

# Encontros, desencontros e meta-encontros: notas sobre psicoterapia transcultural

Bóia Efraime Jr.<sup>1</sup>

---

O convite de Maria Elisa e Maria Noel para escrever este artigo surgiu depois de um diálogo sobre experiências do trabalho psicanalítico em Moçambique, ocorrido em 7 de julho de 2021, em uma sessão de um grupo de estudos da Fepal – Federação Psicanalítica da América Latina –, a convite de Alice Lewkowicz e de Isabel Mansione. Naquela ocasião, Rómulo Mutemba foi o convidado principal para o diálogo, onde reencontrei colegas, antigos conhecidos, tais como Ney Marinho, Wania Cidade, Miguel Sayad, Teresa Rocha e muitos outros. Naquela troca, abordei a experiência do meu trabalho com ex-crianças-soldado, focando no tema do uso do nome tradicional dos pacientes.

**RESUMO** Na presente comunicação, o autor aborda a prática da psicanálise em Moçambique, destacando o papel do contexto cultural na escuta, particularmente o impacto psicossocial do colonialismo e das colonialidades em Moçambique. O autor aborda, na base da sua história pessoal, as dinâmicas dos nomes impostos pelo colonialismo, por um lado, e, por outro, dos nomes sustentados pela tradição das pessoas nas zonas rurais do sul de Moçambique. As feridas traumáticas provocadas pelo colonialismo e colonialidades persistem como traumas individuais, manifestando-se também como um trauma colectivo que influencia a escuta psicanalítica, particularmente a relação entre paciente e terapeuta, o lugar do terapeuta na escuta e a importância da cultura na psicanálise. Para esse propósito, o autor destaca alguns momentos importantes da história da Psicanálise.

**PALAVRAS-CHAVE** Colonialismo; escuta psicanalítica; psicoterapia transcultural; identidade colectiva; trauma.

---

1. Psicanalista, Grupo de Estudos Psicanalíticos, Maputo.

## **Os nomes tradicionais das pessoas, a identidade étnica e a ligação espiritual com os antepassados**

O nome tradicional é, normalmente, na Ilha Josina Machel, situada a 120 quilómetros ao norte da Cidade de Maputo, como nas outras culturas rurais do sul de Moçambique, um nome que é dado às crianças após o seu nascimento. Este nome é o nome de um antepassado venerado pela família.

José Feliciano (1998) refere, a propósito deste assunto, que, na sociedade tsonga,

toda a identidade dos grupos se estrutura relativamente às linhas de ascendência constituídas pelos antepassados mortos. Os antepassados situados num tempo passado (mortos) eram deste modo símbolos dos grupos vivos e, por isso, a crença e culto dos espíritos é tão importante nesta sociedade [...]. Os antepassados, como referentes de identidade dos grupos, forçam as solidariedades, porque estas são consideradas como sua bênção e todo o seu enfraquecimento, que é visto como um desvio do modelo de comportamento devido a parentes, é penalizado para impor a sua correcção. (p. 297)

Estes processos identitários dos indivíduos são sempre processos dinâmicos, que se transformam e adaptam ao longo do tempo, interagindo com novos contextos, como, por exemplo, no quadro terapêutico, num processo criativo e dialéctico complexo.

A nossa proposta de levar para a Ilha Josina Machel uma intervenção psicanalítica para apoiar as ex-crianças-soldado<sup>2</sup> constitui uma experiência inédita,

---

2. Entre 1997, dois anos após o fim da Guerra colonial que opôs os nacionalistas da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e o exército colonial português, Moçambique esteve envolvida numa nova Guerra, que opunha o recém-formado governo da FRELIMO às forças rebeldes da Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO). A FRELIMO, havendo sido apoiada na luta pela independência pelas forças do bloco socialista que se opunham a Portugal e aos países capitalistas da Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN), tentou colocar o país na órbita política e económica do bloco socialista. A RENAMO, apoiada pela vizinha República da África do Sul e por forças de alguns países capitalistas da OTAN, opôs-se militarmente ao projecto socialista da FRELIMO. Esta guerra civil, terminada em 1992, foi particularmente violenta, tendo custado ao país mais de um milhão de mortos e 4,5 milhões de deslocados internos e externos. Sua elaboração na memória colectiva continua conflictuosa, dividindo os moçambicanos. Para os apoiantes da FRELIMO, é considerada uma guerra de agressão perpetuada pela vizinha República da África do Sul; e, para os apoiantes da RENAMO, uma luta por uma economia de mercado e pelos ideais da democracia ocidental. Moçambique transformou-se num dos países mais pobres do mundo, não obstante seu enorme potencial em termos de recursos naturais. A FRELIMO e a RENAMO aprofundaram ainda mais a herdada dependência económica, social e cultural do país aos interesses europeus e norte-americanos, relegando o país a mero fornecedor de matérias primas, com uma elite consumidora e reprodutora de valores políticos, económicos e sociais europeus. Moçambique está mergulhado num processo automutilador de guerras cíclicas.

que iniciou uma discussão sobre as possibilidades e os limites desta intervenção para populações de culturas moçambicanas com pouco contacto com a cultura europeia, como é para alguns pequenos grupos nas cidades moçambicanas. Esta iniciativa pertenceu à Associação Reconstruindo a Esperança (ARES), uma organização não-governamental moçambicana.

Entre encontros e (des)encontros, fomos tentando reflectir sobre o impacto do colonialismo, de seus aspectos epistemológicos, psíquicos e culturais da nossa intervenção.

Um desses encontros ou (des)encontros ocorreu na primeira sessão com um adolescente de 16 anos, que havia sido referido a mim devido ao seu sofrimento psíquico durante sessões de um grupo de auto-ajuda com um colega meu. Meu objectivo inicial na sessão era fazer minha apresentação, explicar as regras do contrato terapêutico.

Após minha apresentação, pedi ao paciente que se apresentasse e me explicasse as razões da busca de atendimento terapêutico, devendo começar por me dizer seu nome. O paciente inquiriu-me qual dos nomes eu queria, se seu nome tradicional ou seu nome “oficial”. Ele explicou: “Eu tenho dois nomes. O meu nome tradicional é aquele pelo qual me chamam só meus familiares. As pessoas que eu confio nelas. O nome ‘oficial’ é o meu nome português, é aquele pelo qual sou tratado por todas outras pessoas.”

Esta pergunta implicava também uma elaboração e reflexão sobre a minha própria apresentação. Eu me havia apresentado usando meu nome “oficial”, nas palavras do meu paciente, minhas credenciais clínicas adquiridas na Alemanha, e explicado que nossas sessões seriam confidenciais, que ele deveria se sentar confortavelmente, numa atitude o mais serena e cômoda possível, e me dizer tudo que fosse surgindo em sua mente, com a maior liberdade e menor reserva, tentando ser livre, espontâneo e sincero.

Como o paciente podia sentir-se sereno, livre, confiante e sincero se ele não sabia com quem estava a falar? Perante um terapeuta que falava sua língua materna, changane, que podia inclusive pertencer a sua etnia, o paciente questionava se o terapeuta queria ser tratado como um médico português ou se haveria, naquela relação, a possibilidade de uma interacção baseada na confiança, baseada na etnia, no conhecimento das tradições da cultura rural daquela zona, embora, como discutirei mais adiante, a pertença à mesma etnia e, por conseguinte, ao domínio da língua changane, é um espaço de projecção não isento de conflictualidade.

Minha apresentação havia despertado, levantado, o manto das relações de poder cultural, político e psicológico que permearam e continuam moldan-

do as relações entre as pessoas naquela comunidade. Afinal, o colonialismo não está confinado ao projecto colonial em relação a uma era histórica (Bulhan, 2015). A cultura local reflecte a resistência ao projecto colonial ao criar este espaço só partilhável na língua maternal, o changane, e impondo limitações sobre com quem partilhar segredos, mesmo dentro da comunidade.

Este é um dos impactos da internalização da opressão e das tentativas de inferiorização, subjugação e destruição violenta das histórias das pessoas, formas tradicionais e culturais durante o colonialismo, por um lado, e, por outro, dos massacres, escravatura, expropriação da terra e de outros recursos. Cesaire (1955/2000), Fanon (1967) e, mais recentemente, Mignolo (2019), com o uso do termo “colonialidades”, demonstram essas estruturas globais de poder criadas pelos colonizadores para controlar a subjectividade, e também remeter as economias de países como Moçambique a um lugar periférico, persistindo após a proclamação da Independência Nacional desses países.

Meu avô paterno chamava-se “Queme”. Eu recebi este nome como meu nome tradicional, um nome usado apenas dentro do meu ciclo familiar e em cerimónias de evocação e celebração da vida de meus antepassados. Meu nome tradicional, como da maioria dos moçambicanos na zona sul do país, deriva de elementos simbólicos que sustentam a minha identidade étnica, a minha ligação espiritual com Queme e a crença da família de que, tendo este nome, darei continuidade à história de bravura dele. Queme, meu avô, viveu com sua numerosa família no sul de Moçambique, em Massinga, na Província de Inhambane.

Quême refere-se a várias coisas ao mesmo tempo. É o nome do meu avô, uma figura real que liderou o reino Zunguze. Quême é também um espaço geográfico delimitado e organizado ao sul do reino Zunguze. O reino é composto por um bosque sagrado e por diferentes bairros ou chefias que variam de acordo com a fertilidade da terra e o acesso à água, por um lado, e à estrada nacional EN1, a principal artéria rodoviária que liga Moçambique de norte a sul, por outro. Quême foi um dos filhos do meu bissavô, Zunguze. Devido ao seu protagonismo como governante, a região acabou sendo denominada em sua homenagem.

No que diz respeito a Zunguze, destaca-se que este foi um reino do qual se tem memória histórica a partir de 1886, pela sua participação na grande aliança militar que enfrentou o império de Gaza, na batalha de Chingungussa, no actual distrito de Morrumbene. Hosi é, nas línguas locais do sul de Moçambique, o correspondente a “rei” em português. Todos os hosis participaram na aliança militar; os hosis Inguana, Zunguze, Massinga e Mapera recuperaram,

das mãos do império de Gaza, a primazia política sobre terras sobre as quais reivindicavam o direito de primeiros ocupantes. Estas guerras marcaram um período sombrio da história local, pois, com a derrota do império de Gaza em 1985, o exército português rapidamente estendeu o manto da dominação colonial sobre os pequenos reinos recém-constituídos.

Os outrora reis passam a ser considerados régulos, uma corruptela do termo rei. Eles passaram a ser considerados chefes de pequenos territórios, considerados bárbaros ou semi-bárbaros. Iniciava-se um novo capítulo da história de coexistência forçada com o colonialismo, marcado pela expropriação de terras e de recursos naturais, do trabalho forçado, por um lado, e, por outro, da resistência ao domínio colonial.

## **Meu nome oficial e a humilhação colonial**

Uma destas formas de subjugação era a obrigatoriedade de as pessoas usarem nomes portugueses. Um dos filhos de Queme, Txilungo, meu avô, imigrou para a vizinha República da África do Sul em 1915, tendo apenas regressado em 1933, após a morte de seu pai, para reclamar o trono do seu pai para si.

Querendo se mostrar cosmopolita, Txilungo falou em inglês, dizendo: “*This is my boy* (Este é o meu menino)”. O funcionário português da administração colonial escreveu, então, no documento oficial, que o menino se chamava “Bóia” – corpo flutuante ligado por corrente ou cabo ao fundo do mar e que serve para indicar escolhos ou referenciar um determinado ponto.

Provavelmente pelo desconhecimento da língua portuguesa ou por indiferença, dado que seu filho já tinha um nome tradicional que era mais importante para ele, ou pela impotência perante as autoridades coloniais, meu avô não reclamou. Assim, meu pai ficou sendo o Bóia Sénior e eu, posteriormente, o Bóia Junior.

Histórias semelhantes se repetiam em todo o país, numa atitude abusiva e desrespeitadora. Assim se explica a existência, em Moçambique, de várias pessoas com nomes como Cebola, Tomate, Alface, Café Macaco, Bóia...

O advento da Independência de Moçambique em nada alterou a agenda colonial, que continuou presente através da importação de ideologias socialistas da União Soviética e de outros países da Europa do Leste e, posteriormente, de ideologias neoliberais, que mantiveram as dinâmicas globais neoliberais do capitalismo e o papel marginal de Moçambique, que permaneceu em sua posição de fornecedor de terras e recursos para esta economia global.

## África na Psicanálise

Na história da Psicanálise, particularmente em seus primórdios, a narrativa dominante era consonante com o colonialismo, com sua expansão para a África, a venda de pessoas como escravas para as plantações de cana de açúcar, café e cacau nas Américas e nas Ilhas de São Tomé, uma expropriação desenfreada de terras e recursos e de destruição das culturas locais. Este capítulo contestável do colonialismo europeu e seus intentos predadores era pretensamente justificado pela necessidade da Europa iluminista educar os povos “primitivos” da África.

Freud apenas abordou a África de forma marginal. Algumas reflexões de Freud em *Totem e tabu* (Freud, 1912-13/1991) revelam um interesse pelas pessoas “primitivas”. Ele colocou a racionalidade iluminista dos europeus no topo da evolução humana. No extremo oposto, as pessoas “selvagens”, juntamente com as crianças, que ainda tinham um longo caminho a percorrer para atingirem a racionalidade. Esta abordagem de Freud revela as limitações do pensamento darwinista e evolucionista próprias das correntes de pensamento dominantes no tempo em que ele viveu, marcado pela dominação colonial e imperialista da África.

Em outros momentos, Freud comparava os “primitivos” aos psicóticos, aqueles que tinham regredido após atingirem um nível de desenvolvimento, e voltaram a uma etapa de desejos e medos resultantes da realidade interna que eram projectados na realidade externa (Stubbe, 2008). Estes “primitivos” regiam-se apenas pelo princípio do prazer, próprio de uma estrutura que não conhece a censura entre o pré-inconsciente e o inconsciente.

Freud também usou metáforas ao se referir à África, comparando este continente negro ao inconsciente. Nas cartas de Freud à sua noiva e posteriormente esposa, Martha Bernays (1861-1951), Freud refere-se à África como um local psíquico desconhecido e não-alcançável. África é usada como uma área de projecção das suas fantasias, desejos e angústias (Devereux, 2018).

Os processos de independência dos países africanos ganham expressão, começando por volta de 1950, e acelerando na década seguinte, por vezes em resultado de guerras entre colonizadores e colonizados. Este processo tinha sido antecedido pelo surgimento de movimentos como o da negritude, em intelectuais como Aimé Césaire, Leopold Senghor e Leon Damas, que expressavam sua insatisfação com o racismo e a discriminação colonial na França e no mundo. Estes movimentos levam a algumas mudanças de paradigmas no discurso dominante na Europa sobre a África.

No domínio da Psicanálise, Paul Parin (1916-2009), psicanalista suíço, realizou, entre 1954 e 1971, seis viagens de estudo psicanalítico à África Ocidental, que resultaram nas suas contribuições para a criação da Etnopsicanálise<sup>3</sup>.

Seria, porém, Devereux (2018) quem faria contribuições metodológicas importantes para a Etnopsicanálise e para a Psicologia Transcultural. Nos encontros e (des)encontros interculturais psicanalíticos, de acordo com ele, o analista deve questionar sua própria posição, seus medos e projecções. É necessário observar que a transferência, em outras culturas, pode se dar por mecanismos diferentes daqueles da cultura do analista. Assim sendo, Devereux destaca a importância de se considerar os sonhos relatados, os mitos e outros fenômenos que a cultura em si preserva como importante. Ele reconhece o entrelaçamento inseparável de esquemas individuais e culturais. Devereux dedicou uma importante parte de seu trabalho para estudar o comportamento do observador, suas angústias, suas estratégias de defesa, de pesquisa, de decisões, ou seja, como o pesquisador realiza as suas observações. Estes aspectos são particularmente importantes quando o terapeuta ou investigador pertence a uma cultura diferente da do sujeito da observação (ou da escuta psicanalítica).

Na esteira de Devereux, Tobie Nathan e Marie Rose Moro trouxeram, para o centro de seu trabalho clínico e da investigação, questões culturais, como filiação, tradições, espiritualidades, sincretismos, desdobramentos pós-coloniais e outros, particularmente no seu trabalho com pacientes com um passado recente de migração na França (Binkowski, 2018).

O trabalho de Gottfried Fischer, um psicanalista e filósofo alemão, influenciou a intervenção de escuta psicanalítica com ex-crianças-soldado, que ocorreu em Moçambique entre 1994 e 2002, realizada pela ARES. Para Fischer (1989), a psicanálise e outras psicoterapias são derivadas da psicologia, que, por sua vez, é baseada no empirismo e na filosofia. Ele convocou, para seu

---

3. Paul Parin, um psicanalista marxista, e sua equipe romperam com o paradigma de análise de carácter desenvolvido por Wilhelm Reich que fora usado por outros psicanalistas, antes dele, para generalizar características de pessoas africanas, pretendendo ter em mão um modelo quase-objectivo e universal. Para Reich, o que se mostrava na análise de carácter era sempre um mecanismo de defesa neurótico, exprimindo um medo defensivo. Este modelo usado para fazer diagnósticos à distância, buscando características exóticas dos africanos, evidentemente se revela um campo fértil para os analistas europeus fazerem suas projecções, que afinal nos informam sobre as transferências dos investigadores europeus. Parin fez as primeiras análises individuais com pessoas africanas saudáveis, em Mali. Parin abre uma nova página na Psicanálise, a da Etnopsicanálise, ao abordar o entrelaçamento inseparável de esquemas individuais e culturais, tanto para o psicanalista europeu como para as pessoas africanas que ele analisou.

trabalho psicanalítico, a fenomenologia, como inventário descritivo que visa apreender a essência de uma coisa ou de um estado de coisas; a hermenêutica, como compreensão e interpretação do inventário descrito; e a dialética, como uma reflexão sobre o que foi descrito e compreendido. Fischer fez importantes contribuições para a compreensão do trauma psicológico. Em termos de teoria da ação na escuta de experiências traumáticas, ele sugere que essa etiologia seja considerada como uma ação interrompida.

Para explicar a patogênese específica que se desenvolve a partir da etiologia traumática, este autor introduziu dois conceitos centrais: o esquema de trauma (ET) e o esquema compensatório de trauma (ECT), sendo o ET uma percepção ativada na situação traumática, uma abordagem relacionada com a ação interrompida e com a tendência a completar a ação interrompida, ou seja, de lutar ou fugir. A experiência traumática fica registada na memória, guardada no ET. Mesmo que essa memória não seja mais acessível conscientemente, há uma tendência na pessoa de retomar a ação interrompida.

No ECT este autor agrupou as medidas individuais e estratégias individuais para compensar o trauma. Além do estilo de controle, incluiu a personalidade e as tentativas do sujeito de explicar e tomar medidas de precaução em relação às experiências traumáticas, nomeadamente: o aspecto etiológico – qual foi a causa do evento?; o aspecto preventivo – como evitar a repetição?; e o aspecto reparativo – como pode a lesão mental ser curada? Estas questões, concebidas a partir de uma perspectiva fenomenologista, explicitam a necessidade de uma compreensão do sujeito a partir de sua história individual, mas também, e particularmente relevante, do contexto cultural onde vive o sujeito, onde seu sofrimento foi gerado, o que vai influenciar sua compreensão sobre a experiência traumática (Fischer & Riedesser, 1998).

No caso de Moçambique, considerando a trágica história recente da violência da guerra civil que se abateu sobre toda a sociedade, antecedida pela violenta história colonial, importa considerar o impacto destas formas extremas de violência na identidade colectiva.

## **O trauma colectivo**

Hirshberger (2018) define como trauma colectivo, experiências decorrentes de eventos ou processos calamitosos que destroem a estrutura básica da sociedade e que frequentemente envolvem grandes e horríveis perdas de vidas humanas, constituindo uma crise de significação para a sociedade inteira. Este evento

traumático torna-se parte da memória colectiva de um grupo ou comunidade, constitui uma crise de atribuição de significação para o mesmo, e é transmitido intergeracionalmente. Este trauma afecta a forma como os sobreviventes entendem o mundo, como interpretam suas relações com outros grupos. Pode fragilizar também o sentido de pertença a uma comunidade, levar ao isolamento, alienação do indivíduo ou grupo, afectar as relações com amigos e familiares. Pode também criar um sentido de comunidade e pertença forte entre os sobreviventes que partilharam aquela experiência comum (Erikson, 1995).

Algumas características da identidade colectiva prevaletentes no trauma colectivo são:

(a) a existência de uma narrativa colectiva e de memórias da perda e do desespero – na Ilha Josina Machel, as histórias das atrocidades cometidas pelos “Matsanga”, como são conhecidos os soldados rebeldes da RENAMO – numa referência ao seu primeiro Presidente, Andre Matsangaísa –, são muito comuns. Estas memórias estão presentes no “Karingana wa karingana” – uma prática oral nas comunidades do sul de Moçambique, em que os habitantes da aldeia se sentam à volta da fogueira, a luz do luar, e ouvem as histórias contadas, partilhando memórias sobre a história e as experiências da comunidade. Os participantes se imaginam como uma comunidade e observam outros rituais, como por exemplo, no início de cada história, o narrador pergunta: “Karingana wa Karingana?”. Os participantes repetem “karingana”. A memória surge nesta prática, como um lugar privilegiado de reflexão sobre a história e sobre o imaginário coletivo. Estas histórias e o próprio ritual transmitem um sentido de continuidade da comunidade. Elas perpetuam as narrativas colectivas e também as memórias das perdas e do desespero, mas também de heroísmo e superação.

(b) a victimização colectiva refere-se ao uso de narrativas de victimização para explicar algumas respostas da comunidade aos perpetradores do trauma, incluindo actos de vingança e retaliação violenta, tais como o assassinato de informantes e a normalização da violência. A este propósito, Noronha (2021), num romance autobiográfico, reporta uma experiência partilhada com outras centenas de crianças, numa escola pública da cidade de Maputo, mas que se repetiu em muitas outras ao longo do país, através da qual alunos foram forçados a assistir ao fuzilamento de soldados da RENAMO, capturados pelo exército governamental:

o condenado tem o corpo inchado de tal forma que não se lhe veem os olhos [...]. Os soldados descem do caminhão, por entre a população que se afasta. Vem também a banda, com instrumentos. Uma voz de comando instrui a banda mi-

litar a tocar um cântico revolucionario ‘Frelimo...’ Fazem um gesto para a multidão, para que cante. Em uníssono, num estremecimento igual ao de uma onda, por contágio, cantamos todos. Como numa igreja, pensei. Um soldado arrasta o prisioneiro para o canto da praça. Ele não grita. Vemos pela boca, parada, empedrecida de pancada. Não ouviriámos de qualquer maneira, a banda militar abafaria qualquer som. Eu não espero ver mais nada, fecho as pálpebras. A música é o que me entra pelo corpo, mas o ritmo é meu, o das batidas do coração acelerado. Demora uma eternidade antes da banda silenciar e se sobrepôr a rajada. Eu já antecipara antes, assim, o corpo a cair por terra. (Noronha, 2021, p. 34-35)

(c) Medo colectivo – uma desconfiança em relação a outros grupos torna-se norma e existe uma visão pessimista em relação ao futuro. Na Ilha Josina Machel, há uma codificação do discurso que permite de imediato identificar a que grupo político o falante pertence, permitindo reconhecer e agrupar as pessoas entre um “nós”, nos quais se pode confiar, e os “outros”, a serem tratados com desconfiança. O uso de termos como “camaradas” ou “estamos juntos” identifica o sujeito, por exemplo, como pertencendo ao partido governamental. Nesta comunidade, existia um medo intenso em relação aos “matsangaisas”, os soldados de RENAMO, devido às atrocidades por eles cometidas naquela comunidade, tais como assassinato de professores e membros do partido governamental, rapto de crianças para servirem como crianças-soldados e de mulheres para serem exploradas como força de trabalho escrava e concubinas para os soldados. A delimitação entre “nós” e “eles” estava bem visível durante os anos da guerra civil e, depois, através de um cordão de minas anti-pessoais.

(d) Valores, normas e modelos mentais que se manifestam através de estereótipos, visando encontrar bodes espiatórios, interpretações limitadas de situações que alimentam a narrativa de que o outro não é digno de confiança porque pertence a outro grupo (Reimann & König, 2017).

O facto dos soldados da RENAMO usarem preferencialmente a língua Ndau, do centro de Moçambique, mas também guerras anteriores entre os falantes de “ndaus” e outros grupos “étnicos” do sul do país, influenciou a criação de estereótipos negativos sobre uns e sobre outros.

## **Algumas notas soltas sobre um caso clínico**

O paciente, uma ex-criança-soldado, ao perguntar que nome usar na relação comigo, seu terapeuta, colocava a necessidade de esclarecer as possibilidades

de manipulação da cultura num *setting* analítico. Ele questionava se se tratava de uma psicoterapia intracultural, na qual paciente e analista pertenceriam ao mesmo espaço cultural, ou se de uma terapêutica intercultural, na qual o terapeuta e o paciente não eram pertencentes do mesmo universo cultural, porém, o terapeuta teria conhecimentos sobre a cultura e/ou a língua do paciente, podendo manipular esses elementos a fim de produzir suas intervenções.

O paciente trazia para o espaço terapêutico as descontinuidades e conflitos por ele vivenciados, e questionava-se sobre a capacidade do terapeuta de poder ouvi-lo e o acompanhar na busca de significação e elaboração dessas experiências. Afinal, este era o tema principal e recorrente de toda a escuta.

Adicionalmente, pelas suas experiências anteriores, nas quais pessoas que simbolizam autoridade usaram este facto para instrumentar o paciente, sua desconfiança em relação ao terapeuta era normal e algo que só se podia construir na aliança terapêutica.

Ele havia sido forçado, por aqueles que considerava autoridade e que o deviam proteger, a cometer atrocidades durante a guerra. Usando seu amor e essa necessidade da criança de ser amparada, o chefe da aldeia onde ele vivia instrumentalizara essa dependência afectiva, perguntando-lhe algo óbvio: “se eu amava meu pai, se eu amava minha mãe, se eu amava meus irmãos, no que eu respondi que sim, que os amava. Aí ele me entregou um pau e disse-me depois do treino militar que me daria uma metralhadora em substituição ao pau. Que se eu amava minha família, então era minha obrigação protegê-los.”

Assim, ele foi integrado nas forças paramilitares do governo, que se opunham às forças guerrilheiras da RENAMO, numa guerra que ele não entendia a razão de ser e que havia terminado recentemente. Uma guerra em que fora forçado a desumanizar os seus inimigos, considerando-os “bandidos armados”, meros objectos a abater, e que, neste processo, ele sentia ter perdido parte da sua humanidade.

Ele duvidava das autoridades da sua aldeia, que o forçaram a cometer as atrocidades e, por extensão, do governo de seus pais, a quem afinal aquele chefe da sua aldeia representava. Ele duvidava dos espíritos protectores, seus antepassados, que não o haviam poupado daquela experiência.

As credenciais por mim apresentadas, meu nome “oficial”, o ser terapeuta a serviço de uma organização não-governamental, minha pergunta sobre a língua a usar na terapia, suscitavam nele dúvidas sobre minha neutralidade. Afinal, o mesmo estado que me permitira ter a oportunidade de me formar como terapeuta e me autorizava a estar ali com ele, era o estado que não o pro-

tegera. Ele não confiava nos representantes deste estado que traziam explicações não compreensíveis para ele sobre a razão da guerra, do sofrimento e dos consequentes atentados à sua integridade física e psíquica, de seus familiares e amigos. No seu mundo polarizado, entre bons e maus, não havia diferenciação clara entre representantes oficiais do estado e/ou governo e os das organizações não-governamentais.

Para seus pais, o contacto com a língua portuguesa e com médicos durante o período colonial até o ano de 1975, ano em que Moçambique proclamou sua independência nacional, havia sido uma dolorosa experiência de roubo das terras férteis para serem ocupadas por uma grande empresa açucaceira, implantada nas terras onde anteriormente viviam. Sofreram humilhação, racismo e tentativas de supressão da sua língua materna, da sua cultura e dignidade.

As novas políticas socialistas do governo pós-independência haviam sido experimentadas por ele como novas formas de colonialidade. Suas terras nunca foram devolvidas à família, a crença nos espíritos dos seus antepassados era, em nome de paradigmas marxistas-leninistas, considerada obscurantista e inferior. Os senhores coloniais de Portugal haviam sido substituídos por outros, agora provenientes da União Soviética, Alemanha do Leste e de outras paragens longínquas.

Lembrei-me que, como no passado, quando os portugueses combateram o Império de Giza, eles usaram moçambicanos para combater outros moçambicanos e, no fim, ficaram todos subjulgados debaixo da bota colonial.

Na escuta deste paciente, momentos houve em que o paciente entendeu que algumas das perguntas que ele colocava implicavam a exclusão da outra parte, que a crença e veneração dos seus antepassados, a valorização da sua cultura tradicional, era contrária à escuta psicanalítica, por exemplo. Que tinha de falar português ou changane. Esta oposição foi sendo gradualmente questionada no processo terapêutico. Talvez a aceitação da escuta psicanalítica não exclua o praticante de medicina tradicional. Talvez houvesse uma terceira possibilidade de integrar esses aspectos aparentemente contrários. Entre dois elementos contrários, foi possível encontrar elementos que, em um nível meta, podiam afinal ter algo de comum. Entre os encontros e os (des)encontros, era muitas vezes possível um meta-encontro. Aliás, experiências idealizadas que pareciam homogêneas e sem contradição – tal como as ideias de que, na cultura tradicional, a comunidade era unida; que não havia violência; que a violência era sempre praticada pelos outros, preferencialmente estranhos à comunidade –, com o relaxar das resistências, revelavam que havia, afinal, um outro lado da

medalha, recalçado. O reconhecimento dessas contradições, a busca de sentido das experiências vividas e outras repetidas, bem como a narrativa colectiva de memórias da perda e do desespero da família e da comunidade, foram parte do processo terapêutico.

A terapia iniciou com o uso de changane, mas rapidamente o paciente e eu começamos a usar palavras em português, pois havia experiências, factos apenas codificados nessa língua. Como dizer, por exemplo, em português “Karingana wa karingana”? Ou, em changane, “escuta psicanalítica”?

Importante, também, foi para o paciente sair da sua posição de “objecto” e assumir seu protagonismo nas escolhas feitas no passado, algumas forçadas, mas aceitá-las, entender as razões que o levaram a fazê-las e se assumir como agente do seu destino.

A pergunta sobre o nome ou nomes do paciente estava relacionada ao esquema compensatório do trauma do paciente. O paciente tinha suas respostas às perguntas sobre a causa dos eventos traumáticos vivenciados durante a guerra. Para ele, a razão se prendia a violações feitas por membros da sua comunidade às regras de convivência entre os vivos e os mortos e, por isso, sofriam. A guerra era uma punição, enviada por espíritos dos antepassados. Ele havia, por conseguinte, buscado ajuda junto a diversos praticantes de medicina tradicional, mas seu sofrimento psíquico persistia.

Quando nos procuravam, quase todos os nossos pacientes já traziam suas hipóteses sobre a causa do seu sofrimento, sobre as formas de evitar a repetição dos eventos traumáticos vividos e haviam feito tentativas de cura e auto-cura, haviam recorrido a terapias oferecidas pelos praticantes de medicina tradicional. Quando todas estas tentativas não os libertavam do sofrimento psíquico, nessa altura eles procuravam-nos.

O terapeuta, ao criar na terapia um espaço no qual o paciente se podia escutar, explorar novas significações e também a angústia de não ter outras, ao manter sua neutralidade, sem tentar manipular o paciente, permitia que o paciente buscasse palavras para descrever suas experiências.

Na Ilha Josina Machel, no fim das noites, na época seca, as pessoas sentam-se ao redor da fogueira e contam suas histórias, no “Karingana wa karingana”. Este paciente e outros continuaram a ouvir histórias do passado da sua comunidade, histórias de sofrimento e opressão, mas eles começaram a construir novas histórias, introduzindo novos aspectos nas velhas histórias, abordando a superação, uma projeção optimista deles próprios, num futuro que se propõem construir.

Como Miguel Sayad disse, no final do diálogo do grupo de estudos da FEPAL, realizado no dia 07 de julho de 2021, parafraseando Freud, “talvez a escuta psicanalítica possa simplesmente ser traduzida para o changane como terapia da alma, uma tentativa do paciente recuperar a sua voz e alma”.

***Encounters, disencounters and meta-encounters:  
notes on transcultural psychotherapy***

**ABSTRACT** *In this communication, the author addresses the practice of psychoanalysis in Mozambique, highlighting the role of the cultural context in listening, particularly the psychosocial impact of colonialism and colonialities in Mozambique. The author approaches, on the basis of his personal history, the dynamics of the names imposed by colonialism, on one hand, and, on the other, the names sustained by the tradition of people in the rural areas of southern Mozambique. The traumatic wounds caused by colonialism and colonialities persist as individual traumas, also manifesting themselves as a collective trauma that influences psychoanalytic listening, particularly the relationship between patient and therapist, the therapist's place in listening and the importance of culture in psychoanalysis. For this purpose, the author highlights some important moments in the history of Psychoanalysis.*

**KEYWORDS** *Colonialism; psychoanalytic listening; transcultural psychotherapy; collective identity; trauma.*

***Encuentros, desencuentros y meta-encuentros:  
notas sobre psicoterapia transcultural***

**RESUMEN** *En esta comunicación, el autor aborda la práctica del psicoanálisis en Mozambique, destacando el papel del contexto cultural en la escucha, particularmente el impacto psicosocial del colonialismo y las colonialidades en Mozambique. El autor aborda, a partir de su historia personal, la dinámica de los nombres impuestos por el colonialismo, por un lado, y, por otro, de los nombres sustentados en la tradición de los pueblos de las zonas rurales del sur de Mozambique. Las heridas traumáticas causadas por el colonialismo y las colonialidades persisten como traumas individuales, manifestándose como un trauma colectivo que influye en la escucha psicoanalítica, particularmente en la relación entre paciente y terapeuta, el lugar del terapeuta en la escucha y la importancia de la cultura en el psicoanálisis. Para ello, el autor destaca algunos momentos importantes de la historia del Psicoanálisis.*

**PALABRAS CLAVE** *Colonialismo; escucha psicoanalítica; psicoterapia transcultural; identidad colectiva; trauma.*

## Referências bibliográficas

- Binkowski, G. I. (2018). Georges Devereux – da etnopsiquiatria à psicanálise como artifício paradigmático das ciências humanas e sociais. *Lacuna*, 6. Recuperado de <https://revistalacuna.com/2018/12/14/n06-07/>
- Bulhan, H. A. (2015). Stages of colonialism in Africa: from occupation of land to occupation of being. *Journal of Social and Political Psychology*, 3(1): 239-256. doi: 10.5964/jspp.v3il.143.
- Cesaire, A. (2000). *Discourse on colonialism*. Nova York: Monthly Review Trees. (Original publicado em 1955).
- Devereaux, G. (2018). Da angústia aos métodos nas ciências sociais do comportamento. *Lacuna*, 6. Recuperado de <https://revistalacuna.com/2018/12/14/n06-07/>
- Erickson, K (1995) Notes on trauma and community. In: C. Caruth (Ed). *Trauma, Explorations in Memory* (pp 183 – 199), Baltimore, Maryland: John Hopking University Press.
- Fanon, F. (1967). *Black skin, white masks*. Nova York: Grove Press.
- Feliciano, J. (1998). *Antropologia económica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.
- Fischer, G. (1989). *Dialektik der Veränderung in Psychoanalyse und Psychotherapie: Ein Beitrag zur psychoanalytischen Prozessforschung*. Heidelberg: Asanger.
- Fischer, G. & Riedesser, P. (1998). *Lehrbuch der Psychotraumatologie* (v. 4). Auflage, Stuttgart: UTB.
- Freud, S. (1991). *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag. (Original publicado entre 1912 e 1913).
- Hirshberger, G. (2018). Collective trauma and the social construction of meaning. *Frontiers in Psychology*, 9: 1441. doi: 10.3389/fpsyg.2018.01441
- Mignolo, W. (2019). *Arte e descolonização*. São Paulo: MASP Afterall.
- Noronha, T. (2021). *Tornado*. Porto, Portugal: Exclamação.
- Reiman, C. & König, U. (2017). Collective trauma and resilience: key concepts in transforming war-related identities. In B. Austin & M. Fischer (Orgs.), *Berghof Handbook Dialogue Series*. Berlin, Alemanha: Berghof Foundation.
- Stubbe, H. (2008). *Sigmunds Freuds "Totem und Tabu" in Mosambik: Eine psychologie-historische Studie* (Koelner Beitrage zur Etnopsychologie and Transkulturellen Psychologie, v. 1). Goettingen: V & R unipress.

Recebido:21/08/2021

Aceito: 01/10/2021

Bóia Efraime Jr.

---

**Bóia Efraime Jr**

+258 82 30 63 225

boia@post.com