

**Universidade de Lisboa  
Instituto de Ciências Sociais**



**Representações e Percepções Sobre Crenças e Tradições Religiosas no  
Sul de Moçambique: O Caso das Igrejas Zione**

**Por: Jonas Alberto Mahumane**

**Mestrado em Antropologia Social e Cultural**

**2008**

**Universidade de Lisboa  
Instituto de Ciências Sociais**



**Representações e Percepções Sobre Crenças e Tradições Religiosas no  
Sul de Moçambique: O Caso das Igrejas Zione**

**Por: Jonas Alberto Mahumane  
Orientador: Prof. Dr. Ramon Sarró**

**Mestrado em Antropologia Social e Cultural**

**2008**

## AGRADECIMENTOS

Quero expressar do fundo do coração a minha imensa gratidão ao colectivo de professores do I Mestrado em Antropologia Social e Cultural

do ICS que pacientemente emprestaram a sua sabedoria e empenho ao longo dos trimestres lectivos.

Agradeço de uma forma especial, o orientador deste trabalho, **Dr. Ramon Sarró**, ao professor **Paulo Granjo** pelo encorajamento, ao meu colega **Murilo Guimarães** pelas angustias que partilhamos nos momentos de menos lucidez e à professora **Teresa Cruz e Silva** pelo incentivo.

Quero também agradecer o apoio concedido pela minha família. Minha mãe sempre encorajou este projecto. Meu Irmão **Samuel Mahumane** pela dedicação e apoio à minha esposa e filha durante o meu período de formação.

Agradeço o inestimável apoio prestado pelos colegas e amigos (**Carlos Chefo e Neto Sequeira**) que partilharam comigo estes dois anos de formação.

## **DEDICATÓRIA**

À Memória do meu pai, **Mutacate Alberto Mahumane**

À minha mãe, **Helena Alage**

À **Cadina** e à **Jana**, fontes de estímulo para este trabalho

## RESUMO

Esta tese parte de uma fragilidade presente em muitos estudos sobre crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique: a relação entre modelos teóricos e a realidade etnográfica.

Muitos estudos desenvolvidos sobre crenças e tradições religiosas, em particular acerca das Igrejas Zione, têm dado ênfase a uma argumentação que tem como ponto de partida a ideia de solidariedade e coesão social, inspirada no sócio-funcionalismo de Durkheim. A maior parte desses estudos assumem que movimentos religiosos como as Igrejas Zione, cresceram e destacaram-se no panorama religioso local porque foram capazes de desenvolver redes sociais de solidariedade entre seus membros, como resposta à situação de pobreza e violência provocada pelos cenários de guerra e pós-guerra e pelo impacto das políticas de globalização e dificuldades do Estado em garantir a assistência básica às populações. Confrontando a realidade etnográfica e essas perspectivas teóricas recorrentes nos estudos sobre Igrejas Zione do Sul de Moçambique, tentamos demonstrar ao longo deste trabalho, as vantagens da utilização de novos modelos teóricos que não se limitam a catalogar as crenças e tradições religiosas locais como algo que somente visa a solução dos problemas dos indivíduos ou grupos. Pelo contrário, sugerimos que elas sejam vistas tendo em conta as noções sócio-cosmológicas locais.

**Palavras-chave:** Sul de Moçambique, Crenças e Tradições Religiosas, Igrejas Zione, Espíritos, Identidade e Modernidade.

## SUMMARY

This thesis arises from a fragility felt in most of the existing literature on religious beliefs and traditions in Southern Mozambique: the relationship between theoretical models and ethnographic reality.

Many studies on religious beliefs and traditions, particularly those focusing on Zion Churches, emphasize a Durkheimian argument based on notions of solidarity and cohesion. Most of these studies assume that religious movements such as Zion churches developed and became relevant in the local religious landscape because they were able to enhance solidarity networks between their members, responding to poverty and violence caused either by war and post-war scenarios or by the impact of policies of globalization and difficulties of the State to ensure basic assistance to the people. By challenging the theoretical perspectives of these studies with recent ethnographic data on the Zion Churches in Southern Mozambique, we try to demonstrate the benefits of new theoretical frameworks that do not regard the beliefs and religious traditions as aiming to solve the problems of individuals or local groups. Rather, we suggest that they should be analysed taking into consideration deeper local socio-cosmological conceptions.

**Key words:** Southern Mozambique, Religious Beliefs and Traditions, Zion Churches, Spirits, Identity and Modernity.

# ÍNDICE

## CAPÍTULO I

### Introdução

1. Objecto de Pesquisa.....	1-5
2. Estrutura do Trabalho.....	5-6
3. Hipóteses de Trabalho.....	6-7
4. Metodologia e Fontes.....	7-8
5. O Campo Etnográfico: O Sul de Moçambique.....	8-12
5.1- O Estudo de Caso: As Igrejas Zione.....	12-16
5.2- A Religiosidade dos “Pswifungo”.....	16-17
5.3- A Pesquisa de Campo.....	17-23

## CAPÍTULO II

### Questões Teóricas no Estudo da Religião em África

1. Alguns Aspectos Gerais.....	24-28
2. O Problema do Significado da Religião em África.....	28-30
2.1- O Legado Estruturalista e Funcionalista.....	30-33
2.2- Horton e A Teoria de Conversão.....	33-36
2.3- Novas Abordagens no Estudo da Religião Africana.....	36-38

## CAPÍTULO III

### Perspectivas Teóricas no Contexto do Sul de Moçambique: Discussão de Alguns Trabalhos

1. Crenças e Tradições Religiosas: A Influência Sócio-Funcionalista.....39-43
2. A Ideia de Manipulação.....43-45
3. A Ideia de Eficácia Cosmológica.....45-46

## CAPÍTULO IV

### O Lugar dos Espíritos no Contexto Cosmológico do Sul de Moçambique

1. A Relação Entre Seres Humanos e os Agentes Espirituais.....47-49
  2. Crescimento e Fortalecimento das Crenças e Tradições Religiosas: As Igrejas Zione.....49-55
  3. Igrejas Zione, Tradição e Modernidade.....55-58
- Considerações Finais.....59-62**
- Bibliografia.....63-71**

# CAPITULO I

## INTRODUÇÃO

### 1. Objecto de Pesquisa

Esta tese discute como a questão das crenças e tradições religiosas tem sido abordado em Moçambique. Depois da independência (1975), muitos estudos desenvolvidos sobre crenças e tradições religiosas produziram explicações que pouco se aplicam a situações concretas. Tais explicações foram o resultado de preocupações meramente teóricas de muitos pesquisadores e investigadores e nem sempre reflectiram o contexto no interior dos grupos estudados. A principal delas é a ideia generalizada de que o recente crescimento e reavivamento das crenças e tradições religiosas em Moçambique, particularmente na região Sul, representa uma resposta à crise social, política e económica provocada pela violência da guerra civil entre a Frelimo e a Renamo (milhares de mortes, mutilados, deslocados, etc.), pela crescente exclusão social e dificuldades do Estado em prover os cidadãos de cuidados essenciais básicos, tais como o acesso à saúde, à educação, água e saneamento, isto é, garantir o bem estar social da população em geral.

Desde os primeiros estudos que o debate sobre crenças e tradições religiosas e modelos teóricos estiveram sempre relacionados no contexto do Sul de Moçambique. Ao analisar o surgimento, crescimento e recurso às crenças e tradições religiosas, a maior parte dos estudos estavam interessados em compreender o papel destas na solução dos problemas que afectam as sociedades locais. Ao mesmo tempo que se questionava em que medida as crenças e tradições religiosas locais foram capazes de desenvolver respostas para os diversos problemas que afectam os indivíduos e grupos locais, também se defendia a ideia de que as igrejas são comunidades funcionais.

Esta característica funcional e estrutural esteve sempre presente no estudo das religiões no Moçambique pós-colonial. Esse estudo tinha objectivos não somente teóricos, mas principalmente práticos, isto é, voltado para a acção no terreno. Isto, porque o fim da guerra civil entre a Frelimo e a Renamo (1992) e o impacto das políticas de globalização aceleravam as dificuldades sociais e económicas das populações pouco privilegiadas.

Assim, os vários estudos catalogam as instituições religiosas, por exemplo, as Igrejas Zione, como sendo fundamentais na minimização dos problemas da população, particularmente os provocados pela guerra, argumentando que tais instituições foram capazes de desenvolver mecanismos endógenos de cooperação e solidariedade entre os seus membros.

De acordo com o censo populacional de 1997, as Igrejas Zione surgem como terceira maior religião em Moçambique, com 17,5% da população total. Apenas são ultrapassadas pelo catolicismo com 23,8% e pelo Islão com 17,8%. Todavia, no Sul de Moçambique (Maputo, Gaza e Inhambane), campo etnográfico do presente estudo, os crentes zione constituem a maioria da população (PNUD, 2000:16). Esta predominância das Igrejas Zione, na zona Sul de Moçambique é explicada em parte pelo próprio processo de criação marcado sobretudo pelo regresso de trabalhadores emigrantes dos países vizinhos, nomeadamente da África do Sul e do actual Zimbabwe, locais onde o movimento era já forte. Outra explicação para a presença massiva das Igrejas Zione no Sul de Moçambique prende-se com o sincretismo que acompanhou o seu processo de implantação: normalmente, as Igrejas Zione incorporam muitos elementos das crenças e tradições religiosas locais como, por exemplo, a partilha de um mesmo pensamento etiológico (fé no diálogo entre os vivos e os mortos), a promoção de curas, a possessão espiritual, rituais e simbolismos de vária ordem.

A possessão espiritual denuncia a importância que as igrejas zionistas têm no contexto geral de crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique. Nesse âmbito, a possessão espiritual é uma dimensão fundamental para os processos de cura. Os profetas zionistas são possuídos pelos espíritos que os inspiram e ajudam nos seus processos de cura. No contexto da cosmologia do Sul de Moçambique, as pessoas e os grupos relacionam-se com os mortos através do ritual *kuphalha* (ritual de diálogo com os mortos). Aqui, os profetas zionistas rivalizam com os *Nhanga* pois estes eram considerados até à pouco tempo como detentores da tarefa de intermediários entre o mundo dos vivos e dos mortos (Mahumane, 2003:27).

A forte expansão das Igrejas Zione na década de 90 do século XX, foi marcada por explicações feitas à luz de um quadro teórico funcional e estrutural das crenças e tradições religiosas em Moçambique. Nordstrom (1997), no seu estudo “*A different kind of war story*”, mostra como as comunidades rurais em Moçambique, valendo-se das suas tradições e práticas religiosas, desenvolveram mecanismos endógenos para lidarem com os traumas provocados pela violência da guerra entre a Frelimo e a Renamo,

principalmente no que diz respeito aos processos de reintegração pós-conflito armado. De forma geral, as Igrejas Zione e seus profetas são apresentados como produtores de soluções para os problemas que afectam a população, através de rituais de purificação, nomeadamente os rituais de reintegração e de amenização dos traumas provocados pelo conflito armado. Esta tendência já tinha sido evidenciada nos estudos de Hall (1997), Wilson (1992) e Roesch (1992), que também reconheciam o envolvimento das crenças e tradições religiosas locais no contexto da guerra civil em Moçambique, adoptando uma perspectiva funcional e utilitária, ao advogarem que estas tinham sido instrumentalizadas pelas partes em conflito como forma de obter legitimidade e apoio junto das populações locais. Mais recentemente, estudos de Cruz e Silva (2002, 2003), Agadjanian (1999) realçaram o papel sócio-funcional das igrejas zionistas através da oferta de apoio social e emocional aos seus seguidores.

Estas teorias produzidas num quadro funcional e estrutural, ainda têm influência e condicionam os actuais estudos sobre crenças e tradições religiosas no contexto do Sul de Moçambique. No entanto, a pesquisa de campo que desenvolvemos no meio rural e urbano das três Províncias do Sul de Moçambique, pode ajudar-nos a encontrar novas explicações para o fenómeno. O potencial interesse desta pesquisa não é negar essas explicações funcionais e estruturais, mas antes, tentar perceber o porquê dessa forma particular de sociabilidade entre os Tsongas do Sul de Moçambique.

Partindo de teorias clássicas sobre a religião, este nosso estudo pretende perceber as continuidades entre estas e algumas das pesquisas desenvolvidas mais recentemente sobre religião e crenças tradicionais africanas, partindo do estudo de caso das Igrejas Zione na região Sul de Moçambique. Especificamente, o estudo pretende trazer o conjunto de representações e percepções que as pessoas fazem sobre as suas crenças e tradições religiosas enquanto um saber social e cultural presente na esfera da vida diária. Por outras palavras, a pesquisa pretende reflectir as crenças e tradições religiosas locais como saberes e discursos que circulam num determinado contexto socio-cultural, animados, no caso do Sul de Moçambique, pelo desejo de harmonia entre os vivos e os mortos. Ora, é neste quadro de diálogo entre os vivos e os mortos que pretendemos situar a ampla e crescente aderência às crenças e tradições religiosas no Sul de Moçambique. Atenção especial será dada à análise das relações indissociáveis entre dois níveis: os vivos e os mortos – que constituem um sistema de sentidos, mediante o qual é construído todo o conhecimento e discurso sobre crenças e tradições religiosas locais. Estes dois níveis articulam-se por estruturas de tensão nas suas relações simbólicas e

sociológicas, mais precisamente, através da ideia de que os espíritos dos mortos, através dos vivos, exercem uma poderosa influência na vida familiar, do grupo ou da comunidade em geral, guiando e controlando a vida dos seres humanos e protegendo-os contra todos os tipos de infortúnios.

Em muitas comunidades africanas, a morte de um indivíduo é condição necessária para este se tornar um antepassado. Nestas comunidades, a morte não representa o fim da existência humana, mas antes uma mudança de estatuto. Zahan (2000:10) refere que em certas sociedades de África, as pessoas tornam-se antepassadas ainda em vida. Tomando como exemplo o povo Mossi, do Benin, Zahan demonstra que entre estes, o avô paterno pode ser considerado antepassado antes da sua morte (gerontocracia - preponderância dos mais velhos na chefia do grupo). Todavia, nem todos os mortos se tornam automaticamente antepassados.

A nossa análise a partir de um estudo de caso das Igrejas Ziona deve-se ao facto de estas: a) traduzirem o actual momento de expansão e reavivamento das crenças e tradições religiosas locais na zona Sul de Moçambique; b) sintetizarem melhor as práticas, crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique, pois incorporam no seu repertório muitos elementos das tradições religiosas locais, nomeadamente a possessão espiritual, curas e o papel de intermediário na relação entre os vivos e os mortos, função tradicionalmente reservada aos *Nhanga* (adivinhos). Esses elementos são normalmente apresentados como mecanismos que definem e regulam as identidades individuais e colectivas das populações. Na nossa opinião, as Igrejas Ziona ao oficiarem rituais de diálogo entre vivos e mortos tornam-se responsáveis por uma série de continuidade no conjunto das crenças e práticas religiosas tradicionais desenvolvidas ao longo de séculos no contexto da região Sul de Moçambique.

Para efeitos desta pesquisa considerar-se-á que as crenças e práticas respeitantes à posse pelos espíritos fazem parte das manifestações religiosas tradicionais. Ainda, no âmbito deste estudo, o termo tradição significa padrões de crença, valores, sentidos, formas de comportamento, saberes e conhecimento passados de geração em geração pelo processo de socialização. A tradição será vista não de forma estática, mas dinâmica e adaptável. Como escreve Peter Geshiere (1997) a tradição entrelaça-se com a mudança e a modernidade. A tradição é entendida neste estudo como algo mutável, dinâmico e que se interliga com a própria modernidade. O termo crenças é aqui concebido como sinónimo de fé e certeza moral, isto é, todo o assentimento a um juízo lógico, sobretudo se não é na evidência lógica em que se baseia. Tal assentimento é

produzido sob influência da autoridade pessoal de alguém em quem se crê e por isso se dá crédito ao que afirma.

Para explorar tais assuntos, convém ter em conta a noção de cosmologia, desenvolvida por Comaroff (1980) em relação aos Barolong Boo Batshidi da África do Sul. Segundo essa autora, a cosmologia é o conjunto de percepções manifestadas sobre o mundo enquanto inerente ao contexto de acções e experiência. No caso do Sul de Moçambique, o conflito entre os profetas zione e os *Nhanga* enquanto intermediários do diálogo entre vivos e mortos, reforça a ideia de que a cosmologia local é múltipla, relacional e mutável. O termo aflição representa a deslocação pessoal ou contextual do ego. A cura é a objectificação e reestruturação dessa deslocação. A aflição é identificada em termos de perturbação na categoria relacional entre seres humanos, e entre estes e os seres espirituais.

## **2. Estrutura do Trabalho**

O estudo divide-se em quatro capítulos, incluindo a introdução. Na introdução apresenta-se o problema da pesquisa, a problemática da emergência e estabelecimento das Igrejas Zione no Sul de Moçambique, principais hipóteses e constatações observadas ao longo da pesquisa de terreno. Apresenta-se ainda de forma indicativa as ideias de alguns autores que abordaram o tema das crenças e tradições religiosas no contexto de Moçambique independente. O objectivo é tentar perceber como se construiu o debate sobre crenças e tradições religiosas em Moçambique e qual o sentido que é normalmente atribuído a crenças e tradições locais. Trata-se também da religiosidade do Sul de Moçambique a partir de uma perspectiva etnográfica. Através da etnografia procurou-se destacar os aspectos mais importantes da religiosidade daquela região, em particular a religiosidade zione.

No segundo capítulo retomam-se algumas perspectivas teóricas recorrentes no estudo da religião do ponto de vista geral, mas com particular incidência para a religião em África e suas correlações para o estudo das crenças e tradições religiosas em Moçambique. Tentaremos mostrar algumas continuidades teóricas prevaletentes em alguns estudos actuais sobre o tema no Sul de Moçambique. A comparação com outras realidades fora de Moçambique é uma forma de apontar caminhos alternativos no

estudo das crenças e tradições religiosas em África, em particular no Sul de Moçambique.

No terceiro capítulo procura-se discutir alguns autores no contexto particular do Sul de Moçambique. O nosso principal objectivo é ver até que ponto os estudos desses autores reflectem ou não as continuidades com os modelos funcionais e estruturais, que pretendemos relativizá-las a partir da etnografia sobre as Igrejas Zione do Sul de Moçambique.

No quarto e último capítulo pretende-se debater e demonstrar que os conceitos e categorias locais sobre crenças e tradições religiosas, muita das vezes não coincidem com os formulados pela maior parte da literatura com enfoque explicativo nos modelos funcional e estrutural. Indicamos alguns modelos alternativos que valorizam as percepções e representações que as pessoas fazem do seu meio, crenças e tradições religiosas. Discutimos também a relação entre tradição e modernidade no estudo do fenómeno zionista.

### **3. Hipóteses de Trabalho**

Estudos sobre crenças e tradições religiosas em Moçambique são ainda escassos. As poucas pesquisas desenvolvidas baseiam-se nas teorias clássicas de índole estrutural-funcionalista. No caso do Sul de Moçambique e das Igrejas Zione, essa abordagem com ênfase estrutural e funcional continua presente (por exemplo, Cruz e Silva, 2002; Agadjanian, 2002; Serra, 2002; Seibert, 2005). De forma geral, o recurso à crenças e tradições religiosas locais e o actual crescimento das igrejas protestantes e pentecostais é interpretado como uma resposta à necessidade de os agentes sociais construir redes de solidariedade e de aderir a novos valores para enfrentar a desintegração provocada pela guerra civil e pelo impacto das políticas de globalização. Argumenta-se ainda que as dificuldades de acesso à saúde e a pobreza generalizada obriga as pessoas a procurarem formas alternativas de cura e de resolução dos seus problemas.

Como escreve Peter Fry (2005:51) não se pode negar a validade destas interpretações, pois as igrejas são, na realidade, comunidades funcionais. Todavia, e na maior parte das vezes, o tipo de explicação que as populações dão aos seus problemas, continuam a ser formuladas em termos de lógicas oferecidas pelas crenças e tradições religiosas locais, nomeadamente através da acção dos espíritos e da feitiçaria. No

entanto, estas abordagens estrutural-funcionalistas não têm em consideração o facto de que, do ponto de vista de muitos moçambicanos, a ciência médica ocidental não é vista como alternativa às interpretações e aos remédios espirituais que são oferecidos quer pelas igrejas, quer pelos curandeiros locais. Quase toda a população moçambicana é potencialmente coberta pelo sistema cognitivo e cosmológico tradicional através do qual se frequenta, por exemplo, a medicina tradicional e se estabelecem vínculos com os antepassados – situação que produz continuidades nas suas relações sociais.

Na nossa opinião, fundamentada no trabalho empírico desenvolvido em algumas Igrejas Zione das três Províncias do Sul de Moçambique, defendemos que, no âmbito das cosmologias locais, os agentes, grupos e a população em geral agem em função do conhecimento e crença que possuem de si mesmos, dos outros e do meio em que vivem, sendo, por isso, as crenças e tradições religiosas locais um saber produzido à luz dessas mesmas cosmologias. Nesta perspectiva, as crenças e tradições religiosas não constituem apenas uma espécie de resposta perante as adversidades, mas antes um saber que, ontologicamente tem as suas raízes nas relações sociológicas indissociáveis entre os vivos e os mortos, de modo que o recurso a elas representa esse desejo de harmonia entre os vivos e os mortos – principal eixo de explicação no contexto cosmológico local.

Uma abordagem sobre crenças e tradições religiosas com base na cosmologia local ajuda a perceber que, em alguns contextos como o Sul de Moçambique, os fenómenos de natureza religiosa não só emergem em resposta às mudanças ou crises sociais e económicas, pelo contrário, resistem e se inserem no mundo quotidiano, como parte da mesma cosmologia inter-cambiante, dinâmica e dialéctica e sustentada por um permanente tráfico de valores, significados e representações maleáveis e mutáveis. Aqui, as representações e percepções que os indivíduos fazem de si próprios incluem saberes e conhecimentos que emanam das suas crenças e tradições religiosas. A relação com os antepassados é um tema central da cosmologia moçambicana e é uma questão crucial na análise de fenómenos religiosos tradicionais em geral.

#### **4. Metodologias e Fontes**

O presente estudo foi desenvolvido com base num trabalho de campo e numa análise de fontes escritas sobre o assunto. A etnografia compreendeu a observação e participação em cultos das Igrejas Zione e cerimónias oficiadas pelos seus pastores, com

o objectivo de recolher o maior número de informação possível sobre as suas práticas rituais, processos de cura e instrumentos utilizados. Simultaneamente, realizaram-se e privilegiaram-se conversas directas com um roteiro de questões previamente elaboradas. As entrevistas foram dirigidas a diferentes informadores e actores sociais chave: profetas zione, crentes zione em geral, clientes dos serviços oferecidos pelas igrejas zione ou seus profetas e pessoas idosas (como forma de captar a experiência sócio-cultural do Sul de Moçambique).

As entrevistas permitiram-nos conhecer melhor as características sociais, culturais e económicas dos crentes zione, em geral. Possibilitaram, por outro lado, um maior conhecimento das principais preocupações de clientes dos serviços zione, a explicação que é oferecida a esses problemas no âmbito da cosmologia local.

As entrevistas foram conduzidas em português e nas línguas locais, com predominância para o Changana, Ronga e Bitonga. Ao longo do trabalho recorreremos muito às citações directas das entrevistas como forma de captar certos padrões frequentes nas conversas com diferentes informadores, bem como para conseguir o testemunho de autoridade.

## **5. O Campo Etnográfico: O Sul de Moçambique**

O princípio básico da Antropologia é trazer, a partir do estudo de um contexto micro-social, projecções e explicações da realidade num âmbito mais amplo, isto é, macro-social. Este princípio é comum nos estudos sobre crenças e tradições religiosas em Moçambique. Todavia, o facto de as Igrejas Zione serem compostas por membros activos (no sentido de fiéis seguidores e participantes dos cultos zione) e por pessoas de outras denominações religiosas ou não, mas que se apresentam apenas como clientes dos seus serviços, torna as reflexões construídas através do estudo dessas realidades pouco aplicáveis como modelo uniforme.

Deste modo, a originalidade deste trabalho será precisamente a consideração desta característica peculiar das Igrejas Zione, que até então tem sido pouco explorada no contexto do Sul de Moçambique, pois permitir-nos-á discutir alguns conceitos e categorias que são normalmente usadas no estudo destas igrejas, nomeadamente, as dicotomias rural/urbano, riqueza/pobreza, Analfabetos/escolarizados, e outras, usadas para caracterizar a base social e justificar o crescimento e adesão às Igrejas Zione. Permitirá também o debate sobre o porquê é das pessoas recorrerem ao serviços zione,

mesmo sendo de um estatuto social superior e diferente dos que corporizam a base social destas igrejas. Ou seja, pretendemos relativizar um pouco a ideia de que as Igrejas Zione são igrejas de sofrimento, de pessoas pobres, pouco educadas, etc. Outra especificidade do trabalho, será partir do ponto de vista de locais de estudo, de um contexto rural e urbano. Segundo as estatísticas do censo populacional de 1997, na zona Sul de Moçambique os crentes zione totalizam cerca de 21,7% no meio urbano e 15,7% no meio rural, numa população em que 25,4% se declara sem religião nas zonas rurais e 23,1% na área urbana (PNUD, 2000:17).

O Sul de Moçambique é composto pelas Províncias de Maputo, Gaza e Inhambane. É maioritariamente habitado por populações do grupo Tsonga que compreende as seguintes pequenas formações étnicas: Ronga, Chopi, Changana, Tswa e Bitongas. É uma região com cerca de cinco milhões de habitantes, com uma taxa de analfabetismo que ronda os 51,9%, da qual 66,7% são mulheres. Aqui, quando a pessoa morre e é sepultada, acredita-se que o seu espírito reaparece e manifesta-se como poder, personalidade e conhecimento no seio da comunidade. Os espíritos dos mortos tem uma importância e interação com os vivos, por isso, os indivíduos ou grupos tem necessidade de acomodá-los, mantendo essa interação. Os anciões e as pessoas que, enquanto vivos, detêm posições de topo na hierarquia local, representam os espíritos mais importantes depois da morte, de tal forma que, o mundo espiritual é uma continuidade do mundo dos vivos, uma vez que mesmo depois da morte, os mais idosos continuam a dirigir os seus descendentes (Honwana, 2002:53).

Os espíritos (*pswikwembo* em tsonga) são considerados como algo perto da natureza, puro e sem consciência social humana, devendo por isso, evitar contrariá-los. No contexto dessas cosmologias, a posse pelos espíritos representa uma reprodução social da comunidade, isto é, uma reprodução da ordem e dos valores sociais e morais do grupo.

Ray (2000:102), debruçando-se sobre o conceito de pessoa nas sociedades africanas refere que estas tendem a defini-la em termos de família e linhagem a que pertencem. Um indivíduo é visto, primeiro que tudo, como membro de uma família particular, por isso, é esta família que determina quem ele é e o que será no futuro. Aqui, o conceito de pessoa não incorpora a noção ocidental de individualismo – a ideia de que a identidade de alguém consiste no ego privado, essencialmente independente das ligações familiares e das origens do grupo. A liberdade e a individualidade pessoais são sempre equilibradas pela família e pela comunidade, e estas por sua vez, pelos poderes naturais e espirituais.

Todas as pessoas são influenciadas pelos poderes dos seres invisíveis, daí que o ideal moral seja a integração harmoniosa entre os vivos e o mundo dos espíritos.

Simon Bockie citado por Ray (2000:93) escreve que nas sociedades africanas existem dois egos: o ego colectivo e o ego privado. Uma quebra entre os dois produz uma sensação de crise social e individual. Aqui uma vez mais, a relação entre os vivos e os mortos é fundamental. O diálogo entre estes dois níveis tem uma moral e uma dimensão psicológica poderosa e joga um papel vital no quotidiano das pessoas e da comunidade. Um aspecto fundamental é a forma como os mortos continuam a ser envolvidos com os vivos.

Por exemplo, Ray (2000: 103) elucida que, entre os Manianga do Congo Ocidental, a pessoa viva é constituída por três aspectos básicos: o corpo físico, o corpo espiritual e a alma. Perante a morte, o corpo físico desaparece e o corpo espiritual e a alma juntam-se num corpo pós-vida do morto, que os vivos podem reencarnar em sonhos e visões. Este Exemplo remete-nos para uma interpretação semelhante desenvolvida por Marcel Griaule citado por Riesman (1986:73), segundo a qual no contexto africano, em particular entre os Dogon e povos do actual Mali, a característica fundamental do conceito de natureza humana é que a pessoa não é uma entidade separada das outras, pelo contrário, participa nas relações com outros seres, quer se trate de seres humanos ou não. Para os Dogon a pessoa é constituída por diferentes elementos espirituais. O estudo de rituais como funerais, circuncisão, sacrifícios e outros, demonstra que os Dogon compreendem a personalidade humana como produto de muitas partes, não só proveniente de fontes externas, como também permanecendo em alguma medida, relacionada com essas fontes. Isto justifica o facto de nas relações individuais com os antepassados, uma parte da sua força vital renascer em um ou mais descendentes. No âmbito do nosso argumento, tal facto representa identidades continuadas ou desenhadas a partir da relação entre vivos e mortos. As Igrejas Zione tornaram-se fundamentais precisamente porque souberam intermediar essa relação.

Diferentes abordagens têm sido desenvolvidas para caracterizar ou definir a noção de pessoa. Actualmente, a Antropologia tem deixado de lado abordagens teóricas com tendência formalista. Maior ênfase tem sido dada às teorias que valorizam a maneira como as pessoas se constituem socialmente. Janet Carsten (2000:3) defende que o estudo do parentesco e da noção de pessoa exige uma maior abertura para problemáticas relacionadas com a experiência vivida, articulando com aspectos de identidade e o corpo a partir de debates de contextos específicos. O estudo da noção de pessoa a partir

de contextos como a China, América do Sul, África e Sul da Europa, permitiu a relativização do conceito clássico Ocidental, que concebia a pessoa humana como uma entidade completamente independente de qualquer outra, excepto de Deus segundo a tradição romana.

Isabella Lepri (2005), debruçando-se sobre o processo de construção de identidade entre os Ese Ejja da Bolívia, argumenta que esta se forma através da relação com os outros. A autora demonstra como as percepções e representações que os Ese Ejja têm de si próprios mudam à medida que entram em contacto com diferentes outros. Partindo da noção de jogo de espelhos, isto é, a ideia de que a auto-imagem é determinada pelo modo como um grupo ou indivíduo percebe a si mesmo como objecto de percepção do outro. A autora considera que, no caso dos Esse Ejja, essa auto-imagem é múltipla, relacional e mutável (Lepri, 2005:451). No caso de Moçambique, as percepções e representações que as pessoas fazem são consequência directa das relações sociais e simbólicas que se estabelecem entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Tal como os Esse Ejja, os moçambicanos do Sul constroem a sua identidade através das relações que estabelecem com o outro, incluindo os mortos. As Igrejas Zione ao prescreverem o discurso espiritualista (relação vivos e mortos) permitiram e consolidaram a construção de saberes e conhecimentos cuja base se enquadra no âmbito desse mesmo discurso.

Ora, este novo quadro teórico que incorpora a noção de pessoa enquanto ser relacional, permite-nos entender a forma como, no pensamento africano, é importante o estudo de rituais para a compreensão do processo de construção de identidade, uma vez que o conjunto de relações que se estabelecem entre os vivos e os mortos representa uma dimensão fundamental para todas as construções que se fazem sobre a noção de pessoa nas sociedades africanas. Como escreve Riesman (1986:75), a compreensão comum dos africanos sobre a noção de pessoa, prescreve o ego como algo conotado a forças exteriores, isto é, em África, o universo e a pessoa humana estão relacionados um com o outro de diversas formas.

O objectivo central da Antropologia é produzir reflexões sobre aspectos mais gerais, a partir da observação e interpretação de realidades específicas. A Antropologia experimenta através do trabalho de campo, pressupostos teóricos produzidos por diversas disciplinas, permite o enriquecimento desses modelos e a revisão dos seus conceitos chave (Lukes, 2000:11).

O presente trabalho pretende produzir um exercício semelhante. O principal objectivo será tentar confrontar categorias e conceitos captados durante o trabalho de campo no Sul de Moçambique com abordagens desenvolvidas ao longo dos tempos na constituição do campo de estudos sobre religião em África, particularmente sobre as crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique, a partir do estudo de caso das Igrejas Zione. Maior ênfase será dada à discussão de como essas reflexões foram influenciadas pelas abordagens estrutural-funcionalistas, que consideramos como a principal linha de explicação no contexto dos estudos desenvolvidos sobre o Sul de Moçambique.

## **5.1 - O Estudo de Caso: Igrejas Zione**

Em Moçambique, muitos estudos catalogam as Igrejas Zione como parte integrante do protestantismo evangélico. A conversão pessoal, a salvação pela fé, a importância da verdade das escrituras e o Espírito Santo são alguns dos elementos que justificam essa classificação. Nesta categoria se enquadram ainda as chamadas igrejas apostólicas, etiópicas e, mais recentemente, as igrejas pentecostais.

As Igrejas Zione têm a sua origem nos Estados Unidos de América, na Cidade Zion, em Illinois, onde a *Christian Apostolic Church in Zion*, que deu início a esta religião, foi fundada por John Alexander Dowie no ano de 1896. As Igrejas Zione expandiram-se rapidamente para a África Subsaariana ao longo da primeira metade do século XX, particularmente para a África do Sul, através do reverendo afrikaner Pieter L. Le Roux, um pastor da Igreja Reformada Holandesa. Durante o primeiro quartel do século XX, o movimento zione na África do Sul já apresentava mais de cinco mil seguidores. Assumiram desde o início um carácter específico devido à importância que atribuíam ao exorcismo médico religioso e pela adopção da mensagem cristã no contexto social e cultural africano (Comaroff, 1985:177).

Sundkler (1961:51) defende que, no caso da África do Sul, as Igrejas Zione representam uma leitura e interpretação nativa e sincrética do cristianismo, sendo por isso, o canal pelo qual as comunidades africanas são devolvidas ao paganismo. Esta abordagem é, no entanto, negada por outros estudos que defendem que as Igrejas Zione da África do Sul não são sincréticas, mas sim uma variante puramente cristã, já que se afastaram das práticas locais de adivinhação e cura. As Igrejas Zione são, assim,

classificadas como uma das categorias das chamadas Igrejas Independentistas Africanas (AIC), também conhecidas como Igrejas Indígenas Africanas ou Igrejas de Iniciação Africana. A grande diferença entre estas duas últimas designações é que as Igrejas Independentes foram originalmente criadas como resultado da separação das missões cristãs, enquanto que as outras foram formadas pelos grupos indígenas locais. Peel (1968: 27) admite este ponto de vista, pois no seu estudo sobre as Igrejas Yoruba Aladura da Nigéria, refere que estas recusam terminantemente os elementos rituais africanos como parte da sua identidade religiosa.

Jules-Rosette (1979:161), também argumenta que existe uma versão específica africana de cristandade que varia de acordo com a forma, o conteúdo e as circunstâncias que configuraram a sua criação, que no entanto, são similares em aspectos fundamentais e têm aspectos comuns à religião deixada pelos missionários europeus. A consequência teórica e metodológica desta abordagem traduz-se no facto de estes movimentos não serem vistos como instituições estrangeiras enxertadas com base na cultura africana, mas antes como formas sociais africanas que são parte de e emergem do processo histórico local.

Um dos aspectos centrais na relação entre as igrejas africanas com outros elementos da cultura local é a construção de um novo sistema de crenças. Contudo, este novo sistema de crenças preserva a ideia de continuidade entre a visão do mundo tradicional e as ideias modernas, que como crenças estabelecidas são interpretadas em termos contemporâneos, dado que o novo sistema de crenças tem uma matriz e doutrina modernas. Estes movimentos cristãos africanos incorporam na sua doutrina novas interpretações e novas formas de lidar com a feitiçaria. Algumas igrejas não abordam a questão na sua doutrina formal, mas toleram que os seus membros acreditem na feitiçaria e recorram a especialistas quando necessário (Jules-Rosette, 1979:164).

Análise semelhante é feita por Hackett (1987). Para esta estudiosa, os novos movimentos religiosos em África são nativistas, desde que se apresentem comprometidas com a revitalização das práticas e crenças tradicionais. Considera que se distinguem dos cultos tradicionais pela adopção de novas formas e ideias como parte do processo de revitalização. Cita o exemplo do culto Igbe na Nigéria que continua activo até os dias de hoje e que surgiu dum contexto de deslocação social e de repressão cultural engendrada pelo regime colonial. Aqui, a crença central baseia-se num conceito revitalizado de Deus Supremo com ênfase na luta contra a feitiçaria e actividades de cura, o que reflecte quer a visão cristã, quer a visão do povo Isoko e ainda prova a

grande flexibilidade dos cultos espirituais locais, sobretudo na busca de explicações para os problemas e traumas do período colonial (Hackett, 1987:8).

No caso de Moçambique, as Igrejas Zione constituem realmente uma miscelânea sincrética de cristianismo e de crenças e tradições religiosas locais. Todavia, elas não podem ser vistas como regresso ao paganismo, tal como Sundkler (1961) argumenta. No contexto do Sul de Moçambique, o sincretismo pode ser definido como uma fusão de diferentes cultos ou doutrinas religiosas, formando quase uma nova religião embora se enquadre dentro de religiões ou crenças já existentes. Ao contrário do que acontece entre os Isoko da Nigéria, os Tsongas do Sul de Moçambique toleram o discurso da feitiçaria nas suas novas Igrejas Zione. Aliás, oficiam rituais com o intuito de libertar as pessoas dos males que se entendem como causados pela feitiçaria. Quando um membro da Igreja Zione ou um seguidor privado sofre de problemas causados pelos maus espíritos pode procurar ajuda junto da sua igreja ou de um profeta, que intervém para facilitar a comunicação com o espírito responsável. Em muitos casos, o profeta faz o espírito falar na esperança de ouvir o que pretende e como pode ser resolvido o problema em causa.

No Sul de Moçambique o movimento evangélico data do período colonial. É resultado directo da penetração e posterior cisão no seio das Igrejas Missionárias ao longo do século XIX. Viu-se, ainda, intensificado pela presença de trabalhadores emigrantes nos países vizinhos, nomeadamente na África do Sul e no actual Zimbabwe. Nas companhias mineiras sul-africanas, muitos trabalhadores oriundos dos países vizinhos, incluindo Moçambique, aprenderam a ler e a escrever. Por algum tempo, as companhias mineiras se tornaram importantes centros de actividades missionárias. Aqui, o conhecimento e a leitura da Bíblia permitiram a ascensão de muitos trabalhadores para as funções de pastor e profeta, passando a interpretar a Bíblia em seus próprios termos.

Helgesson (1994:60) considera que as Igrejas Evangélicas penetraram em Moçambique através das Igrejas Missionárias. Refere o caso de Roberto Mashaba que se teria convertido ao cristianismo na África do Sul e que posteriormente iniciou a evangelização em Moçambique, na actual capital Maputo, por volta de 1890, usando as línguas locais. Foi também na zona Sul de Moçambique, concretamente na Província de Inhambane, que surgiu o primeiro movimento protestante independentista, quando em 1918, Muti Monene Sicobele, abandonou a Missão Metodista Americana em

Morrumbene e se juntou a Victor de Sousa (antigo funcionário administrativo) para fundarem a Igreja Episcopal Luso-Africana de Moçambique.

Embora perseguidas, quer pelas autoridades coloniais, quer pela Frelimo nos primeiros anos a seguir a independência (pois eram acusadas de ter ligações com o imperialismo), as Igrejas Evangélicas resistiram e destacaram-se ao longo dos anos 90 do século passado no panorama religioso de Moçambique. As novas autoridades do pós-independência rejeitaram igualmente as práticas religiosas ligadas ao “culto dos antepassados” e possessão espiritual por considerá-las obscurantistas e supersticiosas.

Existem vários tipos de Igrejas Zione, embora todas elas apresentem algumas características comuns, que são a evocação do Espírito Santo para as curas milagrosas, tabus alimentares (como proibição de bebidas alcoólicas, espécies animais como pato, porco e outras) e definição de uma conduta social e moral para os seus membros. A componente de curas é muito forte nestas igrejas. A maior parte dos seus membros reconhece ter se convertido depois de um ritual de cura destas igrejas.

Normalmente, as Igrejas Zione são chefiadas por um bispo, apesar de os chefes locais terem grande autonomia nas questões organizacionais e teológicas. Este chefe local é o pastor que é simultaneamente, embora nem sempre, o profeta, pois tem o dom (*mimoia*) de evocar o Espírito Santo. Este poder de evocar o Espírito Santo através do *mimoia* torna as Igrejas Zione alvo das populações locais, visto que lhes permite officiar também o diálogo entre os vivos e os mortos. Aliás, o uso de cinzas, e a evocação do Espírito Santo através do *mimoia* constitui o principal elemento diferenciador entre as Igrejas Zione e os *Nhanga* (adivinhos). Os profetas zione dizem encarnar os espíritos, mas estes espíritos não são *pswikwembos* (espíritos dos antepassados) como os dos *Nhanga*, pelo contrário, no ritual zione esses espíritos são anjos.

A maior parte dos crentes zione são mulheres. Agadjanian (1998:418) considera que esta forte presença de mulheres simboliza uma adaptação às dinâmicas nos papéis e hierarquias dos sexos, daí que, problemas como a esterilidade sejam alvo número um das Igrejas Zione. A nossa pesquisa de campo leva nos a avançar que a presença em maior número de mulheres pode estar ligada à forte carga moral que estas igrejas disseminam e à necessidade que as mulheres têm de se guiar dentro desses princípios como forma de conquistar prestígio e respeito social na sociedade.

A indumentária zione é revelada através de sonhos. Aqui, o Anjo ou Cristo sempre aparece de branco, por essa razão, o neófito zione deve vestir-se também de branco, que simboliza a pureza. Por sua vez, o verde e o amarelo são cores do espírito. O vermelho é

rejeitado (consideram que os Judeus deram a Cristo uma túnica vermelha). O preto é a cor que simboliza a morte. Todavia, é opinião unânime que, no contexto das cosmologias locais, tanto os profetas zione como os *Nhanga* praticam os mesmos serviços – principalmente como intermediários no diálogo entre vivos e mortos, daí que, as Igrejas Zione sejam vistas e consideradas como fazendo parte das crenças e tradições religiosas locais. Na verdade, o alto grau de sincretismo que adoptaram no processo de sua implantação conferiu lhes um espaço e estatuto no conjunto das crenças e tradições religiosas locais.

## 5.2 - A Religiosidade de “*Pswifungo*”

Os “pswifungo” são objecto de culto no ritual das Igrejas Zione. Normalmente, são cordas feitas de linhas de algodão com diferentes cores, onde cada cor simboliza um determinado papel espiritual no processo ritual ou de curas divinas promovidas por estas igrejas. Ao contrário das igrejas convencionais, as Igrejas Zione partilham o mesmo tipo de pensamento etiológico com os que recorrem a elas em busca de ajuda. Elas assentam tanto no poder de Deus, como na cura divina. Normalmente, a revelação ocorre através do poder dos profetas religiosos, que são capazes de identificar e curar o sofrimento individual e do grupo. O serviço religioso combina a leitura da Bíblia e a cura, através de profetas possuídos pelos espíritos.

Os crentes zione organizam encontros regulares na Igreja, bem como rituais de cura de doenças e desgraças. Aliviam o sofrimento dos doentes, protegendo-os dos perigos da vida e promovendo o seu bem-estar. O ritual de cura incorpora rezas e orações bíblicas que precedem a profecia. O pastor dirige a profecia e lê passagens da Bíblia. Possuídos por *mimoia* (anjos) os profetas fazem as suas profecias, que lhes permitem identificar as causas do mal do doente.

O primeiro ritual de cura funciona como um pré-diagnóstico. Caso seja necessário, são feitos mais rituais para a identificação das causas da doença. Em caso de forças malévolas como causadoras da doença, para além das sessões de orações regulares são organizadas práticas rituais especiais, escolhidas consoante o problema. Recorrendo-se normalmente do “*pswifungo*” para exorcizar o mal e efectuar a cura. O pastor coloca uma mão na cabeça do crente e faz orações com o “*pswifungo*” na outra mão, que por vezes é mergulhado em água com cinzas e sal para fazer uma espécie de banho ao

doente. Em alguns casos, a terapia pode implicar uma colocação do “*pswifungo*” na cintura do doente por um período indeterminado. Aqui, o “*pswifungo*” é um objecto activo, tal como o lipele descrito por Sónia Silva, citada por Sarró (2005:179), pois cura, afugenta os espíritos e cria um novo mundo. Na verdade, o que faz com que o “*pswifungo*” ajude na cura do mal que atormenta a pessoa em causa não é a sua materialidade, mas o efeito imaterial da sua própria acção, e paradoxalmente, objectificada em si enquanto objecto de culto.

### **5.3 - A Pesquisa de Campo**

Nesta secção, pretendemos revelar alguns detalhes do trabalho de campo que nos permitiram discutir e argumentar a nossa tese. A ideia é deixar falar o nativo ou o local sobre as suas próprias crenças. Fabian (1979:11), defende um modelo etnográfico no qual o antropólogo mergulha no discurso profético e continua enquanto escreve sobre religião africana. Tal, implica uma noção de etnografia enquanto escuta e fala do que como observação. Implica também um ideal de Antropologia como discurso interpretativo. Uma perspicácia e uma consciência historiográfica são também pré-requisitos para uma melhor teorização sobre as crenças e tradições religiosas em África. O nosso objectivo é precisamente esse. Captar as representações e percepções que as pessoas fazem das suas crenças.

A nossa pesquisa de campo começou com um levantamento e identificação das Igrejas Zione existentes na cintura peri-urbana de Maputo, capital de Moçambique. Identificamos três Bairros-chave: Machava Bedene, Singathela e São Dâmaso no Município da Matola. Estes Bairros são densamente povoados e apresentam uma heterogeneidade social muito forte – são habitados pelas populações urbanas que entretanto venderam ou alugaram as suas casas nas cidades e vieram fixar-se nesses Bairros comuns, sem perderem, no entanto, os seus privilégios sociais e económicos, o que lhes confere um estatuto diferente dos naturais destes bairros. Trabalhamos também no Bairro Luís Cabral, ao nível da Cidade de Maputo – um Bairro da periferia mas que tem uma forte presença de Igrejas Zione. Posteriormente, viajamos até a cidade de Xai-Xai, capital da Província de Gaza. Aqui, presenciamos dois rituais de evocação e de homenagem aos mortos. Aproveitamos ainda os dados produzidos em 2003 no distrito de Homóine, Província de Inhambane, no âmbito do trabalho de campo para a

monografia exigida para a obtenção da licenciatura em História. A escolha destes locais deveu-se, não somente à forte presença das Igrejas Zione, mas também por apresentarem melhores características sócio-demográficas (forte dinâmica rural/urbano, presença de gente de diferentes origens sociais), que permitem captar o curso da vida social e cultural enquanto uma imagem colectivamente partilhada, sem distinção do estatuto social, político e económico dos indivíduos ou dos grupos.

Em Maputo centramos a nossa atenção em duas Igrejas Zione: uma na área peri-urbana e outra em contexto urbano. Em Xai-Xai trabalhamos apenas num contexto urbano. Os dados recolhidos no distrito de Homoine retratam as Igrejas Zione num contexto completamente rural. Na realidade, centramos a nossa maior atenção nos serviços privados oferecidos pelos pastores zione, na perspectiva de captar a real dimensão dos “saberes zione”, uma vez que a maior parte dos seus clientes recorrem aos seus serviços em privado. Provavelmente, esta situação explica-se pelo facto de os membros destas igrejas passarem por um tipo de estigmatização e conotação com as crenças e tradições religiosas locais. Há uma grande ambiguidade no comportamento de certos grupos da sociedade, pois por um lado recusam serem identificados como pessoas que se guiam de acordo com alguma lógica oferecida pelas crenças e tradições religiosas locais, mas por outro se beneficiam, por exemplo, das curas oferecidas pelos especialistas zione. Grupos da classe média/alta não assumem de forma clara o seu contacto com estas realidades, embora sejam assíduos frequentadores das sessões privadas oficiadas pelos pastores. Estamos, portanto, a analisar um contexto capaz de ludibriar qualquer construção teórica previamente elaborada dadas as ambiguidades subjacentes.

As primeiras perguntas que levamos ao campo foram: O quê? Quem? Onde? A ideia foi tentar perceber os cultos zione (aspectos rituais, curas e possessão espiritual) identificar a base social destas igrejas e traçar o perfil geográfico e sócio-demográfico das áreas de implantação das Igrejas Zione. A primeira constatação foi que poucas ou nenhuma pessoa se interessavam sobre a orientação doutrinária/teológica das Igrejas Zione. Apenas referem o uso de cinzas, *pswifungo*, água, sal e leitura de passagens bíblicas (muitas das vezes o velho testamento) nos seus rituais de cura. De facto, quando questionados sobre as suas igrejas, muitos pastores enfatizam a combinação de algumas crenças e tradições religiosas locais, nomeadamente, a centralidade dos antepassados, a importância da cura e o perigo da feitiçaria com a leitura e interpretação literal da bíblia.

Portanto, além dos serviços religiosos e encontros regulares nas igrejas os membros zione realizam rituais de cura de doenças, isto é, um sincretismo entre o cristianismo (que se resume a leitura de passagens da bíblia) e as práticas religiosas locais. O processo de cura compreende um diagnóstico do pastor possuído pelos *mimoia* (anjos ou espíritos zione). Normalmente, os rituais de cura são realizados ao som de batuques e cânticos. Geralmente, as pessoas colocam-se em forma de roda. Estes rituais podem ainda incluir o sacrifício de animais como galinha ou pombos.

Engelke (2007:7) no seu estudo sobre o problema da presença entre os crentes da “*Friday Masowe Apostolics of Zimbabwe*” refere que estes não lêem a Bíblia. Eles alegam que não precisam da Bíblia porque recebem a palavra de Deus ao vivo e directamente do Espírito Santo. A textura específica da transmissão directa e ao vivo da fé tinha sido formada contra a recente história colonial. A denúncia de Johane Masowe sobre a Bíblia era em parte uma crítica política. No distrito de Makone onde cresceu o líder e fundador da “*Friday Masowe Apostolics of Zimbabwe*”, os missionários europeus enfatizavam a instrução e a literatura como uma dimensão chave de riqueza que os cristãos deviam trazer para os povos empobrecidos. O empobrecimento era percebido simultaneamente como espiritual e material. A literatura era apresentada como solução. Mas, como muitos historiadores e antropólogos demonstraram, a literatura era também utilizada como meio de subjugação. Desde o período colonial que a educação é vital na criação e manutenção do poder simbólico das missões e do Estado. Ao longo dos anos trinta do século passado, quando as autoridades sul-odesianas consolidaram o poder dos colonos brancos, a instrução e a literatura tornaram-se instrumentos poderosos de luta. Logo depois de iniciar a sua missão, como um acto de desafio político, Johane informou as pessoas para banir a Bíblia porque, dizia ele, veio com o “homem branco”. Hoje, os Apóstolos da Sexta-Feira Santa questionam a Bíblia porque foi usada como um meio político de subjugação. O factor político é muito importante para a rejeição da Bíblia, mas, não é tudo. Ainda no âmbito da rejeição da Bíblia, os apóstolos dão mais atenção precisamente ao que ela é: um objecto. A Bíblia é um artefacto. Como tal, não lhes inspira nada. Em muitos casos, os Cristãos tratam a materialidade das palavras como epifenomenal ou como estando ao serviço do seu significado espiritual, todavia os Apóstolos da Sexta-Feira Santa percebem a materialidade dos textos como uma qualidade definidora – algo que não pode ser separado das suas outras qualidades. Referir-se ao cristianismo como uma religião de literatura é problemático para eles, porque eles de facto recusam esses livros como espirituais. Os Apóstolos da Sexta-Feira

Santa surgiram na área de Makoni, por volta de 1930. Shoniwa Masedza, residente em Makoni, Sul do actual Zimbabwe, teria ficado gravemente doente. Durante o tempo em que esteve doente, terá sido visitado pelo Espírito Santo que o baptizou com o nome de Johane Masowe – o Baptista de África. O Espírito Santo disse a Johane que ele tinha sido enviado do Céu para pregar a palavra de Deus em África.

Os Apóstolos da Sexta-Feira Santa de Johane Masowe concordam com o que Johannes Fabian chama de “terror dos textos” no seu trabalho sobre o movimento religioso Jamaa dentro da Igreja Católica do Zaire. Entre os Jamaa, os textos produzem terror por duas principais causas: primeiro, são sinais do poder colonial; segundo, tornam rotineira da autoridade religiosa (Fabian, 1991:69). Quando os Apóstolos da Sexta-Feira Santa afirmam que a Bíblia é a gravação do que os europeus desejam que os outros saibam, estão a referir-se a este “terror dos textos”. O terror é sentido política e teologicamente, ameaça a relação imediata com aquilo que os Apóstolos compreendem como vida e transmissão directa e ao vivo da fé.

A leitura e interpretação literal da Bíblia no seio das Igrejas Zione do Sul de Moçambique não pode ser interpretada como uma recusa da mesma ou com a ideia de recepção e transmissão directa das palavras e vida de Deus através do Espírito Santo, tal como defende Engelke (2007) e acontece entre os Apóstolos da Sexta-Feira Santa do Zimbabwe. As Igrejas Zione aceitam e prescrevem a Bíblia como elemento fundamental para a sua cristandade, apesar de muitos dos seus pastores não possuírem uma formação bíblica. Hoje, a frequência de uma Escola Bíblica por parte dos líderes das Igrejas Zione, é uma das condições exigidas pelo Ministério da Justiça moçambicano para o acto de registo e legalização das mesmas. Mesmo assim, as Igrejas Zione colocam a sua ênfase no poder de evocação do Espírito Santo através do *mimoia*, para efectuar as curas milagrosas.

A segunda questão pretendia captar as características e origens sociais dos membros das Igrejas Zione. Jules-Rosette (1979:164) refere que as igrejas africanas podem ser constituídas por populações de origem diversa, no entanto, os membros são predominantemente oriundos de um mesmo estatuto social. A autora considera que a aparente homogeneidade cultural das populações locais nas organizações religiosas pode ser sinónimo de um crescimento da tendência de estratificação social baseada num sistema de classes. No contexto do Sul de Moçambique, a massa social das Igrejas Zione é volátil e foge um pouco ao padrão descrito por Jules-Rosette. Os membros zione compreendem pessoas de todos grupos sociais e origens: professores, operários,

camponeses, funcionários públicos e outros. Se considerarmos o universo dos clientes zione, isto é, o grupo de pessoas que apenas solicitam os serviços dos profetas zione, constatamos uma maior diversificação do estatuto e origem social. Aqui encontramos pessoas com estatuto social relativamente elevado e que buscam a cura para uma aflição física ou psicossomática, mas também pessoas que têm problemas de ordem social ou económica, por exemplo, necessidade de sucesso nos negócios, emprego, estabilidade familiar e outros.

Embora não possa ser considerado como patologia, os profetas zione também oferecem tratamentos para os recém nascidos, nomeadamente o serviço de “Panelinha” (*xilhambetwana* na língua local) vulgarmente chamado *kutlhavela* (traduzível para blindagem em português). No contexto cultural do Sul de Moçambique, os recém nascidos são normalmente submetidos a um ritual de protecção contra todas as enfermidades e infortúnios. Este ritual consiste, entre outras coisas, no consumo durante os primeiros dois anos de vida (em alguns casos muito mais) de uma série de remédios feitos à base de diversas raízes e plantas locais. Entre os seguidores das Igrejas Zione este ritual pode incluir a colocação de *pswifungo* na cintura do recém-nascido como garante da defesa e protecção contra as forças do mal. Este ritual pode ainda incluir a atribuição do nome de um antepassado ao recém-nascido. Normalmente, essa atribuição do nome é precedida por uma profecia por parte do profeta possuído pelo *mimoia* (espírito zione ou anjos) para identificar o antepassado que reclama a imputação do seu nome na criança. Os sintomas de exigência de um nome por parte de um antepassado qualquer manifestam-se por choros durante a noite, insónia e indigestão por parte da criança em causa. Até há pouco tempo, esta era uma actividade exclusiva dos *Nhanga* (adivinhos), pois estes se consideravam os fiéis guardiães e conhecedores dos valores tradicionais, com poderes conferidos e transmitidos pelos espíritos ancestrais. A “panelinha” é uma prática muito generalizada e é seguida por pessoas de diferentes origens sociais. Mesmo os crentes devotos de outras denominações religiosas seguem esta prática. A razão óbvia para esta atitude remete-nos para a representação da pessoa enquanto ser relacional e a sua necessidade de viver em harmonia com os mortos. Muitos inquiridos afirmaram submeter as suas crianças ao ritual da “Panelinha” porque é *thumbuluco* (forma cultural e social de ser, natureza humana africana). Questionadas sobre o que é *thumbuluco*, a resposta foi sempre unânime:

*“...Somos africanos, nossos antepassados sempre viveram assim, nós também temos que seguir, é nossa cultura, aqui em África temos que respeitar sempre os nossos mortos (antepassados)... é nossa fonte de vida...”*

Como se pode notar, aqui a ideia de liberdade e individualidade é sempre relacionada com a família e a comunidade, e estas com os seres espirituais (antepassados). Os mortos são constantemente envolvidos com os vivos através de diferentes práticas rituais. Atribuir o nome de um antepassado a um recém-nascido é uma dessas formas de garantir a continuidade entre o mundo dos vivos e dos mortos. Assim, paralelamente ao nome que consta do registo civil é comum entre as pessoas do Sul de Moçambique, a ostentação de um nome tradicional (de um antepassado). Por outro lado, este constante envolvimento dos mortos, torna explícita a ideia de que no contexto do Sul de Moçambique muitas explicações são ainda feitas à luz da lógica oferecida pelas crenças e tradições religiosas locais. Como escreve Honwana (2002:17) mais de metade da população moçambicana guia-se de acordo com estes saberes tradicionais.

A terceira constatação foi que, realmente do ponto de vista de geográfico, as Igrejas Zione estão em maior número nas zonas rurais e peri-urbanas. Aparentemente, tal se deve as dificuldades financeiras que acompanham este tipo de igrejas, pois estas não dispõem de meios suficientes para erguer ou alugar espaços de culto no meio urbano. Em algumas situações, a casa do pastor ou de um dos membros da igreja funciona como local de culto. Os espaços de culto, são, na verdade, cabanas e palhotas improvisadas e construídas a partir de material local. Todavia, as Igrejas Zione são também um fenómeno urbano, uma vez que os potenciais clientes dos seus serviços são pessoas oriundas, quer do meio rural, quer das áreas urbanas. A observação realizada junto de 7 pastores zione da área suburbana de Maputo, que oferecem serviços privados em suas casas, mostra que dos 30 clientes registados durante 8 fins-de-semana, 23 provinham do meio urbano, dos quais 17 se faziam transportar no seu transporte particular. Neste contexto, o carro é indicador de uma boa condição financeira ou pertença a um nível social privilegiado. É também relevante o número de pequenos empresários locais (proprietários de barracas – pequenas mercearias) que recorrem aos serviços dos profetas zione. É um facto que, o conflito armado entre a Frelimo e a Renamo provocou uma grande dinâmica populacional das zonas rurais para as áreas peri-urbanas. A forte presença das Igrejas Zione nestas áreas reflecte precisamente essa dinâmica. Por outro lado, a maior parte dos actuais habitantes das grandes cidades de Moçambique, em particular na zona Sul, são indivíduos de fortes ligações com o meio rural como

consequência do próprio processo de povoamento, urbanização e crescimento das cidades. No período colonial havia uma política assimilacionista que limitava o acesso dos negros ao meio urbano. A conquista da independência e a política de nacionalizações imposta pela Frelimo abriram as portas para a ocupação das cidades por elementos provenientes do meio rural.

Esta tese pretende realizar um exercício de retorno. O principal objectivo será confrontar conceitos e categorias locais apreendidas ao longo do trabalho de campo no Sul de Moçambique, com reflexões que foram sendo desenvolvidas no período a seguir à independência sobre as crenças e tradições religiosas locais, a partir do estudo de caso das Igrejas Zione.

## CAPITULO II

### QUESTÕES TEÓRICAS NO ESTUDO DA RELIGIÃO EM ÁFRICA

#### 1. Alguns Aspectos Gerais

A religião tem merecido estudos exaustivos por parte de várias disciplinas: História, Sociologia, Antropologia, Teologia e outras. Regra geral, é comumente aceite considerar a religião como um fenómeno universal, com diferentes manifestações, porém presente em todas as sociedades historicamente conhecidas. Todavia, tentativas de abordar a religião a partir de uma perspectiva geral e transcultural têm-se mostrado difíceis. É mais fácil analisar o fenómeno religioso quando a abordagem se centra numa cultura específica e num determinado período histórico. Não constitui objectivo do presente trabalho analisar as diferentes e diversas abordagens clássicas sobre religião, mas antes elucidar como alguns aspectos de natureza geral permanecem ou continuam a influenciar o estudo da religião em África. Particular destaque será dado à análise das teorias socio-funcionalistas de inspiração durkheimiana. Tal exercício será importante porque permitirá discutir o nosso argumento no contexto do Sul de Moçambique, uma vez que consideramos que o estudo das Igrejas Zione foi marcado pela abordagem sócio-funcionalista, o que no nosso entender não reflecte a real dimensão e complexidade do fenómeno zionista.

Tylor (1929) defendia que o elemento essencial presente em todas as religiões do mundo era simbolizado pela crença em seres espirituais. Considerava seres espirituais, os sujeitos conscientes, dotados de poderes sobrenaturais, bem como as divindades propriamente ditas. Este posicionamento tinha o seu fundamento nas teorias evolucionistas e historicistas do século XIX. No âmbito dessas abordagens, a religião era vista como resultado de um processo de carácter natural, progressivo e regular, produzido de acordo com as leis naturais das capacidades mentais do homem. A teoria evolucionista e historicista considera que a humanidade, como um todo, passou por diversas fases históricas, desde a pré-história, até a época moderna ocidental, constituindo a civilização ocidental o momento áureo desse processo. Em contrapartida, as civilizações não ocidentais detiveram-se em uma das fases deste mesmo processo de evolução. Para os defensores desse modelo, as crenças e tradições religiosas africanas

são animistas. O animismo é o termo que Tylor utilizou para designar a crença na existência de Alma, tanto para os seres vivos como para os seres não vivos, sendo neste caso, a religião uma resposta à necessidade de explicar o universo.

Esta interpretação de Tylor foi criticada por apenas integrar componentes cognitivos e traços institucionais da religião. Outros estudos defenderam a explicação da religião a partir da sua esfera emotiva. Assim, Sigmund Freud (1913), tal como James Frazer (1922), consideraram a religião como um fenómeno infantil e irracional que acabaria por ser eliminado com o desenvolvimento da racionalidade e da ciência. Para Freud, a religião era um tipo particular de emoção próprio do comportamento adulto. Serve para desviar as causas das experiências traumáticas ou desagradáveis vividas durante a infância das pessoas e olvidadas por parte da mente consciente e reprimidas pelo inconsciente. Para os apologistas deste modelo de interpretação, a religião era um tipo de neurose infantil da humanidade (Cunningham, 1999:25).

Freud desenvolveu a ideia de religião como projecção. Para este, o mundo sobrenatural aparece de forma paralela ao natural, isto é, como um tipo de projecção. Vê uma certa correspondência entre a forma como as pessoas encarnam e se comunicam com deuses com a experiência que estas pessoas tiveram com seus progenitores quando ainda eram crianças. Os símbolos que nesta perspectiva representam o mundo sobrenatural modelam-se segundo experiências humanas, em particular experiências vividas em família (Idem, 1999:26).

Em contraste com estas teorias desenvolveram-se as abordagens sócio-funcionalistas e simbólico-funcionalistas. No entanto, as primeiras tentativas tiveram como base a perspectiva evolucionista de Tylor, pois continuaram a conceber a religião a partir de uma perspectiva estrutural. A explicação principal foi que as instituições religiosas e políticas faziam parte do mesmo conjunto de costumes sociais. Os indivíduos adquirem as suas crenças enquanto membro da sociedade e percebem o mundo a partir de categorias sociais e graças aos rituais. Perante a religião, os membros da sociedade reforçam os seus vínculos não somente com as forças divinas, mas também consigo mesmos.

Durkheim (1912) depois de criticar a abordagem de Tylor, por considerá-la particularista na definição da religião, isto é, a ideia de que os seres espirituais são sujeitos conscientes e não se pode, portanto, agir sobre eles, a não ser por processos psicológicos, tentando convencê-los ou comovê-los quer por meio de palavras (invocações e preces), quer por meio de oferendas e de sacrifícios, centrou a sua

compreensão da religião na distinção da dicotomia sagrado/profano. No âmbito desta distinção, Durkheim argumenta que todas as crenças religiosas apresentam um mesmo carácter, isto é, supõem uma classificação das coisas reais ou ideais a partir de dois domínios: o sagrado e o profano, isto é, uma divisão do mundo em dois domínios, compreendendo um tudo, do que é sagrado, e o outro tudo, do que é profano. Todavia, por coisa sagrada não se pode entender apenas os deuses ou espíritos, mas toda e qualquer coisa se pode tornar sagrada. Para este estudioso, a explicação do fenómeno religioso deve-se buscar nos processos sócio-genéticos. Com efeito, a religião como eixo eminentemente social, representa a deificação ou a apoteose da sociedade. De acordo com esta perspectiva, a religião é mais do que uma mera existência de ideias sobre deuses e espíritos, e por conseguinte, não pode ser definida através destes. Os conceitos básicos como Deus, alma, espírito e outros, são produtos de sentimentos colectivos, devendo-se por isso, à maneira como se experiencia a sociedade. De facto, as funções sociais da religião foram particularmente destacadas por Durkheim. Segundo este autor, as crenças e ritos religiosos cumprem uma importante função social, pois aumentam a solidariedade entre os membros do grupo, transmitindo sua cultura de geração em geração e integrando os indivíduos num sistema normativo (Durkheim, 2002:40).

Essa abordagem sócio-funcionalista é secundada por uma outra grande estudiosa, Mary Douglas (1991). Segundo esta, a função da religião é organizar a sociedade, isto é, todas as questões religiosas são formuladas para satisfazer o interesse social dominante de organização conjunta da sociedade (Douglas, 1991:13).

Weber (1979:47) também considera que a religião tem a função de tornar coeso o grupo. A religião é uma forma de organizar a comunidade de crentes conferindo, portanto, sentido ao mundo social. Toda e qualquer religião implica um sistema de catálogos próprios, relações hierarquizadas e um conjunto de normas que orientam o comportamento dos membros da religião. Para Weber, a religião tem fundamentalmente uma função integradora que, em última instância, reafirma a identidade social do grupo. Para nós, a religião contém elementos de integração como de desintegração. O nosso trabalho pretende demonstrar que alguns dos modelos teóricos usados no estudo das crenças e tradições religiosas africanas divergem com algumas das categorias predominantes nas cosmologias locais. Por exemplo, factores como a mudança social não têm merecido destaque nas explicações desenvolvidas pelas visões sócio-cosmológicas locais. Aqui, todo sistema de explicação dos fenómenos religiosos

tradicionais passa pela auscultação das relações sociais e simbólicas entre dois mundos: o dos vivos e o dos mortos.

Por sua vez, Geertz (1978:97), ao conceber a religião como um sistema de símbolos, sugere a influência da religião na estrutura social, pois descreve-a como um sistema simbólico que dá sentido à ordem cósmica de existência e configura a nossa percepção da realidade. A religião constitui um modelo de uma dada realidade e, ao mesmo tempo, um padrão comportamental dentro dessa realidade, com as funções do tipo social e psicológico que isso implica. A importância da religião reside precisamente na sua capacidade de servir, quer do ponto de vista individual como colectivo. Todavia, Geertz chama a atenção para a necessidade de se dar maior ênfase à análise de crenças e valores em termos de conceitos destinados explicitamente a lidar com o material simbólico. Geertz preocupa-se com a forma como as pessoas definem as suas situações e como fazem para atingir significados com as mesmas. Mesmo assim, Geertz acaba reificando a explicação funcionalista pois defende o estudo da religião a partir da análise do sistema de significados que os símbolos incorporam, mas relacionando-os com os processos sócio-estruturais e psicológicos – defende uma abordagem simbólico-funcionalista.

A função da religião como elemento de integração social, característica do pensamento sociológico, tem sido criticada nos últimos anos devido ao anúncio de alguns movimentos religiosos, que mostram uma função desintegradora. No caso do Sul de Moçambique este aspecto é bastante referido quando se trata de analisar o sistema de curas promovidas pelos *Nhanga* e pelas Igrejas Zione. Muitas das vezes, as respostas disseminadas, quer pelos *Nhanga*, quer pelas Igrejas Zione são acusadas de promoverem a desintegração familiar ou da própria comunidade. Porém, os indivíduos e os grupos sentem a necessidade de se envolverem com estes especialistas de cura, pois são eles quem lhes garante a comunicação com os seus antepassados. Esta situação evidencia, uma vez mais todas as ambiguidades que norteiam as crenças e tradições religiosas locais.

A teoria sociológica sobre religião desenvolvida por Berger (1999: 71), considera que a função mais importante da sociedade é a criação de um mundo com normas, isto é, um conjunto de conhecimentos que constituem um todo regido por leis e normas, onde cada norma representa uma área dotada de sentido diferente do caos que a rodeia e que tem de ser mantido à distancia. Para Berger, a religião legitima as instituições sociais e outorga-lhes um estatuto ontológico válido em última instância, ou seja, situa-

as dentro de um marco de referência cósmico e sagrado. O nosso modelo de análise pretende relativizar a abordagem sócio – funcionalista, demonstrando que nem sempre as crenças e tradições religiosas podem ser unicamente explicadas pela ideia de crise social ou pelo seu carácter funcional. Queremos centrar a nossa atenção nas ideias que emergem do pensamento permanente de representação e percepção da identidade individual pela relação com os outros, incluindo os seres espirituais. No entanto, estas explicações sócio-funcionalistas são importantes, porque nos permitem perceber o papel das igrejas enquanto instituições que congregam um conjunto de pessoas com o seu sistema de valores e crenças.

De forma geral, foi dentro de modelos teóricos estruturais e funcionalistas que se desenvolveu o estudo das religiões africanas, particularmente o estudo das Igrejas Zione no Sul de Moçambique, como veremos de seguida.

## **2. O Problema do Significado da Religião em África**

Actualmente, todos os estudiosos da religião em África são unânimes em afirmar que até há pouco tempo as abordagens utilizadas no seu estudo cometiam alguns equívocos nas concepções produzidas sobre crenças e tradições religiosas africanas. A definição do que é religião em África tem sido um assunto bastante problemático e pouco consensual. A grande dificuldade reside precisamente na tentativa de desenvolver uma abordagem geral e transcultural. Por exemplo, era comum entre alguns estudos a ideia de que a forma europeia de cristandade era universal para todas as religiões, de tal modo que, mais cedo ou mais tarde, isso se reflectiria em contexto africano. Na óptica desta perspectiva, as crenças e tradições religiosas africanas estariam confinadas às comunidades rurais ou pequenas vilas onde as pessoas se encontram supostamente encurraladas pelos costumes e tradições. A grande esperança era que, com o tempo, estas populações seriam descontaminadas pela evangelização ou iluminadas pela ciência, através da educação e urbanização.

Presentemente, alguns sectores da opinião pública mundial continuam a usar o já em desuso, termo antropológico Animismo, para designar as religiões tradicionais africanas. Este termo conota as religiões tradicionais africanas com monotonia e primitivismo. Adiciona-se lhes também o estigma de inferioridade, especialmente quando comparadas com o Islão e o Cristianismo. O Animismo é um termo que ao

longo do século XIX foi usado na literatura antropológica para classificar as religiões não Ocidentais como crenças em seres espirituais. De acordo com a teoria do oitocentista de Tylor e Frazer, o sistema religioso das populações não ocidentais pertencia ao primeiro estágio da evolução da religião, seguida pela chamada idade mágica, pelo politeísmo (crença em vários Deuses) e mais tarde pelo último estágio que era o monoteísmo (crença em um único Deus).

Apenas a partir da segunda metade do século XX é que alguns estudos assumiram as crenças e tradições religiosas africanas de forma positiva. Destes estudos destacam-se os trabalhos de Evans-Pritchard e Victor Turner. Estes foram uns dos primeiros estudiosos a reconhecer e a defender uma racionalidade e integridade próprias dos sistemas religiosos africanos. No entanto, as explicações desenvolvidas, quer por Evans-Pritchard, quer por Turner, têm a sua base no pensamento sócio-funcionalista de Durkheim, o que os impossibilitou de captar a real dimensão e complexidade das crenças e tradições religiosas africanas. Entre os africanos destacaram-se John Mbiti e Bolaji Idowu que, nos anos setenta e oitenta, defenderam um discurso teológico para as religiões africanas, afirmando que os africanos já se referiam a Deus mesmo antes da presença dos missionários europeus. Para Mbiti e Idowu o cristianismo era também a materialização de algumas das características mais centrais das crenças religiosas africanas, nomeadamente suas práticas rituais e sacrifícios, instituições de sacerdócio e profecia (Ray, 2000:92).

Na verdade, religião não é uma palavra africana, nem um conceito indígena. Como tal, todas as descrições sobre as crenças e práticas tradicionais africanas como religiosas são, por conseguinte de cariz ocidental. Porém, muito do que os ocidentais chamam religião compreende a crença espiritual e a adoração dum Deus. Ora, no contexto africano a ideia de religião não se resume somente à adoração de um único Deus, mas também na ampla gama de criações culturais: histórias de origem, rituais de cura, ritos funerários, festivais públicos, esculturas sagradas e rituais de diálogo entre vivos e mortos (no caso particular do Sul de Moçambique), assim como na bruxaria e feitiçaria. Em África, religião tradicional não é uma doutrina específica e separada da vida diária, é pelo contrário, uma reunião de ideias e práticas sagradas e morais difusas que penetra e se interliga em todas as esferas, quer pessoais, quer sociais da vida (2000:91). Por exemplo, no Sul de Moçambique, o lugar das Igrejas Zione é precisamente determinado pela incorporação que fazem do discurso espiritualista das crenças e tradições religiosas locais, que como se sabe, tem a sua base no diálogo entre os vivos e os mortos.

Para Fernandez (1978:196), os estudos antropológicos sobre as crenças e tradições religiosas africanas foram, durante muito tempo, marcados por ideais de esclarecimento e por uma missão de civilização. Onde os missionários pensam em converter a pluralidade das culturas periféricas ao mundo religioso ocidental, a antropologia explora essa pluralidade para uma maior consciência da diversidade com vista à uma visão de pluralidade sobre a realidade humana. Assim, Fernandez defende para o estudo das religiões africanas, uma abordagem antropológica que tenha em consideração a explicação das imagens africanas e a análise concreta dos seus métodos e do que neles está incorporado. Isso pressupõe o estudo da vida africana de acordo com as representações feitas pelos próprios africanos. O nosso propósito é precisamente este: tentar analisar as Igrejas Zione do Sul de Moçambique a partir de perspectivas teóricas que valorizam os discursos e representações que as pessoas ou grupos fazem das suas próprias crenças e tradições religiosas, sem perder de vista o impacto dos encontros coloniais e as dinâmicas pós – coloniais subjacentes. Pretendemos analisar as representações e percepções que as pessoas e comunidades do Sul de Moçambique desenvolvem sobre os seus rituais, cultos, concepções sobre doença e cura, sacrifícios diversos e outros, como forma de captar a complexidade do significado das crenças e tradições religiosas locais. Abordagens com ênfase nestes aspectos estão mais próximas de perceber as reais motivações da actual expansão e revigoração das crenças e tradições religiosas, particularmente do fenómeno zionista no Sul de Moçambique.

Na constituição deste campo de estudos, os cultos religiosos tradicionais foram o *locus* onde se fixou maior atenção dos pesquisadores e onde a discussão do sincretismo se desenvolveu em África. Foi a partir de teorias geradas para compreender o sincretismo religioso entre o cristianismo, o Islão e as crenças religiosas locais que o debate sobre a expansão e crescimento dos movimentos religiosos africanos se construiu. Passamos a analisar em seguida a influência e o impacto de alguns modelos no estudo da religião africana.

## **2.1 - O Legado Estruturalista e Funcionalista**

Como ponto de partida para a compreensão das religiões tradicionais africanas podemos servir-nos do trabalho de Victor Turner (1975), “Revelation and divination in Ndembu ritual”. Neste estudo, Turner enfatiza o papel estrutural da religião. Turner

estuda os símbolos enquanto factores de interacção social de homens e mulheres. Os rituais emergem como elementos fundamentais de expressão e resolução de tensões sociais geradas pelo choque entre indivíduos e grupos, mas também, e principalmente, pelas contradições dos próprios princípios estruturais que ordenam a sociedade. Assim, os conflitos intersticiais têm resposta e expressão através de processos divinatórios. Para Turner, tal aspecto revelador do ritual Ndembu devia ser encontrado não na adivinhação, mas nos cultos de aflição. Aqui, a sociedade é vista como um sistema de partes inter-relacionadas. Esta relação entre as partes é múltipla, recíproca e sempre causal, sendo o conflito um desvio e uma anormalidade. Portanto, focaliza a sociedade a partir de uma visão total. No contexto do estudo da religião, esta abordagem assumiu várias formas: i) a ideia de que a influência ocidental provocou a desordem e a religião ajudou a sociedade a adaptar-se à nova realidade; ii) a ordem moral é restaurada e mantida com o apelo à antigos ou à novos pensamentos religiosos; iii) os novos valores podem ser produto da miscelânea entre os valores tradicionais e os valores importados. As mudanças sociais no período colonial e pós-colonial são mudanças em escala. A religião persistiu porque oferece valores que guiam as pessoas a fazer novas escolhas. Uma outra variante funcionalista de explicação da religião em África prestou atenção à função política da mesma, especialmente quando esta assumiu a forma de movimento religioso. Nesta visão, os movimentos religiosos são interpretados como uma reacção à mudança, isto é, são racionalistas, são contra protestos sociais ou são uma expressão política da necessidade de mudança. A religião é vista e interpretada como produtora de alternativas para melhorar a sociedade, ao encontrar novas formas de construção de uma nova estrutura social.

Droogers (1985:115) critica a abordagem estruturalista e funcionalista precisamente porque considera que esta valoriza muito os aspectos racionais e utilitários, concentra-se na descrição, nos significados e relações e ignorando os elementos não utilitários e irracionais das mudanças religiosas em África. Considera ainda que esta perspectiva enfatiza demais a ideia de contribuição da religião para a coesão, negligenciando os contextos em que os movimentos religiosos são promotores da desintegração e os casos em que os movimentos se desenvolvem sem que necessariamente se verifique instabilidade. Portanto, ao estudar a religião, a abordagem estruturalista e funcionalista destaca a contribuição que esta faz para reparar a crise provocada pelas mudanças sociais. No contexto do Sul de Moçambique, restringir o actual crescimento de novos movimentos religiosos e o revigoramento das crenças e tradições religiosas locais a

aspectos de natureza funcional, nomeadamente à ideia de controlo social e emocional, significa perder o alcance e complexidade que essas crenças e práticas religiosas locais incorporam.

Fabian (1985) já tinha criticado a visão funcionalista sobre a religião em África. Propunha uma nova abordagem etnográfica na qual defendia uma visão interpretativa da religião africana. Exorta os estudiosos a romper com as visões clássicas e passar para a interpretação da religião africana, em vez de adoptarem uma atitude que defende uma explicação funcional ou estrutural. Para este autor, a etnografia deve representar uma comunicação interactiva entre os interlocutores. Em nosso entender, captar o conjunto de representações e percepções que as pessoas produzem sobre si mesmos permite-nos situar o fenómeno zionista do Sul de Moçambique para além da ideia de pobreza e carência social.

Partindo da adivinhação africana, Devisch (1985) também se referiu ao problema dos modelos no estudo da religião no contexto africano. Defende uma solução sustentada no que chamou de abordagem «praxilógica», que significa deter-se nas capacidades do adivinho de manipular criativamente o seu aparato simbólico e de adivinhação e simbólico para produzir na sua audiência uma sensação de iluminação, revelação e descoberta. Contudo, para além de suspeita, esta abordagem de Devisch não avançou muito na explicação de como faríamos o estudo dessas capacidades de divinatórias por parte do adivinho.

No contexto do Sul de Moçambique, a hipótese de privação (pobreza) não é uma forma significativa de lidar com aspectos como possessão, curandeirismo ou cultos de aflição. Todavia, muitos dos estudos efectuados sobre crenças e tradições religiosas locais, seguem o modelo de privação social como elemento chave para a compreensão da religiosidade local. O nosso modelo será construído em ruptura com estas abordagens, pois pretende-se apresentar a persistência das crenças e tradições religiosas locais, sobretudo das Igrejas Zione, como resultado da sua capacidade de intermediar o discurso entre o mundo dos vivos e dos mortos, relação esta que configura e possibilita as mudanças individuais e colectivas de identidade e forja continuidades, como resultado desse mesmo relacionamento. A forte procura dos serviços zione para rituais como *kuthavela* prova a necessidade de construir e cultivar, desde cedo, as relações entre vivos e mortos, visto que, em muitos casos, nesses rituais as crianças são baptizadas com os nomes dos seus antepassados. O consumo de remédios prescritos (oferecidos) pelos profetas zione simboliza esse ideal de continuidade entre o mundo

dos vivos e dos mortos. É um primeiro momento de iniciação à forma de vida desenvolvida pelos antepassados. Como referiram muitos dos nossos interlocutores, as suas crianças são submetidas ao ritual *kulhavela* porque representa aquilo que para eles é *thumbuluco*. Logo, todo o processo de socialização dos indivíduos ou grupos do Sul de Moçambique é feito considerando a noção de pessoa enquanto ser relacional entre dois mundos: o dos vivos e o dos mortos.

## **2.2 - Horton e a Teoria de Conversão**

Hoje, todos os estudiosos da religião tradicional africana reconhecem a importância da teoria sobre a conversão desenvolvida por Horton, para a compreensão do fenómeno religioso em África. Segundo Horton (1975:219), a cosmologia africana apresenta dois níveis estruturais: o primeiro nível corresponde aos espíritos inferiores; o segundo é o dos seres superiores. Os espíritos inferiores relacionam-se com os eventos e processos que se inserem no contexto microcósmico da comunidade e ambiente locais, enquanto que os seres superiores estão ligados a acontecimentos e processos do macrocosmo, isto é, do mundo como um todo. Entretanto, porque o microcosmo faz parte do macrocosmo, os espíritos inferiores são antes vistos como manifestações dos seres superiores, ou como entidades cujo poder deriva dos seres superiores. Horton, na sua teoria pressupõe que, quando as fronteiras do microcosmo são fortes e quando a atenção é dispensada aos espíritos inferiores, ensombra-se a atenção oferecida aos seres superiores, diminuindo as hipóteses de se verificar mudanças drásticas. Contrariamente, quando os limites do microcosmo são fracos, e quando as pessoas são levadas a uma definição mais elaborada sobre seres superiores, isto torna o mundo mais susceptível a mudanças. Mesmo assim, neste segundo caso, a aceitação dos padrões por exemplo do Islão ou do Cristianismo, é um processo bastante selectivo. O que vai ser aceite ou rejeitado é largamente determinado pela estrutura da cosmologia básica e pelos limites nos quais essa estrutura fixa o potencial cosmológico para responder à mudança social.

Na visão de Horton, as religiões tradicionais africanas eram essencialmente estáticas, pelo que o advento do Cristianismo e do Islão impôs algum grau de dinamismo na cena religiosa local. Aqui, Horton critica as abordagens do simbolismo ortodoxo, isto é, a visão de que os seres espirituais das cosmologias africanas podem somente ser entendidos se forem vistos como símbolos, tal como defendia John Beattie.

Para Horton, esta abordagem não responde à questão essencial que é: Porquê seres espirituais? Ou seja, a questão de porque é que os seres espirituais têm um papel proeminente na visão do mundo tradicional africano, ou simplesmente porque é que as pessoas se convertem a tais visões do mundo?

Insatisfeito com as explicações da Antropologia ortodoxa e dos regionalistas comparativistas, Horton vê nas teorias intelectualistas a solução para o problema. Segundo esta abordagem, as crenças e tradições religiosas devem ser vistas em função do seu valor, isto é, como um sistema teórico direccionado para a explicação, previsão e controlo dos acontecimentos no tempo e no espaço. A sua ideia central é que as populações lutam para adaptar o seu conjunto de conceitos teóricos à explicação, previsão e controlo dos eventos e situações sociais novas e pouco familiares. O fundamental desta abordagem é precisamente a hipótese que nos dá de perceber as mudanças na constituição religiosa africana, o que seria difícil de captar nas explicações do tipo funcionalista e simbólico. No entanto, Horton é mais sugestivo quando fala da conversão. Aqui, realça a continuidade entre as antigas e novas crenças envolvidas no processo. Como sistema de explicação, o pensamento das religiões tradicionais está ajustado e fechado num conjunto particular de circunstâncias que, ao mesmo tempo, são consideravelmente adaptáveis, por isso, quando colocados perante um desafio interpretativo de mudança social, os seguidores não abandonam-nas em desespero, elas continuam e resistem como explicações subterrâneas da realidade.

Estamos de acordo com Horton quando este realça as capacidades de adaptação das crenças e tradições religiosas africanas. A forte expansão das Igrejas Zione e a consequente rivalidade com os *Nhanga* em relação à legitimidade e posse dos saberes sobre as tradições religiosas locais simbolizam exactamente esta visão adaptativa enunciada por Horton. Ao incorporar o discurso espiritualista nas suas sessões de culto, as Igrejas Zione capturaram uma dimensão fundamental no contexto da cosmologia do Sul de Moçambique, pois todo o seu sistema de imagens e rituais é produzido tendo em consideração o discurso espiritualista. Mas, ao contrário do que Horton defende, perante um desafio de mudança social, as pessoas e os grupos não olham para as questões colocadas por esse desafio, mas antes à sua condição de pessoa como resultado das relações entre seres humanos e seres espirituais. Pelo que, a mudança social nem sempre é condição «*sien qua non*» para a conversão. Não é a condição de ser pobre ou rico que motiva o recurso a crenças e tradições religiosas locais, mas antes, a condição de seres relacionais. É à luz desta condição que são formulados todos os saberes e

conhecimentos dos indivíduos e dos grupos. Se admitirmos esta questão, fica esclarecida a preocupação de Horton sobre porque é que as pessoas acreditam em seres espirituais. Como referi, no contexto do Sul de Moçambique as pessoas enfatizam o carácter relacional e mutável da identidade. O mundo espiritual é uma continuidade do mundo dos vivos. Assim, quando uma pessoa morre, o seu espírito reaparece e manifesta-se no seio familiar ou da comunidade.

Concordamos com Fernandez (1978:222), quando considera que Horton ignora a questão da incorporação do pensamento. Ou seja, que os africanos obtêm a conversão, apenas para descobrir outros pensamentos que se mantinham excluídos. O pensamento incorporado em imagens, símbolos e acções é algo complexo e não é facilmente confrontável. A explicação de Horton também faz a assunção ocidental de relação directa entre ideias e acções e ignora a prevalência de pseudo-conceitos que têm pouca relação com a acção e que são artefactos produzidos em situações de inquérito directo. Logo, a teoria de Horton não é suficiente, precisamente porque negligencia a dinâmica das relações entre imagens e ideias, isto é, o modo como as ideias são retiradas das imagens e como são novamente incorporadas. Fernandez defende que a representação humana da experiência é também produzida e limitada pelas imagens. Assim, considera fundamental o reconhecimento de que existe alguma estratégia nas imagens que é adaptativa e que configura o que ele chama de imagens de conversão adaptativa. Por exemplo, Fernandez refere-se aos espaços rituais e à arquitectura religiosa como imagens adaptativas. Cita o exemplo da casa do conselho religioso entre os Fang Bwit como uma imagem complexa que distingue e condensa linearmente o movimento, com imagens de Deus por cima e por baixo, um oceano europeu e uma floresta africana, espaço para homens e espaço para mulheres, etc. Na opinião de Fernandez, se não prestarmos atenção às cerimónias, canções, organização espacial e acções simbólicas no espaço ritual, estaremos a quebrar um importante tipo de pensamento nos movimentos religiosos africanos. Defende, por isso, abordagens que sejam ontológicas, ligadas aos actos, imagens e conceitos incorporados nestes movimentos religiosos.

A abordagem intelectualista de Horton é muito importante no estudo da religião, porque não pretendeu ser universal. É especificamente africana e restringe-se aos problemas da conversão, mas, ao mesmo tempo, é como as explicações funcionalistas, enfatiza a relação entre mudança social e mudança religiosa. Pressupõe que o religioso reflecte o social. Na verdade, não podemos negar este facto, mas como escreve Binsbergen (1981:30) não fica clara a fronteira entre o microcosmos e o macrocosmos e

o modo como é feita a transição de um para o outro. Outra lacuna na abordagem de Horton é o facto de este assumir que o Islão e o Cristianismo foram catalisadores da mudança religiosa. Para Peel (1973:343) o Islão e o Cristianismo também foram sendo alterados quando introduziam as mudanças, por isso, no processo de conversão outros factores foram fundamentais, por exemplo, o ganho material e a procura de novas identidades. Ora, a tese de Horton limita-se a ver a religião como sistema de explicação, previsão e controlo, sem explorar a complexidade da actividade simbólica.

A nossa análise mostrará que as crenças e tradições religiosas no Sul de Moçambique não são somente fruto da mudança social, e não se encontram unicamente ligadas a ideia de pobreza e desgraça. Longe de serem caóticas, o sistema de crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique configura saberes, conhecimento e valores históricos e identitários das populações locais. Entretanto, recorreremos ao pensamento de Horton sobre conversão para discutir a relação entre esta e a mudança social e sua importância para a explicação do forte revigoramento das crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique.

### **2.3 - Novas Abordagens no Estudo da Religião Africana**

Actualmente, está claro que a religião não pode ser definida apenas como um sistema de ideias que organiza as relações entre os membros de uma colectividade e a sua expressão cultural de eixo sobrenatural. Em geral, inclui também comportamentos, práticas e instituições que se desenvolvem a partir da ideia de culto. Como escreve Berger (1999:241), nunca devemos interpretar as crenças populares como um sistema estático, mas sim como algo definido por um conjunto de processos historicamente determinados.

Esta abordagem sobre religião africana pressupõe, tal como escreve Fernandez (1978:224), uma auscultação do conjunto de representações que as pessoas fazem sobre as suas crenças. Para Fernandez, o nosso conhecimento sobre a religião africana não deve residir na aplicação de ideais e imagens importadas, mas antes no estudo das imagens africanas e do seu significado. Na mesma linha de argumentação existem estudos que já não situam as crenças e tradições religiosas na ideia de resposta à mudança social, mas que defendem o pressuposto de crenças e práticas religiosas tradicionais como elementos constitutivos da própria modernidade. Na demonstração de

que as crenças e tradições religiosas são modernas, realça-se também a multiplicidade da própria modernidade (ver Comaroff, 1985). A tradição é algo dinâmico, evolui e transforma-se ao longo do tempo e corporiza a própria modernidade. Portanto, no contexto da religião tradicional africana, a epistemologia popular não subscreve as dicotomias prescritas no racionalismo e no empirismo cartesiano ocidental. Pelo contrário, é uma ordem epistemológica na qual o sentido de visão e evidência física não tem assumido a mesma centralidade e dominância na hierarquia das faculdades perceptivas. Aqui, existe um mesmo espaço para todos os sentidos. O real não é somente o observável ou o que faz sentido cognitivo, mas é também o invisível, o emocional e o sentimental (Van Dijk & Pels, 1996:248).

Argumento semelhante é apresentado por Giddens (1994:41). Para este estudioso fenómenos como a feitiçaria e outras formas de crenças e práticas religiosas tradicionais devem ser vistas e engajadas como parte da modernidade, pois elas resistem a mudança e são criativamente reformuladas para se adaptar a novas situações. No caso das Igrejas Zion do Sul de Moçambique, o seu envolvimento no projecto modernista é sobretudo determinado pela capacidade que elas têm de transformar os espíritos dos antepassados em anjos zione (vide último Cap.). O estudo destas capacidades transformativas das Igrejas Zion constitui o pano de fundo no qual se deve pensar o fenómeno zionista do Sul de Moçambique.

Por sua vez, Maurice Bloch (2005:105) critica a ideia de que todas as manifestações religiosas sejam do ponto de vista cognitivo contra-intuitivas. Este autor, considera que a identificação absoluta do religioso com o contra-intuitivo, aplica-se somente às religiões Cristãs ou Semíticas. Para este estudioso, o destaque que normalmente se dá à crença em muita literatura antropológica pode ser enganador, pois ignora o papel da prática comunicativa exercida em situações reais. Argumenta que a importância da comunicação ritual ou do simbolismo está correlacionado com a hierarquia institucionalizada. Desta forma, e enquanto no Cristianismo Ocidental existe a preocupação acerca do que os homens fazem em relação a Deus, em África, as pessoas preocupam-se com o que os antepassados podem fazer de bom ou de mau em relação aos homens. Aqui, Maurice Bloch chama a atenção para a fluidez e a mutabilidade dos contextos e para a particularidade de a interpretação ser possível apenas numa situação onde exista comunicação. No contexto do Sul de Moçambique, precisamos de abordagens que resgatem este tipo de epistemologias, pois as crenças e práticas religiosas tradicionais não têm espaço preferido, nem grupos. Elas são praticadas quer

nos espaços urbanos, quer nos espaços rurais, por todos os grupos sociais, desde os mais cosmopolitas até aos mais localistas. Como defende Nhamnjoh (2001:32), as crenças e práticas religiosas tradicionais fazem parte da África Rural e Urbana.

Nos últimos anos muitos estudiosos, como Ranger, Schoffeleers, Van Binsbergen e outros, abordam a relação entre o material e o poder simbólico a partir de uma perspectiva histórica. Schoffellees e Van Binsbergen identificam a sintaxe simbólica que opera no mito, nas relações de poder e o seu funcionamento nas sociedades contemporâneas, isto é, manipulam a informação histórica que o mito transporta. Jean Comaroff (1980), debruçando-se sobre a proliferação de sistemas médicos nos países em desenvolvimento, considera que precisamos de um esquema analítico mais integrativo que possa compreender as relações entre as formas de experiência subjectivas e os efeitos estruturais de contextos dinâmicos e entre as dimensões simbólica e material dessa mudança. Isto sugere que as concepções de doença e práticas de cura devem ser vistas no âmbito da ordem cultural local.

O nosso modelo de análise fundamenta-se precisamente nestas abordagens que preconizam a ideia de que os movimentos religiosos não podem ser considerados fora da cultura popular que partilham. Aliás, estudos com ênfase histórica demonstraram a complexidade do contexto no qual os movimentos religiosos operam. Tal como Binsbergen (1985:5), defendemos aqui o estudo dos movimentos religiosos no âmbito da história que os envolve localmente, isto é, a teoria das dinâmicas locais.

É fundamentalmente à luz deste modelo que situamos o estudo das crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique. Queremos captar o conjunto de percepções e representações que as comunidades produzem sobre as suas próprias crenças, de modo a perceber o sentido ontológico que tais crenças normalmente assumem no contexto das cosmologias locais.

## CAPITULO III

### **Perspectivas Teóricas no Contexto do Sul de Moçambique: Discussão de Alguns Trabalhos**

#### **1. Crenças e Tradições Religiosas: A Influência Sócio-Funcionalista**

Como referi, a influência funcional e estrutural no estudo das crenças e tradições religiosas no Sul de Moçambique remonta ao período colonial. Polanah publicou, em 1968, o seu estudo “*Possessão e Exorcismo em Moçambique*” no qual concluiu que os espíritos possuem um duplo papel: umas vezes são diabólicos e outras, divinos, incluindo-se nelas também os espíritos dos antepassados. Dada esta fluidez dos espíritos, Polanah considera que a reacção dos fiéis oscila entre o «exorcismo» e o «adorcismo», isto é, umas vezes o possesso é alvo de um tratamento que visa, essencialmente, retirar dele o espírito invasor, noutras, pelo contrário, o possesso procura uma aliança com o espírito e aprende a possuí-lo ou deixar-se possuir por ele, de uma forma pacífica e controlada. Na primeira atitude, pretende-se resistir a uma situação catastrófica, na segunda, inverte-se a situação, aceitando o mesmo fenómeno como uma graça. Portanto, o espírito, através de sonhos, sofrimentos e ocorrências infelizes, envia os sinais ao possesso para que este aceite ser o seu veículo junto da sociedade dos vivos. Não se escolhe ser *Nhanga* (adivinho), os indivíduos são eleitos para essa tarefa por espíritos que querem trabalhar através dos vivos, por um acto de possessão (Polanah, 1968:33).

Ainda dentro da tradição sócio-funcionalista segundo a linha de Émile Durkheim, encontramos o recente estudo de Agadjanian (1999). Agadjanian publicou na revista *Lusotopie* (1999) o seu artigo intitulado “As Igrejas Zione no Espaço Sociocultural de Moçambique Urbano (1980-1990)”. O artigo oferecia uma explicação para a forte e crescente presença das Igrejas Zione no contexto urbano do Sul de Moçambique, em particular nas Províncias de Maputo e Gaza. Segundo este autor, as Igrejas Zione são igrejas da comunidade, pois encontram-se no espaço comunitário e são parte integrante da vida social da mesma comunidade. O Seu lugar na comunidade é determinado particularmente pelas curas, isto é, pela capacidade que as Igrejas Zione têm de

desenvolver soluções ou explicações para as aflições das pessoas. Na verdade, muitas das conversões às Igrejas Zione dão-se num contexto de busca de soluções para certo tipo de problemas, quer sejam físicos, quer psicossomáticos (Agadjanian, 1999:416).

Regra geral, o problema que aflige as pessoas é atribuído aos seres espirituais, que podem ser de vários tipos, mas na essência são de pessoas mortas por um antepassado (*mudlhiwa* - espíritos estrangeiros) ou *pswikwembo* (espíritos de antepassados locais). Para Agadjanian, as relações entre as Igrejas Zione e a comunidade local são determinados pela estruturação e reestruturação das relações sociais, ao considerar que, ao nível da comunidade, estas igrejas formam eixos importantes de estruturação social, expressos, sobretudo na sua organização social e na solidariedade entre os seus membros. Nessa perspectiva, acrescenta, a participação nas Igrejas Zione cria um novo tipo de laços e reorganiza o espaço social e comunitário.

Agadjanian parte da ideia de que as Igrejas Zione são produtoras de soluções para os problemas das populações locais, e por isso, recrutam os seus membros de entre os grupos desfavorecidos da sociedade, os quais por exemplo, perante dificuldades de acesso à rede de hospitais públicos, depositam a sua esperança na cura divina e na acção milagrosa das Igrejas Zione. Agadjanian afirma, aliás, que a esperança de cura constitui a principal atracção das Igrejas Zione.

Nesse mesmo período, Cruz e Silva (2001) desenvolveu uma interpretação que relaciona a forte e crescente expansão das Igrejas Zione à sua capacidade de desenvolver redes de solidariedade. No seu artigo “ *Entre a Exclusão Social e o Exercício da Cidadania: Igrejas Zione do Bairro Luís Cabral, na Cidade de Maputo*”, Cruz e Silva escreve que a maior parte das Igrejas Zione podem ser encontradas na periferia das cidades, onde a maioria da população sofre a contingência de problemas como: a) difícil acesso à educação, saúde, água potável, electricidade, transporte, e saneamento do meio; b) desemprego ou sub-emprego, tendo muitas vezes que recorrer ao comércio informal como única estratégia de sobrevivência e c) elevados índices de criminalidade e um sentido geral de insegurança física e social. Citando Serra (1998), Cruz e Silva considera que a pobreza e o desemprego, representam a incapacidade destes cidadãos de poderem participar nos mercados do consumo e da produção e levam à ruptura dos seus laços económicos, condenando-os a um processo de exclusão, associado a processos de estigma e desqualificação.

Após uma análise sociológica do seu campo de estudo, a autora concluiu que os crentes zione pertencem aos grupos mais marginalizados da sociedade e vivem na franja

da pobreza. Logo, na maioria das igrejas, as redes sociais construídas em redor de uma identidade religiosa, passaram a constituir aspectos fundamentais para a sobrevivência das famílias ou mesmo da comunidade. As doenças, as mortes e outras situações de crise familiar são momentos em que a solidariedade entre os diversos membros, e as redes às quais estão associados se fazem sentir com mais força. Para a autora, essa solidariedade situa-se frequentemente para além dos aspectos económicos e materiais, estende-se também às áreas de aconselhamento e resolução de conflitos, normalmente relacionados com problemas no seio da família ou da comunidade. As Igrejas Zione fazem a colecta do dízimo, contribuição usada para cobrir despesas administrativas, que em alguns casos, incluem o salário do pastor, ou o apoio aos crentes em momento de crise, por exemplo, em casos de funerais e doenças (Cruz e Silva, 2001:71).

Tal como Agadjanian (1999), Cruz e Silva (2001:172) considera que os rituais de purificação associados às curas funcionam como pólos de atracção no processo de adesão ao movimento zione, particularmente em situações de crise social, como a que afectou Moçambique nas décadas de 80 e 90, bem como para justificar as causas que levaram ao crescimento das Igrejas Zione no período referido. A procura da cura varia de acordo com as necessidades dos indivíduos, e pode incluir doenças que afectam as mulheres, homens e crianças, até rituais ligados à expulsão de maus espíritos e diferentes tipos de purificação. Rituais associados a desordens traumáticas, para purificação ou simplesmente para protecção, são característicos das Igrejas Zione (Cruz e Silva:1999:73).

Encontramos ainda, rituais de purificação associados à reintegração dos indivíduos na sociedade, particularmente no que se refere aos trabalhadores migrantes, após uma de longa ausência da sua terra natal, ou à soldados regressados do recém terminado conflito entre a Frelimo e Renamo. Cruz e Silva conclui assim, que as Igrejas Zione desempenham uma função integradora, em oposição ao processo de exclusão social, agudizada pelas sucessivas crises, guerras e processos de migração que afectaram Moçambique nos anos 80 e 90. As Igrejas Zione mobilizam e reagrupam as pessoas com base numa identidade religiosa (Idem:75). O crescimento das igrejas protestantes e pentecostais, em particular as Igrejas Zione, é interpretado aqui como uma necessidade que as pessoas sentem de construir redes de solidariedade e de buscar valores novos para enfrentar a desintegração social provocada pela guerra civil e pelo impacto das políticas de globalização. Estes estudos assumem que o contacto estabelecido com as comunidades das Igrejas Zione ajuda as pessoas a encontrarem trabalho, a

desenvolverem os seus negócios, a obterem um empréstimo ou a resolverem outro tipo de problemas. No entanto, a nossa pesquisa de campo mostra que fora o pequeno apoio financeiro concedido nos funerais, as Igrejas Zione não contribuem para a eliminação da extrema pobreza em que se encontram muitos moçambicanos. Aliás, o acto de apoio financeiro em momentos de infelicidade não é uma característica típica das Igrejas Zione. É pelo contrário, uma prática generalizada no contexto sócio-cultural do Sul de Moçambique. Pelo que, tomar esse aspecto como fundamento, é reduzir todo o saber cultural de um povo a um grupo restrito de pessoas.

A região Sul de Moçambique tornou-se desde cedo uma forte fornecedora de mão-de-obra para os países vizinhos, particularmente a África do Sul. A utilização de Moçambique como reserva de mão-de-obra e sua exportação para os países vizinhos foi uma característica dominante da economia durante o período colonial. Por volta de 1870, período da consolidação do Império Britânico na África do Sul, o fluxo de emigrantes moçambicanos para aquele país cresceu bastante devido ao estabelecimento da indústria mineira de ouro em Witwatersrand. Esta tendência sustentava a estratégia colonial portuguesa de desenvolvimento, visando a satisfação da base de poder político da metrópole, que dependia muito das relações com o capital da indústria mineira britânica na África do Sul (CEA, 1998:28).

Depois da independência, a Frelimo adoptou uma via socialista de desenvolvimento que consistia em: a) introdução de formas socialistas no sector da agrícola (aldeias comunais, cooperativas); b) não-alinhamento na política externa e c) criação de várias organizações políticas e sociais (grupos dinamizadores, organização da mulher, da juventude e outras). Com estas medidas pretendia-se reduzir as desigualdades sociais herdadas do período colonial. Foi nesse âmbito que a Frelimo nacionalizou as principais áreas económicas e sociais (saúde, educação, banca, habitação e outros), passando estas a serem subsidiadas pelo Estado. As crenças e práticas religiosas tradicionais foram banidas, acusadas de promoverem o obscurantismo.

A política de não-alinhamento e o apoio à luta contra o *Apartheid* na África do Sul e à Independência do Zimbabwe, debilitou a estratégia da Frelimo e levou em parte à eclosão de uma guerra civil que atingiu momentos áureos nos anos 80. Apesar da adesão às instituições da Bretton Woods, Fundo Monetário Internacional e Banco Mundial e todo o processo de liberalização económica, as dificuldades das populações agravaram-se ao longo deste período, devido à situação de guerra, seca e dos cenários do pós-guerra (mutilados, refugiados, desmobilização, etc.). Em 1992, com o fim da

guerra e o início do processo de reconciliação, milhares de deslocados retornaram às suas terras e as crenças e tradições religiosas ganharam novo fôlego. É precisamente na relação entre a crise gerada nos anos 80 e 90 e a revitalização das crenças e tradições religiosas locais, que a abordagem estruturalista e funcionalista baseia a sua argumentação.

Essas questões remetem-nos para perspectivas estruturalista e funcionalista no estudo da religião, ilustram a dificuldade que estas têm em compreender as crenças e tradições religiosas locais do ponto de vista da sua complexidade. Nos anos 80 e 90 muitos estudos sobre crenças e tradições religiosas, em particular as Igrejas Zione, partiram de um referencial teórico estruturalista e funcionalista. O seu objectivo era perceber ou explicar essas crenças a partir da ideia de carência social. Assim, as Igrejas Zione foram constantemente interpretadas como refúgio ao qual o homem recorre em momentos difíceis. Portanto, as crenças e tradições religiosas locais eram definidas pela negativa: como sendo produto de um desajuste social ou de um sofrimento. Como tal, a religião é vista, em geral como produtora de alternativas para uma sociedade melhor. Ainda de acordo com essas abordagens, a religião ajuda a encontrar novas normas mas também uma nova estrutura social.

Como se pode constatar, os poucos estudos existentes sobre crença e tradições religiosas no Sul de Moçambique tem o seu fundamento nos modelos teóricos clássicos, nomeadamente na ideia de solidariedade e coesão social.

## **2. A Ideia de Manipulação**

A estratégia socialista de desenvolvimento adoptada pela Frelimo favorecia uma visão materialista da realidade social, defendendo uma erradicação total das crenças e práticas religiosas tradicionais, que eram, por conseguinte, consideradas supersticiosas e obscurantistas. Este posicionamento enquadrava-se no projecto político da Frelimo que almejava a uma independência total, isto é, a uma ruptura vigorosa com o colonialismo, o capitalismo e a sociedade tradicional. No contexto do novo projecto, defendia-se a edificação da Nação sem divisões étnicas e raciais, onde as sociedades tradicionais baseadas em sistemas de linhagens e estruturas de poder tradicional não teriam lugar. Neste âmbito, as instituições de poder tradicional foram abolidas. Em substituição dos chefes tradicionais foram criados os grupos dinamizadores e os comités do partido com

o objectivo de implementar as novas políticas. Os *Nhanga* foram proibidos de exercer as suas actividades e o ritual de diálogo com os mortos foi reprimido - *Kuphalha* (Honwana, 2002:170).

Combatia-se severamente o recurso aos *Nhanga* ou às práticas médicas tradicionais, em particular, a adivinhação e o exorcismo. Muitos praticantes das crenças e tradições religiosas locais foram presos e proibidos de estarem em contacto com os espíritos. Todavia, apesar de perseguidas e combatidas, as instituições tradicionais não desapareceram, pelo contrário, subsistiram e continuaram a operar clandestinamente, quer nas zonas rurais, quer nas áreas urbanas. A nova ordem política pretendia criar e disseminar uma nova visão do mundo, baseada numa interpretação à luz da ciência para promover o progresso e o desenvolvimento e um novo padrão de relacionamento social.

A partir dos anos 80 do século passado, a Frelimo tornou-se mais aberta e tolerante em relação às crenças e tradições religiosas. Os chefes tradicionais foram sendo integrados na administração local e foi permitido aos *Nhanga* criarem as suas associações. Wilson (1992:14) defende que a Frelimo se viu obrigada a aceitar as crenças e tradições religiosas locais, pois precisava desesperadamente de recuperar a legitimidade espiritual dos antepassados para enfrentar os desafios de uma guerra, cada vez mais violenta, frente à Renamo. Por sua vez, Roesch (1992:41) já tinha assinalado que, no contexto da guerra entre a Frelimo e a Renamo, as tropas e os grupos paramilitares do governo, bem como da Renamo, utilizavam especialistas religiosos tradicionais para se protegerem do mal e obterem sucessos nas suas campanhas militares. A referência a poderes espirituais na guerra entre a Frelimo e a Renamo foi uma constante.

A ideia de manipulação tem a sua origem precisamente no contexto do conflito armado entre a Frelimo e a Renamo. Para os defensores dessa abordagem, quer o poder político, quer os pastores e os bispos, aproveitaram-se de uma população pouco alfabetizada e facilmente iludível. Aqui está, mais uma vez subjacente, a ideia de que as crenças e tradições religiosas locais são para gente menos instruída. O nosso argumento forma-se em ruptura com estas interpretações. Defendemos a interpretação das crenças e tradições religiosas locais à luz de uma visão que valoriza as percepções e representações que as próprias pessoas envolvidas produzem de si e das suas crenças. A nossa etnografia sobre as Igrejas Zione no Sul de Moçambique mostra que crenças e tradições religiosas são praticadas tanto pelos menos instruídos, como pelos mais racionalistas. A heterogeneidade social do grupo de pessoas que encontramos nas

sessões privadas de consultas praticadas pelos profetas zione prova esse facto. Aliás, muitos clientes privados dos serviços zione são de origem social relativamente privilegiada, quando comparados com a maioria dos fiéis que corporizam a base social das Igrejas Zione.

### **3. A Ideia de Eficácia Cosmológica**

Em contraste com as ideias de manipulação, mas muito próximo das explicações de cariz estruturalista e funcionalista, encontramos as abordagens com ênfase na eficácia cosmológica. Fry (2005) refere que a explicação mais generalizada que obteve dos crentes das igrejas pentecostais e espiritualistas para a popularidade destas igrejas foi que o poder do Espírito Santo, sendo maior que o de todos os demais espíritos, era capaz de derrotá-los de forma definitiva. Basta a conversão e a submissão às regras da igreja para a obtenção da imunidade à feitiçaria e aos espíritos revoltosos.

No âmbito dessas explicações, nenhum infortúnio é casual. A aflição é sempre atribuída a algum mal-estar nas relações sociais, incluindo vivos e mortos. Cada aflição deve ter uma explicação. Isto pressupõe a ida a um adivinho que, por intermédio de um espírito que se apossa dele, se pronuncia sobre as causas do mal. Cada aflição tem várias causas possíveis, mas as mais comuns são as que têm origem na feitiçaria e vingança de alguns espíritos. Acredita-se que a feitiçaria é a arma de alguém com inveja, ciúme ou é feita pela vontade de enriquecer. A inveja leva as pessoas a desejarem o mal a pessoas inimigas. Tal feitiço pode ser adquirido através de um adivinho, sendo, neste caso necessários vários sacrifícios regulares para que o feitiço não se vire contra quem o encomendou. No caso do enriquecimento, a pessoa terá que se apossar do espírito de uma pessoa morta. Este espírito pode ser comprado através de um *Nhanga* ou pode ser adquirido pela pessoa que pretende ser rica, através do sacrifício de um seu parente, por meio de um feitiço. O espírito em causa, nesta situação exige sacrifícios regulares, sem os quais pode revoltar-se, trazendo sofrimento ao seu controlador e aos seus seguidores. Quando morre o comprador do espírito, e no caso de haver uma dívida, é herdada pelos seus descendentes, que serão objecto de castigo, ou mesmo morte, até pagarem a retribuição exigida pelo espírito em causa. A retribuição pode ser feita mediante o fornecimento de uma mulher para o espírito em questão, com o qual ela se casa afectivamente. Todas as aflições que resultam da feitiçaria e da

revolta de algum espírito podem ser resolvidas definitivamente pela acção do Espírito Santo. Mas, para tal, a pessoa deve filiar-se a uma igreja (Fry, 2005:31).

Embora esta abordagem ensaie uma tentativa de ruptura com o modelo estruturalista e funcionalista, acaba por continuá-la, pois insiste em definir as crenças e tradições religiosas como resultado de uma carência. A ideia subjacente é a de que as pessoas recorrem às crenças e tradições religiosas porque têm dificuldades em explicar alguns acontecimentos que se verificam no seu quotidiano, daí que, por exemplo, perante qualquer infortúnio recorrem desesperadamente a um adivinho para obter uma possível explicação. O nosso argumento central foge a este tipo de explicações. Procura analisar as crenças e tradições religiosas locais no âmbito dos intercâmbios e reciprocidades sociais que se estabelecem entre o mundo dos vivos e dos mortos que nos parece constituir o principal eixo de explicação no contexto da cosmologia do Sul de Moçambique.

Por fim, esta visão de eficácia cosmológica pressupõe a ideia de ruptura como condição para o bem-estar face o infortúnio que aflige as pessoas. Ou seja, ao defenderem a conversão, como garantia da acção do Espírito Santo, logo, como condição de salvamento, tal visão exclui a maioria dos clientes privados que solicitam os serviços das Igrejas Zione, sem que necessariamente tenham de se converter. Hoje cresce o número de pessoas que, sendo doutra denominação religiosa, frequentam os serviços particulares dos profetas zione. Pelo que a conversão não é um factor essencial para a satisfação dos desejos de um seguidor zione. As pessoas podem, depois de satisfeitas com os serviços das Igrejas Zione, optar ou não, pela conversão.

## **CAPITULO IV**

### **O Lugar dos Espíritos no Contexto da Cosmologia do Sul de Moçambique**

#### **1. A Relação Entre os Seres Humanos e os Agentes Espirituais**

O estudo da relação entre os seres humanos e os agentes espirituais tem merecido e continua a merecer a atenção de muitos investigadores. A maior parte dos estudos desenvolvidos são unânimes na ideia de que a relação entre os seres humanos e os agentes espirituais é expressa e realizada através do ritual. Logo, o ritual é fundamental para perceber a religião africana. Em muitos contextos africanos, a morte representa uma mera passagem do mundo dos homens para o mundo dos espíritos. Esta passagem eleva o poder espiritual do indivíduo de tal maneira que este pode, a partir desse momento, operar no ambiente humano, em especial no grupo familiar, como um guardião ou espírito protector. A realidade da morte atrai muita devoção religiosa entre os vivos nas sociedades africanas, chegando esta devoção a merecer maior atenção do que a reservada a Deus, enquanto Ser Supremo. Como escreve Ray (2000:55), em algumas comunidades africanas nenhuma atenção é dada às divindades e, em outras, as divindades são consideradas descendentes de espíritos ancestrais.

Para alguns antropólogos, como Nhamnjoh (2001), muitas comunidades africanas transpõem o seu modelo de trocas sociais para o relacionamento com Deus, onde os espíritos ancestrais são uma espécie de intermediários. Por sua vez Horton (1964) defende que as máscaras, danças e festivais praticados regularmente nas sociedades africanas, constituem um sistema de significados, através dos quais os deuses ou seres espirituais regressam como convidados ao mundo dos seres humanos. Aqui, o mundo espiritual reflecte-se na vida humana e vice-versa. Por exemplo, a doença não é vista meramente como sinónimo de má saúde, ou seja, saúde simplesmente vista como ausência de doença. O conceito de saúde e má saúde transcende a terra firme e entra no domínio da realidade espiritual. Embora as suas consequências sejam vistas e sentidas no mundo humano, elas reflectem-se em ambos os mundos: o dos seres vivos e o dos seres espirituais. A aflição, quer individual quer do grupo, simboliza a negação dos

princípios naturais e espirituais. Simboliza uma quebra ou interrupção ou o fim das relações normais e dos padrões de interação que devem existir entre os seres humanos e os seres espirituais (Danfulani, 2000:88).

Uma análise aproximada foi desenvolvida por Ray (2002). Este autor considera que a relação entre os vivos e os mortos tem uma dimensão moral e psicológica muito forte e joga um papel importante na vida diária dos seres humanos nas sociedades africanas, aqui os mortos são constantemente envolvidos com os vivos. Dá o exemplo do povo Yoruba da Nigéria, onde os espíritos visitam os vivos na forma de danças mascaradas *enungun* no festival anual com mesmo nome. Ao longo do festival o chefe da linhagem evoca os nomes dos espíritos.

Kopytoff (1981) considera que nas sociedades africanas a ênfase na relação entre os seres humanos e os agentes espirituais não é saber como os mortos vivem, mas sim, a maneira como atingem os vivos. Diferentes antepassados são assim reconhecidos como relevantes para diferentes contextos estruturais: nem todos os mortos são venerados como antepassados, apenas alguns com uma posição estrutural particular.

De facto, no contexto da Cosmologia do Sul de Moçambique, acredita-se que, quando alguém morre o seu espírito permanece enquanto manifestação da sua vontade e personalidade. Logo, em lugar de marcar o fim da existência do indivíduo, a morte marca somente uma transição e a aquisição de uma nova dimensão existencial – a espiritual. Os espíritos dos mortos através dos seres humanos vivos, relacionam-se com estes, protegendo-os contra todo o tipo de infortúnio. Indivíduos e grupos relacionam-se com os espíritos através do ritual *kuphalha*. O *kuphalha* é um ritual de respeito e consideração pelos mortos, que se realiza em momentos diversos: nascimento de um novo membro, ocasiões festivas (por exemplo, no acto de *lobolo* – casamento tradicional) e outras. A realização do *kuphalha* oferece aos indivíduos e grupos o sentido de estabilidade e segurança necessários para continuarem as suas vidas em harmonia com os mortos. Aqui, os profetas zione como os *Nhanga* servem de porta vozes dos espíritos, traduzindo e transmitindo o discurso dos mortos para os vivos (Honwana:2002:15).

A possessão espiritual possibilita aos indivíduos e grupos assumir diversas identidades que se conseguem definir e redefinir constantemente. A consulta de adivinhação, por exemplo, permite reconstituir o estado das relações sociais na vida do indivíduo ou do grupo facilitando a sua redefinição, ao prescrever o remédio social para reparar este mal. A realização de rituais de veneração e purificação permite ao indivíduo

recriar a sua identidade em harmonia com os mortos, pressupondo certas continuidades no estabelecimento dessa nova identidade. As Igrejas Zione ao oficiarem rituais de diálogo com os espíritos, tornaram-se fundamentais nas formulações cosmológicas locais, cuja principal angústia é tentar estabelecer continuidades entre o mundo dos vivos e o dos mortos.

Da relação entre os vivos e os mortos emana uma série de saberes e conhecimentos que são fundamentais para o mundo dos vivos. Hoje, reconhece-se o papel dos profetas zione como ponte no diálogo entre os vivos e os mortos e, conseqüentemente, como disseminadores desses saberes e conhecimentos. É no âmbito desta constante angústia de viver em harmonia com os antepassados que situamos a forte e crescente onda de adesão às Igrejas Zione, pois elas foram capazes de domesticar o discurso espiritualista recorrente no contexto da cosmologia do Sul de Moçambique. Os espíritos dos antepassados jogam um papel chave na vida quotidiana, orientam o curso das relações sociais e morais das famílias ou da comunidade. Os antepassados são invisíveis, mas não estão ausentes, têm um papel significativo na formação do destino e infortúnios para os vivos. Se uma família tiver um bom ano (boa colheita, sucessos na escola ou no trabalho, casamento, nascimento de uma criança, etc.), é interpretado como evidência de que eles demonstraram o respeito pelos seus antepassados. Se pelo contrário, a família tiver um mau ano, que normalmente é simbolizado por doenças “estranhas”, é porque os antepassados estão ofendidos por não merecerem o devido respeito.

## **2. Crescimento e Fortalecimento das Crenças e Tradições Religiosas: as Igrejas Zione**

No contexto do Sul de Moçambique, a explicação comum de muitos investigadores para a emergência e crescimento dos movimentos religiosos e o aumento do recurso às crenças e tradições religiosas em geral destaca principalmente as seguintes causas: a) que os movimentos religiosos são uma resposta a privação, isto é, que o sentimento de falta, a ambição económica ou de bens sociais precipita a busca de soluções junto de instituições como as Igrejas Zione; b) a anomia como segunda causa, isto é, a ideia de ausência de relações sociais estáveis e de autoridade como consequência de uma mudança social forçada e abrupta. Tais investigadores argumentam que, a situação de crise e insegurança social derivada das dificuldades do Estado e dos impactos dos

actuais processos de globalização levou muitas pessoas a recorrer às crenças e tradições religiosas como sistema de resposta alternativa. Consideram ainda que a religião oferece novos valores e novos grupos sociais, num ambiente em que não há lugar para o antigo.

Todavia Peel (1968), considera que a relação entre o crescimento de movimentos religiosos independentistas e a crise social não é directa. Para entender este crescimento, é preciso ter em conta um número considerável de variáveis. Variáveis como literacia, pobreza, ruralidade e outras, que são pré-requisitos estruturais, mas não são necessariamente causas. Peel considera que temos de encontrar os motivos, não apenas as condições. A privação pode, em termos teóricos, provocar algo, mas a anomia não pode. A anomia pode inclinar as pessoas para a inovação, mas só ela não é suficiente e não pode explicar o conteúdo particular dos novos movimentos religiosos. Para Peel, muitos escritos teóricos sobre o crescimento e fortalecimento dos novos movimentos religiosos tendem a confundir efeitos ou funções, com condições ou motivos, enquanto factores antecedentes. Logo, muitas das funções colocadas como antecedentes são somente conhecidas como efeitos e o seu estatuto como causas deve ser visto apenas como consequências (Peel, 1968:8).

Por sua vez, Sharp (1999) no seu estudo sobre os “espíritos *tromba*” no Nordeste de Madagáscar considera que a análise simbólica da experiência religiosa e de formas rituais pode revelar realmente as concepções locais sobre a rápida mudança social. Todavia, as respostas ritualizadas não podem ser vistas como formas arcaicas que emergem em contextos de crise ou desespero.

Ora, a partir da etnografia sobre as Igrejas Zione no Sul de Moçambique é possível avaliar como casos concretos podem contrariar alguns modelos teóricos. No Sul de Moçambique, a adesão às Igrejas Zione não pode ser vista ou correlacionada apenas com as adversidades (aflição) vividas pelos seus membros e seguidores. Elas representam um sincretismo forte e incorporam novas formas e crenças que perpetuam diversas continuidades no contexto das crenças e tradições religiosas locais.

A aflição é realmente reconhecida por muitos dos nossos entrevistados e seguidores zione como principal motivo de adesão a estas igrejas. Luciano Zita, de 49 anos, enfermeiro no Hospital Distrital de Homóine, crente zione desde 1979, relata o seguinte sobre a sua conversão:

*“...comecei a rezar na Igreja Zione em 1979, na Igreja Zione São Apostólica de Moçambique, depois de sofrer tanto de dores de estômago que não conseguia cura-las*

*com medicina ocidental, até que um dia o meu compadre aconselhou-me a procurar esta igreja...”*

Situação semelhante é descrita por Helena Domingos, de 37 anos de idade, crente e profeta zione desde o ano de 1989, na cidade de Xai-Xai:

*“...Andava sempre doente com dores dos pés e da coluna, tentei no hospital e não acusava nada...um dia mais tarde meu pai me levou para um profeta zione que veio descobrir que eu tinha espíritos. Como não queria ser nhanga, comecei a rezar na igreja dele e lá transformaram os pswikwembo (espíritos de antepassados) em mimoiã (anjos) e agora sou profeta...”*

A cura é identificada como principal causa de adesão. No entanto, o sentido atribuído às causas da doença é diferente daquele que é construído em muita literatura, em particular aquela com abordagem teórica funcional ou estrutural. No contexto do Sul de Moçambique, a aflição física, ou seja psicossocial tem explicação à luz das relações sociais entre vivos e mortos, sobretudo se tal aflição assumir um carácter de recorrência.

Job Matola, de 52 anos, professor primário na área rural da capital Maputo refere a necessidade de viver em permanente harmonia com os espíritos como a razão do aumento da adesão e do crescimento das Igrejas Zione.

*“...repare meu filho...nós somos africanos e a nossa forma de estar (chamou de thumbuluco) exige esse permanente contacto com os nossos antepassados porque são eles que nos dão força no nosso dia-a-dia. Se os profetas zione nos ajudam nessa nossa forma de estar...então não vejo porque é que não haveriam de existir e crescer...eu sou um católico baptizado e crismado, ou seja fiz, o meu casamento na Igreja Católica mas...todos os meus filhos passaram por rituais tradicionais depois de nascerem...têm nomes tradicionais e foram submetidos a «panelinha» ...”*

Apesar de a aflição ser a causa imediata que leva as pessoas a procurar uma Igreja Zione, o factor determinante é a explicação que está por detrás dessa mesma aflição e que normalmente traduz esse mau estar entre os vivos e os mortos e por conseguinte, o desejo dos humanos de restabelecer o equilíbrio necessário nas suas relações com os antepassados. Como escreve Comarroff (1985), a aflição é identificada em termos de perturbação na categoria relacional entre seres humanos, e entre estes e os seres espirituais. A ida a um profeta zione tem por último objectivo satisfazer esta necessidade de restabelecer relações harmoniosas entre os dois mundos – o dos vivos e o dos mortos. Acredita-se que a doença ou qualquer outra aflição denuncia a ausência de harmonia, e, por conseguinte, também a falta de protecção por parte dos

antepassados. Aqui, como defende Granjo (2006) a falta de protecção por parte dos antepassados é uma questão estritamente social, visto que a sua motivação provém de algum comportamento social do antepassado, quando ainda em vida, e que os antepassados não são entidades extra-sociais, pelo contrário são seres humanos que antes foram e viveram na terra junto dos seus descendentes, dos quais dependem para serem recordados, cuidados e honrados, e com quem mantém uma relação que segue as regras gerais de protecção e controlo familiar.

Muitos estudos reduzem as crenças e práticas religiosas tradicionais a comunidades rurais ou a pequenas vilas, onde as pessoas estão supostamente encurraladas pelos costumes e tradições. No entanto, a etnografia desenvolvida no Sul de Moçambique sobre as Igrejas Zione revela que categorias dicotómicas como rural/urbano, escassez/abundância, escolarizado/não escolarizado, e outras, não são suficientes para explicar a forte adesão e crescimento das crenças e tradições religiosas locais. Uma observação atenta dos clientes e de alguns seguidores zione mostra que estes têm origem social diversificada em todos os aspectos. Hoje, os cultos zione são praticados por todo o tipo de pessoas, embora a base social, isto é, os crentes, no sentido de frequentadores das igrejas, continue repleta de gente maioritariamente iletrada. Não obstante, os profetas zione nos seus serviços privados recebem pessoas que diferem daquelas que corporizam o culto nas igrejas. Muitas das observações feitas nas casas dos profetas mostram esta tendência. Alguns entrevistados não esconderam as suas origens urbanas e alto grau de escolaridade, porém também elas são vítimas de espíritos e da feitiçaria. Regra geral, estas pessoas contrastam com o rótulo de pobreza que normalmente é usado em muita literatura como sendo o perfil do crente e seguidor zione. Aliás, no contexto do Sul de Moçambique, os dados do censo populacional de 1997 mostram que temos mais pessoas que se dizem crentes zione no meio urbano (21,7%) do que no meio rural (15,7%). Mais uma vez, a angústia de perceber os mortos parece ser o eixo principal de explicação para o reavivamento das crenças e tradições religiosas locais.

Jacob Olupona (1987), debruçando-se sobre os novos movimentos religiosos da Nigéria refere que estes têm diversos admiradores secretos, que são normalmente pessoas bem posicionadas na sociedade, tal como governadores, professores universitários e funcionários civis de diferentes estatutos. Considera que muitos nigerianos desta classe são membros destes novos movimentos religiosos, embora a maior parte deles não se declare abertamente. Em África, as pessoas são largamente

influenciadas pelas crenças e tradições religiosas locais, nomeadamente pela ideia de que a forma de vida comunitária é a ideal. Aqui, os indivíduos são socializados para perceber que a felicidade pessoal depende da vida em conformidade com as normas e valores da comunidade. As pessoas são ensinadas a pensar que o bem-estar individual é consequência do bem-estar da família ou da comunidade (Olupona, 1987:216).

Crítica semelhante é desenvolvida por Droogers (1985). Para este, as explicações estruturalistas e funcionalistas são muito racionais e utilitárias, pensam nos significados, relações, mas fecham-se para aspectos não utilitários e irracionais das religiões africanas e enfatizam a contribuição da religião para aspectos de coesão e esquecem-se de ver os novos movimentos religiosos como promotores de desintegração e que estes mesmos movimentos podem surgir e desenvolver-se num contexto de estabilidade.

As Igrejas Zione recrutam os seus membros e aderentes entre aqueles que experimentam situações espirituais, tais como a possessão e doenças consideradas de fórum tradicional. Tais experiências espirituais não representam uma expressão particular duma classe, representam pelo contrário, uma situação particular de desequilíbrio, na qual a destruição das normas sociais é sentida pelos humanos, mais como uma chamada de atenção por parte dos mortos, do que como uma situação de crise social, política ou económica. Para Ranger (1986:2), os novos movimentos religiosos africanos podem, na verdade, representar uma resposta alternativa às fragilidades e incapacidades de muitos Estados, porém, eles nunca assumem uma posição sobre a situação social, política e económica dos seus membros, nem constituem uma estratégia efectiva de resolução dos problemas da sociedade.

O argumento de solidariedade, coesão e organização é frequentemente usado para explicar a forte expansão e crescimento das crenças e tradições religiosas locais no contexto do Sul de Moçambique. Todavia, como apontei na descrição etnográfica sobre as Igrejas Zione, muitos dos nossos informantes criticam a maneira como estas igrejas veiculam e disseminam as suas respostas às causas de infortúnio, pois consideram que tais respostas incluem tanto elementos de coesão, como elementos de tensão.

*“...Titos Tamele, cliente zione considera que os profetas zione devem procurar afastar o mal através do seu poder de evocar o Espírito Santo, sem no entanto, referir as pessoas envolvidas, porque muitas das vezes a adivinhação que visa encontrar o causador levanta conflitos no seio da família ou da comunidade...”*

Partindo da etnografia desenvolvida sobre as Igrejas Zione do Sul de Moçambique, constatamos que a realidade não pode ser explicada por factores de natureza funcional

ou estrutural. É difícil pretender generalizar acerca das causas da adesão às crenças e tradições religiosas, é mais fácil e cómodo associar, não necessariamente correlacionar o crescimento de instituições, como as Igrejas Zione com as mudanças experimentadas pelos moçambicanos, como por exemplo, a violência da guerra e os impactos das políticas de globalização que estão em marcha. Como escreve Heckett (1987) no caso da Nigéria, interpretar os novos movimentos como uma resposta às mudanças é uma escada na direcção certa, mas não faz justiça à complexidade e dinamismo das interrelações e interacções que ocorrem ao nível cognitivo, ideológico, religioso e cultural. Em suma, a relação simbólica entre vivos e mortos ainda está viva na população do Sul de Moçambique. As crenças e tradições religiosas locais foram profundamente enraizadas nas populações ao longo de vários séculos. Elas carregam consigo um código moral sobre como se dão as relações entre os vivos e os mortos e destes com a natureza. Aqui, para tornar-se humano deve pertencer em primeiro lugar ao conjunto da comunidade, e como tal, o indivíduo deve participar em cerimónias, rituais e cultos da comunidade.

Situação idêntica é referida no estudo de Honwana (2002) que, ao analisar as Igrejas Zione do Sul de Moçambique, conclui que estas não podem ser consideradas fora das ideologias da religião tradicional local. Considera que existem vários pontos de contacto entre as ideias das Igrejas Zione e as práticas de adivinhação e cura dos *Nhanga*. Quer os *Nhanga*, quer os profetas zione lidam com a doença e o infortúnio por meio da cura espiritual. De facto, a maior parte dos profetas zione entrevistados durante a pesquisa de campo reconheceu este aspecto. Muitos deles consideram terem transformado os *pswikwembo* (espíritos antepassados) encarnados pelos *Nhanga* em *mimoia* (anjos), através de um ritual específico para o efeito. Para esta autora, os espíritos não podem ser vistos apenas como agentes externos que controlam e mudam a vida e as identidades das pessoas, mas sim, como a própria essência da identidade humana. Através da possessão por espíritos, os indivíduos possuídos podem assumir diversas identidades, pelo facto de serem hospedeiros de vários agentes espirituais, quer humanos e não humanos. Esta é a razão pela qual as Igrejas Zione assentam a sua ideologia base nas premissas que regem os fenómenos de possessão pelos espíritos. Logo, o lugar central da posse pelos espíritos no contexto das crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique supera a ideia de resolução de problemas médicos, financeiros, familiares e outros (Honwana, 2002:28).

Ora, como escreve Macgaffey (2000:226), em África o conhecimento por si só é considerado como um tipo de força espiritual. O conhecimento não só inclui a experiência dos espíritos e a forma de lidar com eles, mas também inclui a habilidade social e forense baseada em provérbios, fórmulas rituais e genealogias. A nossa etnografia demonstra que no caso do Sul de Moçambique os saberes e conhecimentos se fundam precisamente nas relações simbólicas e sociológicas entre dois mundos – o dos vivos e o dos mortos.

### **3. Igrejas Zione, Tradição e Modernidade**

As atitudes aparentemente ambíguas das Igrejas Zione para com as crenças e tradições religiosas locais estão condensadas na constante afirmação e necessidade recorrentes de encarnar o *mimoia* (anjos – espírito zione) e não os *pswikwembo*, como os *Nhanga* (principais guardiães dos saberes e tradições locais). É prática corrente que muitas pessoas quando são atacadas pela doença do chamamento ou escolhidas por algum espírito para iniciação como *Nhanga*, desvirtuem essa mesma condição e se entreguem às Igrejas Zione para transformar o *pswikwembo* – que é essencialmente um espírito dos antepassados, em *mimoia* dos profetas zione – anjo que permite a evocação do Espírito Santo para os diversos rituais de cura e não só. Muitos profetas zione por nós entrevistados destacam o facto de se terem iniciado na profecia zione, fugindo da iniciação *Nhanga*. Aparentemente, quem opta pela iniciação zione está imbuído pelas ideias de modernidade, isto é, de rompimento com as tradições locais, substituindo-as por um cristianismo zionista.

O uso dos termos tradição e modernidade para caracterizar o fenómeno zionista é problemático por duas razões. Primeiro, porque, como referimos no contexto do Sul de Moçambique, a natureza dinâmica e mutável das crenças e tradições religiosas locais permite que os indivíduos e os grupos desenvolvam novas expectativas e se abram para os desafios do mundo contemporâneo (Honwana, 2002:26). Como esta autora observa, as tradições mudam e nesse processo de mudança tornam-se modernidade. Tradição, nesse sentido, é algo que se entrelaça com a modernidade. Em segundo lugar, o uso do termo modernidade, carregado de conotações reformistas, é especialmente enganador, pois a condição a que ele se refere é melhor entendida em termos de uma arena

interligada entre os diversos actores sociais interagindo. Ora, as ambiguidades que norteiam os termos *pswikwembo* e *mimoia* traduzem precisamente esta dificuldade.

Birgit Meyer (1998), analisando as Igrejas Pentecostais do Ghana considera que estas assumem o discurso da modernidade ao referirem-se ao pensamento africano. Os pentecostais conceptualizam a conversão em termos de ruptura com o passado e definem a modernidade em termos de progresso e renovação contínua. Aqui, as Igrejas Pentecostais propagam um novo senso temporal que é característico da modernidade: tomar a vida como uma contínua quebra com o passado e com o desenho de novos princípios normativos para o presente. Portanto, adoptando esta estratégia de retórica temporalizada, a tradição é representada como meta do passado que, todavia, é ligada a uma forma de vida que coexiste com a modernidade e que apresenta a sua própria dinâmica. Para os pentecostais, renascer implica uma quebra total com o passado (Meyer. 1998:183).

O processo de ruptura com a tradição ou passado é feito através do engajamento na dialéctica de recordação e esquecimento. Assim, as Igrejas Pentecostais do Ghana apresentam ideias religiosas que incluem uma elaboração do discurso sobre o mal e demónios, oferecendo rituais durante os quais esse poder do mal se manifesta e é exorcizado – libertação. Aqui, a libertação é concebida como uma luta espiritual entre Deus e Satanás onde impera o desejo das pessoas se libertarem de todas as formas de servidão. Para os pentecostais é importante lutar contra Satanás, pois acredita-se que ele opera em consonância com os espíritos tradicionais. No entanto, esta luta contra o mal não pode ser entendida meramente em termos de quebra com a tradição. Pelo contrário, como demónios cristãos, através das imagens dos maus espíritos, as divindades são integradas no universo de discursos protestantes. A pré-condição para a ruptura com as crenças tradicionais, é a construção das tradições enquanto fusão de ideias antigas e novas. Neste âmbito, a lembrança não tem como objectivo restaurar a história a fim de servir como uma base identitária para configurar o futuro, mas antes, para revelar a fonte oculta dos problemas do presente. A libertação é imaginada como alcançável à custa da história e pela destruição de todas as ligações com o passado (Idem, 187).

Na verdade, o discurso das Igrejas Pentecostais do Ghana revela também a dificuldade que os termos tradição e modernidade nos impõem. Como refere Meyer, o discurso pentecostal incorpora as visões tradicionais. A questão fundamental é que a ruptura com o passado pode ser somente feita pelo processo de lembrança, meio com o qual os laços existenciais são desvendados. As pessoas são levadas a reconhecer que os

problemas que encontram no presente têm a sua origem nos laços passados. A quebra com o passado pressupõe uma construção através da recordação. Aqui, os pentecostais têm duas noções contraditórias de identidade. Por um lado, as pessoas são representadas como produto do passado, por outro, esta identidade é vista como impeditiva para o alcance do ideal de pessoa moderna que tem controlo de si mesmo.

No contexto das Igrejas Zione do Sul de Moçambique a relação tradição e modernidade não pode ser colocada em termos de ruptura. Pelo contrário, o discurso zionista tolera as ideias da tradição e dos espíritos. Aqui, a questão fundamental coloca-se precisamente na forma de lidar com esse fenómeno. Enquanto os *Nhanga* lidam com os espíritos de forma directa, isto é, através da acção de um outro espírito que se apossa no adivinho, as Igrejas Zione lidam com o mesmo fenómeno através da acção do espírito santo. Esta ideia de Espírito Santo tem levado muitas pessoas a iniciarem-se nas Igrejas Zione, pois considera-se que estas têm uma forma mais moderna no sentido de que não incluem rituais pesados como os das escolas de iniciação dos *Nhanga*. Todavia, quer os profetas zione, quer os *Nhanga*, têm a mesma ênfase – intermedeiam o discurso entre os vivos e os mortos. Logo, a possessão espiritual permite às pessoas redefinirem e desenharem identidades a partir dessa acção. Aqui, a identidade forjada da relação com os espíritos antepassados não é considerada negativa, como no caso das Igrejas Pentecostais estudadas por Meyer. Pelo contrário, a identidade é construída pela valorização de todos os laços revelados pela memória e pelas relações dos diversos actores sociais que interagem no momento presente. Neste caso, a identidade é relacional e transformada por relações com qualquer outro, incluindo os mortos. Alias, como temos vindo a defender ao longo deste trabalho, a incorporação do discurso espiritualista no seio das Igrejas Zione, explica o seu actual momento de expansão e maior procura por parte dos moçambicanos do Sul. Como postula Alcinda Honwana (2002), a tradição e a modernidade interpenetram-se, coexistindo num espaço e tempo em que os actores sociais navegam entre as duas, sintetizando e estabelecendo a continuidade no seu processo histórico. Isto mostra porque é que, apesar de perseguidas e combatidas pelas autoridades no pós-independência, as crenças e práticas tradicionais resistiram e mantiveram-se no quadro religioso, político e social de Moçambique contemporâneo.

O apelo à conversão e à acção do Espírito Santo, tal como defendem os zionistas nos seus rituais de cura, não pode ser interpretado como uma espécie de ruptura com o passado, pois, na prática, as Igrejas Zione não fazem mais do que domesticar a acção

dos espíritos antepassados através de um processo de transformação destes em *mimoia* (anjos ou espírito zione), visando a mesma finalidade – passar a intermediar as relações sociais e simbólicas entre o mundo dos vivos e dos mortos. Pela acção do Espírito Santo, o profeta zione aproxima os vivos dos mortos e vice-versa. Para os zionistas a questão não se coloca no âmbito da ruptura, como entre os pentecostais do Ghana, mas sim, em termos de metamorfose espiritual, isto é, transformação dos *pswikwembo* em *mimoia*. Quando perguntei a muitos dos profetas zione, qual a diferença entre eles e os *Nhanga*, sempre me responderam que os profetas zione não encarnam os *pswikwembos*. Igualmente, muitos dos idosos com quem conversei e coloquei a mesma questão, na resposta foram também categóricos em afirmar que era tudo “mesma coisa”, pois ambos lidam com os espíritos. Por isso, justificavam-se que um indivíduo acometido pela doença de chamamento para a iniciação *Nhanga* pode decidir-se pela iniciação numa Igreja Zione. Devo enfatizar que, o poder transformativo dos espíritos antepassados em anjos zione, que as Igrejas Zione têm, é visto por muitas pessoas do Sul de Moçambique como um aspecto novo, logo pode ser conotado com a modernidade. No entanto, toda a sua essência enquanto prática religiosa é tradicional, ao sustentar-se na mesma base etiológica que a dos *Nhanga*– diálogo entre vivos e mortos, reproduzindo uma série de continuidades, como temos vindo a explicar.

## Considerações Finais

Ao longo da presente pesquisa procuramos discutir algumas proposições sobre as crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique, com particular destaque para a religiosidade zione. Argumentamos que o assunto tem sido estudado, considerando como pano de fundo as teorias de índole sócio-funcionalista de inspiração durkheimiana: a ideia de que as crenças e ritos religiosos desempenham uma função social, visto que promovem a solidariedade entre os membros ou grupos, integrando-os num sistema normativo. A necessidade de compreender e explicar o actual crescimento e surgimento de novos movimentos religiosos em Moçambique, bem como no resto da África, tem alimentado o debate dos cientistas sociais desde a segunda metade do século passado.

O ponto de partida do debate desenvolvido neste trabalho foi a análise do pensamento de alguns estudos sobre as Igrejas Zione no Sul de Moçambique. Esses estudos demonstraram que têm uma característica comum: a ideia de que o crescimento e reavivamento das crenças e tradições religiosas locais, em particular das Igrejas Zione, representa uma resposta aos crescentes problemas sociais e económicos provocados, em parte, pela incapacidade do Estado em prover os cidadãos de serviços básicos (saúde, educação, saneamento, habitação, emprego); por outra parte, pelo impacto da situação de pós-guerra que Moçambique experimentou nos anos noventa e por último, pela exclusão social, agudizada pelas políticas de reajustamento estrutural e globalização em curso no país. Para esses estudos, as Igrejas Zione cresceram em número e em membros porque souberam ocupar o espaço do Estado, promovendo redes de cooperação e solidariedade entre os seus membros e, conseqüentemente minimizando os efeitos da crise social.

Descrevemos em pormenor alguns dos aspectos da religiosidade zione. O objectivo fundamental dessa etnografia foi tentar reflectir e comparar as informações recolhidas no trabalho de campo com os estudos desenvolvidos sobre crenças e tradições religiosas locais, com particular incidência para a religiosidade das Igrejas Zione. Demonstramos através do trabalho de campo que algumas das proposições levantadas em alguns estudos não correspondem a realidade quando aplicadas a situações concretas como, por exemplo no caso das Igrejas Zione do Sul de Moçambique. Os dados etnográficos contrariam a visão de que a forte aderência e crescimento das Igrejas Zione está

unicamente relacionada com a crise social e pobreza generalizada em que se encontra a maior parte das pessoas do Sul de Moçambique. Pelo contrário, no Sul de Moçambique as crenças e tradições religiosas cristalizadas no diálogo entre os vivos e os mortos contêm em si uma série de saberes e conhecimentos que regulam as relações dos seres humanos entre si, com os mortos e com a natureza. Estes saberes e conhecimentos orientam a participação dos moçambicanos do Sul na vida social e cultural, permitindo uma articulação e construção de identidades e continuidades forjadas a partir desta relação entre vivos e mortos. Deste modo, as crenças e tradições religiosas locais são fenómenos tão urbanos quanto rurais. Dicotomias forjadas a partir da condição social dos indivíduos ou dos grupos são enganadoras para a compreensão da complexidade de fenómenos religiosos, como as Igrejas Zione, visto que tendem a reduzir o seu amplo crescimento e a grande aderência que registam à ideia de crise social ou como algo que faz parte das comunidades menos privilegiadas e carentes. Explicar as Igrejas Zione a partir da ideia de carência social significa perder o rico e complexo sistema de sentidos e significados que os seus rituais e imagens incorporam.

Analisamos em pormenor as perspectivas teóricas desenvolvidas sobre a forte expansão das Igrejas Zione do Sul de Moçambique. Interpretamos a tendência dos pesquisadores de conceber essa realidade como resposta à crise social, enquanto reflexo da forte preocupação e influência da tradição teórica sócio-funcionalista que acompanhou o estudo do fenómeno zionista no Sul de Moçambique.

Concluimos, a partir da nossa experiência etnográfica, que no contexto do Sul de Moçambique os estudos das crenças e tradições religiosas locais deve ser feito tendo em conta a representação e percepção da pessoa enquanto ser relacional, isto é, devem-se considerar as relações simbólicas que se estabelecem entre os vivos e os mortos através da análise de diversos rituais religiosos, uma vez que as formas de pensamento dos indivíduos e grupos locais têm como base as enunciações que advêm do diálogo entre vivos e mortos. No Moçambique pós-independência, o debate sobre crenças e tradições religiosas e sincretismo religioso, a argumentação parte apenas de uma perspectiva que toma a mudança social como ponto de referência. Em muitos casos negligencia-se que do ponto de vista da sócio-cosmologia dos indivíduos e grupos locais, as explicações e construções da realidade diária não têm sequer em conta a mudança social como valor central. Pelo contrário, no contexto do Sul de Moçambique, os saberes e conhecimentos são formulados em termos de lógicas oferecidas pelas crenças e tradições religiosas locais. Aqui, instituições como as Igrejas Zione assumiram protagonismo ao

incorporarem o discurso espiritualista que é fundamento de todo um sistema de explicação. Logo, as razões da sua forte expansão devem ser procuradas precisamente nesse discurso espiritualista de que se apropriaram.

Isto pressupõe uma busca de novas perspectivas teóricas para analisar as crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique, tal como demonstramos ao longo do trabalho. Essa opção tem marcado as novas abordagens no estudo do fenómeno religiosos em África (vide por exemplo, Binsbergen, 1985; Schoffeleers, 1985; Fernandez, 1978; Peel, 2000; Comaroff, 1985; Van Dijk & Pels, 1996 e outros). Um paralelo com esta proposta pode ser encontrado nos estudos de Ray (2000) na sua pesquisa sobre os novos movimentos religiosos na Nigéria. Através do estudo das concepções de pessoa e da cosmologia local, Ray tentou produzir uma antropologia das crenças e tradições religiosas locais que ressalta as especificidades da forma de pensar local e que não esteja presa à noção de pessoa enquanto ser individual, tal como é apresentada no contexto ocidental. Certamente, esta nova perspectiva não exclui as anteriores abordagens, já que, a partir delas é possível organizar uma opção etnográfica que privilegie, quer aproximação, quer rupturas como consequência do próprio processo de produção científica.

A grande dificuldade desta nova abordagem, no caso da religiosidade zione, tem sido a necessidade de enquadrar as Igrejas Zione enquanto elemento das crenças e tradições religiosas locais. De facto, as Igrejas Zione incorporam muitos elementos das crenças e tradições religiosas do Sul de Moçambique, principalmente a ideia subjacente de que a morte não representa o fim da existência, marcando pelo contrário, o início de um novo ciclo de relações entre o malogrado e os seus descendentes ou comunidade. Esta ideia remete-nos para as crenças e tradições religiosas locais, pois, como referimos, a sua base consiste nas relações indissociáveis entre vivos e mortos. No entanto, a constante referência às Igrejas Zione como fenómeno moderno, dadas as suas características, nomeadamente o uso da Bíblia nos seus rituais de cura, denuncia a dificuldade que termos como tradição e modernidade suscitam na análise do fenómeno zionista. A nossa pesquisa etnográfica demonstra que esta questão não se coloca em termos de ruptura entre o que é tradição e o que é modernidade. Pelo contrário, no seio das Igrejas Zione a ênfase é colocada em termos de continuidade com as crenças e tradições religiosas, embora a metamorfose espiritual seja defendida como marca de identidade própria. Os profetas zionistas admitem que oficiam rituais dem tudo semelhantes aos das crenças e práticas tradicionais locais, afirmam, todavia, que o

fazem guiados pelo Espírito Santo, no lugar dos espíritos antepassados. Portanto, a essência das Igrejas Zione está precisamente na sua capacidade de transformar os espíritos dos antepassados locais em anjos, para evocar o Espírito Santo, responsável pelas curas milagrosas.

## Bibliografia

- Agadjanian, V. (1999), «As Igrejas Zione no espaço sócio-cultural de Moçambique urbano (1980-1990)», in *Lusotopie*, Vol. 8, nº 1, Junho, pp. 415-423.
- Berger, P. (1999), *El dosel sagrado: para una teoria sociológica de la religión*. Madrid, Kairós.
- Bloch, M. (2005), *Essays on cultural transmission*. London, Berg.
- Bourdillon, M. F. C. (2000), «Witchcraft and society», in *African spirituality: forms, meanings, and expressions*, ed. Jacob Olupona. New York, Crossroad Publishing Company, pp. 187-195.
- Comaroff, J. (1985), *Body of power, spirit of resistance: the culture and history of a South African people*. Chicago, University of Chicago Press.
- Comaroff, J. (1980), «Healing and the cultural order: the case of the Barolong Boo Ratshidi of Southern Africa», in *American ethnologist*, Vol. 7, nº4, pp. 637-657.
- Comaroff, J. e John Comaroff. (1993), *Modernity and its malcontents: ritual and postcolonial Africa*. Chicago, University of Chicago Press.
- Cruz e Silva, T. (2001), «Entre a exclusão social e o exercício da cidadania: Igrejas Zione do Bairro Luís Cabral, na cidade de Maputo», in *Estudos Moçambicanos*, nº19, pp. 61-88.
- Cruz e Silva, T. (2002), «Continuidades e rupturas na definição da normalidade religiosa em Moçambique e consequentes processos de exclusão: o caso do movimento zione na cidade de Maputo (1980-1990)», in *Portuguese/African Encounters Congress*, 25-28 April, 2002.
- Cunningham, G. (1999), *Religion & magic: approaches & theories*. Edimburgh, Edinburgh University Press.

- Danfulani, U. H. D. (2000), «Pa divination: ritual performance and symbolism among the Ngas, Mupan and Mwaghavul of Jos Plateau, Nigeria», in *African spirituality: forms, meanings, and expressions*, ed. Jacob Olupona. New York, Crossroad Publishing Company, pp. 88- 111.
- Devisch, R. (1985), «Perspectives on divination in contemporary sub-Saharan Africa», in *Theoretical explorations in African religion*, eds. Wim Van Binsbergen e Matthew Schoffeleers. London, KPI, pp. 50-83.
- Douglas, M. (1991), *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid, Siglo XXI.
- Droogers, A. (1985), «From waste-making to recycling: a plea for an eclectic use of models in the study of religious change», in *Theoretical explorations in African religion*, eds. Wim Van Binsbergen e Matthew Schoffeleers. London, KPI, pp. 101-137.
- Durkheim, E. (2002), *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totémico na Austrália*. Lisboa, Presença.
- Engelke, M. (2007), *A problem of presence: beyond scripture in an African church*. Berkeley, University of California Press.
- Evans – Pritchard, E. E. (1976), *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press.
- Fabian, J. (1971), *Jamaa: a charismatic movement in Katanga*. Evanston, Northwestern University Press.
- Fabian, J. (1985), «Religious pluralism: an ethnographic approach, in *Theoretical explorations in African religion*», eds. Wim Van Binsbergen e Matthew Schoffeleers. London, KPI, pp. 138-163.

- Fernandez, J. M. (1978), «African religions movements», in *Annual Review of Anthropology*, nº 7, pp. 195-234.
- Fry, P. 2005, *A persistência da raça*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- Geertz, C. (1992), *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Geschiere, P. (1997), *The modernity of witchcraft*. Charlottesville, University of Virginia.
- Granja, P. (2006), *Determinismo e caos, segundo a adivinhação moçambicana*, (Mimeo).
- Hall, M. e T. Young (1997), *Confronting leviathan: Mozambique sine independence*. London, Hurst.
- Hackett, R. I. J. (1987), *New religious movements in Nigeria*. California, California University Press.
- Helgesson, A. (1994), *Church, state and people in Mozambique*. Uppsala, Uppsala University Press.
- Honwana, A. M. (2005), *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique*. Lisboa, Ela por Ela.
- Horton, R. (1971), «African conversion», in *Africa, Journal of International African Institute*, Vol. XLI, nº 2. pp. 85-108.
- Horton, R. (1975), «On the rationality of conversion, part I», in *Journal of International African Institute*, Vol. 35, Nº 3, pp. 219-236.
- Jules-Rosette, B. (1975), *African apostles: ritual and conversion in the church of John Maranke*. Ithaca, Cornell University Press.
- Jules-Rosette, B. (1979), *The new religions of Africa*. New Jersey, Ablex Publishing Corporation.

- Kopytoff, I. (1987), «Ancestor as elders in Africa», in *New religious movements in Nigeria*, ed. Rosalind Hackett. California, University of California, pp.127-181).
- Kalu, O. U. (2000), «Ancestral spirituality and society in Africa», in *African spirituality: forms, meanings, and expressions*, ed. Jacob Olupona. New York, Crossroad Publishing Company, pp. 54-87.
- Lepri, I. (2005), «Identidade e alteridade entre os Eje Eja da Bolívia Setentrional», in *Mana*, Vol. 11, nº 2, pp. 449-472.
- Lukes, S. (2000), Different Cultures, Different Rationalities?, in *History of the Human Sciences*, Vol. 13, nº 1. London: SAGE. Pp. 3-18.
- Macgaffey, W. (1981), «African ideology and belief: a survey», in *African Studies Review*, Vol. XXIV, nº 2/3, pp. 227 -274.
- Macgaffey, W. (2000), «Art and Spirituality», in *African spirituality: forms, meanings, and expressions*, ed. Jacob Olupona. New York, Crossroad Publishing Company, pp. 226 – 247.
- Mahumane, J. (2003), *Crenças e tradições religiosas na guerra entre a Frelimo e a Renamo: o caso das Igrejas Zione em Homóine, (1980-1994)*, tese de licenciatura, Universidade Eduardo Mondlane.
- Martí, J. (2003), «Los cuatro elementos: fundamentos conceptuales introductorios para el estudio de la religión», in *Antropología de la religión*. Coords. Elisenda Piera e Glória Cabrillana. Barcelona, Editorial Voc, pp. 276 – 324.
- Mauss, M. (2003), *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosac Naify.
- Moore, H. L. e Toddy Sanders (2001), *Magical interpretations, material realities: Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*. London, Routledge.
- Meyer, B. (1998), «Make a complete break with the past: memory and postcolonial modernity in Ghanaian Pentecostal discourse», in *Memory and the postcolony:*

- African anthropology and the critique of power*, ed. Richard Werbner. London, Zed Books, pp. 182-208.
- Mullings, L. (1979), «Religious change and social stratification in Labadi Ghana: the church of the Messiah», in *African Christianity: patterns of religious continuity*, eds. George Bond, (et al.). New York, Academic Press, pp. 65-88.
- Nordstrom, C. (1997), *A different kind of war story*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Nyamnjoh, F. B. (2001), «Delusions of development and enrichment of witchcraft discourses in Cameroon», in *Magical interpretations, material realities: modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*, eds. H. L. Moore e T. Sanders. London, Routledge.
- Olupona, J. K. (2000), *African spirituality: forms, meanings, and expressions*. New York, Crossroad Publishing Company.
- Olupona, J. K. (1987), «The celestial church of Christ in Ondo: a phenomenological perspective», in *New religious movements in Nigeria*, ed. Rosalind Hackett. California, University of California, pp. 208-267.
- Peel, J. D. Y. (1968), *Aladura: A religious movement among the Yoruba*. London, Oxford University Press.
- Peel, J. D. Y. (2000), *Religious encounter and the making of the Yoruba*. Bloomington, Indiana University Press.
- Polanah, L. (1968), «Possessão e exorcismo em Moçambique», in *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, Vol. 9, Série C (Ciências Humanas). Lourenço Marques, IICT, pp. 3-46.
- PNUD, (2000), *Moçambique Relatório de Desenvolvimento Humano 1999*, Maputo.

- Ranger, T. O. (1986), «Religious movements and politics in Sub-Saharan Africa», in *African Studies Review*, Vol. 29, nº 2, pp.1-69.
- Ray, B. C. (2000), *African religions: symbol, ritual and community*, 2.ed. Upper Saddle River, Prentice Hall.
- Riesman, P. (1986), «The person and the life cycle en African social life and thought», in *African Studies Review*, Vol. 29, Nº 2, Junho, 1986, pp. 73-139.
- Roesch, O. (1992), *Peasants, war and tradition in Central Mozambique*. Peterborough, Trent University.
- Sarró, R. (2005), «Se isto é um objecto», in *Análise social*, Vol. XL, nº 174, 2005, pp. 177-185, (Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa).
- Seibert, G. (2005), «But the manifestation of the spirit is given to every man to profit withal»: Zion churches in Mozambique since the early 20<sup>th</sup> century. *Social Sciences & Missions*, 17, Dec. 2005, pp. 125-150.
- Serra, C. (2002), Introdução ao fenómeno zione, *Boletim informativo, nº 17, Pesquisa Informa*, Fev. 2002.
- Sharp, L. A. (1999), «The power of possession in Northwest Madagáscar: Contesting colonial & national hegemonies», in *Spirit possession, modernity & power in Africa*, ed. H. Behrend. Oxford, James Carrey, pp. 9-41.
- Sundkler, B.G. M. (1961), *Bantu prophets in South Africa*. Oxford, Oxford University Press.
- Turner, V. (1967), *The forest of symbols: aspects of Ndembo Ritual*. New York, Cornell University Press.
- Turner, V. (1969), *The ritual process*. New York, Cornell University Press.
- Tylor, E. B. (1929), *Primitive Culture*. London, John Murray.

- Van Binsbergen, W. (1981), *Religious change in Zambia: exploratory studies*. Leiden, African Studies Center.
- Van Binsbergen, W. e Matthew Schoffeleers. (1985), *Theoretical explorations in african religion*. London, KPI.
- Van Dijk, R e P. Pels (1996), «Contested authorities and the politics of perception: deconstructing the study of religion in Africa», in *Postcolonial identities in Africa*, eds. Richard Werbner e Terence Ranger. London, Zed Books, pp.245 – 270.
- Weber, M. (1979), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Península.
- Wicker, K. O. (2000), «Mami water in african religion and spirituality», in *African spirituality: forms, meanings, and expressions*, ed. Jacob Olupona. New York, Crossroad Publishing Company, pp. 198-223.
- Wilson. K. B. (1992), «Cults of violence and counter violence in Mozambique», in *Journal of Southern African Studies*, Vol. 18, N°3, pp. 527-582.
- Zahan, D. (2000), «Some reflections on African spirituality», in *African spirituality: forms, meanings, and expressions*, ed. Jacob Olupona. New York, Crossroad Publishing Company, pp.10-47.
- Zuesse, E. M. (1985), *Ritual cosmos: the sanctification of lite in african religions*. Ohio, Ohio University Press.

## **ENTREVISTAS**

Inácio Alage, Profeta Zione, Bairro São Dâmaso, Maputo, 21/03/2008.

Moisés Zefanias, Idoso, Bairro Singathela, Maputo, 21/03/08.

Alberto Pedro, Professor, Crente Zione, Bairro, Singathela, Maputo, 21/03/08.

Felisberto Pascoal, Crente Zion, Bairro Singathela, Maputo, 22/03/08.

Mateus Tamele, Contabilista, Crente Zione, Bairro Singathela, Maputo, 22/03/08.

Benigna Zefanias, Domestica, Crente Zione, Bairro Machava Bedene, Maputo,  
22/03/08.

Helena Domingos, Profeta Zione, Bairro Machava Bedene, Maputo, 22/03/08.

Ricardo Manhiça, Camionista, Bairro São Dâmaso, Maputo, 25/03/08.

Raimundo Lambo Zita, Bispo Zione, Presidente do Conselho cristão de Homoíne,  
Inhambane, 08/07/02.

Raimundo Luciano Zita, Cozinheiro, Bairro 7 de Setembro, Homoíne, Inhambane,  
08/07/02.

André Matsinhe, Líder Zione, Maputo, 25/03/08.

João Chiconela, Agricultor, Maputo, 25/03/08.

Elias Zunguza, Funcionário Público, Maputo, 25/03/08.

Maria Wane, Comerciante, Maputo, 25/03/08.

Elisa Gimo, Profeta Zione, Maputo, 26/03/08.

Manuel Francisco, Funcionário Público, Maputo, 26/03/08.

Luísa Gabriel, Crente Zione, Maputo, 26/03/08.

Anabela António, Comerciante, Maputo, 27/03/08.

Baptista Francisco, Empresário, Maputo, 27/03/08.

Felicidade Ozias Mate, Domestica, Bairro Luís Cabral, Maputo, 01/04/08.

José Xitimela, Funcionário Público, Bairro Luís Cabral, 01/04/08.

Arlindo Ernesto, Comerciante, Bairro Luís Cabral, Maputo, 01/04/08.

Silva Guambe, Líder Zione, Bairro Luís Cabral, Maputo, 17/04/08.

Venâncio Nhavene, Idoso, Domestico, Bairro, Luís Cabral, Maputo, 17/04/08.

Job Matola, Professor, Bairro São Dâmaso, Maputo, 19/04/08.

Elias Manhõne, Funcionário Público, Bairro São Dâmaso, Maputo, 25/04/08.

Beatriz Elias, Professora, Bairro, São Dâmaso, Maputo, 25/04/08.

Jacob Matola, Professor, Bairro São Dâmaso, Maputo, 25/04/08

João Kongole, Profeta Zione, Bairro São Dâmaso, Maputo, 29/04/08.

Mário Tualufo, Idoso, Doméstico, Bairro São Dâmaso, 30/04/08.

Albertina João, Comandante da Policia, Bairro São Dâmaso; Maputo, 05/05/08.

Américo Casimiro, Comerciante, Bairro Singathela, Maputo, 06/05/08.

João Cumbane, Profeta Zione, Bairro Machava Bedene, Maputo, 10/05/08.

João Chauque, Bispo Zione, Bairro Machava Bedene, Maputo, 10/05/08.

Alfredo Hilário Cumbe, Crente Zione, Guarda, Bairro Machava Bedene, Maputo,  
14/05/08.

António Mutola, Líder Zione, Bairro Luís Cabral, Maputo, 20/05/08.

Manuel Jorge, Estudante Universitário, Maputo, 21/05/08.

Leonor Matavel, Funcionária Pública, Maputo, 21/05/08.

Aida Chanissa, Crente Zione, Bairro Luís Cabral, 22/05/08

Tomas Mulungo, Líder comunitário, Bairro Luís Cabral, Maputo, 25/05/08.

Gulamo Xanissa, Profeta Zione, Bairro Singathela, Maputo, 26/05/08.

