviabilizada.³

Segundo estimativas oficiais, de um total populacional de 16 milhões (censo de 1980) o conflito provocou 1.1 milhões de mortos, 1.5 milhões de refugiados nos países vizinhos e 4.5 milhões de deslocados internos. Num país de população jovem, o conflito teve um impacto tremendo sobre a criança. Estima-se que 50% das vítimas mortais tinham menos de 15 anos. Cerca de 250.000 crianças foram separadas de suas famílias, das quais pelo

² Não se desenvolve aqui a problemática do carácter externo/agressão ou interno/doméstico da guerra, visto que o artigo versa sobre a reintegração social da criança-soldado e não sobre a natureza do conflito em si. Importa contudo reter que as dinâmicas de guerra não foram uniformes por todo o país, e que a polarização política da sociedade civil espelhou o carácter heterogéneo destas. Para uma leitura detalhada sobre o conflito e o posicionamento civil veja-se Birmingham (1992), Vines (1991), e Geffray (1991).

³ Dados: Draisma e Mucache (1997), Birmingham (1992), Finnegan (1992), Vines (1991).

menos 25.000 foram transformadas em crianças-soldado. 2/3 dos cerca de dois milhões de crianças em idade escolar foram deixadas sem educação.⁴

Uma investigação feita a crianças retiradas de bases da Renamo revelou índices muito elevados de testemunho e sofrimento na primeira pessoa de assassinatos, torturas, raptos, mutilações, abusos sexuais e envolvimento directo no combate (Boothby, 1993). O uso de menores como soldados não foi exclusivo da Renamo, também o exército governamental e as *Milícias Populares* (forças para-militares governamentais) recorreram por vezes ao recrutamento ilegal de menores para as suas fileiras (Draisma e Mucache, 1997). Contudo a Renamo destaca-se por ter recrutado crianças de idade bastante jovem, de um modo muito mais sistemático e violento, sobretudo no sul do país (Vines, 1991; Draisma e Mucache, 1997).

Em 1985 surgiu a primeira resposta oficial governamental à criança não-acompanhada, o programa de apoio à “criança em situação difícil”. Seguidamente, em 1988 surgiu o projecto-piloto “Iniciativa Lhanguene”, cujo nome deriva do primeiro centro no país exclusivamente vocacionado para o acolhimento e assistência de crianças-soldado. Até a abertura do centro, o tratamento mais frequente reservado às crianças-soldado (capturadas em combate ou retiradas das bases da Renamo) era a prisão nos quartéis-generais governamentais, ou, menos frequentemente, o internamento numa instituição do governo até serem entregues aos cuidados de algum familiar.

A partir do trabalho de centro lançou-se em 1989 o programa de localização e reunificação familiar (PLRF) e um *manual de formação para um programa de tratamento e reunificação familiar*. Contudo, com a defesa da política de não-institucionalização da criança, o centro fechou em 1991 e passou-se a apostar na reunificação familiar.

O PLRF consistia em cinco fases: identificação da criança não acompanhada, localização dos familiares, identificação da criança por parte dos familiares, documentação dos familiares localizados e reconhecimento dos mesmos pela criança, e reunificação familiar de ambos. A divulgação das crianças fazia-se através de cartazes fotográficos distribuídos em zonas de aglomeração estratégicas (mercados, centros de saúde), com a ajuda de

⁴ Estimativas oficiais obtidas em Pardoel (1994), Draisma e Mucache (1997), Sultan (1997). Segundo Pardoel (1994), dos 92.000 soldados de ambos exércitos desmobilizados a partir de 1992, 28% tinha menos de 18 anos no momento do recrutamento, o que corresponde a 25.000 indivíduos.

voluntários locais. Até 1992 a movimentação dos funcionários do programa esteve muito limitada pela guerra, o que levou à criação duma extensa rede de activistas voluntários, da qual o PLRF beneficiou bastante, já que possibilitou um maior acesso a zonas rurais do país. A grande maioria das reunificações deu-se depois de 1992.

A nível da saúde, o governo criou centros de reabilitação nutricional nos campos de deslocados, postos de saúde e hospitais, programas especiais de imunização, de saúde materno-infantil e de combate a epidemias, um programa de reabilitação física e fornecimento de próteses a deficientes de guerra, e um programa de saúde comunitária para famílias e colectivos isolados. A nível da educação foi desenvolvido um programa de formação de professores primários para a assistência a alunos afectados pela guerra e com problemas psicológicos, estabeleceu-se uma política de prioridade da transferência e matrícula de alunos regressados das zonas de guerra/campos de refugiados e de deslocados, e procedeu-se à abertura de escolas nos grandes centros de deslocados e campos de refugiados nos países vizinhos.

No geral pode-se considerar que a resposta moçambicana durante o conflito armado às necessidades da criança afectada pela guerra foi positiva, tendo em conta a instabilidade e a falta de recursos técnicos e financeiros (Sultan, 1997; Draisma e Mucache, 1997). A coordenação de esforços entre o governo, parceiros institucionais e sociedade civil permitiu criar uma rede de apoio que atingiu enormes proporções. Até finais de 1994 foram reunificadas, com a família de origem e/ou substituta, cerca de 12.000 das 16.000 crianças documentadas pelo PLRF (SCF/PCG, 1995). A estas acrescentam-se as reunificações espontâneas que ocorreram fora do PLRF (durante e após o conflito), e as reunificações que não tiveram tempo de ser documentadas face à quantidade maciça de crianças por reunificar entre 1992-1994. O número real de crianças reunificadas é desconhecido.

Assim, reconheceu-se desde 1985 a necessidade de apostar na reunificação familiar da criança afectada pela guerra. O colectivo social destacou-se como espaço eficaz para providenciar assistência e gerir a reintegração social da criança. Os programas de assistência psicossocial desenvolvidos pelo governo e seus parceiros também chegaram a esta conclusão, passando a defender a assistência no colectivo e absorvendo elementos locais (cantos, danças, histórias, jogos) nos seus programas terapêuticos.

Os acordos de paz assinados em 1992 iniciaram a desmobilização dos efectivos militares da Renamo e das Forças Armadas de Moçambique (FAM), a reinserção sócio-económica dos soldados desmobilizados e a criação de um único exército nacional. Contudo, os acordos não reconheceram a participação de crianças-soldado em ambas as facções e a grande maioria delas foi excluída do programa oficial de desmobilização, com um duplo impacto negativo: não tiveram acesso aos benefícios inerentes ao estatuto de desmobilizado, e depois de 1992 ficaram novamente abrangidas pelo serviço militar obrigatório, pois a sua participação na guerra não foi oficialmente reconhecida (Sultan, 1997).

O tratamento dado à criança-soldado limitou-se à sua ‘desmobilização informal’ pela reunificação familiar do PLRF, que a partir de 1992 teve acesso gradual às bases militares da Renamo e às zonas rurais mais afectadas pelo conflito. Após o Acordo Geral de Paz (AGP) foram também implementados alguns projectos de acompanhamento das reunificações, de formação profissionalizante e de assistência psicossocial às crianças reunificadas. Contudo, foram muito poucos os projectos que realmente conseguiram ser aplicados com continuidade, e a maioria não conseguiu acompanhar e/ou apoiar o complicado período pós-reunificação familiar.

No geral esta tarefa coube aos colectivos sociais e famílias, que apesar de não estarem totalmente isolados do apoio exterior, dependeram basicamente das suas capacidades e recursos materiais/simbólicos para conseguirem reintegrar as crianças e jovens reunificados (Draisma e Mucache, 1997). A aposta no colectivo social como principal actor da reabilitação e reintegração social da criança-soldado resultou não só da falta de recursos do Estado, mas também da percepção estratégica do potencial reconciliatório dos colectivos sociais: eram eles quem estava em melhor posição para transformar o potencial desestabilizador da vergonha, da dor e da raiva num potencial positivo de reconciliação das várias entidades envolvidas no conflito (Errante, 1999).

Modelos de interpretação e resposta à adversidade: rituais de purificação kuhlapsa

O conflito armado pós-independência não foi o primeiro conflito violento enfrentado pelos colectivos sociais Moçambicanos. Estes já haviam desenvolvido quadros morais e valorativos sobre o acto da guerra

e estratégias de sobrevivência ao mesmo. Durante o conflito armado, tanto as facções armadas como a sociedade civil recorreram a certos elementos da cultura tradicional: as primeiras como tática de guerra, e a última como sobrevivência física e espiritual (Vines, 1991; Geffray, 1991). Após o AGP a população continuou a servir-se de recursos culturais, para se enquadrar no novo projecto de socialização não violenta e sustentá-lo face ao passado (Errante, 1999).

A sociedade constrói modelos com os quais possa dar significado à sua existência no mundo e aos eventos que atravessa, produzindo todo um quadro de referências e orientação. Os diversos modelos da sociedade moçambicana têm em comum a concepção da existência de um relacionamento social íntimo e permanente entre os humanos vivos e os espíritos dos humanos mortos, e a concepção derivada de que é através da manutenção estável e harmoniosa desta relação que se mantém a harmonia – ou a ‘normalidade’ – no mundo dos vivos. O desequilíbrio na harmonia da relação com o mundo espiritual danifica por consequência a harmonia do mundo dos vivos, sob a forma de guerras, calamidades naturais, ou epidemias. A ‘normalidade’ no mundo dos vivos, por sua vez, só é reconquistada com a estabilização da relação com o mundo espiritual.

A possessão pelos espíritos e a adivinhação são elementos centrais destes modelos interpretativos. Fazem parte de um sistema mais geral de crenças, práticas e comportamentos relativos ao bem-estar e normalidade social que é a chamada medicina ‘tradicional’.

O espírito, ou *svikwembu*, pode tanto ajudar como afligir os vivos. A saúde e bem-estar do indivíduo dependem da harmonia na sua relação negociada com os espíritos dos mortos, e a doença resulta frequentemente do comportamento indevido dos vivos face aos mortos. Os espíritos exprimem o seu desagrado através da produção de situações problemáticas e ‘patológicas’ no indivíduo vivo, cuja resolução depende de ele observar uma série de condições. A entidade ‘espírito’ é ao mesmo tempo agente patogénico e agente de cura.

Como tal na cultura Moçambicana a saúde é mais do que um processo corporal de bem-estar normalizado; é um processo de vida definido por relações harmoniosas entre o ser humano e o meio ambiente, o ser humano e os espíritos dos seus antepassados, e entre espíritos ancestrais e o meio ambiente.

O ‘azar da doença’ raramente é fruto do acaso, resultando da acção do meio ambiente contaminado, de espíritos ancestrais descontentes ou de feiticeiros (Honwana, 2002; Polanah, 1987).

O meio ambiente pode tornar-se ‘perigoso’ quando, por acção humana, é contaminado com substância nocivas – sobretudo sangue humano – podendo o meio por sua vez contaminar qualquer ‘intruso’ humano desprevenido que nele penetre. Pelo que o ser humano enfrenta diferentes ‘perigos’ quando se movimenta por regiões desconhecidas, contando com a protecção dos seus espíritos ancestrais. Um dos modos mais perigosos de contaminação do meio ambiente é a ocorrência de mortes para as quais não houve devidas cerimónias fúnebres: os espíritos dos mortos, insatisfeitos, permanecem no mundo dos vivos, amargos e agitados, ‘poluindo’ o meio e possuindo o indivíduo desprevenido que nele penetre, para exigir a compensação pela falta de cerimónias. Esta crença está particularmente presente num vasto país como Moçambique onde, após de quase três décadas ininterruptas de conflito armado, se criou um considerável potencial de ‘contaminação espiritual’ do meio ambiente. É generalizada a interpretação de doença a partir da contaminação pelo meio, e denomina-se de *mpfhukwa* o tão temido fenómeno de ressuscitação dos espíritos que atormentam os vivos (Honwana, 2002).

Relativamente aos *svikwembu* ancestrais, considera-se que há uma relação de dependência entre os descendentes vivos e os espíritos dos seus falecidos antepassados. Estes últimos são entidades reais que interferem diariamente na vida dos vivos tanto a favor deles (protegendo-os, ajudando a obter resultados positivos) como contra (retirando a protecção para punir algum comportamento incorrecto face a outros vivos ou face ao próprio espírito).

Também existem doenças provocadas por certos seres humanos – os *valoyi*, feiticeiros malignos – que possuem poderes sobrenaturais com os quais manipulam intencionalmente os *xipoko*, espíritos malévolos, e certos medicamentos ervanários contra terceiros. Os *valoyi* são considerados indivíduos anti-sociais porque agem com motivações negativas para a existência do colectivo.

Os agentes de cura da medicina tradicional são o *tinyanga* ou médico tradicional, e os espíritos que o possuem. No Sul de Moçambique há várias categorias de *tinyanga*, mas uma é particularmente poderosa: o *nyamussoro*,

médico com função de médium, exorcismo, adivinhação e cura; que é capaz de curar a doença da possessão pelos espíritos através do exorcismo.

Durante a guerra, causas ‘espirituais’ como o abandono da protecção dos espíritos ancestrais e a contaminação por espíritos estranhos foram popularmente apontadas como estando por detrás da violência. Após os acordos de paz em 1992, uma das grandes prioridades das famílias – mesmo antes da estabilização material – foi a harmonização das relações com os espíritos ancestrais, e ‘purificação’ dos indivíduos e dos espaços físicos afectados pelo conflito (Honwana, 2002; Vines, 1991). Por ser capaz de curar a possessão pelos espíritos, o *nyamussoro* tornou-se uma figura particularmente importante da reintegração social dos combatentes do conflito armado moçambicano.

Para exorcizar, o *nyamussoro* tem antes de diagnosticar (os contornos concretos do problema) e adivinhar (identificar o(s) espírito(s) por detrás do problema e as suas exigências). A cura ocorre através da execução de rituais de purificação ou *kuhlapsa* e rituais de exorcismo ou *kufemba*, que podem ser complementados por rituais secundários e remédios ervanários, que no seu conjunto servem para “endireitar” a vida e o comportamento social do paciente.

O ritual de purificação *kuhlapsa* tem a capacidade de identificar os espíritos possuidores e fazê-los abandonar o hospedeiro, curando a doença.

Pela forma e pelo propósito o *kuhlapsa* assemelha-se a um ritual de passagem, pois descarta uma identidade problemática para construir uma outra identidade não-problemática. Mas na função o *kuhlapsa* produz muito mais do que uma passagem. É um ritual de reequilíbrio social, espaço de cura física e simbólica, domínio de reabilitação, reconstrução identitária, reintegração, e reconciliação.

O *kuhlapsa* não serve apenas para curar, serve também para prevenir o potencial de doença ou ‘azar’ trazido da guerra. O ‘azar’ da possessão é uma consequência potencial, mas não inevitável, da experiência de guerra. Concebe-se que os indivíduos que durante a guerra mataram ou ajudaram directamente a matar alguém, podem ser possuídos pelo(s) espírito(s) do morto; tal como um indivíduo inocente que se introduz inadvertidamente num espaço físico contaminado pode ser possuído e ficar doente. O indivíduo pode também ser possuído posteriormente à guerra por espíritos de pessoas que

ele, apesar de não ter morto maltratou bastante, e que, ao morrerem, os seus espíritos poderão procurar o ‘malfeitor’ para o possuir e exigir vingança.

O potencial é contudo bastante temido, e a vontade geral é eliminá-lo pela raiz sem se perder tempo a determinar a veracidade da ‘contaminação’ ou não. Depois de 16 anos de uma extensa série de atrocidades, cada família moçambicana que acolheu entes retornados do contexto de guerra, sem querer indagar o conteúdo da experiência destes, não ignorou o potencial de atrocidades por eles cometidas ou testemunhadas, e procurou activamente contrariar o efeito póstumo de doença com a purificação ritual.

Porque os espíritos podem influir com bastante força nas acções, comportamentos e capacidades físicas, emotivas e racionais do hospedeiro, a possessão é concebida não apenas como um comportamento problemático mas como uma verdadeira doença, a maior (e às vezes a única) responsável pelos problemas do indivíduo na adaptação socio-familiar, após o seu regresso à vida civil.

Do ponto de vista pessoal, a submissão ao *kuhlapsa* é um modo de melhorar a imagem pessoal aos olhos da família e do colectivo social, de admitir algumas culpas e ao mesmo tempo pedir o perdão e a aceitação do retorno. Os indivíduos que foram militarizados têm a consciência de ter cometido ou testemunhado comportamentos moral e socialmente condenáveis, e temem a não-aceitação do seu retorno pela família e pelo colectivo social.

O ritual *kuhlapsa* apresenta uma forma geral uniforme, com pequenas variações de conteúdo simbólico para adaptar o ritual a cada caso.⁵ Idealmente o *kuhlapsa* é realizado dentro da casa do indivíduo doente (caso não haja casa, no espaço físico da mesma), para que ele beneficie do apoio dos espíritos ancestrais na purificação. Quanto mais cedo for feito o ritual após o retorno do doente, melhor. Quanto mais tempo passa após o retorno, menos forte é o efeito do ritual e maior é a necessidade de repetir várias vezes a aplicação do medicamento para que o indivíduo fique completamente livre dos espíritos que o possuem.

Uma forma comum de realização do ritual é a seguinte: a família do indivíduo retornado, por exemplo uma criança-soldado, solicita um *tinyanga* local para a cerimónia. Este, já informado que se trata de um retornado

⁵ A informação que se segue foi recolhida durante o trabalho de campo relativo à investigação mencionada na introdução do artigo.

da guerra, define o quadro de acção ritual a realizar, e procura no mato ingredientes para o medicamento. No espaço físico do ritual (a casa, o pátio ao ar livre ou uma pequena cabana construída para o acto) o *tinyanga* executa uma consulta de diagnóstico de problema, recorrendo à adivinhação por ossículos mágicos, através dos quais conversa com os espíritos presentes no doente. Nesta conversa *tinyanga* identifica os espíritos, as exigências destes e convence-os a abandonar o corpo hospedeiro. O abandono é negociado, mediante a explicação das condições de guerra nas quais o doente agiu ‘mal’ (sob efeito de drogas, sob ameaça de morte), a apresentação formal dum pedido de desculpas e a satisfação das exigências dos espíritos, caso a explicação e o pedido de desculpas não sejam suficientes. Depois o *tinyanga* prepara o ‘medicamento’ em água fervente, e utiliza-o para literalmente dar um banho ao doente. Este banho lava simbolicamente os espíritos possuídos para fora do doente, purificando-o e eliminando deste modo os elementos nocivos que possam perturbar ou adoecer o indivíduo. Depois do banho, o ‘novo’ indivíduo, já separado da identidade de combatente, pode sofrer algumas pequenas incisões corporais (sobretudo na parte superior do tronco) onde o *tinyanga* introduz outros medicamentos que reforçam a cura pela purificação.

Há variações quanto ao medicamento e ao modo como os espíritos possuídos são ‘lavados’: no espaço físico do ritual o *tinyanga* mata um animal de pequeno porte e mistura o sangue deste com as cinzas dos pertences do doente relacionados com a experiência de guerra (roupas, sapatos, etc.), previamente queimados, e lava o doente com este preparado; simbolizando nas cinzas a morte da experiência de guerra e da identidade de “combatente”, e no sangue a purificação. Outra versão é queimar os mesmos pertences e colocar as cinzas num recipiente fechado (por exemplo uma garrafa), que é depois atirado, de costas, num cruzamento de vias de comunicação; simbolizando a separação ou tomada de caminhos diferentes entre o indivíduo doente e o indivíduo purificado, socialmente renascido (Efraime Júnior, 1996).

O simbolismo de todos os ingredientes da purificação é elevado, inclusive o do próprio termo *kuhlapsa*, que significa “lavagem”.

Durante o ritual não se chega a falar da experiência de guerra do doente, apenas se medicaliza os comportamentos anormais reais ou previstos. O ritual geralmente precavê contra a totalidade de eventos potencialmente experienciados em contexto de guerra. Não há um medicamento único, para

cada caso elabora-se uma receita adequada. As diferenças na execução do ritual têm a ver mais com a variação nos sintomas provocados pela doença da possessão, do que com o conteúdo da experiência em si: dois indivíduos com uma experiência de guerra similar – por exemplo duas crianças-soldado que foram combatentes – podem necessitar de *kuhlapsa* diferentes.

O ritual de purificação actua em três vertentes: reabilitação, reintegração e reconciliação.

A vertente da reabilitação é talvez a mais óbvia do ritual, uma vez que a função e propósito primário deste é curar o indivíduo da doença da possessão dos espíritos. Actuando a nível simbólico e fisiológico, o ritual consegue definir uma causa concreta para o comportamento ‘anormal’ da criança-soldado retornada, a partir da qual elimina o agente patológico e receita um modo de vida controlado e estruturado que facilita a gradual recuperação do sofrimento de guerra. O ritual também pode ajudar o ‘doente’ a perceber que é também uma ‘vítima’ da guerra, e a perceber o motivo do seu comportamento ‘anormal’. Estes dois factores ajudam ao processo de contextualização e significação da experiência pessoal de guerra, que pode ser dificultado pela intensidade do impacto dos eventos vividos.

Mas o ritual também é uma reacção de defesa do colectivo social, pois ao incentivar a purificação dum membro seu retornado da guerra, o colectivo impulsiona a recuperação psíquico-afectiva deste e combate (reais ou potenciais) comportamentos problemáticos derivados da experiência de guerra, que podem originar retaliações e instabilizar o colectivo, já em si vulnerável. Não só os familiares dos indivíduos retornados da guerra, mas também os vizinhos, *tinyangas* e autoridades políticas da zona incentivaram as purificações.

Uma dimensão importante da reabilitação do indivíduo no ritual é a transformação identitária que se produz. Aqui também aparece a questão da re-socialização da criança-soldado. Quando mata simbolicamente uma identidade problemática e constrói uma nova identidade para o presente, o ritual faz uma ponte identitária entre a ‘velha’ identidade pré-guerra, pacífica, não problemática, e uma ‘nova’ identidade também não problemática, por preencher e com todo um futuro pela frente. No caso de crianças-soldado, o ritual evoca ao mesmo tempo o ‘antigo’ indivíduo Y que vivia com a família, ajudava nas lides domésticas, brincava com as outras crianças, estudava, etc.; e o ‘novo’ indivíduo Y que já não possui a identidade de soldado, mas

tem ainda de procurar o seu caminho. É uma oportunidade para começar de novo.

Durante o *kuhlapsa* não se aborda verbal e directamente a experiência de guerra do indivíduo submetido ao ritual. Mas isso não significa que o ritual ignore ou suprima a experiência pessoal de guerra; o que ele faz é não impelir a uma verbalização directa, *in loco*, da mesma. Por um lado, o ritual obriga a criança-soldado e os seus familiares mais directos – os participantes do acto – a reflectirem sobre o envolvimento militar do doente, e impede-os de ignorar as suas experiências individuais de guerra, obrigando-os a rever os eventos mais intensos de um modo catártico. Por outro lado, na conversa inicial do *tinyanga* com os espíritos possuídos, através dos ossículos, esclarece-se o conteúdo da experiência de guerra do indivíduo, na medida em que os espíritos explicam os motivos (e os eventos) pelos quais estão insatisfeitos.

Porque obriga os participantes a reflectirem sobre a experiência de guerra do doente, e porque identifica o agente patogénico, o ritual permite a significação do comportamento anormal do possuído como ‘doença’ e proporciona uma oportunidade de cura e de eliminação dos comportamentos sintomáticos.

Por um lado, o facto de os comportamentos anormais do indivíduo serem interpretados como ‘doença’ (e não traço de personalidade), atribuídos a uma causa concreta externa sobre a qual ele não tem pulso (os espíritos), torna os membros da família e do colectivo mais tolerantes e mais moderados no seu julgamento do indivíduo. Esta moderação ajuda o indivíduo a sentir-se mais aceite e com mais vontade de se esforçar por se reintegrar. Um indivíduo retornado da guerra que é purificado, é mais facilmente aceite pelo colectivo – porque é menos ‘perigoso’ – do que aquele que não o é.

A partir do momento em que a criança-soldado é purificada e ‘renasce’ para a sua família e colectivo social, não lhe podem ser exigidas explicações e/ou compensações pelos actos cometidos durante o envolvimento militar. Além de o ritual romper com o passado de guerra, mantém-no numa esfera que não deve ser tocada para garantir que o tratamento seja efectivamente bem sucedido. E é do interesse de todos – os que ficaram e os que retornam – evitar descatos.

Um dos pontos mais sensíveis dum processo de construção da paz é o trabalho da dor e das categorias de ‘vítima’ e ‘perpetrador’. Os colectivos moçambicanos tiveram de enfrentar esta questão com particular perícia, pois

no pós-guerra passaram a coabitar no seu seio ‘vítimas’ e ‘perpetradores’, cada um com agendas de dor e significação específicas. O *kuhlapsa* proporcionou ao ‘doente’ e aos membros do colectivo um momento para encararem as suas experiências individuais de guerra, aceitarem (dentro do modelo interpretativo que os conduz) o envolvimento nas actividades bélicas sem o negar, e unirem as agendas individuais num mesmo propósito colectivo – a paz. Isto implicou encarar a variedade de papéis de um elevado número de membros, entre crianças raptadas e levadas para bases militares, jovens e adultos que serviram como milícias populares, jovens utilizadas como escravas sexuais e mães separadas dos seus filhos e maridos.

Mas o ritual teve o benefício de, ao obrigar as pessoas a encararem a sua experiência de guerra (mesmo que apenas internamente), não as ancorar na dor do passado e não as tornar dependente dele. O ritual providenciou um modo de trabalhar essa dor, através da morte simbólica do ‘perpetrador’ e do seu posterior ‘renascimento’ purificado. Colocou em marcha a reconfiguração das categorias de ‘eu’, ‘outro’, ‘vítima’ e ‘perpetrador’; pois a partir do momento que a vítima passou a ver o perpetrador de um modo diferente (purificado), teve de se repensar a si próprio enquanto ‘eu’.

Sem dúvida, um factor que facilitou o trabalho destas categorias foi o facto delas terem adquirido um carácter mais fluído e matizado com o prolongamento da guerra. Com o passar dos anos o conflito deixou de ter sentido para a população civil, tanto pelos objectivos como pelos custos da guerra implicados (Vines, 1991; Geffray, 1991; Finnegan, 1992). Também entre os militares produziu uma fadiga física, mental e afectiva, não só naqueles que foram recrutados involuntariamente mas também nos recruta ditos ‘voluntários’.

Por outro lado, o desenrolar contínuo duma guerra sem fim à vista resultou numa espécie de degradação de ambos os exércitos beligerantes. Os exércitos, enquanto corpos de grande poder, foram semeados com episódios de comportamento indevido por parte dos combatentes, não só em combate como também fora dele. Os episódios de abuso de poder para com a população civil fizeram com que, aos olhos desta última, surgisse progressivamente a sensação de que, em geral, ‘maus’ eram todos os que seguravam uma arma.

Isto terá contribuído para um afastamento da população civil face a ambos os beligerantes, e para o surgimento do sentimento de que aquela era uma guerra que não dizia respeito ao povo – apenas ao governo e à

Renamo – e para a qual o povo havia sido injustamente colocado no meio. Exausto, o povo apenas desejava o fim da guerra e a possibilidade de viver sem interferência dos beligerantes.

Não se querendo generalizar estes sentimentos a todo o país e a todos os afectados pela guerra, importa contudo sublinhar que estes sentimentos foram fulcrais para o trabalho da dor a nível dos colectivos sociais.

Um outro factor que, em algumas partes do país, parece ter influenciado a reintegração social das crianças soldado, foi o carácter forçado do seu recrutamento militar. Regra geral esta forma de recrutamento recorreu ao rapto de civis durante ataques armados a zonas povoadas; frequentemente testemunhados por residentes locais. Em alguns casos, o facto de uma criança ou jovem ter sido alistado involuntariamente teve de facto uma dupla influência positiva na sua reintegração social: permitiu aos membros do colectivo social conceber para a criança-soldado também a faceta de ‘vítima’, e forneceu uma desculpa aos adultos que se sentiram culpados por não terem conseguido proteger as suas crianças dos raptos.

Contudo, a consideração do factor ‘recrutamento militar forçado’ na reintegração social pós-guerra do combatente deve ser cuidadosa. O carácter forçado de um recrutamento pode influenciar a reintegração social tanto de um modo positivo (facilitando-a) como de um modo negativo (obstruindo-a). Por outro lado, quando a facilita, não sugere que a forma oposta de recrutamento – a dita “voluntária” – tenha o efeito oposto de impedir a reintegração social.

O sucesso de rituais como o *kuhlapsa* deve-se a vários factores, nomeadamente a motivação da participação individual e colectiva (reforçada pela legitimidade do ritual como modelo de interpretação e resposta à adversidade da guerra), as elevadas expectativas da capacidade do ritual em agir positivamente nas três vertentes acima mencionadas, o reconhecimento social da eficácia do ritual e a ‘inquestionabilidade’ da purificação.

O ritual iniciou o processo de reconciliação, mas não o constituiu na íntegra. A reconciliação é um processo aberto no tempo, e a sua evolução dependeu do esforço quotidiano de cada uma das partes envolvidas, não só no momento ritual como em todos os momentos posteriores do quotidiano.

Conclusão

A reintegração social da criança-soldado do conflito armado pós-independência em Moçambique foi bem-sucedida, opinião corroborada entre outros pela Organização das Nações Unidas e pela CSC⁶.

Foi ao nível da família e do colectivo social que se verificou grande parte do trabalho de reabilitação, reintegração e reconciliação das partes afectadas pelo conflito, em particular as crianças e jovens militarizados. O recurso a mecanismos culturais foi, mesmo durante a guerra, um importante factor de sobrevivência física e social do povo moçambicano. O sucesso do processo de construção da paz deve ser creditado à eficácia que os “recursos de cura locais” tiveram na reparação dos laços sociais (Errante, 1999).

Rituais como o *kuhlapsa*, aliados à fadiga da guerra e à flexibilidade das categorias de ‘vítima’/‘perpetrador’, permitiram trabalhar a dor sem contudo ignorar as consequências do envolvimento militar e o sofrimento causado. Ao mesmo tempo, evitaram a estigmatização e marginalização sócio-moral do ‘perpetrador’. O que não significa contudo que este último tenha saído incólume do processo, pois para obter o perdão teve de reconhecer a culpa e cumprir formas locais de punição.

Sublinha-se contudo que nem todos os colectivos se envolveram activamente no accionamento dos recursos culturais aqui mencionados; a activação destes terá acontecido com intensidade variável e na medida do possível face à situação restritiva de guerra e pós-guerra. Por outro lado, onde o accionamento destes recursos foi bem sucedido, isto deveu-se também a um conjunto local de factores favoráveis que sustentaram com continuidade tal accionamento.

O *kuhlapsa* não remediou milagrosamente todos os problemas do pós-guerra. Devido à uniformidade da sua estrutura, o ritual pode não ter dado resposta a casos individuais mais complexos, que exigem outro conteúdo e outra estruturação do ritual.

Relativamente ao uso de crianças e jovens moçambicanos no conflito armado pós-independência, uma conclusão a tirar é que o pós-guerra não apaga a herança de violência, mas pode transformar a sua agenda política e construir uma nova ordem social.

⁶ CSC. 2004. Global report on Mozambique 2004 [Acedido em 17-01-2005]. <http://www.child-soldiers.org/globalreport>.

Outra conclusão a tirar é que, mais do que a violência em si, o que determina o sucesso/insucesso da paz é o modo como as partes em conflito são capazes de fazer sentido da experiência de guerra; de trabalhar a vergonha, as categorias de ‘vítima’ e ‘perpetrador’; e de trabalhar o sofrimento individual e colectivo provocado pela guerra, de modo a tornarem possível a convivência colectiva pacífica. Deste modo, o real perigo de um conflito armado é o de enfraquecer ou destruir os mecanismos e recursos locais de gestão da interacção violenta e da dor, ficando as populações sem meios que as ajudem a fazer sentido da sua experiência.

Bibliografia

- Associação Moçambicana de Saúde Pública (Amosapu). Junho 1996. *Afya. Assistência psico-social às vítimas da guerra*. Maputo, Amosapu.
- Birmingham, D. 1992. *Frontline nationalism in Angola and Mozambique*. London, James Currey.
- Boothby, N. 1993. Children of war. Survival as a collective act. In: McCallin, M. (ed.). *The psychological well-being of refugee children. Research, practice and policy issues*. New York, International Catholic Child Bureau: 169 – 184.
- Boyden, J. 2004. Anthropology under fire. Ethics, researchers and children in war. In Boyden, J.; de Berry, J. (eds.). *Children and youth on the front line. Ethnography, armed conflict and displacement*. Oxford, New York, Berghahn Books: 237-258.
- Cabral, I. 2005. *Digerir o passado. Mecanismos sócio-culturais da reintegração social e familiar de crianças – soldado no sul de Moçambique*. Dissertação de licenciatura em Antropologia, Departamento de Antropologia, Universidade de Coimbra.
- Cohn, I.; Goodwin-Gill, G. 1997. *Los niños soldados. Un estudio para el Instituto Henry Dunant, Ginebra*. Madrid, Editorial Fundamentos.
- Cruz Vermelha Moçambique/Unicef Projecto “brincar curando”. 1994. *A comunidade e as formas de atendimento da criança com problemas sócio-psicológicos. Estudos nas Províncias de Gaza e Tete*. Maputo, CVM/Unicef.
- Draisma, F.; Mucache, E. 1997. Physical and psychological recovery and social reintegration of child soldiers. The experience of Mozambique. Simpósio para a prevenção do recrutamento de crianças em forças armadas e a des-

- mobilização e reintegração social da criança soldado em África, Cidade do Cabo, 23-30 de Abril de 1997 (comunicação pessoal).
- Efraime Júnior, B. 1996. The psychic reconstruction of former child and youth soldiers and militia. In: Efraime Júnior, B. *et al* (ed.). *Children, war and persecution: rebuilding hope. Proceedings of the Congress in Maputo. Mozambique, 1-4 December 1996*.
- Errante, A. 1999. Peace work as grief work in Mozambique and South Africa. Postconflict communities as context for child and youth socialization. *Journal of Peace Psychology*, 5(3): 261 – 279.
- Finnegan, W. 1992. *A complicated war. The harrowing of Mozambique*. Los Angeles, University of California Press.
- Geffray, C. 1991. *A causa das armas. Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto, Edições Afrontamento.
- Honwana, A. 2002. *Espíritos vivos, tradições modernas. Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique*. Maputo, Promédia.
- Kenny, Michael. 1996. Trauma, time, illness and culture. An anthropological approach to traumatic memory. In: Antze, Paul; Lambek, M. (ed.). *Tense past. Cultural essays in trauma and memory*. San Francisco, University of California Press: 151 – 171.
- Kirmayer, Laurence. 1996. Landscapes of memory. Trauma, narrative, and dissociation. In: Antze, P.; Lambek, M. (ed.). *Tense past. Cultural essays in trauma and memory*. San Francisco, University of California Press: 173 – 197.
- Machel, G. 1996. *Impact of armed conflict on children. Report of the expert of the Secretary-General, Ms. Graça Machel, submitted pursuant to General Assembly resolution 48/157*. Maputo, PNUD.
- Pardoel, T. *Demobilization in Mozambique. Social-economic profile of the group of 92,881 demobilized soldiers as per the end of the demobilization program on 30.11.1994*. Maputo, UNDP Reintegration support scheme.
- Polanah, L. 1987. *O nhamussoro e outras funções mágico-religiosas*. Coimbra, Centro de Estudos Africanos do Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra.
- Richman, N.; Ratilal, A.; Aly, A. 1989. *Os efeitos da guerra na criança moçambicana. Investigação preliminar pelo Departamento de Ensino Especial*. Maputo, Ministério da Educação.
- SCF/Projecto “Criança e Guerra”. 1995. *A ex-criança soldado em Moçambique. A reintegração social e as perspectivas de futuro. Um estudo baseado em oito casos de crianças com experiência de guerra*. Maputo, SCF/USA.

- Sultan, A. 1997. *A assistência a crianças afectadas pela guerra na actualidade: programas, prioridades e perspectivas*. Maputo, Fundação para o Desenvolvimento da Comunidade.
- Vines, A. 1991. *Renamo: from terrorism to democracy in Mozambique?* Oxford, Oxford University Press.
- West, H. 2004. Girls with guns: narrating the experience of war of FRELIMO's 'Female Detachment'. In: Boyden, J.; de Berry, J. (ed.). *Children and youth on the front line: ethnography, armed conflict and displacement*. Oxford, New York, Berghahn Books: 105 – 129.

Artigo recebido a 16 de Janeiro de 2007 e aceite a 10 de Abril de 2007.