

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS  
Programa de Pós-Graduação em Ciências de Religião

André Raúl Sibinde

**COEXISTÊNCIA RELIGIOSA DESAFIA AS PARTES PARA O DIÁLOGO: o  
Cristianismo Católico e a Religião Tradicional Tsonga-Changana na construção de uma  
sociedade humanizada e justa no Sul de Moçambique**

Belo Horizonte

2018

André Raúl Sibinde

**COEXISTÊNCIA RELIGIOSA DESAFIA AS PARTES PARA O DIÁLOGO: o  
Cristianismo Católico e a Religião Tradicional Tsonga-Changana na construção de uma  
sociedade humanizada e justa no Sul de Moçambique**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz

Área de Concentração: Religião e Cultura

Belo Horizonte

2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

S563c Sibinde, André Raúl  
Coexistência religiosa desafia as partes para o diálogo: o cristianismo católico e a religião tradicional Tsonga-Changana na construção de uma sociedade humanizada e justa no Sul de Moçambique / André Raúl Sibinde. Belo Horizonte, 2018.

165 f. : il.

Orientador: Roberlei Panasiewicz  
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.  
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

1. Ronga (Povo africano) - Moçambique. 2. Moçambique - Usos e costumes religiosos. 3. Testemunhos (Cristianismo). 4. Religiões - Relações. 5. Teologia das religiões (Teologia cristã). I. Panasiewicz, Roberlei. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título. SIB PUC MINAS

CDU: 299.6(6)

André Raúl Sibinde

**COEXISTÊNCIA RELIGIOSA DESAFIA AS PARTES PARA O DIÁLOGO: o  
Cristianismo Católico e a Religião Tradicional Tsonga-Changana na construção de  
uma sociedade humanizada e justa no Sul de Moçambique**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

---

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas (Orientador)

---

Profa. Dra. Virgínia A. Castro Buarque – UFOP (Banca Examinadora)

---

Prof. Dr. Antônio Cantarela – PUC Minas (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 07 de março de 2018.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus, Mãe-Pai, pelas graças concedidas.

A PUC Minas, na pessoa do Reitor, Prof. Dr. Dom Joaquim Giovani Mol, pela bolsa concedida.

Ao Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz, pelas orientações, durante a trajetória do curso. E, por compartilhar seu conhecimento e sua amizade.

As pessoas que direta e indiretamente colaboraram na concretização deste estudo.

“Litiho linwe a li dlayi ny’hala”.  
Um dedo não mata piolho. (tradução nossa).  
(PROVÉRBIO TSONGA-CHANGANA)

## RESUMO

Esta dissertação, apoiada na análise bibliográfica, descreve a Religião Tradicional Tsonga-Changana e o Cristianismo Católico no Sul de Moçambique, território acentuadamente marcado pela injustiça social contra a mulher e a criança. No passado, a afiliação religiosa servia para estimular e justificar guerras, homicídios e crueldades. Para erradicar essa atitude desumana no âmbito do fenômeno religioso, na segunda metade do século XX, alguns autores cristãos passaram a ponderar sobre a cultura do Diálogo Inter-Religioso. Neste contexto, em face da convivência inter-religiosa e das condições de injustiça social prevalentes na sociedade tsonga-changana, esta pesquisa examina a possibilidade de o Diálogo Inter-Religioso, no nível ético, entre as duas tradições religiosas – Igreja Católica e Religião Tradicional Tsonga-Changana – contribuir para o aprimoramento de suas identidades e atuações. Compõe-se, basicamente, da Introdução, Descrição da experiência religiosa no Sul de Moçambique: Religião Tradicional Tsonga-Changana e Cristianismo Católico; Diálogo Inter-Religioso: uma necessidade; Tradições religiosas Tsonga-Changana e Cristã Católica ante a necessidade de humanizar a sociedade tsonga-changana; e Considerações finais.

Palavras-chave: Religião Tradicional Tsonga-Changana. Cristianismo Católico. Diálogo Inter-Religioso.

## **ABSTRACT**

This dissertation, using bibliographical analysis, presents a description of the Tsonga-Changana Traditional Religion and Catholic Christianity implanted in southern Mozambique; a territory particularly marked by social injustice against women and children. In the past, religious affiliation served to stimulate and justify wars, homicides, and cruelties. To eradicate this inhumane attitude within the religious phenomenon, in the second half of the twentieth century, some Christian authors pondered the culture of Interreligious Dialogue. In this context, in the face of interreligious coexistence and the conditions of social injustice prevailing in Tsonga-Changana society, this research examines the possibility of the interreligious dialogue between the Catholic Church and the Tsonga-Changana Traditional Religion - on the ethical contribution to the improvement of their identities and actions. To this purpose, this dissertation presents the following structure: description of the two traditions, analysis of the Interreligious Dialogue and an examination of the ethical level of the Interreligious Dialogue.

Keywords: Traditional Religion Tsonga-Changana, Catholic Christianity, Interreligious Dialogue.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - África meridional .....	23
FIGURA 2 - Mapa da província ultramarina de Moçambique.....	43
FIGURA 3 - Entidades e instituições envolvidas nas “chamadas dívidas ocultas” de Moçambique .....	72
FIGURA 4 - Publicidade do nyamusoro/nyanga em meio urbano.....	133

## LISTA DE FOTOS

FOTO 1 - Nyamusoro/nyanga, com a respetiva formanda.....	40
FOTO 2 - Nyamusoro/nyanga vestidos a rigor .....	40
FOTO 3 - Sacerdote católico em plena pregação da “boa nova” .....	66
FOTO 4 - Identificação e credencial da(o) <i>nyamusoro/nyanga</i> .....	68
FOTO 5 - Tabela de preços dos serviços prestados pelas(os) <i>nyamusoro/nyanga</i> .....	68
FOTO 6 - Mulher chefe do agregado familiar, com as próprias filhas, menores de idade já em atividade de geração da renda familiar .....	71
FOTO 7 - Publicidade do <i>nyamusoro/nyanga</i> em meio rural.....	132

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD Ad Gentes

CEM Conferência Episcopal de Moçambique

DH Dignitatis Humanis

MD Missão e Diálogo

NA Nostra Aetatis

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>23</b>
<b>2 DESCRIÇÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA RELIGIÃO NO SUL DE MOÇAMBIQUE: RELIGIÃO TRADICIONAL TSONGA-CHANGANA E CRISTIANISMO CATÓLICO .....</b>	<b>29</b>
<b>2.1 Religião Tradicional Tsonga-Changana.....</b>	<b>29</b>
2.1.1 <i>Gênese: do século XV ao XIX.....</i>	29
2.1.1.1 <b>Reino Mwenemutapa.....</b>	<b>29</b>
2.1.1.2 <b>Império de Gaza.....</b>	<b>32</b>
2.1.2 <i>Estruturação.....</i>	34
2.1.2.1 <b>Culto.....</b>	<b>34</b>
2.1.2.2 <b>Ministro consagrado: nyanga e nyamusoro.....</b>	<b>37</b>
<b>2.2 Cristianismo Católico no Sul de Moçambique.....</b>	<b>41</b>
2.2.1 <i>Implantação da Igreja Católica colonial.....</i>	41
2.2.2 <i>Ação pastoral no Sul de Moçambique.....</i>	47
<b>2.3 Tradições religiosas e seu impacto social em Moçambique pós-independência nacional.....</b>	<b>55</b>
2.3.1 <i>Da Independência Nacional aos finais da década de 1980.....</i>	56
2.3.2 <i>Da década de 1990 aos nossos dias.....</i>	64
2.3.3 <i>Dados estatísticos sobre a condição socioeconômica da mulher e da criança na província de Gaza no Sul de Moçambique.....</i>	69
<b>2.4 Conclusão parcial 1 .....</b>	<b>73</b>
<b>3 DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO: UMA NECESSIDADE.....</b>	<b>75</b>
<b>3.1 Gênese do Diálogo Inter-Religioso .....</b>	<b>75</b>
<b>3.2 Pressupostos/critérios para a cultura do Diálogo Inter-Religioso .....</b>	<b>85</b>
3.2.1 <i>O respeito do outro em sua identidade própria.....</i>	86
3.2.2 <i>A fidelidade no que diz respeito à própria identidade.....</i>	88
3.2.3 <i>Necessidade de uma igualdade entre os parceiros para que haja diálogo.....</i>	90
3.2.4 <i>Identidade: uma construção sempre em curso.....</i>	93
<b>3.3 Níveis do Diálogo Inter-Religioso.....</b>	<b>96</b>
3.3.1 <i>Nível existencial.....</i>	96
3.3.2 <i>Nível ético.....</i>	99
3.3.3 <i>Nível místico.....</i>	102
3.3.4 <i>Nível teológico.....</i>	108
<b>3.4 Conclusão parcial 2 .....</b>	<b>113</b>
<b>4 TRADIÇÕES RELIGIOSAS TSONGA-CHANGANA E CRISTÃ CATÓLICA ANTE A NECESSIDADE DE HUMANIZAR A SOCIEDADE TSONGA-CHANGANA .....</b>	<b>115</b>
<b>4.1 Aspectos a considerar para a auto-adequação da identidade religiosa à realidade.....</b>	<b>116</b>
4.1.1 <i>Monoteísmo cristão católico.....</i>	117
4.1.2 <i>Análise da Religião Tradicional Tsonga-Changana: formas religiosas condicentes... 126</i>	126
4.1.2.1 <b>Animismo.....</b>	<b>126</b>
4.1.2.2 <b>Espiritismo.....</b>	<b>127</b>
4.1.2.3 <b>Realidade atual da Religião Tradicional Tsonga-Changana.....</b>	<b>130</b>
<b>4.2 Proposta de diálogo ético em face das dissonâncias sociais presentes na sociedade tsonga-changana .....</b>	<b>134</b>

<b>4.3 Conclusão parcial 3 .....</b>	<b>144</b>
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>147</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>151</b>

## 1 INTRODUÇÃO

O fenômeno religioso está presente em todos os povos e culturas de todos os tempos e lugares. Por isso, é considerado parte do “mundo humano”, no entender de Martin Buber (apud ALVES, 1984, p. 38-39), para quem o “mundo humano” não pode ser nem sujeito nem objeto, mas sim a “relação harmônica” entre estes. É dessa relação, vivida no Sul de Moçambique, por que nos ocuparemos neste trabalho.

Moçambique é um país da África austral, banhado a leste pelo oceano Índico. Sua região Sul é habitada por cinco etnias – ronga, changana, chopi, bitonga e vatswa<sup>1</sup> – denominadas genericamente por “tsonga”. Concentrar-nos-emos na changana, essencialmente, originária da província de Gaza, porém presente nas outras três províncias da região: Maputo Cidade, Maputo Província e Inhambane.

A Figura 1 ilustra a África meridional, para melhor situarmos Moçambique.



Fonte: (A ÁFRICA..., 2013).

A província de Gaza tem como capital a cidade de Xai-Xai, situada ao norte da província do Maputo, distante, aproximadamente, 210 quilômetros da cidade do Maputo, capital nacional. Estende-se por uma área de 75.334 quilômetros quadrados, com uma população de 1.228.514 habitantes: 55.3% são do sexo feminino e 44.7%<sup>2</sup> do sexo masculino.

<sup>1</sup> Estes nomes podem apresentar grafia diferente conforme a opção do autor. Por exemplo vaT'swa, biTonga, vaTxopi, vaTxhangana e vaRonga.

<sup>2</sup> A partir dos 20 anos, este indicador inicia um processo de queda acentuada, possivelmente, devido à maior emigração de homens em relação à das mulheres e ao elevado índice de mortalidade masculina nas idades

É majoritariamente rural, cerca de 75.00%. Registram-se elevadíssimos índices de pobreza e de injustiça social, a pesando mais sobre as mulheres e as crianças. (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATISTICA, 2007). Compõe-se de duas etnias: changana (maior parte) e chopi.

A atual extensão territorial remonta a 1975, ano da “Independência Nacional”, compreendendo a província de Gaza, desde 1901, com a fundação da Missão de São Paulo de Messano, pela Igreja Católica (MADEIRA, 2007), começou a registrar a coexistência religiosa entre o Cristianismo Católico e a religião tradicional, doravante denominada “Religião Tradicional Tsonga-Changana”, em atenção aos nomes genérico e particular do seu povo. Desde então, foram chegando outras tradições religiosas, particularmente, as cristãs protestantes e o islão. Assim, desde o início do século XX a sociedade tsonga-changana passou a dispor de pluralidade de tradições religiosas – *pluralismo de fato* (PANASIEWICZ, 2007, p. 114) – pela qual ocupar-nos-emos, no primeiro momento desta pesquisa.

A pluralidade religiosa, ao longo da história da humanidade, com particular destaque para a Baixa Idade Média, justificou guerras sangrentas e muitas atrocidades contra a humanidade (CURTIS; LANG; PETERSEN, 2003), entendidas, inclusivamente, como ajuda humana oferecida a Deus, em sua luta contra o inimigo Diabo (HARARI, 2017, p. 230). Este, durante o período colonial, era identificado com as culturas indígenas da África e da Oceania (BERGERON, 2009, p. 77-78); consideração prevalecte, pelo menos, na região Sul de Moçambique, como teremos ocasião de o evidenciar.

Em 1893, em Chicago, a humanidade começou a se conscientizar sobre a necessidade de paz entre as tradições religiosas coexistentes no mesmo espaço geopolítico. Tal esforço atingiu resultados satisfatórios, pelo menos em princípio, com a assinatura da *Declaração para uma Ética Mundial*, no “Segundo Parlamento Mundial das Religiões” realizado em 1993, em Chicago. Neste evento, decidiu-se que a paz, a harmonia e a justiça mundiais eram, impreterivelmente, dependentes da cultura de diálogo entre as tradições religiosas (KÜNG, 2003), o que significava, entre outras coisas, assumir o *pluralismo de princípio*. (PANASIEWICZ, 2007, p. 114).

O Diálogo Inter-Religioso, segundo a abordagem cristã, para que seja autêntico, impõe-se que se observem, no mínimo, alguns critérios ou pressupostos fundamentais, nomeadamente: “o respeito do outro em sua identidade própria”, “a fidelidade no que diz respeito à própria identidade”, a “necessidade de uma igualdade entre os parceiros” e a

ciência de que a identidade é uma construção sempre em curso. (GEFFRÉ, 2001, p. 144-146). Ainda na consideração cristã, analisá-lo-emos nos seguintes níveis: existencial, ético, místico e teológico. (PANASIEWICZ, 2003). Esta temática aprofundá-la-emos no segundo momento da pesquisa.

Quanto à coexistência entre o Cristianismo Católico e a Religião Tradicional Tsonga-Changana, importa esclarecermos que, enquanto durou o colonialismo, foi marcada pela intolerância da parte católica para com as demais tradições religiosas praticadas em Moçambique, o que era compreensível na conjuntura global de então, que advogava a veracidade exclusiva da religião cristã. Atualmente, ainda que não se registrem casos de violência física, não se pode falar em uma sã convivência.

A escolha destas duas tradições religiosas prende-se ao fato de a tsonga-changana ser própria do lugar – “97.00% da sociedade moçambicana passaram” por algum ritual de nascimento, como é o caso das vacinas que deixam “marcas no corpo das pessoas” (ACÇOLINI; SÁ JUNIOR, 2016, p. 63) – e de a cristã católica por ter sido a primeira tradição religiosa estrangeira a ser implantada e, por conta disto, atualmente, com elevado índice de cristãs e cristãos católicos no Sul de Moçambique: estima-se que cerca de 30.00% da população do Sul do país e cerca de 15.4% da população da província de Gaza são católicos. (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 2007, p. 38). Sobre estas duas tradições religiosas, há que se levar em conta os estudos já feitos, a nosso ver, estruturáveis em três perspectivas: catequético-pastoral, descritiva e grito pela justiça. Na primeira perspectiva, destacamos o trabalho do Adriano Langa (1992), que, embora se manifeste a favor da implantação da Igreja Católica, reflete considerável avanço ante à anterior abordagem cristã-católica que diabolizava a identidade tsonga-changana, em todas as suas manifestações. Na segunda perspectiva, as pesquisas procuram oferecer à sociedade humana a real demarcação identitária deste povo, observando as injustiças por que tem passado desde que chegou o “colonialismo cristão”. Nesta linha de pesquisa, salientam-se Langa (1992), Lourenço (2010), Meneses (2005), Oliveira (2002) e Santos (2007). Na terceira perspectiva, desponta o trabalho das coautoras Chiziane e Martins (2015), as quais, valendo-se de sua origem tsonga-changana e do fato de serem, simultaneamente, praticantes convictas da Religião Tradicional Tsonga-Changana e do Cristianismo Católico, clamam pelo reconhecimento e respeito sociorreligioso à sua primeira identidade religiosa: tsonga-changana.

Ainda que a Igreja Católica indique o final do século XV como a data do início da evangelização de Moçambique, a pesquisa aqui empreendida nesta nação, incide no período que vai desde o início do século XX (1906), quando se instalou a Sede da Prelazia de

Moçambique em Lourenço Marques (atual Maputo), cuja regência era feita desde a Diocese de Goa. (CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE, 2008). Em relação à Religião Tradicional Tsonga-Changana, a estreita relação entre a cultura tsonga-changana e os movimentos migratórios de tribos bantos havidos no Reino de Mwenemutapa (tribos Shona-Karanga e N'hlangwe) e no Império de Gaza (Nguni e Ndawu) conduziu a uma análise sucinta das respectivas religiosidades (LOURENÇO, 2010). Porém, enfatizamos o período que vai desde os finais do século XIX – altura em que se constituiu o imaginário religioso tsonga-changana<sup>3</sup> – até a data atual.

À luz do postulado na *Declaração para uma Ética Mundial* – terceiro momento da pesquisa – propomo-nos aqui examinar as possibilidades do diálogo entre a Igreja Católica – Diocese de Xai-Xai – e a Religião Tradicional Tsonga-Changana. A partir desta experiência, entendemos que as duas tradições poderão criar a consciência do dever de aprimorar as próprias identidades, para poderem oferecer serviços cada vez mais apurados e próximos das necessidades sentidas pelas comunidades em que estão inseridas. Desse modo, pretendemos colaborar para sua harmonização e para erradicação da injustiça social que grassa nas camadas mais vulneráveis (mulher e criança). Para o efeito, apoiamo-nos no *nível ético* do Diálogo Inter-Religioso.

Colocamos como problema de pesquisa: Como é que as duas tradições religiosas analisadas nesta dissertação podem promover a edificação de uma sociedade coesa e justa no Sul de Moçambique?

À luz das proposições da *Declaração para uma Ética Mundial*, acreditamos que o Diálogo Inter-Religioso pode ajudar estas duas tradições religiosas a superarem o *status quo* e, assim, habilitarem-se para melhor responder ao problema da pesquisa, ora colocado. Para o efeito, recorreremos à análise bibliográfica<sup>4</sup> e à de documentos não editados (caso do Objetivo Pastoral 2011) e às observações do autor, resultante da convivência com as duas tradições religiosas.

A relevância desta pesquisa reside no fato de propor-se a oferecer um contributo, ainda que singelo e inacabado, e por isso mesmo susceptível a críticas e correções futuras, para a necessária e urgente superação da ideia de autossuficiência e de purismo presente nas

<sup>3</sup> O culto tsonga-changana gravita sobre os *espíritos-deuses* Nguni e Ndawu. (JUNOD apud LANGA, 1992, p. 28).

<sup>4</sup> (BERGERON, 2009; CASTILLO, 2008; CHIZIANE; MARTINS, 2015; GEFFRÉ, 2001; KÜNG, 2003; LANGA, 1992; LOURENÇO, 2010; MENESES, 2005, p. 423-467; OLIVEIRA, 2002; PANASIEWICZ, 2003; PANASIEWICZ, 2007; PANIKKAR, 2007; QUEIRUGA, 1997; QUEIRUGA, 2007; QUEIRUGA, 2010; QUEIRUGA, 2014; SANTOS, 2007; TEIXEIRA, 1998; TEIXEIRA, 2012B; TEIXEIRA, S/DA, 2012A; VAZ, 2017; VILAR (2015).

tradições religiosas, particularmente as chamadas “religiões do livro”, o que larga e negativamente, compromete seus préstimos. Acreditamos, também, que esta pesquisa poderá levar à harmonização dos elementos de que consta a identidade do autor: tsonga-changana de nascença e cristão católico de confessionalidade. Quantas pessoas tsonga-changanas vivem em conflito interior em virtude do discurso cristão que diaboliza sua identidade cultural? No âmbito das Ciências da Religião, esta pesquisa contribuirá para o aprofundamento dos conhecimentos sobre as duas experiências religiosas, o que ampliará o leque de informações úteis para o estudo do fenômeno religioso, em suas múltiplas e díspares manifestações. Acreditamos também que esta reflexão, orientando-se para a apreciação dos elementos que se prestem à cultura de tolerância e respeito mútuos, em uma sociedade plural, proporcionará sugestões úteis para a conciliação e pacificação da vida das/dos tsonga-changanas em vários níveis.

Esta pesquisa é composta por três capítulos. No primeiro capítulo restringimo-nos na descrição das duas tradições religiosas: quanto à Religião Tradicional Tsonga-Changana, a gênese, a estruturação e o imaginário religioso; e quanto ao Cristianismo Católico, o processo da implantação e a peculiaridade daí decorrente. Em seguida, levantamos dados sobre as condições de vida no sul país, particularmente sobre educação e situação social da mulher e da criança. No segundo capítulo, procedemos à análise do Diálogo Inter-Religioso no que tange à gênese, aos pressupostos e aos níveis. No terceiro capítulo, como corolário das anteriores reflexões, a investigação incide no esforço de tornar fecunda toda a discussão feita: propondo/indicando orientações úteis para se fazer da pluralidade e da coexistência religiosas uma mais valia, na busca da melhoria das condições de vida, assim como para promover a necessária reelaboração das identidades religiosas.



## 2 DESCRIÇÃO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA NO SUL DE MOÇAMBIQUE: RELIGIÃO TRADICIONAL TSONGA-CHANGANA E CRISTIANISMO CATÓLICO

Neste capítulo, analisamos a religiosidade no Sul de Moçambique, com foco em duas tradições religiosas: a Tradicional Tsonga-Changana e o Cristianismo Católico. Em primeiro lugar, descrevemos o processo de formação da nativa e, na sequência do ambicioso projeto de suplantar a primeira, o processo de sua implantação. Em segundo lugar, provemos o levantamento do que tem sido o papel destas duas tradições no seio do povo tsonga-changana. O capítulo estrutura-se em três subunidades, nomeadamente: “Religião Tradicional Tsonga-Changana”, “Implantação do Cristianismo Católico” e “Tradições religiosas e seu impacto social, em Moçambique, pós-independência nacional”.

### 2.1 Religião Tradicional Tsonga-Changana

Neste tópico, com recurso à análise bibliográfica e às observações do autor, propomos analisar a Religião Tradicional Tsonga-Changana. Compreendendo a discussão de alguns elementos e aspectos da história de Moçambique que contribuíram para a textura da identidade religiosa dos tsonga-changana, sem adentrarmos nas minúcias da história de Moçambique.

#### 2.1.1 *Gênese: do século XV ao XIX*

##### 2.1.1.1 *Reino Mwenemutapa*

De acordo com Lourenço (2010, p. 44), a região que se estende entre o vale do rio Zambeze e a baía de Lourenço Marques<sup>5</sup> – território que corresponde, atualmente, às regiões Centro e Sul de Moçambique – era habitada pelas tribos Tonga. Desde o século XV, ela conheceu uma série de invasões seguidas de ocupações, envolvendo, de um lado, algumas *tribos de origem banto* e, de outro, *os portugueses*. Para estes últimos, a ocupação aconteceu, quando estavam a caminho das índias orientais e fizeram uma parada na costa moçambicana,

---

<sup>5</sup> O nome Lourenço Marques, entre tantos outros de lugares, é de adoção portuguesa. E baía de Lourenço Marques refere-se à Baía da Lagoa, como veremos mais tarde, com detalhes.

até então e desde, aproximadamente, o século X, sob o domínio exclusivo dos árabes.<sup>6</sup> Atraídos Eles pelas inúmeras oportunidades de negócios, os portugueses empreenderam a conquista. (NEVES, 2012, p. 5). Desta ocupação faremos a devida análise mais adiante.

Quanto às invasões e ocupações entre as tribos africanas, admite-se que tenham sido uma prática comum e substancialmente anterior ao período em que decidimos situar a nossa reflexão. No período em questão, entre os séculos XV e XIX, elas foram protagonizadas pelas tribos Shona-Karanga<sup>7</sup>, N'hlengwe e Nguni, responsáveis pela fundação do Reino de Mwenemutapa, de pequenos reinos Tsongas e do Império de Gaza respectivamente. (LOURENÇO, 2010).

Do Reino Mwenemutapa, concentrar-nos-emos, somente, sobre a parte que se estendia em solo moçambicano<sup>8</sup>, em virtude de abranger o território que é a atual província de Gaza, majoritariamente habitada pela etnia changana<sup>9</sup>, cuja religião propomo-nos a analisar.

A respeito do *Reino de Mwenemutapa*, de acordo com Vilar (2015), dispõe-se de poucas informações, em virtude de a coleta e o registo destas terem acontecido apenas a partir do século XVI. Daí, a impossibilidade de detalhar a descrição a esse respeito. Ainda assim, pode-se sublinhar que ele se estendia entre os rios Zambeze e Limpopo e era atravessado pelo rio Save. Desde este rio, ao Sul, viviam os ancestrais das atuais cinco etnias do Sul de Moçambique, nomeadamente: vaT'swa, biTonga, vaTxopi, vaTxhangana e vaRonga.<sup>10</sup> Estes povos foram conjuntamente denominados “tsongas” pelos europeus, particularmente por

---

<sup>6</sup> O próprio nome Moçambique e o da moeda nacional (Metical) são uma prova da prolongada e marcante presença árabe: Moçambique, de concepção colonial portuguesa, vem “de um personagem árabe do qual pouco se sabe chamado Mussa Bin Bique ou Mussa Al Mbique”. (A HISTÓRIA..., 2009). “A designação ‘Metical’ para a moeda nacional tem origem numa unidade de peso, que era usada nas transacções comerciais em Moçambique no período pré-colonial. Um Metical correspondia a 4,83 gramas de ouro em pó e era transportado no interior do cano de uma pena de pato depois de se tapar as extremidades com cera de abelha”. (HOJE..., 2015).

<sup>7</sup> Importa sublinhar que, para além do *Reino do Mwenemutapa*, ainda pertence às incursões dos shona-karangas, em solo moçambicano, a fundação dos estados de Gamba, Sedanda, Manica, Quiteve e Barué; cuja história viria a conhecer seu fim com a invasão e dominação dos “poderosos chefes militares Rozvis no fim do século XVII.” Estes fundaram, desde 1690, o Estado Rozvi de Changamire, cuja extensão ia das escarpas do Zambeze até ao Limpopo e que por motivos de prolongada estagnação, veio a desmoronar-se no início das primeiras décadas do século XIX. (LOURENÇO, 2010, p. 44-45).

<sup>8</sup> Sabe-se que suas dimensões abrangiam inclusivamente as duas Rodésias (do Sul e do Norte), atuais Zimbabwe e Zâmbia, respetivamente, e Malawi. (NIANE, 2010, p. 11 apud VILAR, 2015). Os autores não são uniformes: uns chamam *Reino de Mwenemutapa*; outros, *Estado*; e outros ainda *Império*. Aqui, referimos, a ele, como *Reino*. Quanto ao próprio nome do reino – *Mwenemutapa* –, assim como para outros tantos de origem negro-africana não se observa uniformidade na redação. A razão está, de um lado, na dificuldade de percepção da respetiva fonética para depois corretamente traduzir graficamente, pelos redatores; e, de outro, a grafia portuguesa que não satisfaz plenamente a vocalização das línguas de origem banto. (observação do pesquisador).

<sup>9</sup> A parte sudeste da província de Gaza é habitada pela população chopi. Alguns distritos da província do Maputo – por exemplo, Magude e Moamba – são habitados pelos changana. (observação do pesquisador).

<sup>10</sup> O prefixo *va* em cada nome indica o plural nas respetivas línguas. (observação do pesquisador).

Henri Junod.<sup>11</sup> Porém, entre eles nunca houve tal pretensão de constituírem uma e única grande entidade social. Muito menos o próprio nome era aceito por eles. (GAJANIGO, 2006, p. 46). Assim, julgamos mais correta a consideração sociocultural daquelas etnias que se referem à família consanguínea unida pelo mesmo sobrenome, chamada “*munti*” como primeiro grêmio e o conjunto de várias famílias circunscritas no mesmo território, conhecido por “*muganga/tiko*”, como o segundo e mais alto modo de estruturar a vida socialmente. Seus governos, em todos os níveis, inclusive o religioso, eram da competência do *bava* (pai da família) e do “*hosi*”<sup>12</sup> (líder/chefe tradicional), respectivamente. (OLIVEIRA, 2002, p. 26).

Para além do motivo acima referido que dificulta a precisão de dados sobre o *Reino de Mwenemutapa*, consta, em acréscimo, o fato de que o povo “negro não filosofa sobre as realidades, mas vive-as”. (LANGA, 1992, p. 21). Desejamos esclarecer com esta afirmação do Langa, que entre os negros prevalecia, até então, a preocupação em resolver as questões imediatas e quase nunca na abordagem das questões passadas para melhor enfrentar a incerteza do futuro de forma sistemática. Neste contexto, é de perceber que entre os negros, fundamentalmente, se costumava-se reter informações em função de sua utilidade no dia a dia. Isso não quer dizer, de forma alguma, que fossem menos inteligentes ou que tivessem memória fraca, como sublinha Hernandez (2013) referindo-se à pessoa e ao trabalho de Junod sobre os tsongas: “este surpreendia-se com a capacidade de memória dos nativos da ‘tribo Tsonga’, e não compreendia porquê então eles ‘cultivavam tão poucas tradições’ e porque aquelas que eram praticadas se remontavam apenas aos últimos cem anos”. Esta situação explica a discrepância que se registra entre os historiadores quanto à data da fundação do *Reino* ora em análise, entre outros dados inerentes, inclusivamente, os religiosos. Finalmente, com base nas informações disponíveis sobre o *Reino do Mwenemutapa*, é de sublinhar que este granjeou muita fama a seu favor, “exportando seu cobiçado ouro, ao ponto de ser conhecido em alguns locais como o ‘reino das minas de ouro’”. (VILAR, 2015).

Foi em consequência da referida fama que os portugueses, desejosos de conquistar o domínio do metal amarelo, empenharam-se em sua ocupação. Para tal, empreenderam

---

<sup>11</sup> “Henri-Alexander Junod foi um dos missionários protestantes que viveu na região entre o Sul de Moçambique e o Leste da antiga República do Transval (hoje África do Sul), de 1885 até 1896 [...] de 1913 até 1920”. (HARRIES, 1980 apud COELHO, 2012, p. 6).

<sup>12</sup> “No Sul do Save, devido a numerosos movimentos migratórios, e à sobreposição social e cultural de diversas camadas de invasores ou, pelo menos, de imigrantes transformados em aristocratas dominantes, as preces da chuva e outras propiciações cerimoniais, erma frequentemente, reservados aos ‘donos do país’: *vanhani va ditiko*; isto é, aos submissos descendentes do clã que, pela primeira vez, desbravara e ocupara a região”. (JUNOD, 1974 apud LOURENÇO, 2010, p. 48). Contudo, este hosi deveria estar isento de qualquer suspeita de ter atentado contra a ordem, pela feitiçaria e qualquer ato criminoso. (FERREIRA, 1975 apud LOURENÇO, 2010, 48).

diversas estratégias, por exemplo: reivindicação do assassinato do padre Gonçalo da Silveira<sup>13</sup> e resposta favorável ao pedido de apoio militar ao rei Gatsi-Lucere ante as revoltas de alguns dos seus tributários. O referido apoio rendeu muito proveito para Portugal. Na primeira metade do século XVII, os portugueses passaram a controlar a vida mercantil do reino, sem interferir nas estruturas socioculturais e religiosas de seus povos. (SOUSA, 2012). Essa situação de vassalagem do *Reino de Mwenemutapa* prolongou-se até ao século XVIII, momento em que os *tihosi* (plural de *hosi* – chefe tradicional) dos *miganga/matiko* (pequenas nações) rebelaram-se contra as imposições tributárias e o *rei*<sup>14</sup> não pôde viabilizar a unidade “nacional”, o que levou ao desmoronamento do memorável *Reino*, como afirma Vilar (2015), citando Bila (2010).

A religiosidade praticada no *Reino do Mwenemutapa* consistia no culto aos espíritos dos antepassados, em que os mais temidos eram os dos reis. Antepassados é a tradução de *tinguluve* (plural de *nguluve* na língua changana). Eles são sempre referidos em par, um feminino e outro masculino. Apenas se reconhecia a qualificação de *nguluve* à pessoa falecida da família consanguínea a quem a memória dos respetivos membros vivos rendia uma vida digna e exemplar. (LANGA, 1992), procedimento que continua até os dias atuais. O contato com os antepassados era por intermédio dos médiuns, os quais estavam associados ao poder político de maneira estreita. Na condição de líderes políticos cumpria-lhes a manutenção da paz e o diagnóstico de possíveis ameaças. Foi neste contexto que se decidiu e se executou a morte do padre Gonçalo da Silveira, acusado de feitiçaria. (SOUSA, 2012). Tal fato, efetivamente, revela quantas falhas este sistema religioso comportava. Aliás, nenhum esteve, está e estará isento de equívocos enquanto instituição humana.

### **2.1.1.2 Império de Gaza**

O território moçambicano no qual estivera circunscrito o *Reino de Mwenemutapa*, a partir de 1820 foi palco de mais uma invasão-ocupação, desta vez perpetrada pela tribo Nguni, oriunda das terras de Zululândia, sob comando de Manicusse. (SANTANA, 2016). Tal

---

<sup>13</sup> O padre Gonçalo da Silveira foi um missionário jesuíta. Em Goa, encabeçou a missão evangelizadora em Moçambique. Aqui, concretamente no Império de Mwenemutapa, por conveniência, decidiu, na companhia de seus confrades (padre André Fernandes e irmão André Costa) focalizar seu trabalho na região sul do Império – região dos Gambas –, onde anunciou Cristo, converteu e administrou batismos a cerca de duas ou três centenas de pessoas da corte incluindo o próprio rei e sua família. Por conspiração, veio a ser executado, acusado de bruxaria e espionagem. (NICOLAIDES, 2011, p. 134-137 apud VILAR, 2015).

<sup>14</sup> Com a categoria de rei refere-se aqui apenas à autoridade máxima dos Reinos/Impérios de Mwenemutapa e de Gaza.

investida culminou na fundação do *Império de Gaza*.<sup>15</sup> Descrevemos na sequência aspectos e elementos deste *Império* que contribuíram para a textura da identidade religiosa dos tsonga-changana, o que na tese de Paul Ricouer<sup>16</sup> corresponde ao polo *idem* – seus elementos fixos.

O processo fundador do *Império de Gaza* foi marcado, em uma primeira fase, pela sobreposição da identidade religiosa Nguni àquelas dos *matiko* que iam sendo conquistados e anexados. Isso quer dizer que sobre os antepassados<sup>17</sup> que eram cultuados foram agregados os da etnia Nguni, com preeminência em cerimônias no nível público em relação àqueles. Ao longo do tempo, à medida que nasciam novos membros, fruto de uniões entre mulheres de origem changana e homens de origem Nguni, os espíritos Nguni foram-se tornando, inclusivamente, parte de culto doméstico<sup>18</sup> – nível privado –, processo que culminou na inserção dos antepassados e dos espíritos do Ndawu – uma das etnias que foram anexadas ao Império ora em construção, – que, por sinal, tornaram-se concorrentes dos da tribo Nguni. Henri Junod (apud LANGA, 1992, p. 28) sublinhou esta situação nos seguintes termos: “coisa estranha, os deuses ou espíritos a que se atribui o poder de tomar possessão de seres humanos não são os antepassados dos Tsongas, ou antepassados-deuses, mas sim os espíritos dos zulus e os da tribo dos *ndjaus*, os quais habitam o país além do Save até os arredores da Beira”. Com base nesta conjuntura, acreditamos que dois fatores contribuíram para isso: primeiro, o casamento de Manicusse com uma mulher Ndawu, em reconhecimento a seu potencial religioso; segundo, a ascensão de Muzila (filho de Manicusse com a referida esposa Ndawu) ao governo do *Império de Gaza*, depois de vencer Mawewe, seu irmão, nascido da esposa zulu (MUTEMBA, 1971 apud VILHENA, 1996, p. 32 apud SANTOS, 2007, p. 67). Seja qual for a real explicação, o fato é que, até o presente, o imaginário religioso tsonga-changana gravita, inevitavelmente, sobre os *espíritos-deuses*<sup>19</sup> Ndawu e Nguni, como está patente na

<sup>15</sup> O Império de Gaza (também chamado por outros autores de “Estado” ou “Reino” de Gaza) foi fundado em 1821, pelo Sochangana (conhecido inclusivamente por Manicusse), ido das terras de Zululândia. Conheceu o seu apogeu em 1858, quando seu território se estendia entre os rios Maputo e Zambeze. (MATOPE, 2016).

<sup>16</sup> De acordo com Paul Ricouer, citado por Panasiwicz (1997): distinguem-se dois polos de identidade: o *idem* e o *ipse*. O *idem* é responsável pela caracterização da ideia de “o mesmo” e refere-se à identidade como “permanência no tempo”. O *ipse* refere-se à noção da identidade na condição de processo de construção.

<sup>17</sup> A exiguidade de informações sobre aspetos fundamentais da estrutura sociocultural no reino do Mwenemutapa salta à vista, revelando o vazio sobre a identidade dos espíritos e antepassados que se cultuavam quando os Nguni tomaram de assalto o território em questão.

<sup>18</sup> “Nas religiões tradicionais não há conversões. O que tem acontecido ao Sul de Moçambique é que as idéias religiosas têm-se propagado de uma maneira mais ou menos ‘expontânea’ através da migração, alianças (casamentos), conquista [...]” (OLIVEIRA, 2002, p. 54).

<sup>19</sup> Diante da discrepância, entre os autores ao nomearem as entidades da Religião Tradicional Tsonga-Changana, optamos por chamar “espíritos-deuses” àqueles espíritos que causam possessão, para os quais Junod usou indiferentemente um ou outro dos dois termos para denominá-los (LANGA, 1992, p. 28); enquanto que Chiziane e Martins (2015) chamam-nos somente de “espíritos”.

autobiografia da *nyanga/nyamusoro*<sup>20</sup> Mariana: “[...]. Comecei a ver bem Mahambaedwa, meu espírito mungoni. Comecei a ver bem o Maridjangoma, meu espírito mandau [...]” (CHIZIANE; MARTINS, 2015, p. 62).<sup>21</sup>

## 2.1.2 Estruturação

### 2.1.2.1 Culto

A fundação da Religião Tradicional Tsonga-Changana, se levarmos em consideração o encontro fundante de seus elementos essenciais – etnia changana, da qual se dispõe de pouquíssimas informações quanto a suas raízes, e os *espíritos-deuses* Nguni e Ndawu – podemos situá-la no reinado de Muzila, entre 1862 e 1884. (SANTOS, 2007). Conforme seu contexto fundador, ela – Religião Tradicional Tsonga-Changana – fixou seu *culto* em dois níveis, aqui classificados como “privado” e “público”. Em ambos os níveis, seu propósito é assegurar a *saúde*. Esta, desde tempos imemoráveis até os dias atuais, é tida como sinônimo de “ter boa vida”, o que implica estar em paz com todos (os vivos e os mortos), ter as necessidades satisfeitas e a ausência de problemas individual e coletivamente sentidos e ter garantida a proteção pessoal, familiar e “*nacional*” contra os males.<sup>22</sup> (MENESES, 2005, p. 435). Desse modo, a Religião Tradicional Tsonga-Changana satisfaz a tese que descreve a identidade específica do africano nos seguintes termos:

O africano é um ser “profunda e incuravelmente crente, religioso”. Para ele, a religião não é simplesmente um conjunto de crenças mas, um modo de vida, o fundamento da cultura, da identidade e dos valores morais. A religião constitui um elemento essencial da tradição a contribuir na promoção da estabilidade social e da inovação criadora. (MAZRUI; WONDJI, 2010, p. 605).

<sup>20</sup> Estes termos referem-se ao título-ofício de uma pessoa – homem ou mulher – que sob a posseção dos espíritos-deuses, formou-se e tem se colocado ao serviço da comunidade na busca de saúde. (CHIZIANE; MARTINS, 2015, p. 60-63). *Nyamusoro* quando os espíritos-deuses são da origem Ndawu e a sua atuação designa-se *kufemba* (exorcizar); e diz-se *nyanga* ao consagrado cujos espíritos-deuses são da tribo Nguni e atua por meio da adivinhação, que na língua local chama-se *kuhlahluva*. (LANGA, 1992, p. 28-42).

<sup>21</sup> Ainda que existam algumas mulheres sócio e politicamente bem posicionadas e ativamente envolvidas no melhoramento das condições de vida, Paulina Chiziane e Mariana Martins destacam-se na promoção da identidade tsonga-changana, muitas vezes julgada inferior diante de outras identidades culturais e religiosas. (observação do pesquisador).

<sup>22</sup> Incluem-se nestes males todos os problemas, mesmo os de ordem criminal que em caso de difícil solvência, as Religiões Tradicionais Africanas, no seu todo, prescreviam o recurso à “prova do veneno, destinada a descobrir pessoas suspeitas de culpa ou inocentes em crimes difíceis de provar, ou o “raptó” de cadáveres para descobrir quem havia provocado sua morte por feitiçaria ou despacho”. (MAZRUI; WONDJI, 2010, p. 598).

A presidência do culto na Religião Tradicional Tsonga-Changana pode ser exercida por um *leigo* ou por um *consagrado* – alguém sem ou com formação religiosa específica respectivamente –, conforme o intuito que o motiva ou que se tenha em vista. Quando o ato religioso é presidido pelo ministro leigo, chama-se *kuphahla* e quando por um consagrado, pode ser *kufemba* ou *kuhlahluva*. Ambas as cerimônias podem ser efetuadas tanto ao nível privado quanto no público.

- a) *Nível privado* – diz respeito apenas aos assuntos de cada família e de seus membros. O culto pode ser suscitado tanto pelo *dever de comunicar/anunciar* e *pedir* quanto pela *necessidade de resolver alguma anormalidade/desgraça que se esteja registando*.
- ✓ *Dever de comunicar e pedir*: o *m'txhangana* – pessoa de origem tsonga-changana –, de modo geral, para assumir responsabilidade, segundo a cultura, de importância capital na vida – casar, viajar, nascimento de uma criança etc. – pesa sobre ele o sagrado dever comunicar/solicitar aos antepassados. A autorização só acontece se o projeto apresentado enquadrar-se nos já previamente concebidos pelos antepassados para com a pessoa em questão.<sup>23</sup> A cerimônia é presidida, ordinariamente, pelo pai da família, que, na língua changana, chama-se *mulumuzana/bava*, cuja impossibilidade/ausência é suprida pelo filho mais velho (varão), quando maioridade<sup>24</sup>, ou, em última instância, por um membro da família consanguínea, indicado pelo respectivo conselho familiar. Em verdade, porque nas culturas negro-africanas não se sublinha tanto a separação entre profano e religioso, como acontece no Ocidente. As entidades acima indicadas como oficiantes religiosas dispunham de um poder que abrange toda administração da vida doméstica. (SONHOSAFRICANOS, 2015). No Sul de Moçambique, essa administração, quase nunca envolve diretamente a mulher, pois trata-se duma sociedade patrilinear, “que consiste na herança dos bens ser transmitida diretamente para o filho varão”. (OLIVEIRA, 2002, p. 27). Este tipo de presidência cultural qualificamos como *leiga*.

<sup>23</sup> Dentro do saber cultural e religioso tsonga-changanas, o indivíduo nasce com uma missão recebida dos antepassados, cuja maturação está ao cargo dos pais em sintonia com aqueles (antepassados). Desse modo, “o nascimento de uma criança [...] era acompanhado de ritos e tabus que no cosmos marcavam a passagem de um ser do ‘outro mundo’ para o mundo dos vivos”. (OLIVEIRA, 2002, p. 33).

<sup>24</sup> A maioridade, ou a emancipação, de um varão changana atingia-se fundamentalmente com o casamento. Isso continua sendo nas povoações do interior. (observação do pesquisador).

- ✓ Necessidade de resolver anormalidades/desgraças registadas na família<sup>25</sup>: a insuficiência de *saúde* obriga que se faça uma consulta ao *consagrado* – que na língua local é conhecido por *nyanga* ou *nyamusoro*. Este/a, acredita-se, dispõe de aptidões para identificar o agente etiológico e para prescrever os devidos procedimentos conducentes à inversão da situação. (LANGA, 1992). Isso quer dizer que a ocorrência de situações desagradáveis/indesejáveis na vida de alguém por consequência da família é interpretada como resultante da omissão dos *tinguluve* e o inverso – uma vida tranquila e próspera – como fruto da solicitude deles, os *tinguluve*. Caberá à(ao) *nyanga* ou *nyamusoro*, quando solicitada(o), usar suas competências para colocar os *tinguluve* e os vivos em diálogo restaurador da paz e da harmonia entre as partes. (LOURENÇO, 2010, p. 210). Conforme a gravidade da situação, pode-se exigir ou não a realização de uma *mhamba*.<sup>26</sup> Por *mhamba* entende-se a cerimônia destinada a apaziguar os falecidos, que podem ser *swikwembu* ou *tinguluve*. A *mhamba ya swikwembu* (cerimônia dos espíritos estranhos) é “uma questão de ‘prestação de contas’ entre indivíduos situados no tempo e no espaço” (LANGA, 1992, p. 92). Por esta razão, “reveste-se de uma grande privacidade e dela só participam os membros de uma família e, mesmo em relação a estes, existem restrições”. A *mhamba ya tinguluve* (cerimônia dos antepassados), denominada *swirilo*, feita a pedido e em memória dum *nguluve*, porém aberta aos demais *tinguluve*. (LOURENÇO, 2010, p. 209). Nesse sentido, para que uma pessoa se torne *nyanga* ou *nyamusoro*, é imperioso que tenha uma vocação e passe pela respetiva formação – mais tarde retomaremos este assunto com pormenores.

- b) *Nível público* – os procedimentos vinculados à atuação religiosa não fogem à regra indicada no nível anterior. Este nível é atinente ao *tiko*. A presidência em todo agir oficioso – político, administrativo, jurídico e religioso – compete ao líder tradicional,

<sup>25</sup> Entre os tsonga-changanas, há uma sólida fé de que a vida individual e social, cumprindo-se a missão herdada dos antepassados, por parte de cada membro, é, infalivelmente, harmônica: disposição de ambiente propício à autorrealização humana. (observação do pesquisador). Isso corresponde a uma família saudável, conforme a concepção tsonga de *saúde*. (MENESES, 2005, p. 435).

<sup>26</sup> A *mhamba* processa-se em três momentos. Primeiro, consulta que a pessoa interessada faz à(ao) *nyanga*, a/o qual, com recurso aos seus *tin'hlolo* – espécie de búzios –, diagnostica a causa da ausência da saúde – desgraça. Segundo, “banho purificador feito pela/o *nyamusoro*, durante o qual o *swikwembu*, ou *nguluve*, incorpora e põe-se falando. Apresenta seus desejos para a restauração da saúde na pessoa ou na família. Terceiro, procedimentos terapêuticos – *mhamba* propriamente dita – presididos pelo ministro leigo sob assistência do ministro consagrado, para garantir a plena satisfação do prescrito. (Observação do pesquisador).

cuja autoridade limita-se ao território de sua jurisdição, como refere Lourenço (2010, 47): “actuar como oficiante e suplicante” diante dos antepassados da respectiva chefatura, tal é o caso das “preces pela chuva e outras propiciações cerimoniais”. Caso prevaleça o problema, o líder tradicional recorre à intervenção do *consagrado*, o qual, caso seja capaz, responsável e honestamente, dá o veredicto final. É disso exemplo o caso da prolongada escassez de chuvas no início do reinado de Mawewe: “Durante quatro dias consecutivos estive o ‘sacerdote primaz’ trabalhando e estudando o ‘gagão’, a fim de conhecer a sua qualidade, sem qualquer resultado. No quinto, porém, à noite, depois de ter incessantemente trabalhado todo o dia, conseguiu descobrir-lhe a origem<sup>27</sup> [...]” (SANTOS, 2007, p. 75-76).

Na análise ora terminada sobre o culto, conforme a organização política da sociedade tsonga-changana (*munti* e *tiko*) está óbvia apenas a fundamentação para a atuação dos ministros leigos. O que nos sugere uma reflexão atinente aos ministros consagrados separadamente.

### **2.1.2.2 Ministro consagrado: nyanga e nyamusoro**

Para uma pessoa tornar-se *nyanga* ou *nyamusoro*, ou ambas as qualificações em simultâneo, é imperioso, acredita-se na Religião Tsonga-Changana, que se satisfaçam dois requisitos: ter *espíritos-deuses*; e *submeter-se à formação*.

*Ter espíritos-deuses* (fundamentalmente de origem Ndawu e Nguni) não é uma questão do querer pessoal por parte do seres humanos (homem ou mulher), mas sim, normalmente, da eleição que aqueles fazem a estes últimos. Contudo, há situações em que essa eleição emerge de um contexto de uma “*mhamba ya swikwembu*”.<sup>28</sup> Essa eleição é

<sup>27</sup> “Um maldito osso pequenino de lebre, que significava no gagão o obstáculo, havia maliciosamente tomado a forma de Mawewe; e as três peças, que o perseguiam, representavam o seus três irmãos Chuóne, Sipanja e Modanissa, que ele mandara matar traiçoeiramente por ocasião do falecimento de Manicusse, temendo que se sublevassem”. (NEVES; ROCHA, p. 71 apud SANTOS, 2007, p. 76).

<sup>28</sup> Eis um exemplo extraído da entrevista dada pela curandeira Anita A.: “O espírito que eu tenho é do meu avô. Este avô antigamente andava com pau e zagaia [...] com esta zagaia matou um mundau [inimigo] cujo seu espírito foi instalar-se lá casa, matou, muita gente ficou e fez tudo de mau. Então procurou-se um curandeiro e ele disse que era um espírito que estava lá em casa [...] o que queria tinha que se fazer uma missa grande e tocar batuque [...] e saiu o espírito a pedir para eu ir trabalhar [...]. Pessoa assim, mesmo a andar só, você passas por um sítio onde alguém morreu [...] então tu a andares pisas-lhe e pronto, [o espírito] fica contigo, colado. Quando chega em casa começa a adoecer vai aos hospitais não passa até que decide ir ao curandeiro e eles descobre que esta pessoa pisou espíritos, deve fazer tratamento então o espírito sai e diz o seu nome [...] e pede que construa uma casa para ele, constrói-se a casa para ele e fazes o curso e começa a trabalhar. Estás a

peremptória em virtude da sua finalidade: *viabilizar a vida* (esta expressão será explicada quando análise do múnus desses chamados). Dada a excepcionalidade dessa vocação, os visados sempre foram colhidos (e continuam sendo) de surpresa: a irresolubilidade de algumas doenças, a profusão de complicações na vida e alguns comportamentos invulgares constam da lista dos sintomas comuns para o despertar da presença de *espíritos*, particularmente os *espíritos-deuses*, numa pessoa; como atestam os *nyanga/nyamusoro* Zimba e Macie:

Eu estava na África do Sul a trabalhar nas minas, e depois fiquei muito doente, não conseguia trabalhar. [...] Depois vim para Moçambique, consultei um médico que me disse que eu tinha espíritos que queriam sair [...]. Fiz o curso e fiquei médico tradicional. Aprendi muito, porque não é só espíritos, é saber tratar com plantas, ajudar. Para eu ter estes espíritos que hoje me ajudam a ser curandeira, fiquei muito doente, mesmo muito doente, quase três anos que não fiz nada, não ia na machamba, nem comida aguentava tomar. Levaram-me ao hospital [...]. Então disseram que tinha espíritos e mandaram-me para aprender a ser curandeira. (MENESES, 2005, p. 440).

Ainda na mesma linha, apraz-nos citarmos o testemunho da Martins (apud CHIZIANE; MARTINS, 2015) por abordar as situações do assombroso e doloroso cenário que se desencadeiam quando os *espíritos-deuses* chamam, vividos desde tenra idade:

Fui sempre uma menina de doencinhas e a minha irmã gémea não. Por causa disso, a minha escola foi atrasada [...]. Quando me vinha uma crise eu fugia para o mar, os meus irmãos perseguiam-me, prendiam-me, traziam-me de volta à casa. Sempre tive tendências de me atirar ao mar. Não era capaz de dizer o que me atraía no mar [...]. Os familiares, vendo o meu estado, aconselhavam aos meus pais para procurar a solução do meu problema na tradição, e diziam: já levaram a menina ao hospital, já fizeram tudo, mas ela só piora [...]. Um dia, o médico psiquiatra, o Dr. Sobrinho, chamou o meu pai e disse: já fizemos de tudo para tratar os problemas físicos e mentais, mas a sua filha não melhora. [...]. A minha tia fez todas as buscas, voltou e reportou: os 4 curandeiros que consultei foram unânimes: trata-se de espíritos. (MARTINS apud CHIZIANE; MARTINS, 2015, p. 49-50)

Esses testemunhos refletem experiências mais recentes – da segunda metade do século XX para cá,<sup>29</sup> todavia, entre os utentes e os praticantes da Religião Tradicional Tsonga-Changana há certeza de que sempre foi assim para todos os vocacionados ao sacerdócio desta religião.

---

ver? As coisas são assim [...]” (MENESES, 2010b, p. 167-168).

<sup>29</sup> Por exemplo, Mariana Martins nasceu no ano de 1952 (CHIZIANE; MARTINS, 2015, p. 44), o que não fugiria tanto a idade dos outros depoentes atendendo à expectativa de vida em Moçambique: 57,6 anos. (CALDEIRA, 2016).

*Formação para a vida consagrada*: uma vez despertada a presença de espíritos – que podem ser deuses ou malévolos – em determinada pessoa, procede-se ao encaminhamento desta a pessoa especializada. Martins (apud CHIZIANE; MARTINS, 2015, p. 56) destaca os seguintes detalhes no processo formativo:

- a) a escolha do mestre/formador – geralmente, acredita-se, é feita pelos próprios espíritos, os quais, em caso de insatisfação, criam condições para o formando abandonar o processo ora iniciado;
- b) a formação integra de um lado, inerente ao formando, entre outros aspectos: o modo correto de lidar com a pessoa humana e em situação de necessidade caso dos futuros pacientes<sup>30</sup>; e, de outro, no que se refere à pessoa formadora, a concentração recai sobre a pesquisa da natureza dos espíritos, conhecida por *ngoma*, na língua changana, trabalho que dela (pessoa formadora) exige muita perícia e sagacidade, como sublinha Martins:

Os mestres do curandeirismo são também experimentados e enganados pelos maus espíritos. Se eles não forem cuidadosos na pesquisa, o aluno pode pensar que está a *twassar* um espírito bom, verdadeiro, quando está a *twassar* um *mulhiwa*<sup>31</sup>, um espírito malandro, maldoso, que vai parasitar e destruir a vida das pessoas [...]. Ser mestre de curandeiro é uma tarefa de muita responsabilidade. É por isso que nem todos os curandeiros podem ascender ao grau de mestre. (CHIZIANE; MARTINS, 2015, p. 60).

- c) feito o diagnóstico da autenticidade dos espíritos, segue-se a educação destes, o que na língua changana denomina-se *kutxhayeliwa*. Consiste, fundamentalmente, na adequação do corpo do formando àquela realidade que lhe corresponderá doravante: postura a se adotar em cada situação, conforme o agrado dos respetivos *espíritos-deuses* e maturação da presença e da ação destes na pessoa formanda. Demora de dois a três anos – de modo geral, período razoável para a formação, – para a(o) formanda(o) passar para o rito de *kutwasa*<sup>32</sup> e *kuparura*, que corresponde à sagração.

<sup>30</sup> A adoção deste qualificativo aqui deve-se à própria missão do nyanga/nyamusoro: garantir a *saúde*. também, aos nomes comumente usados no dia a dia para referir-se aos atores especializados na Religião Tradicional Tsonga-Changana: curandeiros e médicos tradicionais.

<sup>31</sup> Genericamente, entende-se por *mulhiwa*, também conhecido por *xigono* ou *mukwasani*, o espírito *kupfuka* de uma pessoa falecida que se manifesta na pessoa viva ou família, com o intuito de ajuste de contas pelo dano sofrido quando ainda em vida. (LANGA, 1992, p. 14-24). “As pessoas não nascem *kupfuka*, mas podem transformar-se num destes espíritos tomando uma determinada droga”. (LOURENÇO, 2010, p. 105).

<sup>32</sup> Langa (1992, p. 48-54) usa o termo *kutwasa* para significar todo o processo de maturação dos espíritos-deuses – toda a formação do chamado. Para a cerimônia conclusiva, prefere usar *kuparura*, equiparada à cerimônia da ordenação no sentido cristão do vocábulo. Porém, segundo nossa convivência com/na Religião Tradicional

**Foto 1 – Nyamusoro/nyanga, com a respetiva formanda**



Fonte: Arquivo do autor.

Durante a formação, a(o) candidata(o) obriga-se a estar permanentemente trajada(o) da indumentária correspondente aos espíritos-deuses em pesquisa e a morar na casa do/a formador/a. Quanto ao/à formador(a), apenas quando estiver prestes a officiar a tarefa de *nyamusoro/nyanga*.

**Foto 2 – Nyamusoro/nyanga vestidos a rigor**



Fonte: Arquivo do autor.

As cores preta e vermelha referem-se aos *espíritos-deuses Nguni (nyanga)* e a branca é própria dos *espíritos-deuses Ndawu (nyamusoro)*. Conforme o ofício a exercer – *kufemba* ou

---

Tsonga-Changana, constatamos a existência dos dois termos para significar a mesma cerimônia final: usa-se *kutwasa*, quando se trata dos *espíritos-deuses Nguni*; e *kuparura* dos Ndawu. Ambas as cerimônias constam de dois momentos chaves: *teste final* e *sagração-ordenação*. O primeiro momento é o *teste final*, pelo qual a/o finalista terá de, pelos espíritos Nguni, *kuhlahluva* (deitar os búzios), localizar a vesícula extraída do cabrito e enterrada algures pela “banca de examinadores”; e pelos espíritos Ndawu, *kufemba* (adivinhar) a vida de um dos presentes, escolhido aleatoriamente. E só quando bem sucedida/o nestas duas provas, ascende-se à *sagração-ordenação* – segundo momento –, que consiste na entrega das alfaias litúrgico-religiosas. (observação do pesquisador).

kupahla – é que se deve vestir.

A vida na região Sul do país obedecia esta estruturação sociopolítico-religiosa até a queda do Império de Gaza, consumada com a prisão de Ngungunyane, seu último imperador, em 1895. Começou, então, a impor-se a obrigatoriedade do Cristianismo Católico, com a pretensão de substituir da Religião Tradicional Tsonga-Changana, conotada ao feiticismo e à selvajaria. Essa obrigatoriedade da tradição religiosa do novo poder político visava levar à extinção da nativa. Se, pelo menos em teoria, o Cristianismo Católico passou à condição oficial – no projeto de ser a única – convém procedermos à análise do respectivo processo de implantação.

## 2.2 Cristianismo Católico no Sul de Moçambique

Neste tópico, com recurso à análise bibliográfica, propomo-nos examinar o processo da disseminação do Cristianismo Católico em terras moçambicanas, com particular ênfase na região Sul do País. Por força das circunstâncias em que decorreu este processo, reiteradamente faremos referência ao governo colonial português e a suas políticas. Aliás, a própria denominação – Igreja Católica Colonial – torna essa alusão imprescindível, visto que o ser e o agir cristãos católicos tiveram na base e como meta os programas coloniais. Assim sendo, explanaremos como o Cristianismo Católico, na condição de parte integrante do governo português, entre os nativos meridionais, se apresentava e operava. Isto é, procuraremos examinar os moldes e os propósitos que nortearam a evangelização do Sul de Moçambique.

### 2.2.1 Implantação da Igreja Católica colonial

A evangelização de Moçambique por parte da Igreja Católica é decorrente da respectiva colonização, situação que se refletia na condescendência da Igreja Católica ante o governo colonial português. Este fato é assumido pela própria Igreja Católica, atualmente, ao referir que o início da evangelização de Moçambique<sup>33</sup> remota “[...] quando em 11 de março de 1498 foi celebrada a primeira missa em terras Moçambicanas na ilha de São Jorge, [...]”

---

<sup>33</sup> Notar que Moçambique como nação resultou de negociações entre Portugal e seus oponentes, envolvendo a arbitragem internacional, no decurso dos séculos XVIII e XIX, conforme as necessidades o exigiam nos extremos sul, oeste e norte. (GARCIA, 2001). Esse processo é descrito por Lourenço (2010, p. 52), nos seguintes termos: “a crise do *Ultimatum* permitiu fixar os limites do território de Moçambique pelo Tratado Anglo-Português de 11 de Junho de 1891”.

(CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE. 2008, p. 30). Pelo que se sabe, esta Eucaristia visava, somente, satisfazer as necessidades dos “que seguiam nas naus, na primeira viagem marítima para a Índia [...]” (PROVÍNCIA CARMELITA PERNAMBUCANA, 2015). Portanto não se tratar ainda de uma evangelização propriamente dita. À luz do próprio texto da Conferência Episcopal de Moçambique (2008), ela ocorreu quando

[...] em 1505 chega a Sofala a embaixada de Pero Anaia [...] foi escolher o lugar para a fortaleza e para a Igreja [...]. O seu primeiro vigário Pe. Bartolomeu Fernandes, começou a ensinar nas coisas da fé aos naturais da terra e em 1506 celebravam-se em Sofala os primeiros batismos. O Jesuíta Pe. Gonçalo de Silveira juntamente com os seus companheiros Pe. André Fernandes e o Ir. André Costa chegaram em 1560 em Tongne, no reino do Gamba (provavelmente actual Mucumbi) e ao reino de Mwenemutapa. Neste último reino [...] converteram o rei e a rainha e foram batizados solenemente com mais cerca de 400 pessoas [...] (CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE. 2008, p. 30)

Quanto aos batizados, outros relatos diferem no número. Por exemplo, o artigo da Província Carmelita Pernambucana (2015) fixa em trezentas pessoas, enquanto Pedro (2013, p. 45) sustenta que o padre Gonçalo da Silveira “penetrou corajosamente no sertão, mesmo ao Muenemutapa, baptizando mais de quinhentas pessoas no primeiro ano”. Isso concorre somente para a autenticidade da administração de batismos por missionários portugueses.

No decurso dos séculos XV-XVI, entre a Santa Sé e o governo português, por intermédio de sucessivas Bulas – casos da *Illius Qui Se* de Eugénio, da *Romanus Pontifex* e *Eaquae Pro Bono Pacis* de Júlio II –, celebraram-se concessões e privilégios mútuos (TAMBARA, 2016), os quais outorgavam ao governo colonial português a prerrogativa de expandir o Cristianismo Católico em África, com total poder sobre o clero – nomeação e remuneração – ao mesmo tempo em que dele disporia para a realização de seus interesses. (GARCIA, 2001, p. 163-164). Esses entendimentos custaram à Igreja Católica ter de relegar, a segundo plano o mandato, segundo a sua fé, emanado pelo próprio Mestre que diz “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos [...]”. (Mt 28,19-20), pelo qual se sente e se autoassume missionária. A preferência devida a Jesus Cristo e a seu projeto para com a humanidade, mas dada aos governos coloniais, em Moçambique, resultou na adoção da denominação “*Igreja Católica Colonial*”. (SERAPIÃO, 2012).

Desde os princípios do século XVI até ao ano de 1940, a presença cristã em Moçambique era gerenciada desde a diocese de Goa, que, por sua vez, igual às demais frentes missionárias católicas na África e na Ásia, sob colonização portuguesa, estava subordinada à arquidiocese de Funchal. (PROVÍNCIA CARMELITA PERNAMBUCANA, 2015). Durante

esse período, a ação cristã católica não foi para além da região costeira. Tal situação não podia ser diferente, em virtude da mancomunação<sup>34</sup> que o Cristianismo Católico tinha com o governo colonial português, o qual, no decurso do referido período, não tendo podido adentrar o território meridional de Moçambique, em virtude da resistência dos nativos, associada à invasão e ocupação Nguni, ocorrida desde a segunda década do século XIX, somente se limitou a assegurar sua presença efetiva no litoral.<sup>35</sup> Como sublinha Cruz (2008), o “território português no início do século XIX era a cidade de Moçambique (Ilha), a ilha de Ibo e a chamada Terra Firme, com 500 km<sup>2</sup> e 15,000 habitantes, e são territórios dos vassallos da cidade de Moçambique, além da Zambézia e da região de Lourenço Marques”.

**Figura 2 - Mapa da província ultramarina de Moçambique**



Fonte: (CRUZ, 2008).

<sup>34</sup> Este *modus operandi* era comum em todas as potências colonizadoras da África: “Os missionários foram os porta-vozes da cultura ocidental praticamente até começos da década de 1890. [...] queriam converter os africanos não somente ao cristianismo, mas também a cultura ocidental, que julgavam impregnada de cristianismo e profundamente marcada por ele. [...] Desse modo, os missionários tratavam de atacar o próprio elemento que sustentava a coesão das sociedades africanas. O perigo foi desde logo percebido por vários chefes africanos perspicazes, que prontamente se opuseram a penetração dos missionários, identificando na presença deles um desafio e uma ameaça às formas tradicionais de autoridade”. (BOAHEN, 2010, p. 597). E queremos acreditar que neste contexto se enquadra a acusação de prática da “bruxaria e espionagem” ao padre Gonçalo da Silveira e seus companheiros, cuja sentença se fixou na pena capital. (NICOLLAIDES, 2011, p. 134-137 apud VILLAR, 2015).

<sup>35</sup> É testemunho disso o escrito de J. Albuquerque (1893 apud LOURENÇO 2010, p. 39) que diz: “O preto não nos obedece, não nos respeita, nem sequer nos conhece na maior parte d'aquella província. Esta é a verdade em toda a sua crueza, e tantos e tão repetidos factos a demonstram, que não há protestos nem inovações de glórias passadas que a possam invalidar”.

Estas dimensões se mantiveram depois da proclamação de Independência.

O cenário começou a ser promissor para Portugal, quando este, aos 24 dias do mês de julho de 1875, ganhou a causa na conhecida “rivalidade inglesa”<sup>36</sup>. (DOMINGUES, 2007). Porém, por conta da crise que envolveu o Estado português e a Igreja Católica na metrópole, nos anos seguintes não se registaram avanços consideráveis, no processo da implantação do Cristianismo Católico. As referidas crises culminaram, em 8 de outubro de 1910, com o Decreto que “confirmava, portanto, a extinção de todas as ordens religiosas, expulsando de Portugal os jesuítas (portugueses ou estrangeiros) assim como os estrangeiros das demais congregações”. O impacto atingiu, inclusivamente, Moçambique, embora não com a mesma intensidade registada em Portugal. (MADEIRA, 2007, p. 236).

No plano estritamente político-militar colonial, acrescentando à deliberação favorável de 1875, os portugueses capturam o rei *Ngungunyane*, último imperador de Gaza, em 1895, e derrotaram, em 1897, o general *Maguiguane Khossa*, que, na sequência da prisão do rei, tinha encetado alguns focos de resistência. (SANTANA, 2016, p. 40). Pela primeira vez, o governo colonial português conhecia momentos de grande euforia; dispondo, finalmente, a seu favor o domínio completo sobre a região Sul de Moçambique (OLIVEIRA, 2002, p. 37). Contudo, não se pode entender com isso que se tivesse erradicado total e completamente a resistência dos nativos ante a dominação colonial<sup>37</sup>.

Quanto à estrutura sociopolítica dos tsonga-changana, no que se refere à respetiva religião tradicional, não obstante a extinção do *Império de Gaza*, os líderes tradicionais locais (*tihosi ta muganga*) estavam em pleno exercício de seu poder. Em atenção ao seu papel simbólico e mérito na gestão – “geográfico, político-militar, econômico e mágico-religioso” –

<sup>36</sup> Por rivalidade inglesa entende-se a disputa havida entre Portugal e Inglaterra referente à posse e soberania sobre a Baía do Espírito Santo. A região da Baía do Espírito Santo, também conhecida por Baía da Lagoa e/ou, na língua inglesa, por “Delagoa Bay” abrangia a área da atual cidade do Maputo, então Lourenço Marques e imediações. Ela, a Baía da Lagoa, com a elevação de Lourenço Marques à categoria de cidade, passou a chamar-se “Baía de Lourenço Marques”. Quanto à chegada e relativa fixação dos portugueses nela, informações seguras apontam-nas para o ano de 1753. Até então, a atenção e interesse portugueses, desde a capital da colônia (Ilha de Moçambique), estavam centrados para Ibo e Sofala, em virtude da sua rentabilidade. O cenário começa a mudar quando “em 1861 o capitão inglês Bickford” declara as ilhas de “Inhaca e dos Elefantes (ou dos Portugueses) como território inglês”. Sendo que estas ilhas fazem parte da Baía da Lagoa, de *per si*, a esta altura, conhecida como dispondo do “melhor porto na costa leste africana”, os portugueses recorreram à arbitragem internacional para dirimir o diferendo. E o veredicto final veio do presidente francês MacMahon, que em 1875, decidiu “favoravelmente para Portugal a posse e soberania da baía de Lourenço Marques e regiões circundantes”. (CRUZ, 2008).

<sup>37</sup> “[...] as elites culturais de Moçambique partilharam com os trabalhadores rurais um sentimento de indignação, que resultou em graus diferentes de radicalismo [...] Formavam associações, clubes negros, jornais (desde 1885, com a *Gazeta do Sul* e o *Clamor Africano*), equipes desportivos, o Grupo Desportivo Africano do Sábie e o Núcleo dos Estudantes Secundários Africanos de Moçambique. Tinham como objetivo construir espaços de “dignidade racial e cultural” onde podiam ser discutidas questões relativas ao preconceito racial, à importância das culturas tradicionais africanas dos povos de Moçambique e ao significado da história de Moçambique, antes e desde a opressão portuguesa [...]” (HERNANDEZ, 2013, p. 597).

, ao governo colonial aprovou inserir dentre eles aqueles que se revelavam dóceis para com ele em sua máquina administrativa. Porém, sempre em categorias subalternas, como “simples ‘auxiliares’ administrativos das autoridades políticas coloniais a quem estavam diretamente subordinados: aos chefes de posto e aos administradores de circunscrição”. (LOURENÇO, 2010, p. 46-59). Suas atribuições, como sublinha Lourenço (2010, p. 53), não iam além do papel persuasivo junto dos *indígenas*<sup>38</sup> quanto às obrigações decorrentes da nova estruturação político-econômica, caso do “chibalo (trabalho público obrigatório não remunerado), serviços públicos e outros e, até mesmo, para o pagamento do MUSSOCO (renda em trabalho, em espécie e em dinheiro) ou ainda, do imposto da palhota”. Esses serviços tornaram a vida cada vez mais difícil para as famílias do Sul de Moçambique, visto que, para evitá-los, muitos homens começaram a emigrar para a África do Sul, onde o desenvolvimento de empresas capitalistas e de agricultura lhes permitia ter um trabalho remunerado.” Isso expunha as esposas/mães, os filhos e as filhas à insegurança alimentar, que, por sua vez, obrigava as mulheres a se submeterem à exploração sexual pelos europeus, cuja presença se massificara com a chegada das tropas portuguesas. (OLIVEIRA, 2002, p. 37-38).

Essa conjuntura sociopolítica tornou exequível a massificação da presença portuguesa em Lourenço Marques, a qual, mercê de suas potencialidades no setor dos transportes, veio a conhecer um rápido e notável desenvolvimento. Em 10 de Novembro de 1887, foi elevada à categoria de cidade. Na sequência da “Reorganização Administrativa da província de Moçambique”, a capital da província colonial foi transferida da Ilha de Moçambique para ela, a 23 de maio de 1907. (DOMINGUES, 2007). Isso, associado ao indicado<sup>39</sup> no decreto real de 9 de dezembro de 1876, fez com que Lourenço Marques registrasse uma explosão nas infraestruturas, das quais merecem destaque as seguintes construções:

[...] linha de vapores entre o Cabo, Lourenço Marques e Aden em 1884; caminho-de-ferro de Lourenço Marques para o Transvaal, em 1887; linhas de carros eléctricos de L. Marques da Delagoa Bay Development Corporation (nova firma inglesa), em 1904; e “Estação Central de Caminhos de Ferro de L. Marques, em 1910. (CRUZ, 2008).

<sup>38</sup> Conforme o constante “no artigo 2 do Estatuto Portugueses das províncias da Guiné, Angola e Moçambique, aprovado pelo Decreto-Lei 39 666, de Maio de 1954, lê--se: ‘São considerados indígenas, nas respectivas províncias, os indivíduos de raça negra que, nelas tendo nascido ou vivendo habitualmente, ainda não possuem a cultura e os hábitos individuais e sociais exigidos pela integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses’”. (MAZULA, 1995).

<sup>39</sup> “[...] á excepcional importancia que tanto aquella villa como o seu porto hão de adquirir com a próxima exploração do caminho de ferro que ha de ligar, por uma communicação facil e rapida, aquele districto com a republica do Transvaal, importancia que é já hoje muito sensível no augmento da navegação e do commercio, e na transformação rapida que se está operando nas condições económicas e sociaes d’aquella povoação”. (DOMINGUES, 2007).

Com o crescimento do parque imobiliário e do número de automóveis em Lourenço Marques, mais portugueses chegaram e ampliaram o raio da presença portuguesa em Moçambique. Até 1952, Lourenço Marques, como distrito, abrangia o que atualmente é a província de Gaza. (SANTANA, 2014, p. 10).

Ao nível da metrópole, com respeito à crise<sup>40</sup> que opunha o Estado português à Igreja Católica, após uma série de negociações e do correspondente em decretos<sup>41</sup>, as “resoluções do Concílio Plenário Português (1926)” definiram a restauração do Catolicismo em Portugal (FERREIRA, 2007, p. 426). Tal situação permitiu que Igreja Católica, em Moçambique, finalmente, saísse da letargia em que vinha mergulhada e ganhasse novo alento, ainda que, como antes, na cola do poder colonial. Por intermédio Decreto 12.485<sup>42</sup>, de 13 de outubro de 1926, o ministro das Colônias, João Belo, promulgou o *Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas* e extinguiu as missões civilizadoras laicas. (MADEIRA, 2007, p. 239). A imagem que se tem da Igreja Católica na região Sul está embasada em seu agir à luz do estatuído neste decreto, cujos detalhes aflorarão mais adiante, quando analisarmos a ação pastoral. Importa-nos salientar que Igreja Católica até então presente significativamente na região costeira, com destaque para o centro e o norte de Moçambique, ao abrigo do “decreto de 13 de outubro de 1926”<sup>43</sup>, iniciou a ampliação de seu raio, avantajando, com efeito, a cidade de Lourenço Marques. Foi neste contexto que se fez sentir a necessidade da autonomizar a Igreja Católica em Moçambique e, daí, promover sua reestruturação, o que não tardou muito a surtir efeitos. Assim reporta a CEM (2008):

---

<sup>40</sup> “No final do século XIX, a paulatina organização e presença das congregações religiosas, masculinas e femininas, ao romper com a concepção tradicional dos liberais sobre a religião na sociedade, marcada pelo regalismo, pela valorização do individualismo da crença e pelas formas eclesiais essencialmente territoriais – paróquias e dioceses –, gerou uma persistente contestação a essas formas de vida religiosa consideradas como expressão de uma influência indevida por parte da Igreja Católica na sociedade”. O “anticongegianismo” e o “anticlericalismo” foram, entre outras, as formas assumidas para manifestar a oposição sociopolítica portuguesa, de que o “antijesuítismo” se destacou e “[...] influiu nas medidas legislativas de Hintze Ribeiro, em 1901”. Esta situação impactou externa e internamente a Igreja Católica, a ponto de, entre os anos 1910 e 1913, ter se chegado à radicalização das posições que resultaram na “ruptura das relações diplomáticas com a Santa Sé, no encerramento das casas religiosas e expulsão dos seus membros [...]” (FERREIRA, 2007, p. 199-200.306).

<sup>41</sup> “[...] Decreto nº 233, de 22 de Novembro de 1913, do ministro das Colónias Almeida Ribeiro, que criou as missões civilizadoras laicas deu, simultaneamente, existência legal às missões religiosas concedendo-lhes vantagens materiais. [...]”. O que foi revogado pelo “Governador-Geral Joaquim Machado que, a 13 de Agosto de 1914. [...]”. A partir de 1917, com o Sidonismo, a tendência é a de um certo abrandamento da política anticlerical que possibilitou a revisão dos termos da LEI DE SEPARAÇÃO e que permitiu, um ano mais tarde, o restabelecimento das relações diplomáticas com a Santa sé”. (MADEIRA, 2007, p. 239).

<sup>42</sup> Liberato (2014).

<sup>43</sup> Com este decreto, o “ministro das Colônias João Belo [...] encerrou um ciclo de dissidências entre o Estado e a Igreja em Portugal”. (MADEIRA, 2007, p. 239).

[...] negociações entre a Santa Sé e Portugal, enquanto potência colonizadora de Moçambique conduziram à assinatura da Concordata e do Acordo Missionário, a 04 de Setembro de 1940. Pela Bula “Solenibus Conventionibus” o Papa Pio XII extinguiu a Prelazia de Moçambique e criou a Arquidiocese de Lourenço Marques, hoje Maputo, com as Dioceses sufragâneas da Beira e de Nampula. (CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE, 2008, p. 51).

A partir dessa nova estruturação administrativo-eclesiástica em Moçambique, determos-nos sobre a arquidiocese de Lourenço Marques, cuja extensão, até então compreendia à região Sul de Moçambique – foco desta pesquisa. Foi desta Arquidiocese que, por desmembramento, foram fundadas as dioceses de Inhambane e João Belo (atual Xai-Xai), em 1962 e 1970, respectivamente. (CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE, 2008, p. 51). Todavia, nestes territórios, a partir dos meados da segunda metade do século XIX, as Igrejas Protestantes já tinham difundido a fé cristã, como refere Hernandez (2008), citando Cruz e Silva:

Em 1879 a “Junta Americana”, através da sua Missão Zulu no Transvaal, estendia-se aos territórios de Gaza. A “Igreja Metodista Episcopal estabeleceu-se no Sul de Moçambique [...]. Podemos registrar, em 1893, a presença dos Anglicanos, ligados à Diocese dos Libombos, que fundam uma missão em Chamanculo (Lourenço Marques), uma outra em Maciene (Gaza) [...]. (CRUZ; SILVA, apud HERNANDEZ, 2008, p. 51).

As Igrejas Protestantes, todavia, em sua expansão e em sua ação, territorialmente, vieram a ser suplantadas pela Igreja Católica, em virtude da subvenção governamental de que dispunha.

### 2.2.2 Ação pastoral no Sul de Moçambique

Portugal, na qualidade de potência colonizadora de Moçambique e patrono da Igreja Católica, pelo *Tratado do Zaire*, havido em 1884, em seu artigo 7º, assumiu o compromisso de garantir a “proteção aos cristãos de qualquer denominação ou rito, e seja qual for a Nação ou País a que pertençam, com liberdade de evangelização, ensino e culto”. (CAETANO, 1971, p. 90-91 apud MADEIRA, 2007, p. 241). Por este tratado, foram criadas as condições para o desenvolvimento da cultura de uma convivência harmoniosa, na diversidade de expressões e fazeres religiosos. Porém, dois fatores fundamentais comprometeram todas as conquistas que daí adviriam, nomeadamente: o envio de pessoas, majoritariamente, “condenados ou indesejáveis, tanto civis como militares, os soldados incorrigíveis” (CRUZ, 2008); e a assinatura do Acordo Missionário, de 1940, por meio do qual as missões católicas

foram transformadas em “‘corporações missionárias’ ou ‘religiosas’ [...] e, como tal, instâncias econômicas de ‘moralização dos *indígenas*’, isto é, de ‘preparação de futuros trabalhadores rurais e artífices que produzem’ [...]” (MAZULA, 1995). Isso quer dizer que o monopólio da civilização e da assimilação<sup>44</sup> dos *indígenas* voltou a ser confiado, de modo exclusivo, à Igreja Católica. Aliás, é sintomática a denominação “Igreja Católica Colonial”: delinea as modalidades e metas da evangelização, isto é, a tarefa de “salvar almas para deus e educar corpos para o trabalho” (ENES, 1934, p. 184 apud MADEIRA, 2007, p. 204), que incluía o batismo e a benção dos escravos. (HENRIQUES, 2016). Foi neste contexto que o governo português, servindo-se de suas prerrogativas perante a Santa Sé, tendo em vista assegurar o sucesso de seus negócios, adotou políticas seletivas no processo de admissão e envio de missionários para as colônias, de que Moçambique fazia parte. A consequência lógica desta prática foi a categorização dos missionários em *pátrios* e *estrangeiros*, procedimento que além de colidir com a própria natureza da Igreja Católica, no terreno, não granjeou unanimidade no seio do clero. (MADEIRA, 2007, p. 381).

Entendia-se por missionários *pátrios* ou *nacionais* àqueles que tributavam primazia aos interesses coloniais em detrimento dos propriamente cristãos e por *estrangeiros* aqueles de nacionalidade não portuguesa, podendo ser católicos ou protestantes, a quem sempre se negou, senão se obstaculizou, a sua presença e atuação nas colônias portuguesas. (MADEIRA, 2007, p. 380). Só não se recorreu à violência, por exemplo, para travar a ação missionária estrangeira (agir católico fora do preconizado acima ou propaganda protestante)

---

<sup>44</sup> “O regime de 'assimilação [...] implicava [...] uma dinâmica ligada à introdução de novas formas de viver, de trabalhar e de pertencer à unidade nacional definida na Constituição. Esta dinâmica englobava um programa simultaneamente de índole religiosa e política que procurava realizar uma convergência entre várias intencionalidades: nacionalizar, civilizar, moralizar, educar, missionar, instruir.” (MADEIRA, 2007, p. 189). Assim, a Portaria provincial 317, Boletim Oficial, 2, 1ª série, 13/01/1917, rezava que assimilado era toda a pessoa que tivesse renegado os elementos/aspectos que o identificava como moçambicano e abraçado os da identidade portuguesa. (MADEIRA, 2007, p. 223). E passava necessariamente pela satisfação dos seguintes requisitos: “a) ter mais de 18 anos; b) falar correctamente a língua portuguesa; c) exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; d) ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; e) não ter sido notado como refratário aos serviços militares nem dado como desertor (artigo 56.º)”. (ARAÚJO; MAESO; MENESES, 2013, p. 117). Contudo, na realidade, “ao assimilar, as pessoas não estavam a renegar automaticamente a sua cultura, a sua raça, e as suas convicções. Estavam apenas à procura de uma vida menos insuportável [...] era também procurar um futuro menos degradante para nossos filhos. Era procurar para eles acesso aos estudos [...]. A maioria das pessoas guiava-se, nesses anos recuados e difíceis, por um apurado instinto de sobrevivência”. (HONWANA, 1989, p. 82 apud HERNANDEZ, 2008, p. 599). Nesta mesma linha já o tinha afirmado July (1968, p. 142 apud BOAHEN, 2010, p.652-653), ao referir que “[...] tiram aos africanos o que os faz ricos, deixando frequentemente aquilo que os empobrece e destrói. É triste dizer que em muitos casos, o comércio europeu deixou seu cliente africano tão nu como o encontrou [...]. Eles jamais chegarão a implantar na África a ideia da civilização, enquanto as relações comerciais entre o pretencioso e esclarecido europeu e o 'selvagem' africano não forem colocadas em uma base mais equitativa. [...] nenhum missionário enviado como reforço e nenhum sermão filantropo servirão para coisa alguma”.

devido à sua conraindicação expressa nas convenções internacionais de que Portugal era signatário, como sublinha Almeida Garrett, citado por Madeira (2007, p. 250).

Nessa ordem de ideias, a missão reservada à Igreja Católica só podia ser executada reconhecidamente pelos missionários *pátrios*. Tamanha tarefa: moralização dos nativos, dos quais se diagnosticara ferocidade, profunda depravação e selvajaria. (ENES, 1934, p. 183 apud MADEIRA, 2007, p. 205). Foi neste contexto que o governo colonial, à luz do disposto no Decreto 12.485, de 13 de outubro de 1926, subvencionou a Igreja Católica no processo de sua expansão e fundação de missões católicas no Sul de Moçambique. Estas deviam, com efeito, ao governo colonial absoluto obséquio visto que eram pura e essencialmente, “instituições de utilidade imperial e sentido eminentemente civilizador” conforme o artigo 2º do *Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas*. (MAZULA, 1995). Com essa base legal, o exercício eclesial abrangeu três frentes: pastoral, ensino e formação profissional, com particular ênfase nas duas últimas. Fez isso em estrita observância do Conselho Orientador do comissário régio António Enes, citado por Madeira (2007, p. 205), que diz:

Seria, portanto, milagre convencer os “homoídes [...] do dogma da trindade” tarefa para mais inútil, já que “o educando das missões” deixando de sentir a pressão educativa que lhe dava “exterioridade de santo”, regressava às crenças supersticiosas, aos costumes embrutecidos, às paixões desenfreadas da sua raça e da barbárie. O papel da educação missionária seria outro: “actuar sobre cada indígena de *per si*, sujeitando-o a processos lentos, trabalhosos e dispendiosos de educação, e depois conservá-lo por toda a vida sujeito a uma *disciplina social*” que o mantivesse “isolado de contágios corruptores”. [...] “muito conseguirá a propaganda religiosa se conseguir que o negro fetichista acredite na providência... que o concubiniário cronicamente embriagado se torne um chefe de família laborioso”. Para corrigir, em profundidade, os comportamentos “perigosos” do africano, a acção disciplinadora das missões deveria, portanto, incidir, na fixação dos indivíduos a um conjunto de normas, não de ordem religiosa, mas de natureza moral: os costumes, comportamentos e valores morais dos europeus cristãos. (ENES, 1934 apud MADEIRA, 2007, p. 205).

Sob a responsabilidade da Igreja Católica, o governo colonial introduziu o ensino rudimentar exclusivamente destinado aos *indígenas*, com duração de dois anos, que, ao abrigo do diploma legislativo 238, preconizava e especificava as áreas correspondentes a cada gênero. Cabia aos alunos

[...] a instrução literária, técnica e a educação moral e cultural física: pedreiro, mecânica, serrador, carpinteiro, marceneiro, ferreiro, serralheiro, alfaiate, sapateiro. [...] Nas escolas profissionais para as indígenas do sexo feminino, as alunas eram preparadas para “formar o lar civilizado e adquirir honestamente os meios de manter a vida civilizada” [...] O programa compreendia as seguintes áreas eminentemente vocacionadas para o trabalho doméstico e a aprendizagem de costura: limpeza e arranjo da casa, tratamento da roupa, serviço de cozinha e copa, roupa branca para mulher e para homem. (MADEIRA, 2007, p. 412-413).

Para elucidar o funcionamento das escolas católico-coloniais, no Sul do país citamos, em representação à sorte dos *indígenas*, o drama vivido por Samora Moisés Machel, quando frequentou o ensino a que tinha obrigação-direito:

Em 1941, [...] Samora começa a frequentar a escola nº 21 em Uamexinga [...]

Em 1943, Samora é expulso da escola de Uamexinha já controlada pela igreja católica depois da Concordata. É possível que tenha sido por causa da religião protestante dos seus pais [...]

A sua primeira passagem por S. Paulo de Messano acabou com a sua fuga [...] O pai tinha feito duas visitas e viu que as condições no internato eram duras. [...] Os pais conseguiram matricula-lo novamente em Uamexinga. Em 1948, faz a terceira classe do sistema rudimentar tendo tido aproveitamento suficiente para continuar no sistema geral, o que o obrigava a voltar a viver como aluno interno na Missão de S. Paulo de Messano [...]

Neste sistema escolar havia situações em que o professor sabia pouco mais do que o aluno. Em 1949 Samora fez a terceira classe elementar do sistema geral, e no ano seguinte, a quarta classe.

"Quando faltavam 15 dias para o exame da 4ª classe disseram: ou é baptizado ou abandona a Missão. Foi o padre Romano (aquele que foi morto na Missão de S. Roque no Benfica) que disse [...]

Faltavam 15 dias para o exame e eu tinha metido os papéis. Era chantagem.. Eu aceitei e fui batizado, crismado [...] Ficaram satisfeitos, porque tinham ganho, tinham convertido um protestante. Isto foi em 1950. (LIESEGANG, 2001).

A fala do cardeal Dom Teodósio Clemente de Gouveia, em sua carta pastoral datada de 1960 (MONDLANE, 1995, p. 56 apud CAMINHO, 2016) vem, justamente, confirmar a legitimidade do que mencionamos em relação tanto à plataforma governamental sobre a educação destinada aos *indígenas* quanto à sua implementação pela Igreja Católica:

Tentamos atingir a população nativa em extensão e profundidade para os ensinar a ler, escrever e a contar, não para os fazer "doutores" [...] Educá-los e instruí-los de modo a fazer deles prisioneiros da terra e proteje-los da atracção das cidades, o caminho que os missionários católicos escolheram com devoção e coragem, o caminho do bom senso e da segurança política e social para a província [...] as escolas são necessárias, sim, mas escolas onde ensinemos aos nativos o caminho da dignidade humana e a grandeza da nação que os protege. (MONDLANE, 1995, p. 56 apud CAMINHO, 2016)

Com efeito, a fundação de escola-capelas registou considerável incremento na Arquidiocese de Lourenço Marques, cuja extensão abrangia toda a região Sul de Moçambique, a partir da assinatura do *Acordo Missionário*. Grosso número delas foi denominadas *Missões*.<sup>45</sup>

No que diz respeito aos aludidos trabalhos penosos a que se devia submeter o *indígena*, Benigna Zimba cita com pesar o fato de a Igreja Católica, em Moçambique, apesar

<sup>45</sup> Comunidades cristãs católicas, fundadas em meio rural e presididas por um padre ou vários (para casos em que se tratava de membros de uma congregação).

de estar já abolida a escravatura – processo iniciado legalmente na segunda metade do século XIX –, ter se servido dela para a construção da Catedral de Lourenço Marques, cujo início das obras data de 1936. (HENRIQUES, 2016).

Contrariamente às políticas educacionais coloniais oficialmente indicadas para os *indígenas* e estritamente seguidas nas escolas católicas no Sul de Moçambique os missionários estrangeiros, exclusivamente de origem protestante, com especial destaque para a Igreja Presbiteriana, localmente mais conhecida como “Missão Suíça”, em sua ação evangelizadora, procurou sempre proporcionar aos nativos um atendimento integral: educação e atendimento hospitalar<sup>46</sup> de qualidade e isentos de discriminação. Essa realidade era reconhecida, inclusivamente, pela própria administração colonial, como sublinha Madeira (2007, p. 425-426): “o facto é que o aproveitamento escolar dos *indígenas* das escolas protestantes era muito superior aos dos alunos das escolas missões portuguesas”. Eduardo Chivambo Mondlane<sup>47</sup>, a quem se lhe tributa oficialmente em Moçambique o título de “arquiteto<sup>48</sup> da unidade nacional” na luta pela soberania, primeiro doutor moçambicano, é um dos frutos da evangelização da Igreja Presbiteriana. Foi justamente sob liderança de Mondlane que o povo moçambicano, constituído em Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), em 25 de setembro de 1964, desencadeou a luta pela soberania nacional, cujo inimigo era o colonialismo português, do qual a Igreja Católica Colonial fazia parte.

A causa da independência moçambicana, apesar da sua legitimidade, da Igreja Católica no Sul de Moçambique não pôde contar com nenhum patrocínio, muito menos envolvimento. Sim, pronta e oficialmente, recebeu desaprovação por parte da hierarquia. É exemplo da oposição eclesial Dom Custódio Alvim Pereira (1962-1974), conhecido pelo seu tradicionalismo, na linha do seu antecessor, o qual encarnou e viveu a política colonial atinente aos chamados *indígenas*. Pereira é descrito como o bispo defensor mais dos “interesses do Governo Português que dos da Igreja Católica [...]” e símbolo da “Igreja Católica em Moçambique totalmente ‘enfeudada’ ao regime colonial português”. (BRANDÃO, 2006, p. 88-89). Sobre ele, Serapião (2012) acrescenta que, após ter tomado

<sup>46</sup> Os primeiros hospitais em Gaza foram construídos pela Igreja Presbiteriana: o hospital de Chicumbane, em 1922. (MADEIRA, 2007, p. 578); observação do pesquisador: pedra plantada junto ao hospital).

<sup>47</sup> Nascido em 20 de junho, em 1920, na então circunscrição dos muchopes, atual Distrito de Manjacaze, Província de Gaza. Teve sua educação primária numa escola da Missão Presbiteriana Suíça, localmente conhecida como “Missão Suíça”. Sob o patrocínio da Missão Suíça, cursou o ensino secundário na África do Sul, de onde passou para Portugal. Uma vez terminado o nível, matriculou-se na Universidade de Lisboa. Pelo óbvio, ainda com financiamento da Missão Suíça, teve de mudar-se para os Estados Unidos da América, onde viria a doutorar-se em Sociologia e Antropologia, pela Northwestern University. (REDAÇÃO..., 2011).

<sup>48</sup> Tese contestada por Fanuel Guidion Mahluza, em entrevista concedida a Salomão Moyana, na qual reconhece esse mérito a Adelino Gwembe e Marcelino dos Santos. (SAVANA, 2000).

conhecimento da ocorrência de reuniões versadas sobre a independência entre os seminaristas do Seminário Maior do Cristo Rei da Namaacha, tratou de adverti-los. Assegurou-lhes que não seriam ordenados sacerdotes todos aqueles cujo envolvimento em tais discussões fosse confirmado. Por fim, “forçou os cabecilhas seminaristas a abandonar o seminário”. E não parou por aí. Brandão (2006, p. 88), analisando relatório da PIDE, descobriu que foi graças ao seu zelo pela causa da pátria que a arquidiocese de Lourenço Marques se distinguiu pela inexistência de padres contra o colonialismo<sup>49</sup> visto que quem ousasse se manifestar contrariamente ao colonialismo “era de imediato afastado por aquele Bispo”. Isso aconteceu com o “cónego João Pedro de Mata, depois de este capitular se ter excedido numa das suas homilias dominicais, criticando a sociedade capitalista [...]”. Contudo, padres como João Pedro de Mata havia nesta arquidiocese, só lhes faltava suficiente coragem para se pronunciar e agir, como sugere Couto (2003, p. 88) quando cita o personagem português padre Nunes, de quem, ante a coragem de Fulano Malta<sup>50</sup>, refere: “na altura, lhe apeteceu estar no lugar de Fulano Malta [...] A injustiça não podia ser mando divino. E a sua instituição se acomodara tanto, que parecia ajoelhar-se mais perante os poderosos que perante Deus”. Sobre os padres fiéis, de modo explícito, a Dom Pereira, cabe-merece destaque o padre Romano, cujo final lhe foi trágico:

[...] em etembro de 1974. Segundo V. Mainga (comunicação pessoal, 1984) Romano tinha a fama de ter violado o segredo de confissão e ter denunciado pessoas à PIDE/DGS que eram conotadas com a FRELIMO. Tinha-se escondido num cajueiro da missão mas os latidos do seu cão que o seguiu e não conseguiu subir a árvore traíram-no junto dos seus perseguidores. (LIESEGANG, 2001).

Da análise feita até aqui, da implantação do Cristianismo Católico e sua posterior atuação na região Sul de Moçambique durante o período colonial, podemos concluir que ele

<sup>49</sup> Contrariamente ao que se registava na região Sul do país, nas dioceses da Beira e de Nampula – regiões Centro e Norte, respectivamente – houve preocupação em testemunhar a Boa Nova de Cristo, o qual sempre deu primazia à pessoa humana, particularmente em situações de necessidade, lutando pelo reconhecimento e respeito dos seus direitos: “[...] Eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância”. (Jo. 10,10). Eis alguns exemplos: “o bispo de Nampula, D. Manuel Vieira Pinto, atacava abertamente a identificação da Igreja com Portugal e preparava-se para defender o direito à independência. D. Manuel Vieira Pinto herdara a defesa das posições autonomistas e contestatórias do bispo da Beira, D. Sebastião Soares de Resende, falecido em 1967 [...] Nas celebrações no Macúti, uma paróquia da Beira, o padre Joaquim Teles de Sampaio denunciou o massacre de Mucumbura [...] Será preso a 14 de Janeiro, bem como o seu coadjutor, padre Fernando Mendes. Neste mesmo mês, foram presos os Padres de Burgos, espanhóis, devido à denúncia do referido massacre [...]” (THE DELAGOA BAY WORLD, 2012).

<sup>50</sup> Sobre o personagem Fulano Malta: “seu viver se foi amargando e ele, mal escutou que havia guerrilheiros lutando por acabar com o regime colonial, se lançou rio afora para se juntar aos independentistas [...] Já derrubado o governo colonial, Fulano Malta regressou [...] e todos o olhavam como herói de muitas glórias”. (COUTO, 2003, p. 72).

se revelou uma engenharia satisfatória para seus mentores e executores. Com o próprio arcebispo, Dom Pereira, a cuidar pessoalmente de assegurar a materialização do plano colonial, tudo tinha que sair perfeito. A arquidiocese de Lourenço Marques dispunha somente de padres que preferiam manter-se “‘aburguesados’, não tendo problemas de ordem financeira e não se mostrando interessados a entrar em atritos com a política governamental” (MARUJO, 1999). Aliás, nem havia condições para ser diferente, visto que, como sublinha Brandão (2006, p. 88), com Dom Pereira, bastante admirado pela PIDE “na Diocese de Lourenço Marques só podiam estar colocados padres que, de forma directa, apoiassem o regime, em caso contrário eram imediatamente afastados”. Os resultados dessa “evangelização” (era mais exploração em nome de Cristo, que anúncio da Boa Nova cristã) situam-se em nível tanto negativo quanto positivo.

Oliveira (2002, p. 106) aponta como efeitos negativos do modelo da cristianização<sup>51</sup> aplicado na região Sul: “o crescimento vertiginoso dos índices de criminalidade, o número elevado de crianças que vivem na rua e de meninas que se prostituem, a fragilidade e vulnerabilidade da família [...]” Contudo, algo é consolador: o *indígena* educado, formado e moralizado unicamente para servir o colono, com tudo o que implicava o pacote da civilização e assimilação, gradualmente, foi construindo a consciência da sua própria dignidade. Melhor dizendo, serviu-se de todas as políticas coloniais para o aprimoramento da sua identidade em seu polo *ipse*.<sup>52</sup> Cara à civilização cristã católica, as tradicionais plataformas de os homens e as mulheres assumirem as suas responsabilidades, apesar de todos os fatores desfavoráveis, foram sendo melhoradas em vários âmbitos, como o familiar e o cívico.

- a) âmbito familiar – a tese-prática segundo a qual era legítimo ao homem fazer amor com mulheres e quanto maior fosse o números destas, melhor, porém “dormir com mulher isso é que nunca” (COUTO, 2003, p. 46), foi sendo substituída pela cultura de respeito para com a esposa; na educação dos filhos: a preocupação e esforço por parte dos pais

<sup>51</sup> Todo europeu, salvo escassas exceções, durante o período em que se desenvolveu a colonização/exploração dos continentes africano, americano e asiático, estava convencido de que a religião-cultura cristã é única de origem divina e de que ele – o europeu – era a raça por natureza superior em relação às demais. Esta tese ainda prevalece na doutrina oficial cristã, da qual temos vindo a analisar o credo católico, em que se sublinha a unicidade de Jesus Cristo em matéria de salvação – “Cristo é o mediador único da salvação”. (LG 14).

<sup>52</sup> A *ipseidade* diz respeito “à noção da identidade enquanto processo de construção, portanto nunca acabada e nunca estática, mas em construção [...]”. Isso quer dizer que “a identidade de uma pessoa, de uma comunidade é feita, em grande parte, segundo Paul Ricoeur, das identificações – *com* valores, normas, ideias, modelos, heróis, nos quais a pessoa, a comunidade se reconhece. O reconhecer-se *no* contribui para o reconhecer-se *com* (p.147). A identificação com figuras heróicas manifesta essa alteridade assumida [...]” (PANASIEWICZ, 2007, p. 59-60).

de Samora Moisés Machel, para que este, além da pastagem do gado, atividade educacional-formativa tradicional, tivesse melhor educação escolar possível, foram satisfeitos no programa escolar da Igreja Católica.

- b) âmbito cívico – ainda que desprovidos de uma educação de qualidade, a consciência do dever de libertar Moçambique do jugo colonial foi emergindo nos nativos. Adelino Gwambe, segundo Fanuel Mahluza, jovem de 19 anos de idade e com apenas quarta classe de escolaridade, é um exemplo. Decorridos dois encontros entre alguns jovens moçambicanos emigrados na então Rodésia do Sul (atual Zimbabwe), inspirados pelas manifestações nacionalistas africanas, em 18 de outubro de 1960, Gwambe liderou a “*fundação da União Democrática Nacional de Moçambique*”, cujo conhecimento público e oficialização vieram a ter lugar em Tanganyika, a 14 de abril de 1961, durante uma conferência de imprensa juntamente com seus pares, em um total quatro, concedida à comunidade internacional. (MOYANA, 2011). A este movimento, mais tarde, assegura Mahluza (MOYANA, 2011), juntaram-se mais jovens e outros movimentos com o mesmo intuito, resultando na criação da FRELIMO, em 3 de junho de 1962. Merece destacar como fruto para além do almejado/esperado pelos educadores católicos, pelo menos ao nível da arquidiocese de Lourenço Marques, a insurreição dos padres nativos, em continuação aos já repreendidos encontros entre seminaristas pelo Dom Pereira. Estes padres, em nível nacional, reclamavam a extinção da Igreja Católica Colonial e, em seu lugar, postulavam a instalação da Igreja Nacional/Moçambicana, cujo veredito final favorável foi tomado no encontro geral dos sacerdotes, religiosas e religiosos, realizado nos dias 26 e 27 de agosto de 1974, em Guiua, Diocese de Inhambane, contando com a presença do cardeal Mazzoni, enviado especial do papa Paulo VI. Neste encontro, em atenção ao passado sombrio da Igreja Católica, os participantes tomaram decisões que se resumem no seguinte:

[...] nós \_ sacerdotes, religiosos e religiosas negros moçambicanos\_ sentimos o dever de consciência de [...] readquirir a nossa verdadeira identidade e lançarmo-nos em cheio à tarefa de africanização do Cristianismo, aqui e hoje [...] Pedimos desculpas ao Povo Moçambicano, principalmente aos pobres, os “sem-voz”, pelo silêncio e covardia que tristemente contribuíram para a desfiguração e atraso no processo de africanização da Igreja em Moçambique [...] decidimos despojar-nos de certas heranças ocidentais que nos afastaram do Povo, para, sem complexos de medo, de inferioridade e de incapacidade, nos comprometermos seriamente na construção de uma Igreja autenticamente africana. (ABREU, 2006, p. 185-186).

Se pelo encontro geral de Guiua decretava-se, pelo menos oficialmente, o fim do colonialismo religioso, no nível político-civil veio acontecer em 7 de setembro do mesmo

ano, em Luzaka, capital da Zâmbia, pelos chamados “Acordos de Lusaka”<sup>53</sup>

No percurso ora terminado, desde o longínquo *Reino de Mwenemutapa* até ao estabelecimento do colonialismo português, tem-se verificado, de forma recorrente, a imposição da religiosidade/religião do estrangeiro invasor-ocupante, em prejuízo da anteriormente praticada. Deste fenómeno, limitamo-nos à fundação da Religião Tradicional Tsonga-Changana e à implantação do Cristianismo Católico, por inerência do objeto deste estudo. Ao longo desta análise, aflorou, de modo explícito, o impacto desses processos, cuja gravidade fez-se sentir negativamente no último – pretensão de substituir a religião dos nativos pela dos colonizadores –, que Oliveira lhe responsabiliza pelo caos social, na região Sul do país onde Igreja Católica Colonial se fez sentir incisivamente.

As conquistas de 1974 causaram grande satisfação nos nativos por conta de seu propósito: restituição/colocação da condução dos destinos da nação nas mãos dos nativos. Porém, não bastando que o poder esteja confiado aos próprios, em virtude das anteriores experiências<sup>54</sup>, há que formularmos uma pergunta: que mudanças significativas ocorreram com a *moçambicanização* da Igreja Católica e com a proclamação da independência nacional, ante as sucessivas dominações estrangeiras dos últimos dois séculos, cujo saldo foi a violação sistemática dos mais elementares direitos humanos? No item que se segue, tentaremos responder a esta questão.

### **2.3 Tradições religiosas e seu impacto social em Moçambique pós-independência nacional**

Desejamos aqui trazer à discussão o desempenho religioso das tradições Tsonga-Changana e Cristã Católica no período pós-independência nacional, com particular atenção à

<sup>53</sup> “A 7 de Setembro de 1974 foram assinados na capital da Zâmbia, entre o Estado Português e a Frente de Libertação de Moçambique, o denominado Acordo de Lusaka. Neste acordo o Estado português não só reconheceu formalmente o ‘direito do povo de Moçambique à independência’ como acordou – ‘em consequência’, escreve-se algumas vezes, sem muito respeito pela lógica – a data e os passos da transferência para a FRELIMO da soberania que detinha sobre o território de Moçambique”. (COSTA, 2014).

<sup>54</sup> Informações sobre o passado mostram que vezes sem conta o próprio nativo foi bastante cruel com seu semelhante como sublinha a historiadora Benigna Zimba: “Não é fácil fazer com que um descendente de régulo – regra geral, um ‘chefe negro moçambicano nomeado pela administração colonial para gerir uma região’ – entenda que o progenitor era ‘um grande escravocrata’. ‘Muitos de nós, moçambicanos, não sabemos que foram compatriotas que permitiram e tiveram um papel crucial sem o qual os portugueses não tinham como caçar escravos. Já vimos que à frente das caravanas está sempre um africano. Há uma elite (africana) que se beneficiou do comércio de escravos”. (HENRIQUES, 2016). Isso é descrito por Ferreira (1987, p. 202) nos seguintes termos: “dizemos que nas regiões sob influência das duas principais baías meridionais, a exportação de escravos foi fomentada pelas lutas endêmicas [...] pela procura desencadeada por negreiros de várias nacionalidades [...] Acentuou-se, depois, o predomínio dos brasileiros: oito embarcações desta nacionalidade ali estiveram em 1830 [...]”

região Sul de Moçambique. Para isso, recorreremos à análise bibliográfica e às observações do autor. Interessa, desde já, deixarmos clara a não pretensão de oferecermos uma história minuciosa sobre as supracitadas denominações religiosas. Assim, esta pesquisa estrutura-se com base nos seguintes itens: “Da independência nacional aos finais da década de 1980”, “Da década de 1990 aos nossos dias” e “Dados estatísticos sobre o condição socioeconômica da mulher e da criança no Sul de Moçambique”.

### 2.3.1 Da Independência Nacional aos finais da década de 1980

Nas realizações cruciais ocorridas em 1974, acima apresentadas e analisadas, no que tange à autoafirmação do povo moçambicano, alimentaram-se, obviamente, várias expectativas; se não, ficavam desprovidas de qualquer sentido. Se no contexto da Igreja Católica quase nada se registou, nos dois anos seguintes, exceto, pela primeira vez, a nomeação de padres nativos a bispos; no âmbito político logo começaram os preparativos para a proclamação da independência nacional. Importa sublinharmos os discursos radiofônicos de Samora Moisés Machel, na qualidade de presidente da FRELIMO. Machel frisava a necessidade de todos os moçambicanos se empenharem na construção de um “Moçambique para todos, sem distinção de cores, desde que cada um se identificasse com a linha da Frelimo [...]” e o imperativo de se acabar com a religião em ambientes públicos e restringi-la à prática privada (isto é, nas residências dos próprios fiéis), sem nunca se orientar à inserção de novos elementos, muito menos à administração de batismos.<sup>55</sup> Ele, ainda, atacava aberta e reiteradamente, os missionários e as religiosas. (MAGALHÃES, 2015). Tais práticas eram bastante aplaudidas por muitos, ou quase todos segmentos, da população moçambicana, tanto que a azáfama para o dia da proclamação da independência não era para menos. Como refere Couto (2003, p. 72), “os ensaios para os festejos da independência que seria declarada dali a um mês. Treinava-se para um verdadeiro desfile a ter lugar na capital, aquando das cerimónias centrais”.

A expressão “Moçambique para todos” era, nos discursos de Machel, uma grande novidade e susceptível a equívocos por parte do povo, se atendermos a supracitada estrutura sociopolítica tradicional – *miganga/matiko* –, para a qual, era estranho o conceito de unidade nacional. As políticas assumidas tanto pelo *Império de Gaza* quanto pelo colonialismo

---

<sup>55</sup> O que, claramente, significava tornar insustentável a posterização da Igreja Católica, pois esta se mantém e se projeta pela administração de batismos: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei [...]” (Mt 28,19-20).

português não puderam extinguir as identidades étnicas, se bem que isso nunca constituiu sua preocupação, como atesta Meneses (2010). Com a proclamação da independência nacional, em 25 de junho de 1975, a FRELIMO constituiu o primeiro governo nacional autóctone. Este, “para ultrapassar os vestígios de uma pertença diferenciada entre os cidadãos [...] impôs, a partir de cima, um sistema unificado: um sistema de partido único<sup>56</sup>, um único sindicato, e uma única estrutura legal de matriz ocidental”. A consequência direta, em oposição à postura<sup>57</sup> que a própria FRELIMO tomara durante a luta de libertação, foi a “exclusão do papel das autoridades tradicionais” porque “descritas como veículos da ideologia retrógrada e passadista” (MENESES, 2010a), “feudais e obscurantistas”. (LOURENÇO, 2010, p. 106). Nesse contexto, apostou-se na “frelimização” de tudo e de todos. Isto é, no dia a dia procurava-se, de modo exclusivo, implementar as orientações emanadas da FRELIMO em nível central e reproduzidas, literalmente, durante os comícios populares, pelos secretários.<sup>58</sup> Ante as referidas orientações, ao povo cabia, peremptória e publicamente, a sujeição, ainda que contra a própria consciência: “todos concordavam e batiam palmas”, porque reinava o “medo da FRELIMO”. (LOURENÇO, 2010, p.175). No exercício das suas competências – assim se acreditava –, a FRELIMO desencadeou uma perseguição ferrenha contra os praticantes e utentes das religiões tradicionais, dentre elas a Religião Tradicional Tsonga-Changana. Essas perseguições chegaram ao nível de atrocidade, como sublinha Alfredo Massango:

---

<sup>56</sup> A opção pelo monopartidarismo não tendo granjeado a aprovação de todos os envolvidos na luta armada de libertação nacional, uma parte destes, sob comando do André Matshangaíssa, fundou a Resistência Nacional de Moçambique (RENAMO), em 1976. No ano seguinte iniciou o *conflito armado*. (LITURI, 2012). E assim o chamaremos, evitando, dessa forma, a nomenclatura preferencial das duas organizações: “os da RENAMO chamam luta pela democracia e os da FRELIMO de guerra de desestabilização”. (AZEVEDO-HARMAN, 2016).

<sup>57</sup> De acordo com o testemunho do *hosi* Júlio Langa, “alguns guerrilheiros vieram à minha casa, explicaram as razões da guerra e pediram-me apoio, comida. Nós demos-lhes wubsa (papa). Os guerrilheiros explicaram que os portugueses eram estrangeiros, exploradores, que batiam no povo, que nós não podíamos viver com eles: eles tinham de voltar para o seu próprio país. Eu... fui apanhado pelos portugueses e levado para Mandlakazi onde me bateram, bateram, até ao fim de 1973. Alguns amigos meus morreram ali. Eu recusei-me a admitir que vira a FRELIMO e lhe dava comida. Em 1974 fui levado para João Belo e preso e sovado ali [...]” (LOURENÇO, 2010, p. 171).

<sup>58</sup> Durante a luta de libertação, nas comunidades rurais reinava harmonia: a colaboração entre *tihosi* e *vamulumuzanas* facilitou a mobilização dos jovens para se alinharem nas fileiras da FRELIMO, cujo resultado foi a vitória sobre o colonialismo português. (LOURENÇO, 2010, p. 172-173). *Hosi* Júlio Langa testemunha que “após a independência eles disseram que não precisam de *hosi*, que tudo tinha acabado [...] Eles disseram, ‘você fizeram o povo sofrer, nós não vos queremos aqui. Nós vamos escolher novas pessoas’. As pessoas começaram a rir-se dos *tihosi* [...] Fui muito mal tratado, muito humilhado [...] As coisas mudaram drasticamente após a independência. Os brancos foram expulsos e os *mulumuzana* neutralizados. Os *tihosi* foram substituídos por secretários. Foi dito à população que estes secretários não podiam ser antigos empregados do governo colonial, ou *tihosi*... um estranho podia ser escolhido [...] As pessoas do partido visitavam a área, realizavam um comício, apontavam simplesmente para alguém e diziam ‘queremos este’”. (LOURENÇO, 2010, p.175).

Após a independência os Comitês (da FRELIMO) diziam que não havia feiticeiros, que não havia tinyanga [...] O Comitê tratava o nyanga muito mal, batia-lhe e acusava-o de mentiroso [...] O Comitê só reproduzia aquilo que a FRELIMO dizia. As pessoas sabiam, no seu íntimo, que os feiticeiros, os tinyanga e os tihosi estavam ali, mas não podiam dizer uma coisa diferente daquilo que a FRELIMO dizia – seríamos humilhados num comício ou levaríamos pancada. (LOURENÇO, 2010, p. 176).

A inferência dessa prática foi uma degradação social generalizada, que se alastrava até o foro doméstico (familiar): a figura do pai (*mulumuzana*), tinha sido desautorizada. Vivia-se um cenário de ausência completa de *saúde*: “a feitiçaria era difícil de controlar e portanto este tipo de políticas acabaram [sic] por encorajar a feitiçaria e ela aumentou, ela podia funcionar a coberto da política do governo.” (LOURENÇO, 2010, p. 176). Em face da situação, acima citada, e na ciência do papel social das religiões tradicionais, tentativas várias foram feitas pelas/os próprias/os *tinyanga/vanyamusoro*, perante o governo da Frelimo<sup>59</sup>, no sentido de este ponderar sua postura para com a prática religiosa, como sublinha M. F. Zimba:

Eu desde há muito tempo que fui falar com Machel [...] para ajudar a organizar a nós. Era preciso organizar, para poder trabalhar bem, não ser perseguido [...] Depois ele mandou eu ir falar com Hélder Martins [...] Este não queria [...] ameaçou de fuzilar, mas eu continuei [...] (LOURENÇO apud MENESES, 2005, p. 451).

A razão dessa escusa prende-se à certeza de que estava em voga, até à década de 1980 sobre o fim da religião, com o “progresso da história e progressiva emergência das formas científicas de pensar”. Definitivamente foi refutado pela história. (ALVES, 1984, p. 34-37). A persistência da classe – praticantes das religiões tradicionais africanas –, associada ao *re-encantamento* pela religião, em nível mundial, como o indicaremos com alguns detalhes mais adiante, veio a valer lhes o reconhecimento pelo Estado moçambicano.

Com relação à Igreja Católica<sup>60</sup>, em virtude de suas anteriores ligações com o governo colonial, ela não escapou ao combate decretado pela FRELIMO. Aliás, Machel já tinha dito, durante os discursos posteriores à Assinatura dos Acordos de Lusaka<sup>61</sup> e anteriores à proclamação da independência nacional, qual seria a sua sorte. O que levou a uma progressiva

<sup>59</sup> Com esta grafia deste referimos ao partido Frelimo.

<sup>60</sup> No nível da região Sul do país, território delimitado nesta pesquisa, também as demais denominações religiosas tiveram a sorte da Igreja Católica, embora o impacto nelas tenha sido forte, por disporem de poucas infraestruturas. Contudo, importa realçar que as Testemunhas de Jeová, mesmo desprovidas de um parque imobiliário relevante, foram igualmente vítimas como a Igreja Católica, por conta de sua escusa a dar “VIVAS” ao “VIVA FRELIMO” – slogan oficial para mostrar o comprometimento ou não para com a causa da FRELIMO. (observação do pesquisador).

<sup>61</sup> Em 7 de setembro, foi solenemente assinado em Lusaka o *Acordo sobre a Independência* e, decorrente do primeiro, o *Acordo de Cessar-Fogo*. (MACHEL, 2017, p. 53).

debandada do pessoal missionário: muitos ministros ordenados (entre padres e bispos) foram abandonando Moçambique, desde a assinatura dos Acordos de Lusaka. Em 24 de julho de 1975, o governo da FRELIMO decretou as primeiras nacionalizações. Os setores visados foram o da Educação e o da Saúde. (MAGALHÃES, 2015). Tal situação afetou diretamente a Igreja Católica em virtude de as escolas estarem, até então, majoritariamente sob sua gestão. E porque a religião devia confinar-se à prática privada, seus lugares de culto foram alvo das nacionalizações-vandalizações.<sup>62</sup> Essa situação colocou a Igreja Católica desprovida, a grosso modo, de seus recursos, desde os humanos até os materiais.

A situação colocava a Igreja Católica cada vez mais longe da concretização das decisões tomadas no *Encontro do Guiua*. Para agravar ainda o que já estava mau, foi colhida, de surpresa, pelo III Congresso da FRELIMO, em fevereiro de 1977, que veio oficializar, entre muitas posturas, aquelas de que ela se sentia vítima, muitas vezes vistas, porque assim o era, fruto de excessos pessoais dos agentes do governo.

No III CONGRESSO a FRELIMO, decidiu-se pela transformação da FRELIMO em Partido de vanguarda – *Frelimo* –, cujos fundamentos foram extraídos dos “princípios universais do Marxismo-Laninismo”, o qual determinou como sua meta e missão a

[...] destruição do sistema capitalista e a edificação no nosso País de uma sociedade onde não haja exploração do homem pelo homem [...] dirigir, organizar, orientar e educar as massas, transformando assim o movimento popular de massas no instrumento poderoso de destruição do capitalismo e de edificação do Socialismo. (MACHEL, 2017, p. 91-92).

No âmbito da destruição do sistema capitalista, agravaram-se a intimidação e a perseguição aos agentes econômicos, classe constituída majoritariamente, por portugueses. As condições de vida, que já não eram boas, pioraram. Como afirma Couto (2003, p. 74), por intermédio de seu personagem Fulano Malta: “em moço se sentira estranho em sua terra. Acreditara que a razão desse sofrimento era uma única e exclusiva: o colonialismo. Mas depois veio a independência e muito da sua despertença se manteve. E hoje comprovava: não era de um país que era excluído. Era estrangeiro não numa nação, mas no mundo”. A Igreja Católica não estava isenta desse sentimento – talvez por culpa própria – e viu-se persuadida a convocar a Assembleia I da Pastoral, que veio a ter lugar de 8 a 13 de setembro de 1977, na

---

<sup>62</sup> A onda de nacionalizações-vandalizações abrangeu mais bens da Igreja Católica, embora não tivessem a ver diretamente com algum setor a nacionalizar, como sublinha Magalhães (2015): “os sacerdotes ficavam privados das residências onde viviam em comunidade [...] as missões ficaram sem as suas hortas e as suas viaturas [...] em princípios de 1976 [...] começaram a nacionalizar as residências paroquiais”.

Beira, capital da província de Sofala.<sup>63</sup>

A realização dessa Assembleia de Pastoral – por sinal, um evento nacional e público, à semelhança do Encontro de Guiua – prova que a interdição imposta sobre a prática religiosa resguardava algumas exceções. Aliás, já se tinham registado situações que refletiam que o governo da FRELIMO, desde a sua fundação, estava reconhecido/agradecido àquelas pessoas que não confundiram suas responsabilidades como religiosas com o colonialismo. É exemplo disso a presença do “D. Manuel Viera Pinto e do padre Bertulli, da Organização Missionária dos Padres Brancos”, nas cerimônias centrais da proclamação da independência, como convidados especiais da própria FRELIMO (MAGALHÃES, 2015). A Igreja Católica, em sua primeira Assembleia, na pessoa de seus delegados, reconheceu ter sido destituída do triunfalismo e das ligações excessivas com poderes políticos e que, finalmente, na sequência de Jesus Cristo, seu Fundamento, estava pobre e “liberta de falsas seguranças”. Era chegada a hora de assumir o processo da “sua renovação interna”, cuja meta era tornar-se uma “Igreja de base e comunhão, uma Igreja família, de serviços recíprocos, livremente oferecidos, uma Igreja no coração do povo”. Para a consecução desse projeto, determinou-se o imperativo da formação de responsáveis, a qual devia ser “gradual e permanente [...] incidir sobre Bíblia, Liturgia, Organização da Comunidade, Formação Humana, Atualização Política e Conhecimento da Cultura Africana”. (ABREU, 2006, p. 189-192). Chama-nos atenção essa colocação (hierarquização) dos objetos da formação, que denuncia a irrelevância que se deu à identidade dos próprios agentes e destinatários da missão da Igreja Católica, cuja consequência seria o adiamento da autêntica naturalização da Igreja Católica, pretensão manifesta já, em 1974, no Encontro da Guiua.

Após a Assembleia I de Pastoral, registrou-se uma regeneração da Igreja Católica, ainda que timidamente, por exiguidade de padres e religiosos. Aos leigos (animadores e coordenadores das comunidades) foi permitido assumirem considerável protagonismo na evangelização. É exemplo dessa regeneração a fundação da Caritas Moçambicana<sup>64</sup>, ainda em 1977. Enquanto isso, o clima da perseguição à Igreja Católica tornava-se ameno. Acreditamos

---

<sup>63</sup> Queremos acreditar que a escolha da Diocese da Beira para a realização da Assembleia I da Pastoral foi intencional: buscava-se inspiração. Dela foi bispo Dom Sebastião Soares de Resende, que, em pleno auge do colonialismo, se posicionara em prol do ser humano, enquanto tal, independentemente da cor, raça, pertença. Aliás foi justamente a satisfação às necessidades dele – ser humano – que norteou seu episcopado, fundador do *Diário de Moçambique*, uma das “vozes” mais livres da Imprensa na província ultramarina. Nesta postura, contava com a colaboração do seu clero, de que merecem destaque padre Teles Sampaio e Dom Manuel Barbosa, vigário geral da Beira e grande amigo de Dom Sebastião Soares de Resende que criticavam publicamente o “‘eufeuadamento’ [sic] da Igreja Católica em Moçambique ao Governo Português”. (BRANDAO, 2006, p. 89-91).

<sup>64</sup> Com o conhecimento do governo, em 1977, a Igreja Católica fundou a Caritas Moçambicana, para assistir os refugiados do vizinho Zimbabwe (então Rodésia do Sul). (CARITAS MOÇAMBICANA, 2008).

que a expansão do *conflito armado* e da assistência alimentar e social que a Igreja Católica, por intermédio da Caritas prestava aos refugiados zimbabweanos – povo irmanado com os dirigentes da Frelimo – estavam na raiz do abrandamento das perseguições contra a Igreja Católica.

A clemência do governo prosseguiu. Ele emitiu alguns princípios e concessões para o agir eclesial, dos quais salientamos: permissão para o “recrutamento de quadros para os seminários ou outras instituições religiosas dedicadas à formação de profissionais da Igreja e da Religião”; necessidade de coordenar e canalizar por meio das “estruturas estatais”, as formas de “ajuda humanitária da Igreja”<sup>65</sup>, para evitar sua utilização “para dividir o povo entre crentes e não crentes, para corromper, seduzir ou fazer proselitismo”; e culto e atividades afins (atendimento aos enfermos e celebração de exéquias) foram liberados, porém nunca em “unidades de produção, centros de ensino, unidades militares [...] aldeias comunais”. (FERREIRA, 1987, p. 141-142). Na sequência, o governo restituiu, à Igreja Católica, os “locais de culto existentes e seu recheio”, porém, apenas, a título de uso e aproveitamento, devendo, por conseguinte, assegurar sua preservação, visto tratar-se de “património nacional, porque resultaram dos sacrifícios do nosso povo”. (FERREIRA, 1987, p. 142).

A Igreja Católica, por seu turno, a respeito do tratamento que lhe vinha do governo, se auto-desafiou a assumir uma atitude de “coragem e serenidade para aceitar críticas e autocriticar-se, em ordem a ser mais fiel a Cristo e aos homens a quem é enviada”. (CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE, 1979 apud FERREIRA, 1987, p. 159).

A degradação da nação ia de mal a pior, com o agravamento do *conflito armado*. A CEM, impulsionada pelo relativo melhoramento do estado das relações com o governo, em novembro de 1982, endereçou uma carta a Samora Machel manifestando sua impugnação contra a guerra e a violência, que destruíam “vidas e bens” e apelando que se procurasse “com todos os moçambicanos a paz e a concórdia entre os moçambicanos”. Isso é, pedia que as partes (Frelimo e RENAMO) aderissem ao diálogo. A iniciativa foi julgada ousada e inapropriada por Machel, tendo este desferido censura contra a Igreja Católica, publicamente, em tom menos afável. A CEM, receando possível recrudescimento das perseguições à Igreja Católica, optou por se ensimesmar. (SUATE, 2013).

---

<sup>65</sup> Ante a crise alimentar que assolava os moçambicanos por quase todo o país, resultante da inexperiência e da falta de formação das pessoas colocadas nos setores de produção, associadas ao alastramento e intensificação do *conflito armado*, a Igreja Católica solicitara a inclusão dos nacionais afetados na ajuda humanitária de que dispunha e cuja gestão era feita por intermédio da Caritas Moçambicana. (CARITAS MOÇAMBIQUANA, 2008).

Nos anos seguintes, no quadro político-militar registou-se uma série de ataques e assaltos a vilas e cidades por quase todo o país. O número de vítimas ia crescendo drasticamente. Em virtude dessa situação, a atividade da Igreja Católica, ora autorizada pelo governo, terminantemente, era impraticável: houve muita emigração para os centros urbanos; aquelas pessoas que não podiam, viviam praticamente no mato; e o ensino ficou paralisado em quase todas as comunidades rurais. Em contrapartida, as lideranças e religiões tradicionais, particularmente a Tradicional Tsonga-Changana, iam recuperando significativamente o papel e lugar que lhes pertencera no passado. A RENAMO, que praticamente dominava as zonas rurais, contou com sua colaboração. Melhor, estimava-os e respeitava-os, como atestam os *tihosi* e *tinyanga*, citados por Lourenço (2010, p. 191). Destes, passamos a apresentar o depoimento do *hosi* José Munguambe, que diz ter vivido seis anos com a RENAMO: “a RENAMO respeitou-me como *hosi* [...] curandeiros eram muito importantes nas zonas da RENAMO”. Fato que, por si só, não traz nenhuma novidade, pois a FRELIMO também, enquanto movimento da guerrilha, fazia o mesmo. Porém, seu interesse para esta pesquisa prende-se ao fato de ter despertado o governo do Frelimo para a necessidade de resgatar as lideranças tradicionais, assunto que aprofundaremos mais adiante.

Na sequência da morte de Machel<sup>66</sup>, Joaquim Alberto Chissano o sucedeu, no fim de 1986. Entretanto, o *conflito armado* continuava a fazer vítimas em proporções cada vez mais assustadoras. Merece destaque o massacre de Homoine, em 18 de julho de 1987, carnificina<sup>67</sup> que foi a pior de todas, cuja autoria até hoje não foi devidamente esclarecida e assumida. Porém, testemunhos disponíveis apontam o envolvimento das duas forças beligerantes, com peso negativo atribuído às forças governamentais, como sublinha Américo Casimiro, então secretário distrital da Frelimo, citado por Tomás Vieira Mário (2017):

[...] as tropas da Renamo mataram muito... mas também houve alguns excessos nos apoios militares vindos de Maxixe e das unidades dos Antigos Combatentes

<sup>66</sup> A morte de Machel e de quase toda a sua comitiva – até hoje não esclarecida (nosso acréscimo) – resultou do despenhamento da aeronave presidencial, em Mbuzini, em 19 de outubro de 1986, quando voltava da Zâmbia, em missão de paz regional. (CORDEIRO, 2006).

<sup>67</sup> Como o descreve Mário (2017), citando a reação da imprensa internacional ante o sucedido: “Os moçambicanos estão chacinando-se entre si”, assim se pode resumir o tom geral das notícias. Entre aqueles jornais associados à ressaca colonial e ressabiados com a independência de Moçambique, há, entrelinhas, um quê de escárnio: lembro-me, vagamente, de um título que dizia, mais ou menos, isto: ‘da fome à carnificina-eis os frutos da dita independência de Moçambique’. Enquanto correspondente da AIM na capital portuguesa, recebo de todos os cantos do mundo, este tipo de perguntas: ‘afinal o que se passa convosco, moçambicanos?!’ ‘Que anátemas vos foram atirados pelos deuses?’ ‘Que males tão graves e insanáveis ter-se-ão infringido, uns aos outros, a ponto de se massacrarem tão cruelmente?’ Destas perguntas entendia-se que para o mundo, já pouco importava querer encontrar ‘culpados’ e ‘inocentes’: simplesmente, os moçambicanos estavam a matar-se uns aos outros, sem dó nem piedade!”

estacionadas na localidade de Chindjinguir, a 7 km da vila sede... a população escondida nos abrigos, ao aperceber-se do barulho dos carros militares saiu à busca de socorro; só que as tropas abriram fogo indiscriminadamente, pois confundiu-as com os bandidos uma vez que estes também não estavam uniformizados. Para além disso, os Antigos Combatentes estacionados em Chindjinguir lançavam anilharia [sic] pesada para a vila sede do distrito [...] (CASIMIRO apud MÁRIO, 2017).

Essa situação denuncia o caos por que o país estava atravessando; cuja solução, como já tinha proposto a CEM, residia, imprescindivelmente no diálogo entre os moçambicanos. Em vista desse propósito, foi a própria CEM, uma vez constituída em comissões, que reformulou a proposta e a apresentou ao presidente Chissano. (SUATE, 2013). Este, tendo acolhido a proposta, de imediato, sob mediação da CEM, iniciaram as negociações para a paz, que vieram a ser alavancadas pelo Papa João Paulo II (1988), quando de sua visita a Moçambique, o qual no encontro com o Chissano, disse:

Sei, Senhor Presidente [...] Muitos homens, mulheres e crianças sofrem por não terem casa onde habitar, alimentação suficiente, escolas onde se instruir, hospitais para tratar a saúde, igrejas onde se reunir para rezar e campos onde empregar as forças de trabalho. Muitos milhares de pessoas são forçados a deslocar-se à procura de segurança e de meios para sobreviver; outras refugiam-se nos países vizinhos [...] “Não à violência e sim à paz”. Desejo aqui formular votos de que o sentir profundamente humanitário, valor distintivo dos povos africanos, faça convergir para o homem todas as partes interessadas, de maneira que se possam revolver pacificamente os graves problemas actuais. (PAPA JOÃO PAULO II, 1988, p. 2).

Com essa visita papal e o respectivo encontro pessoal entre as duas lideranças, em continuidade à audiência, em 1987, cedida pela Sua Santidade ao presidente Chissano, podia-se vislumbrar mudanças significativas nas relações entre o governo da Frelimo e a Igreja Católica. Neste ambiente promissor, a CEM, nos anos subsequentes, tudo veio a fazer para a materialização dos votos que o papa manifestara ao governo moçambicano, na pessoa do presidente da República. Essa abertura governamental estendeu-se a todas as denominações religiosas, o que, para além da efervescência das já existentes, permitiu posteriormente, a imigração de novas comunidades religiosas cristãs, majoritariamente, de origem brasileira.

A realidade sociopolítica moçambicana, desde a independência até o final da década 1980, por aquilo que, ainda que de modo abreviado, procuramos descrever, cujo estágio final está refletido na mensagem de João Paulo II, consta de luzes e sombras. *Luzes*: a doação abnegada de moçambicanas e moçambicanos, movida pela nobreza de uma vida social justa, na qual todos tenham vez e voz, em continuidade com a autodeterminação iniciada com a vitória sobre o colonialismo. *Sombras*: os desacertos humanos que têm custado sacrifício de vidas humanas e descrédito da Igreja Católica. Face a este panorama – o governo persuadido

pelas circunstâncias a contar com outras instituições, particularmente as religiosas, na gestão da nação – iremos analisar a atuação das tradições cristã católica e a tsonga-changana, na subunidade que se segue.

### *2.3.2 Da década de 1990 aos nossos dias*

Não obstante as muitas conquistas alcançadas durante o período pós-independência, a sensação geral com que ficamos da análise feita reflete um estado deplorável da situação sociopolítica de Moçambique. A razão disso reside no fato de que os próprios moçambicanos fizeram e/ou deixaram de fazer diante do que se deveria ter feito, como o declara Couto (2009):

É preciso que saibamos aceitar esta condição sem complexos e sem vergonha: somos pobres. Ou melhor, fomos empobrecidos pela História. Mas nós fizemos parte dessa História, fomos também empobrecidos por nós próprios. A razão dos nossos actuais e futuros fracassos mora também dentro de nós. (COUTO, 2009, p. 42).

Em verdade, a sociedade moçambicana pós-independência estava constituída, política e religiosamente, por agentes impregnados de projetos estranhos às necessidades reais do povo. Se de um lado, a Igreja Católica, casada durante séculos com políticas coloniais, o que lhe valeu, merecidamente, os ataques do governo da Frelimo, de outro, segundo Couto (2009, p. 32), este governo se auto-atribuiu o direito de, em tudo, pensar e agir em nome do povo:

a luta armada de libertação nacional também cedeu, por inércia, à ideia de que o povo era uma espécie de exército e podia ser comandado por via de disciplina militar. Nos anos pós-independência, todos éramos militantes, todos tínhamos uma só causa, a nossa alma inteira vergava-se em continência na presença dos chefes... Essa herança não ajudou a que nascesse uma capacidade de insubordinação positiva. (COUTO, 2009, p. 32).

O período pós-independência, serviu para que se ganhasse a consciência de que “antes vale andar descalço do que tropeçar com os sapatos dos outros (COUTO, 2009, p. 42). A Igreja Católica fez isso na Assembleia I da Pastoral, só que, em virtude da política em vigor em Moçambique, não pôde concretizar os projetos que concebera para si. Só mais tarde é que o governo, pressionado pelas circunstâncias, que da parte de Santo Padre já tinham merecido a devida atenção, se propôs a tomar uma atitude digna em favor do sofrido povo moçambicano. Foi neste contexto que, em 1989, “a Frelimo decidiu abandonar oficialmente o marxismo-leninismo e, na mesma dinâmica, foi iniciado o processo de revisão constitucional

que acabaria por resultar, em 1990, na aprovação de uma constituição multipartidária”. (BRITO; CASTELO-BRANCO; CHICHAVA; FRANCISCO, 2009, p. 22). Dessa Constituição, em virtude do objeto da nossa pesquisa, apraz-nos citar o artigo 78, cujo teor consagra aos cidadãos o direito a adotar e praticar da religião, a seu gosto e às confissões religiosas, o “de prosseguir livremente os seus fins religiosos, possuir e adquirir bens para a materialização dos seus objetivos”. Ainda ao abrigo da Constituição de 1990, a liderança das Religiões Tradicionais Africanas, ao nível de Moçambique, constituiu, em 1992, a Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique (AMETRAMO), com personalidade jurídica. (ACÇOLINI; SÁ JUNIOR, 2016, p. 64).

Na sequência do novo ambiente sociopolítico, a Igreja Católica, de 1 a 11 de dezembro de 1991, realizou sua II Assembleia Nacional de Pastoral, que, na linha das decisões tomadas na anterior, entre outras disposições, assumiu que “uma única cabeça não levanta o tecto” – provérbio changana –, querendo significar que a união faz a força. Daí a necessidade de todos, sem exceção, terem que se unir para a construção da Igreja Católica: “os ministérios ordenados e os ministérios não ordenados complementam-se uns aos outros”. (II ASSEMBLEIA NACIONAL PASTORAL, 1991 apud NICUIA, 2007, p. 17). Assim, a Igreja Católica, revitalizada pela/na sua II Assembleia, galvanizou as negociações em prol da paz; que, com efeito, vieram a culminar na assinatura do *Acordo Geral de Paz de Moçambique*, em Roma, em 4 de novembro de 1992, que pôs fim à guerra que opunha o governo e a RENAMO. (BOLETIM DA REPUBLICA, 1992).

A AMETRAMO, em todas as suas subunidades, dentre elas a Religião Tradicional Tsonga-Changana, foi agregada às instituições colaboradoras do governo, na busca da harmonização da sociedade do Sul de Moçambique.

Até agora, considerando duas tradições religiosas – Cristianismo Católico e Religião Tradicional Tsonga-Changana –, aqui analisadas, temos aflorado o fazer religioso extraordinário. Com efeito, em momento de paz, cada uma das tradições é chamada a voltar-se para o que lhe corresponde ordinariamente. Para a respectiva análise, escolhemos a comunidade changana, em Gaza.

Quanto à Igreja Católica em Gaza, isto é, a Diocese de Xai-Xai, sem a pretensão de apresentarmos, de modo exaustivo, sua caminhada pastoral desde o fim da guerra civil, importa sublinharmos que no Objetivo Pastoral (2012-2015) afirma textualmente que a sociedade changana consta de “áreas de sombra, nomeadamente: religião tradicional, curandeirismo e feitiçaria, o mundo da droga, do alcoolismo, as situações de corrupção, o tráfico de pessoas e de órgãos humanos, a violência doméstica [...]” (DIOCESE DE XAI-

XAI, 2011), que, por sua vez, carecem da luz de Cristo, de que ela – a Igreja Católica – é portadora e única responsável de transmitir, mercê do fato de ser a depositária da salvação divina. E, para o efeito, estabeleceu como estratégia “visitar as casas, as escolas, as prisões, os hospitais, [...]”, com a finalidade de “que todos se convertam a Cristo conhecido pela pregação da Igreja e que sejam incorporados, pelo Baptismo, a Ele e à Igreja, seu corpo.” (DIOCESE DE XAI-XAI, 2011). Trata-se, com efeito de um projeto, essencialmente, transportado da extinta Igreja Católica Colonial, o que é de estranhar, pois seu pessoal missionário é majoritariamente nativo.<sup>68</sup> Aliás, mesmo se o cenário fosse contrário – percentual elevado de estrangeiro –, as decisões tomadas no Encontro de Guiua e nas duas Assembleias de Pastoral apontaram para a moçambicanização da Igreja Católica. Portanto, nada justifica a consideração das religiões tradicionais africanas como sombra, ao lado dos contra-valores que ela mesma elenca.

**Foto 3 - Sacerdote católico em plena pregação da “boa nova”**



Fonte: Arquivo do autor.

A fotografia é um exemplo de uma comunidade cristã católica em plena celebração eucarística, presidida por um padre nativo, durante a qual se transmite a mensagem salvífica, que, conforme o Objetivo Pastoral inclui a re-declaração da pecaminosidade da Religião

---

<sup>68</sup> Dispõe de 27 padres e 76 freiras nativos e de 12 padres e 31 freiras de origem estrangeira. (Observação do pesquisador).

Tradicional Tsonga-Changana. Ainda que oficialmente os missionários avaliem negativamente essa tradição religiosa, em situações de infortúnio, eles mesmos recorrem a seus préstimos, como nota Couto (2003), em seu personagem, português padre Nunes:

[...] pitosguiando aos tropeços, o sacerdote começou a deambular sem destino, parecendo que para ele, qualquer direcção lhe servia... por fim, ele se deteve frente à casa do feiticeiro Mwana wa Nweti. Após um hesitação entrou na obscuridade da palhota. Pediu ao feiticeiro:

- Atire os búzios, Mwana wa Nweti.

[...] o padre insistiu, encorajando: [...] ele queria saber do seu destino, agora que os anjos o tinham deixado tombar, sem amparo, no vazio da incerteza. (COUTO, 2003, p. 100).

É certo que estamos diante da ficção do Mia Couto. Contudo, isso não quer significar irrealismo da história, pois algumas vezes a imprensa nacional tem colhido a sociedade moçambicana com flagrantes de sacerdotes em plena prática das religiões tradicionais, como se refere em *Reflectindo sobre Moçambique* (2014), citando a Rádio Moçambique: “um padre da Igreja Católica [...] foi flagrado num cemitério familiar [...] fazia-se acompanhar na altura por duas pessoas, supostamente curandeiros [...] o padre e os seus acompanhantes [...] traziam consigo, uma galinha já degolada, lâminas, panos e casca de coco verde”. Sabemos que este padre, somente, teve o azar de ser flagrado, visto que “‘97% da sociedade moçambicana passaram pelo ritual de nascimento’ em que, dentre outros ritos, se ministra uma vacina que deixa marcas no corpo das pessoas [...] ‘não peça as pessoas para levantarem sua camisa’; isso denunciaria, através das marcas nas vacinas, as crenças das pessoas”. (ACÇOLINI; SÁ JUNIOR, 2016, p. 63).

No que tange à Religião Tradicional Tsonga-Changana, nesta análise tomaremos em consideração os territórios em que são válidas as carteiras de seus ministros consagrados, algo que extrapola as divisões administrativas nacionais. A sonhada organização da classe, para o qual muito se dedicara o *nyamusoro/nyanga* Zimba (arriscando a própria vida), finalmente foi conseguida, superando a expectativa: com a fundação da AMETRAMO. Para a exercício religioso dos ministros consagrados tornaram-se necessários os respetivos registro, credenciamento e fixação da tabela de preços dos serviços, como ilustram as fotos que se seguem.

Foto 4 - Identificação e credencial da(o) *nyamusoro/nyanga*

Fonte: Arquivo do autor.

Essa carteirinha ou credencial do/a *nyamusoro/nyanga* é válida ao nível da África Austral. Quem não dispôr dela, em regra, fica impedido de desempenhar as funções sagradas.

Foto 5 - Tabela de preços dos serviços prestados pelas(os) *nyamusoro/nyanga*

TABELA DE PREÇOS A PRESTAR NA AMETRAMO	
VALORES EM MOÇAMBICANOS	
<b>1. SOBREVIVÊNCIA</b>	
a) A consulta inicial de diagnóstico	200,00 Mtu
b) Para quem se registou na AMETRAMO	2.000,00 Mtu
c) A consulta mensal de um mês da AMETRAMO	500,00 Mtu
<b>2. GINECOLOGIA</b>	
a) Para análise de parto	3.500,00 x 2 = 7.000,00 Mtu
b) Para os restantes	3.000,00 Mtu e p/ consulta 4.000,00 Mtu
<b>3. SOLUÇÕES DE PROBLEMAS</b>	
a) Normal família	5.000,00 Mtu e p/ consulta 2.000,00 Mtu
b) Para outras situações para individualidade com vegetal	3.000,00 Mtu
<b>4. ANONIZO</b>	
a) Solução	7.500,00 Mtu p/ cada parte em causa = 15.000,00 Mtu
b) Para medicina 3.000,00 Mtu e p/ consulta 3.000,00 Mtu	
<b>5. INVESTIGAÇÃO DE ROUBO</b>	
a) No subúrbio	350,00 Mtu
b) Na sede da AMETRAMO	750,00 Mtu
NB: Em caso de investigação de roubo não se deve fazer cobrança de valores antes da recuperação dos objectos roubados.	
MAPUTO: 13 DE OUTUBRO DE 2009	
MPAI	

Fonte: Arquivo do autor.

Ainda no propósito de evitar a usura, a AMETRAMO, ao nível da região Sul de Moçambique, estipulou essa tabela de preços.

Institucionalmente, as duas tradições religiosas, tendem, no presente, a apetrechar-se de dispositivos para evitar a introdução de defraudadores, na classe. Porém, faz-se-nos necessário questionarmos sobre até que ponto essas estruturas satisfazem efetivamente o porquê da existência das instituições que as criaram. Para os propósitos desta pesquisa analisaremos a sociedade gazense, considerando a mulher e a criança, em face das situações

por que passam, colocando-as em condição de vulnerabilidade, cujos detalhes aflorarão no item seguinte.

### *2.3.3 Dados estatísticos sobre a condição socioeconômica da mulher e da criança na província de Gaza no Sul de Moçambique*

De acordo com dados do último Recenseamento Geral da População e Habitação (2007), a província de Gaza tem uma população estimada em 1,228,514 pessoas. Das quais, 55.3% são do sexo feminino e 44.7%<sup>69</sup> do sexo masculino; 75.0% moram em áreas rurais e 25.0% nas áreas urbanas. (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 2007, p. 5-12). Sua expectativa de vida, segundo Caldeira (23/05/2016), está estimada em 59.4 anos para mulheres e 55.7 anos para homens; e “38.5% da população de 15 anos e mais da província não sabe ler nem escrever”, com maior incidência no sexo feminino, cuja taxa é “duas vezes superior, em comparação com o masculino”, em consequência da preferência que se dá pelos filhos em detrimento das filhas. Constitui fator indicador da “variação das taxas de analfabetismo” o local de residência: 43.6% da população rural e 24.4% da população urbana. (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 2007, p. 24-25). Tal situação é cara ao legado cultural tsonga-changana e euro-cristão disseminado no Sul de Moçambique.

Dessa população, faremos uma análise, nos setores da mulher e da criança, para aferirmos o impacto do desempenho das tradições religiosas que temos vindo a analisar. E a razão da nossa escolha é o fato de fazerem parte dos segmentos vulneráveis<sup>70</sup> de uma sociedade.

Do universo populacional feminino camponês, 74.0% são economicamente ativos e se dedica à prática da agricultura de subsistência (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 2007, p. 19). Dos agregados familiares<sup>71</sup> de que Moçambique dispõe – distribuídos em chefia masculina e feminina, com prevalência para esta última –, a “Província de Gaza apresenta percentagem elevada de agregados com chefes do sexo feminino”. (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 2007, p. 13). Essa situação reflete uma

<sup>69</sup> A partir dos 20 anos, este indicador inicia um processo de queda acentuada, possivelmente, devido à maior emigração de homens em relação às mulheres e à sobre-mortalidade masculina nas idades mais avançadas. (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 2007, p. 5).

<sup>70</sup> Por vulnerabilidade entende-se a “falta de defesa contra a adversidade (inclusive) ... a exposição a choques externos, a tensões e a riscos, e a falta de defesa interna de meios para competir sem sofrer graves prejuízos”. (MISTÉRIO DO PLANO E FINANÇAS, 2000 apud WATERHOUSE, 2010, p. 102).

<sup>71</sup> No censo de 2007, foi considerado como agregado familiar todo o grupo de pessoas ligadas ou não por laços de parentesco, que vivem na mesma casa e compartilham as mesmas refeições (comida da mesma panela) e a maior parte das despesas da casa. (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 2007, p. 17).

anomalia dentro da tradicional estrutura sociopolítica prevista nas duas tradições religiosas que temos vindo a analisar; ela deve-se ao fato de as mulheres nunca terem se casado e de estarem separadas e/ou enviuvado. Ainda, pesa sobre este grupo populacional, ao nível da província de Gaza, na faixa etária dos 15 aos 59 anos, o mais alto índice de prevalência de HIV/Sida: 28.2% de homens e 27.8% de mulheres. (MOÇAMBIQUE, 2015, p. 7). Nesses agregados, nas áreas rurais, “a percentagem de crianças não registadas é mais elevada, até aos 17 anos”, cerca de 22% à altura do recenseamento. (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 2007, p. 56).

Inerente à criança, de acordo o estudo realizado pelo Instituto Nacional, em 2010, apurou-se que Moçambique dispunha de uma população infantil de cerca de 1.108.334 crianças”. Destas, “96% trabalhava na agricultura, pesca, caça e silvicultura”; índice que, em Gaza, nas mesma áreas, se situa na ordem dos 92.6%. (MOÇAMBIQUE, 2016b, p. 39). Uma outra área de trabalho infantil, ao nível da província de Gaza, digna do nosso realce: prostituição infantil, que se regista “em algumas áreas rurais e periféricas das vilas distritais, com destaque para as zonas fronteiriças com países vizinhos de Moçambique” – distrito de Chicualacuala para a província de Gaza. (MOÇAMBIQUE, 2016b, p. 114-115). O envolvimento das crianças-adolescentes no mercado do emprego é forçado pelas obrigações que pesam sobre elas, das quais se destaca a chefia dos agregados familiares – aproximadamente 9% (IOF 2014/15 apud INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 2007, p. 13) –, resultante da morte dos pais e/ou maternidade precoce (caso das meninas, relegadas à condição de mães-solteiras). O fenómeno de crianças-adolescentes chefes de agregado familiar em Gaza atinge 60.8% e 39.2% para chefias feminina e masculina respetivamente. (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 2007, p. 14).

**Foto 6 - Mulher chefe do agregado familiar, com as próprias filhas, menores de idade já em atividade de geração da renda familiar**



Fonte: Arquivo do autor.

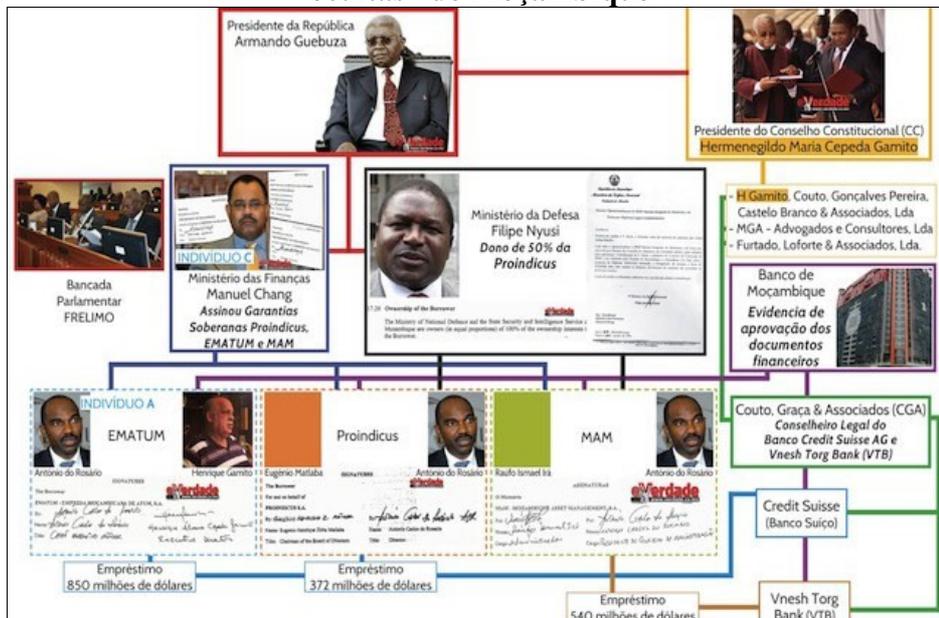
O que se pode esperar dessas crianças criadas em tais condições familiares, refletidas na figura acima, em que se lhes é negada a infância? Como se pode ver, uma delas – com uniforme escolar –, da escola, imediatamente, foi se juntar à família, para o transporte de limões até ao local da comercialização. A nosso ver, o baixo aproveitamento escolar, que tende a acentuar-se cada vez mais, da independência ao ano de 2015, resulta da situação acima descrita e ilustrada. Para elucidar, importa apresentarmos dois dados. Primeiro, “os alunos dos ensinos primário e secundário da cidade e província de Maputo, Gaza e Inhambane são os que mais reprovam em relação aos das restantes províncias do país”, dados constantes no relatório “Educação em Moçambique: zona sul – enfoques e prioridades para os próximos anos”, o qual aponta que “em 2014, por exemplo, a cidade de Maputo foi a que registou maior taxa de reprovações na região, com 14.1%, seguida de Maputo Província 13.4%, Gaza com 11.7% [...]” (TIUA, 2015). O ano letivo 2015 foi o mais sombrio para o Ministério da Educação e Desenvolvimento Humano e para a sociedade moçambicana, com as reprovações acima de 70%, nos exames da 10<sup>a</sup> e 12<sup>a</sup> classes. (DIAS, 2016).<sup>72</sup>

Desde 2015 para esta data, Moçambique tem conhecido uma crise financeira resultante das “chamadas dívidas ocultas” (LIMA, 2017), contraídas pelos governantes de Moçambique, a credores internacionais, cujos contornos e aplicação do valor ainda não estão

<sup>72</sup> Estas classes, dentro da estruturação brasileira do ensino, correspondem ao 9º ano fundamental e 3º ano do ensino médio, respectivamente.

esclarecidos.<sup>73</sup> A figura que se segue reflete o grau de responsabilidade nas “chamadas dívidas ocultas” segundo o relatório da auditoria internacional efetuada pela Kroll. (LIMA, 2017).

**Figura 3 - Entidades e instituições envolvidas nas “chamadas dívidas ocultas” de Moçambique**



Fonte: (LIMA, 2017).

Ainda que não se tenha decidido em definitivo sobre a legalidade de tais dívidas, o povo moçambicano – com particular destaque para as camadas sociais já identificadas sob extrema pobreza – ressentem-se do custo da vida que subiu bastante.<sup>74</sup>

Essa situação deplorável de que a mulher e a criança são vítimas não se pode imputar, singular e exclusivamente, a nenhuma instituição, mas sim a toda conjuntura social moçambicana. Para sua sanção exige-se que cada instituição se posicione, de modo legítimo, diante do seu papel. No que se refere ao objeto desta pesquisa – Religião Tradicional Tsonga-Changana e Cristianismo Católico –, já se vão 26 anos de absoluta tranquilidade institucional, *conditio sine qua non* e tempo mais que suficiente para que se pudesse ver e sentir proatividade, nos projetos de cada uma. Essa falta, a nosso ver, pode ser um reflexo do atar-se, por parte das tradições religiosas, a agendas que lhes são alheias e do discurso e fazer religiosos inadequados à realidade. Isso, no fundo, segundo Maxwell (2008, p. 87), reflete o fracasso/insanidade das lideranças, pois “se você deseja saber se um líder é bem-sucedido e

<sup>73</sup> Cerca de dois mil milhões de Dólares Americanos, contraídos entre 2013 e 2014. (LUSA; PÚBLICO, 2017).

<sup>74</sup> Da média de trinta unidades da moeda nacional que custava um Dólar Americano até finais de 2014, em 2016, chegou a custar oitenta unidades.

eficiente, não olhe para ele, nem ouça o que ele diz. Olha apenas para quem ele lidera”.

## 2.4 Conclusão parcial 1

Moçambique é uma nação do Sudeste da África. Sua parte meridional é habitada pelo povo tsonga; por sua vez composta por cinco etnias; das quais decidimos incidir a nesta pesquisa sobre a etnia changana. Esta habita ordinariamente a província de Gaza. Como qualquer território habitado por seres humanos – por natureza ser religioso –, a província de Gaza dispõe de diversas tradições religiosas, das quais optamos por analisar duas: a Tradicional Tsonga-Changana e o Cristianismo Católico. Ambas em sua essência, orientam-se ao serviço da humanidade, proporcionando, segundo a própria linguagem, *saúde*, pela Religião Tradicional Tsonga-Changana; e o reino dos céus, pelo Cristianismo Católico. Não obstante esta agenda e o livre exercício religioso, por parte das duas tradições, a sociedade tsonga-changana, em seus setores mais vulneráveis – mulher e criança – registas situações extremamente deploráveis, quanto à qualidade de vida.

Diante dessa realidade, julgamos que a cultura do Diálogo Inter-Religioso, sendo útil para o aprimoramento da identidade e do fazer religiosos, pode despertar nestas duas tradições a consciência desse imperativo e alavancá-las para dar cobro à situação lacunosa de que se ressentem o Sul de Moçambique. Neste contexto, propomo-nos analisar o Diálogo Inter-Religioso, no capítulo que se segue.



### 3 DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO: UMA NECESSIDADE

A Modernidade, em nível de organização político-social ocidental, trouxe a secularização dos Estados. Esta, por sua vez, fez com que o cristianismo perdesse, no terreno, fatores que até então corroboravam sua milenar “busca de uma unidade uniforme ou uma redução da variedade do humano dentro de uma única religião, sistema, ideologia ou tradição”. E permitiu “o fim da organicidade da religião como forma de expressar a sociedade”, ao impor “a aceitação da condição humana em sua pluralidade e a renúncia à ilusão totalitária”. Foi neste contexto que, em virtude da coexistência de diferentes tradições religiosas, começou a se fazer sentir a necessidade de cultivar o espírito de boa convivência e promover práticas atinentes, cuja nomenclatura final se fixou no Dialogo Inter-Religioso. Nós, na ciência da realidade do Sul de Moçambique, analisada no capítulo anterior, julgamos de suma importância trazer a esta pesquisa ferramentas do Diálogo Inter-Religioso, pois delas se espera que poderão lhes propiciar um ambiente harmônico, mútua partilha de valores e colaboração, fatores indispensáveis ao bom desempenho, para que cada uma delas possa agir em prol da sociedade humana. Assim, para orientarmos esta pesquisa, escolhemos três itens: gênese, pressupostos e níveis do Diálogo Inter-Religioso. (STEIL, 1993, p. 32-25).

#### 3.1 Gênese do Diálogo Inter-Religioso

Embora não se possa precisar com exatidão a emergência da religião sabe-se pois ela se faz presente, de modo fascinante e atuante, em todas as culturas. De modo geral, visa à prática do bem (ALVES, 1984, p. 33), consideração que se nos ficou evidenciada na análise que acabamos de fazer sobre as tradições cristã católica e tradicional tsonga-changana, no Sul de Moçambique. Contudo, tanto no passado quanto no presente, há situações que revelam as tradições religiosas, particularmente as abraâmicas, empenhadas na construção e execução de projetos nefastos à humanidade.

No que se refere ao passado, não obstante, a Igreja Católica se autorreconhecer como fundada sobre o mandamento do duplo amor<sup>75</sup>, sobre ela pesa o fato de ter promovido várias atrocidades, das quais passamos a citar algumas. Primeira: as cruzadas<sup>76</sup>, pelas quais o cristianismo ocidental, desde o século XI, no papado de Urbano II, até ao século XIII, os

<sup>75</sup> “Amarás o Senhor teu Deus, de todo teu coração, de toda tua alma [...] e a teu próximo como a ti mesmo [...]” (Lc 10,26ss).

<sup>76</sup> As cruzadas e os jihads eram entendidos pelos cristãos e muçulmanos, respectivamente, como ajuda de que necessitava o Deus bom, “em sua luta contra o Diabo”. (HARARI, 2017, p. 230).

papas deste período prometiam-se, inclusivamente, “‘benefícios’ espirituais da guerra contra os muçulmanos.<sup>77</sup> Arrancando uma página do alcorão, Urbano assegurou que os guerreiros que experimentassem essa penitência entrariam no céu diretamente [...]” (CURTIS; LANG; PETERSEN, 2003). Segunda: contra a mulher. De acordo com *Malleus Maleficarum* “ninguém prejudicou mais a Igreja do que as parreiras’ [sic]. Não é preciso se esforçar muito para encontrar na literatura, na teologia [...] afirmações de forte desprezo, se não de ódio, às mulheres [...]” Aquando da caça às bruxas, apesar do limite estabelecido pela perícia médica, “o suplício continuava ao sabor do inquisidor, e não eram raros os casos de mulheres mortas ou estropiadas de forma irreversível em razão das sevícias sofridas”. (FO; TOMAT; MALUCELLI, 2007). Terceiro: a proclamação do “primeiro ‘Ano Santo’, com indulgências e ricos aportes financeiros, a fim de arrecadar cada vez mais dinheiro para a assoberbada Cúria”, pelo papa Bonifácio VIII. (KÜNG, 2012, p. 110-118).

Inerente ao contratestemunho religioso na atualidade por parte da Igreja Católica, podemos citar a situação por que passavam as mulheres mães argentinas, se não latino-americanas, em plena segunda metade do século XX. Hebe de Bonafini, da Associação das Mães, ativista argentina, declarou: “nós, mães, sofremos o desprezo da Igreja, cujas autoridades chegaram à decisão, que talvez também dependesse de Laghi, então núncio apostólico na Argentina, de que não poderíamos receber a comunhão, ‘pois estávamos cheias de ódio’”. (FO et al., s/d). Com relação à marginalização, desvalorização e exclusão da mulher de posições de decisão no Catolicismo, Vigil (2006, p. 318) considera que atingiu o “seu ponto extremo” no pontificado de João Paulo II, cuja consequência foi a deserção massiva de mulheres. Os atentados, noticiados pela mídia e reclamados pelas fações radicais do islã, são um outro espelho da utilização perniciosa da religião.

Não obstante esses fatos e sua origem – hierarquia ao mais alto nível –, nada justifica, para quem quer que seja, considerar uma orientação desumana para qualquer tradição religiosa. De fato, ainda na Idade Média, houve quem explicitamente opinasse diferente. No âmbito cristão, na obra *De pace fidei*, o cardeal Nicolau de Cusa, “perante tantos assassinatos e perseguições em nome de Deus”, ponderava sobre a necessidade de se cultivar a paz entre as diferentes religiões. Ele acreditava que “nenhuma religião pode superar todas as demais em todos os aspectos” (NICOLAU apud QUEIRUGA, 1997, p. 156). No contexto islâmico,

---

<sup>77</sup> Sabe-se que “‘havia séculos que Jerusalém estava sob o domínio dos árabes, que toleravam, no entanto, a presença cristã [...]” (FO et al., s/d). “O massacre de Jerusalém impressionou todo o mundo [...] Muitos cristãos também ficaram horrorizados [...] e, para os muçulmanos [...] dali em diante nasceu a certeza de que os ocidentais deveriam ser expulsos. Aquela sangrenta demonstração de fanatismo cristão reacendeu o fanatismo islâmico”. (RUNCIMAN, 1996, p. 248 apud FO; TOMAT; MALUCELLI, 2007).

destacam-se a “ideia de um ‘ecumenismo mais ecumênico’ de Raimundo Lúlio” e a noção da “riqueza da diversidade religiosa e abertura ao outro” advogadas por Rûmî e Ibn al-‘Arabi. (TEIXEIRA, 2003, p. 2). Porém, estas considerações não granjearam militância, como, posteriormente, será elucidado quando analisarmos os eventos cruciais que conduziram ao esboço e maturação do conceito do Diálogo Inter-Religioso.

Queremos acreditar que a não adesão às propostas veiculadas em mentes/vozes sensíveis à pluralidade, parte delas citadas acima, deveu-se, entre várias razões, a posturas diferentes de tradição para tradição. Assim, em nossa opinião, para a tradição cristã católica, foi, fundamentalmente, a “excessiva autoestima, ou seja, a soberba identificável na figura do Soberano Pontífice como símbolo do poder religioso, enquanto guardião da única verdade religiosa para o homem”. (RENDINA, 2013, p. 243). A partir desta soberba, por Rendina (2013) tida como um dos pecados do Vaticano, enquanto sede da Igreja Católica, emergiram muitas reações, dentre elas, a “oposição antipapal”, cultivada em ambientes acadêmicos, manifestando a contestação da classe contra as lideranças da Igreja Católica, desde o século XIV. O que veio a impulsionar o desejo da separação do poder político do da Igreja Católica. (KÜNG, 2012, p. 119).

A inflexibilidade da Cúria Romana, em face da necessária e urgente reforma, conduziu à radicalização de posições. De um lado, a Reforma Protestante, de que Martinho Lutero é tido como pioneiro<sup>78</sup>, no início da Idade Moderna, insere-se no quadro das reações desfavoráveis à gestão eclesial de então; de E outro, as descobertas científicas do século XVI, cujo teor divergia da doutrina da Igreja Católica, inauguravam a pluralidade de ensinamentos – cristão e racional<sup>79</sup> –, que veio a ampliar o horizonte do saber. Isto é, foi inaugurada a “revolução das mentes” de que Nicolau Copérnico – “aliás, cônego da Igreja Católica” – é mentor, por isso ameaça para a própria Igreja Católica. Em resposta, esta se opôs “ao exercício intelectual, ao conhecimento e à competência cultural [...] A censura, o Índex e a

---

<sup>78</sup> Sabe-se que tendências pró já se faziam no seio da Igreja Católica. *Pedro Valdo*, fundador do movimento valdense e que, com os serviços prestados pelos padres por si contratados, proporcionou à sua comunidade uma formação bíblica, que os possibilitou desenvolver pregações para o povo. A Santa Sé, não tendo se simpatizado com o projeto, mandou-os cessar; ao que Valdo respondeu com as palavras do Apóstolo Pedro: “É preciso obedecer antes a Deus do que aos homens”. (At 5,29). *John Wycliffe*, a título pessoal, procedeu à tradução da Bíblia para inglês; trabalho que de *John Hus* lhe valeu o atributo de “Estrela da manhã da Reforma”. Ele – John Hus – por este procedimento, a Igreja Católica decidiu “vamos cozinhar esse ganso”; cujo efeito foi acender “a fogueira do nacionalismo e da Reforma da Igreja. (CURTIS; LANG; PETERSEN, 2003).

<sup>79</sup> Para os cientistas, “somente o racional poderia ter validade como verdadeiro, útil e vinculante, ou obrigatório”. Por esta razão, a Igreja Católica “deixou-se contagiar pelo vírus da hostilidade à ciência”, postura não registrada nas Igrejas da Reforma, embora discordassem das descobertas científicas. (KÜNG, 2012, p. 137).

Inquisição logo se tornaram alarmantes”. (KÜNG, 2012, p. 136-137). A Igreja Católica promoveu “guerras e revoluções, extermínio, e deslocamento, espoliação do campo e luta religiosa [...] derramamento de sangue, perseguição, inquisição, massacre, exploração, escravização, desumanidade”. (ARMSTRONG, 2009, p. 95).

Ainda assim, os cientistas, conforme a mentalidade do início da época Moderna, se sentiam ao serviço de Deus, embora divergissem da Igreja Católica pelo tipo de religiosidade, como refere Armstrong (2009, p. 102-103): “Kepler se sentia possuído de ‘furor divino’ ao revelar segredos que nenhum ser humano tivera privilégio de conhecer e Galileu estava convencido de que a graça divina inspirara sua pesquisa”. Por isso é que, inicialmente, submetiam suas descobertas, à Santa Sé, para a respetiva aprovação, o que fez com que, “no curso dos séculos, quase não houve novas gerações de cientistas naturais em países católicos”. (KÜNG, 2012, p. 138).

Com a Europa Ocidental reunindo diversos credos cristãos – católicos e protestantes (estes distribuídos em diversas denominações) –, os cientistas puderam aprimorar suas investigações, principalmente em países de tradição protestante, em virtude da inexistência de uma instância central de controle. Foi neste contexto que, diante da acriticidade da leitura bíblica em vigor, os cientistas tomaram a liberdade de submeter a Bíblia à análise científica – método histórico-crítico.<sup>80</sup> Dos investigadores que se empenharam nessa causa, julgamos dignos de menção o médico francês, *Jean Astruc* (sec. XVIII) – autor da hipótese dos rios ou teoria documentária<sup>81</sup>, e *Julius Wellhausen*, cujo contributo se fixou na determinação das quatro escolas – rios – para a composição do Pentateuco, nomeada e cronologicamente: Javista, Eloísta, Deuteronomista e Sacerdotal. (SICRE, 1999, p. 85-87).

A Igreja Católica, que desde a Reforma Protestante, perdera a hegemonia salvífica, embora não reconheça o fato até hoje<sup>82</sup>, do século XVIII em diante, no Ocidente, teve de

---

<sup>80</sup> Quanto ao método histórico-crítico, sem entrarmos na profundidade da questão – processo da concepção – importa-nos somente assinalar que ele “leva a sério o fato de que os textos bíblicos são expressão da revelação divina à humanidade em situações históricas bem concretas e definidas [...] precisa emitir uma série de juízos sobre as fontes que tem por objeto de estudo [...]”. Ainda assim, não ignoramos que a existência de estudiosos que o contestam. (IZIDRO, 2016, p. 25-26).

<sup>81</sup> Jean Astruc, ao estudar os primeiros capítulos do Gênesis, percebeu-se do uso de dois nomes para Deus (Yahweh e Elohim). “Por isso propõe a teoria de que Moisés utilizou dois documentos escritos por autores anteriores a ele”, cujos respetivos documentos denomina “A” aquele que “usa o nome Yahweh” e “B” o que “emprega Elohim”. (SICRE, 1999, p. 85).

<sup>82</sup> Ratzinger (2000), em *Dominus Iesus*, estabelece uma comparação desnecessária, se não mesmo injusta, entre a Igreja Católica e as religiões não cristãs. Em relação à primeira, reconhece a plenitude da presença e operação da graça salvífica divina e a prática da fé; Enquanto as demais tradições religiosas dispõem apenas de crenças, cujos elementos, alguns são “de facto instrumentos, através dos quais, multidões de pessoas puderam, através dos séculos, e podem ainda hoje alimentar e manter a sua relação religiosa com Deus” (8). Por isso mesmo, algumas de suas orações e ritos “podem assumir um papel de preparação ao Evangelho, enquanto

enfrentar a modernidade, cujas investigações punham em questão toda a sua doutrina, particularmente sobre a mensagem da Bíblia, na condição de Palavra de Deus<sup>83</sup>. Em face do interesse que o estudo bíblico, com recurso a métodos científicos, ia despertando nos teólogos cristãos católicos, a Igreja Católica, para contê-los e desencorajá-los, convocou o Concílio Vaticano I<sup>84</sup>; para o qual, endereçou convite às Igrejas Protestantes, porém, estas, por razões óbvias<sup>85</sup> desconsideraram-no. Nesse Concílio, a Igreja Católica exprimiu sua impugnação para com o diferente, fosse ele de natureza cristã ou não, e determinou a sorte que caberia às/aos respectivas/os seguidoras e seguidores, como se pode ler:

se alguém disser que é igual a condição dos fiéis e a daqueles que ainda não chegaram à fé única verdadeira, de sorte que os católicos possam ter justa razão para duvidar da fé que abraçaram sob o magistério da Igreja, suspendendo o assentimento até terem concluído a demonstração científica da credibilidade e veracidade da sua fé: seja anátema. (VATICANO I, CÂNONE 3, §6 apud DENZINGER, 2013, p. 651).

Não obstante essa determinação eclesiástico-católica contra seus oponentes, estes avançavam no terreno: surgiram novas Igrejas Protestantes e as já existentes iam crescendo, em suas elaborações teológicas. Na área científica, registava-se considerável incremento às novas descobertas. Sobre esse crescimento, a própria Igreja Católica veio a se pronunciar no Concílio Vaticano II; de que faremos merecida referência, oportunamente.

Do lado protestante, desde “o final do século XIX e começo do século XX”, entre os encantados e empenhados pelo estudo crítico da Bíblia há a destacar os seguintes: Albert Rtschl, Otto Pfeilderer, Adolf von Harnack e Ernest Troeltsch. A dedicação deles resultou no

---

ocasiões ou pedagogias que estimulam os corações dos homens a se abrirem à ação de Deus. Não se lhes pode porém atribuir a origem divina nem a eficácia salvífica *ex opere operato*, própria dos sacramentos cristãos [...] não se pode ignorar que certos ritos, enquanto dependente da superstição ou de outros erros, são mais propriamente um obstáculo à salvação”. (21).

<sup>83</sup> Importa notarmos que também as pesquisas científicas eram, inclusivamente, afronta à leitura bíblica protestante oficial, até então, literal.

<sup>84</sup> O Concílio Vaticano I visou, quanto à Modernidade, no que se refere aos estudos bíblicos, à oficialização de posicionamentos católicos, até então, tomados individualmente, como foi o caso, em 1678, da crítica histórica de Simon ao Antigo Testamento, “imediatamente confiscada por iniciativa do famoso bispo da corte e pregador Jacques-Bénigne Bossuet”. Isso, entre outros efeitos, levou a que “o espírito de pesquisa crítica da Bíblia” fosse “esmagado dentro da Igreja Católica mesmo antes de poder desabrochar”. (KÜNG, 2002, p. 191).

<sup>85</sup> As relações entre a Igreja Católica e as Igrejas Reformadas ainda respiravam violência, se não física, mas pelo menos verbal, pois a ela se auto-apresentava como a única verdadeira. Estava em pleno vigor o axioma *extra ecclesiam nulla salus*, segundo o qual na profissão de fé tridentina, se exprime nos seguintes termos: “esta verdadeira fé católica, fora da qual ninguém pode ser salvo, que neste momento espontaneamente professo e sustento segundo a verdade, eu, N.N, prometo, voto e juro, com a ajuda de Deus, guardá-la e confessá-la íntegra e sem mancha, com toda a constância, até o último sopro de minha vida [...]” (DENZINGER, 2013, p. 651).

desenvolvimento da Teologia Liberal, cujo propósito era adequar, o máximo possível, as abordagens cristãs às modernistas, de modo a tornar as cristãs (protestantes) inteligíveis e plausíveis para a mulher e para o homem de então. Contudo, esta atitude não granjeou a simpatia de todos. Na Europa, a reação deu origem à teologia dialética, de que são expoentes Karl Barth, Friedrich Gogarten, Emil Brunner, Eduard Thurneysen, Georg Mertz e Rudolf Bultmann. Nos Estados Unidos da América, resultou no surgimento do fundamentalismo – cristãos preocupados com o retorno aos fundamentos da fé. (PANASIEWICZ, 2007, p. 57-59).

À diversificação de credos cristãos no Ocidente, desde o século XVI, nos finais dos século XIX, acrescentaram-se tendências liberais e conservadoras no seio do cristianismo protestante. Foi no contexto dessa conjuntura social que, em 1893, em Chicago, por ocasião da “Exposição Universal para celebrar o IV Centenário da chegada de Cristóvão Colombo ao continente americano”, se realizou o Primeiro Parlamento Mundial das Religiões. (DOMINGUES, 2004a). Seu principal impulsionador foi o pastor presbiteriano John Henry Barrows (RODRIGUES, 1999, p. 626). Excluindo da participação os negros americanos (DOMINGUES, 2004a), esteve aberto às tradições religiosas de origem asiática, porém “marcado pelo protagonismo anglo-saxónico e pela centralidade do cristianismo”. Desse modo, não pôde ir para além de um simples marco inaugural para a “dinâmica inter-religiosa que será decisiva nas décadas posteriores”. (TEIXEIRA, 2003, p. 1).

Com o progresso das investigações bíblicas, mediante o uso do método histórico-crítico, na entrada da quarta década do século XX, o catolicismo, final e oficialmente, começou a registrar relativa abertura: “em 1943, o papa Pio XII publica a encíclica *Divino Afflante Spiritu*, que, em certo sentido, enfrenta a modernidade cultural ao reconhecer a legitimidade em discernir sobre os gêneros literários na Escritura. E, em 1953, há o lançamento da Bíblia de Jerusalém com a técnica da exegese moderna”. (PANASIEWICZ, 2007, p. 69). O cume desta abertura institucional deu-se com a convocação do *Concílio Ecumênico do Vaticano II* (1962-1965). Entre os assuntos tratados e decididos, assinalamos três. Primeiro, a necessidade de reconhecer nas culturas missionadas e a missionar aspectos “que de algum modo têm referência aos valores cristãos e podem ser considerados como sementes latentes da Palavra (AG 11). Segundo, a exortação que faz aos cristãos e às cristãs católicas(os) para se abrirem ao imperativo do diálogo e colaboração com as seguidoras e os seguidores de tradições religiosas não cristãs (NA 2). Terceiro, a certeza e a tese católicas diante da pluralidade de tradições religiosas: “acreditamos que esta única religião verdadeira se encontra na Igreja católica e apostólica” (DH 1). Isso reflete a supremacia da Igreja

Católica diante das Igrejas Protestantes e tradições religiosas, o que é um avanço em relação ao axioma *extra ecclesiam nulla salus*<sup>86</sup>, sobre o qual se assentou a intolerância religiosa por parte da Igreja Católica, numa postura de “religião cristã imperial” fechada “numa lógica binária de excomunhão, de perseguição e de inquisição. A política de ‘crê ou morre’ do cristianismo imperial” durou por toda Idade Moderna<sup>87</sup>. (BERGER, 1985, p. 73-74). Todavia, o exato alvo da Igreja Católica era a modernidade, ainda que, em seus tratados não lhe tenha concedido uma consideração direta e explicitamente. Daí que alguns de seus membros seniores vieram a manifestar sua impugnação, em dois níveis: cismático e conservador. Dom Marcel Lefèbvre figura entre os cismáticos. Ele apelou ao resgate da integridade do ensino tridentino (1545-1563) e fundou a “Fraternidade Sacerdotal São Pio X”. E os movimentos da Opus Dei e da “Comunione e Liberazione”, que, dentro da própria Igreja Católica seguem promovendo uma orientação tradicionalista e de cunho papista. (PANASIEWICZ, 2007, p. 62-63). Essas resistências, particularmente as últimas, deram origem à pluralidade de segmentos dentro do próprio catolicismo: doutrinas distintas quanto à salvação e moral, o que repercute, inclusivamente, na diversidade das imagens de Deus, fenômeno comum, praticamente, nas chamadas religiões monoteístas.

Com relação ao movimento progressista, no âmbito das diferentes tradições religiosas, apesar das intermináveis resistências internas em defesa do exclusivismo e, quando muito, do inclusivismo, há que ressaltarmos que tem havido muitos esforços, fundamentalmente pessoais, por parte de alguns acadêmicos, tendentes à construção duma sociedade cada vez mais unida e harmônica, em que as diferenças sejam assumidas como fatores enriquecedores por e para cada tradição religiosa. Desses esforços, importa-nos destacar três eventos internacionais:

- a) *Conferência Mundial da Religiões* – realizada em Kyoto, em outubro de 1970, por iniciativa dos USA, Índia e Japão. (DOMINGUES, 2004b). Nela, “destacou-se a

---

<sup>86</sup> O axioma remonta à Igreja Primitiva, orientando-se a persuadir os “heréticos e cismáticos” ou em via de se tornar, para a retornarem à comunhão. Isto é, visava salvar a união dos cristãos. E “passou a ser atribuído aos judeus e pagãos quando o cristianismo se tornou religião oficial do Império Romano (380) [...] passa a vigorar uma interpretação mais exclusivista do tradicional adágio, em correspondência com sua perspectiva teológica que restringia, significativamente, a dinâmica da vontade salvífica universal de Deus [...] Fulgêncio de Ruspe (466-533), evidenciará de forma rígida a aplicação do axioma aos pagãos e judeus, e sua tese será acolhida nove séculos depois pelo Concílio de Florença (1442)”. (TEIXEIRA, 2012b, p. 21-22).

<sup>87</sup> De fato, a dogmatização do axioma efetuada pelo Concílio de Latrão (1215), retomada pelo de Florença, perpassa a atual “eclesiologia católica até o Concílio do Vaticano II”; e teve a “sua expressão mais acabada na negação, por parte do magistério, da liberdade de consciência em matéria religiosa. Em sua encíclica *Mirari vos arbitramur* de 1832, Gregório XVI qualifica a liberdade de consciência de ‘delírio’ e de erro ‘muito pestilencial’”. (BERGER, 1985, p. 74-76).

convicção fundamental da unidade da família humana e a urgência de um compromisso comum das religiões em favor dos excluídos. Resgatou-se a centralidade do tema da paz e a importância da união das religiões em prol desta causa que é transcendente: há uma terra e muitas religiões”. (TEIXEIRA, 2003, p. 2). O que refletiu uma re-significação do diálogo inter-religioso, até então, entendido na ótica e “natureza polêmica ou apologética” (RODRIGUES, 1999, p. 658), tornando-o mais realista no propósito de cultivar a aproximação entre diferentes comunidades religiosas coexistentes num determinado ponto geográfico. (RODRIGUES, 1999, p. 664).

- b) *Jornada Mundial de Oração pela Paz* – promovida pelo papa João Paulo II, ocorrida em Assis, em 1986. João Paulo II, em seu discurso, apelou aos presentes – líderes religiosos – a “reconhecerem suas responsabilidades e a dedicarem-se com renovado empenhamento à missão da paz e a porem em prática as estratégias da paz com coragem e clarividência”. (JOÃO PAULO II, 1986 apud PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO, 2006). Tal desafio “até hoje sectores do Vaticano não conseguem digerir com facilidade”. (TEIXEIRA, 2003).
- c) *Parlamento Mundial das Religiões* (1993) – no âmbito das celebrações do primeiro centenário do primeiro Encontro Mundial das Religiões – Primeiro Parlamento – e sob o impulso da crescente degradação da vida humana<sup>88</sup> (crises econômica, política e ecológica), os delegados desta efeméride, cientes da inadequação das respostas das instituições por si representadas, adotaram a *Declaração de uma Ética Mundial*<sup>89</sup>, cujo lema, em consideração ao universo da população religiosa – mais de ¾ da população mundial está vinculada a alguma tradição religiosa (DOMINGUES, 2004a) – refere: “não haverá coexistência humana sem uma ética mundial por parte das nações. Não haverá paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões”. (KÜNG, 2003, p. 166).

Este ethos mundial constituiu-se em *conditio sine qua non* para a almejada paz entre as nações, conforme a *Declaração de uma Ética Mundial*, Rodrigues (1999), resumindo esta obra, equaciona o tema nos seguintes termos:

<sup>88</sup> Não obstante o gigantesco progresso científico-tecnológico, a sociedade humana mundial era confrontada por um crescimento cada vez assustador de miséria, mortalidade infantil, destruição da natureza, desordens política e social. (KÜNG, s/d).

<sup>89</sup> Célebre obra de Hans Küng encomendada pelo Conselho para um Parlamento das Religiões do Mundo em Chicago e aprovada por este Parlamento, em 1993. (BORGES; MONTEIRO, 2012, p. 8).

[...] não é possível uma nova ordem mundial sem uma ética mundial; todo o ser humano deve receber um tratamento humano; há quatro orientações inalteráveis: compromisso com uma cultura de não violência e respeito pela vida, compromisso a favor de uma cultura de solidariedade e de uma ordem econômica justa, compromisso a favor de uma cultura de tolerância e de um estilo de vida coerente, compromisso a favor de uma cultura de igualdade e convivência entre homem e mulher; mudança de mentalidade. (RODRIGUES, 1999, p. 662-663).

O assentimento dado pelas tradições religiosas, na pessoa de seus delegados, revela, como nunca, a assunção de uma nova postura para o fazer religioso. Para as chamadas “religiões do Livro”, particularmente o cristianismo e o islã, das quais se guardavam – infelizmente até ao presente – lembranças barbáries, se lhes abria uma nova página na história: o desafio de se lançarem da agenda prosélita para a do testemunho da própria fé. Não por compaixão do outro, sim, porque, segundo Max Scheler (apud GUIMARÃES, 2004, p. 30), o “diálogo e a abertura ao outro constituem-se, assim, em estruturas da existência humana, pois é só na relação com um tu ou com um outro que cada um de nós constrói sua identidade”. Tese válida para todas as sociedades humanas.

Sendo as tradições religiosas instituições humanas, entendemos, com base na explanação feita, que só poderão chegar a um diálogo autêntico, dando-se uma recuada para analisar o sujeito do fenômeno religião, o ser humano. Este, de acordo com Martin Buber (2015, p. 27-28), é um ser de relações com o Tu (que pode ser humano ou divino), cujo veículo é a *palavra*, entendida quando proferida como “atitude efetiva, eficaz e atualizadora do ser humano. A *palavra* é um ato do homem, através do qual ele se faz homem e se situa no mundo com os outros [...] é o princípio ontológico do homem como ser dia-legal e dia-pessoal”. Por seu turno, a *relação*, de que se constitui o ser humano, só será autêntica se implicar o auto-oferecimento do Tu para o encontro e a decisão do Eu para encontra-lo: “‘tornou-me Eu na relação com o Tu’. O Tu orienta a atualização do Eu e este, pela sua aceitação, exerce sua ação na presentificação do outro, que neste evento, é o seu Tu”. (BUBER, 2015, p. 37). Este processo relacional não pode, conforme o Hassidismo, prescindir de três virtudes: “o amor, a alegria e a humildade” das quais, o amor goza de primazia, pois “foi pelo amor que o mundo foi criado e é através dele que será levado à perfeição”. (BUBER, 2015, p. 26).

Esse ensaio de Buber é o que melhor visibiliza o mérito da Ética do II Parlamento das Religiões do Mundo: da mesma forma em que o Eu vive e se sustenta do Tu; cada tradição religiosa, sob pena de comprometer seu crescimento e o cumprimento de sua missão, deve

abrir-se e acolher o diferente, o que implica assumir que “a diversidade religiosa é a vontade de Deus” (HESCHEL apud RODRIGUES, 1999, p 653-654), e pautar-se pelo pluralismo de princípio, que é a “consciência da pluralidade e dos sistemas que daí decorrem”. (RODRIGUES, 1999, p. 649).

Da rápida análise que fizemos sobre a longa história religiosa da humanidade a partir do contexto euro-cristão ocidental, se nos vislumbram dois momentos importantes: o momento da negação à pluralidade e o de sua aceitação e necessidade de se construir o Diálogo Inter-Religioso.

A expressão *diálogo com outras tradições religiosas*, ainda que desprovida de clareza quanto a seu conceito e lugar na vida missionária da Igreja Católica, foi introduzida por Paulo VI, em sua *Ecclesiam suam*. A ela, o Concílio Vaticano II fez alguma referência, significando a aproximação que a Igreja Católica poderia efetuar com as demais tradições para garantir o sucesso da “missão evangelizadora”, entendida unicamente como “anúncio ou proclamação de Jesus Cristo aos ‘não-cristãos’, com o fim de convidá-los à conversão ao cristianismo”. (DUPUIS, 2004, p. 274). Só a partir da década de 1980, a Igreja Católica, por meio dos documentos *Diálogo e Missão* e *Diálogo e Anúncio*, aprofundou e avançou no conceito e nas implicações do Diálogo Inter-Religioso. No *Diálogo e Missão* (1984), número 4, a Igreja Católica assumiu que pelo diálogo, os católicos “encontram os seguidores de outras tradições religiosas para caminharem juntos para a verdade e colaborarem em obras de interesse comum”; e no *Diálogo e Anúncio* (1991), número 9, que “o ‘conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outros credos para um conhecimento mútuo e um recíproco enriquecimento’ (DM 3), na obediência à verdade e no respeito à liberdade”. O que quer dizer que os objetivos do Diálogo Inter-Religioso circunscrevem-se ao nível interno e/ou ao externo das parceiras – *ad intra* e *ad extra*. (PANASIEWICZ, 2003).

*Ad intra* “permite a tradição elaborar e/ou contemplar com mais profundidade o mistério de Deus. Visa, maieuticamente, dar à luz a presença de Deus sempre presente, mas nem sempre percebida no interior dos acontecimentos históricos”. (PANASIEWICZ, 2003, p. 40). No Diálogo Inter-Religioso, o sujeito, seja pessoal ou institucional, deve estar ciente da própria precariedade e relatividade da recepção – “para nós” – do “‘em si’ da comunicação de Deus”. (QUEIRUGA, 2007, p. 157). Assim, ele, em diálogo, terá de abrir-se ao “convite a corrigir defeitos e também a descobrir novas riquezas em Deus que a inevitável estreiteza da própria tradição não permitia ver”. (QUEIRUGA, 1997, p. 64-65). Todo o encontro entre o Eu e o Tu religiosos, para que seja dialógico, deve necessariamente não desconhecer, muito

menos ignorar, o propósito correlacional, como sublinha Paul F. Knitter (2010, p. 43-44). O Eu deve assumir que “nesta experiência sou chamado à ‘minha’ própria autenticidade. Somente no encontro com o outro ‘reconheço’ minha verdadeira humanidade”. (MONDEN, 1972, p. 108-109 apud QUEIRUGA, 2010, p 207).

*Ad extra* visa “propiciar mais vida para a humanidade. O encontro entre as tradições religiosas carrega consigo uma exigência ética que é a de promover a vida e a paz sobretudo para as comunidades que participam do diálogo”. (PANASIEWICZ, 2003, p. 40). No caso particular do cristianismo e do Islã, que durante boa parte de sua existência, incluindo os nossos dias, têm investido tudo de si, oportuna e inoportunamente, para cristianizar e islamizar, o mundo inteiro, respetivamente; este objetivo previne-os para não fazer do Diálogo Inter-Religioso estratégia útil para fomentar sua agenda proselitista, mas sim para, na sequência do que apontamos no objetivo *ad intra*, partilharem as experiências, de modo a melhor servir a sociedade humana. Isso porque nenhuma das experiências esgota o mistério de Deus nem se destina a si mesma, como afirma Queiruga (1997, p. 64), a respeito do cristianismo: “a experiência cristã não é uma possessão dos cristãos; é dom que emerge num ponto da comunidade religiosa e que a toda ela é intrinsecamente destinado”.

Ainda que, resumidamente e incidindo preferencialmente na tradição cristã, acreditamos, termos podido apresentar o contexto e o processo em que se concebeu e se delineou o Diálogo Inter-Religioso: a improcedência e, por conseguinte, a insustentabilidade do pretensioso imperialismo religioso de uma tradição sobre as demais (BERGER, 2010), que já tinha custado muitas vidas. Em face dos objetivos a que se orienta o Diálogo Inter-Religioso, importa sublinharmos que se exige, imprescindivelmente, a observância de critérios ou pressupostos, sob pena de se reduzir a um projeto inútil; sobre os quais nos deteremos o item seguinte.

### **3.2 Pressupostos/critérios para a cultura do Diálogo Inter-Religioso**

Na revisão histórica do fenómeno religioso no Ocidente até aqui realizada, ainda que breve e embasada no cristianismo, ficou patente – queremos crer – que “a realidade plural está sempre aí a desafiar a compreensão humana<sup>90</sup>; e a exigir dela um esforço permanente para superar “a sedução da auto-suficiência e da hybris totalitária, que constituem

---

<sup>90</sup> Cujo vigor fez, outrora, Claude Geffré colocar uma questão que continua atual: “[...] essa vitalidade das religiões não-cristãs é simplesmente devida à cegueira e ao pecado dos homens, seja a um certo fracasso da missão cristã, ou seja esse pluralismo religioso corresponde a um querer misterioso de Deus”. (GEFFRÉ apud PANASIEWICZ, 2007, p. 115).

impedimentos precisos para a abertura ao pluralismo de princípio”. (TEIXEIRA, 2012a, p. 63). Desafio indispensável para a concretização da meta traçada no *Parlamento Mundial das Religiões*: humanização da vida. Para o efeito, tem-se identificado e preferenciado o Diálogo Inter-Religioso, cuja efetividade, de acordo com Claude Geffré (2001, p. 144-146), no mínimo, requer a observância de quatro pressupostos, a saber: “o respeito do outro em sua identidade própria”, “a fidelidade no que diz respeito à própria identidade”, “a necessidade de uma igualdade entre os parceiros para que haja diálogo” e a ciência de que a identidade é uma construção sempre em curso”.

### 3.2.1 O respeito do outro em sua identidade própria

Nos três eventos religiosos internacionais, de que fizemos referência, com particular destaque para o último – o *Parlamento Mundial da Religiões* –, seus representantes subscreveram o imperativo para a coexistência pacífico-harmônica entre suas tradições religiosas, em prol do bem estar do ser humano. O que, à luz das condições em que se constrói e realiza a identidade do Eu (sujeito religioso) – reconhecimento e respeitabilidade da existência do Tu –, conforme Buber, não significa somente deixar de combatê-lo, mas também interagir com ele. Esta interação só é possível quando se lhe resguarda espaço de continuar sendo o que é, manifestando, necessariamente “um interesse pelas suas convicções, tanto mais que elas me são cultural e religiosamente estranhas”. (GEFFRÉ, 1993, p. 63). Nesse contexto, a título de exemplo, importa lembrarmos que, o cristianismo – dentro deste a Igreja Católica – só no encontro respeitoso com a modernidade pôde resgatar os valores cristãos da “liberdade, igualdade, fraternidade e dignidade humana”, até então por si descuidados ou mesmo ignorados; e proclamados na *Constituição da República Federal da Alemanha*, na *Declaração Americana dos Direitos Humanos* e na *Revolução Francesa*, fundados sobre a Modernidade. (KÜNG, 2002, p. 141 apud FREITAS, 2010, p. 96). Entre a assunção e a prática daqueles valores, dentre outros, ainda há muito que caminhar. Daí o instigante dever de se cultivar a abertura e o respeito pela identidade do outro – critério do Diálogo Inter-Religioso ora em análise. O qual, segundo Panikkar (apud TEIXEIRA, 2012a, p.64), “pressupõe o diálogo intrarreligioso”<sup>91</sup>, que consiste na “tomada de consciência da própria contingência, relatividade e vulnerabilidade [...] colocar-se em questão”, visto que “se

---

<sup>91</sup> O que não quer dizer que se trate de realidades separadas, apesar da sua distinção: “o ecumenismo entre as Igrejas é parte integrante do ecumenismo mundial: o ecumenismo *ad intra*, no âmbito da cristandade, e o ecumenismo *ad extra*, orientado para toda a terra habitada, são interdependentes”. (KÜNG, 1999, p. 261).

não descubro em mim mesmo o cético, o incrédulo, o muçulmano e tantas outras realidades, sinto-me incapaz de entrar em diálogo com os outros”. Este raciocínio é apoiado por Adolphe Gesché nos seguintes termos: “a fé cristã tem necessidade de uma ‘ausência cristã’ tanto diante dela como em seu próprio interior. A interface do outro ou um ‘lugar fora de sua residência’ torna-se fundamental para a construção da própria identidade. O grande risco é manter a tradição encerrada em si mesma, sem interlocução criadora”. Desse modo, é mais do que justo respeitar a identidade do Tu (outro), porque de objeto a combater – tratamento de que foi vítima durante séculos – passou-se, justamente, ao entendimento de que é a chave da interpretação, maturação e desenvolvimento da própria identidade do Eu. (BUBER, 2015, p. 37). Só nestas condições se pode adentrar para o Diálogo Inter-Religioso, pelo e no qual, por enquanto, visa pôr a descoberto os traços semelhantes<sup>92</sup> entre determinadas tradições, que, por sua vez, se prestarão à criação de pontes (aproximação) entre elas. Tarefa, de per si, nada fácil, pois há nelas aspectos intraduzíveis para línguas estrangeiras, o que exigirá dos facilitadores do diálogo uma sutileza espiritual e racional. (GEFFRÉ, 2001, p. 145). Só com essa sutileza, o agente no/do processo da construção do Diálogo Inter-Religioso poderá, para além do objeto tornado religioso em determinada tradição religiosa, ascender, como Buber (apud ALVES, 1984, p. 121-122) sustenta, à “maneira pela qual o homem se relaciona com aquele objeto” dentro do respectivo universo religioso; tendo, previamente, de “suspender por um momento [...] a maneira ordinária de fazer distinções e focalizar a atenção [...] sobre as relações entre coisas, o dazwischen, o ‘ali, na esfera do entre’”. Essa suspensão, no entender de Simone Weil (apud TEIXEIRA, 2012a, p. 89-90), em primeiro lugar, impõe, ao/a buscador(a) do diálogo, o esvaziamento da própria mente, para poder colocá-la “à espera, sem buscar nada, mas disposta a receber em sua verdade desnuda o objeto que nela vai penetrar”; e, em segundo lugar, deve permitir-lhe a entrada, ainda que “temporariamente, mediante a fé, ao centro mesmo da religião<sup>93</sup> que se está estudando”. Tal aventura é possível, somente mediante observância de três princípios fundamentais: “virtude milagrosa da simpatia, verdadeira atenção e amizade”; das quais importa, segundo a autora, ressaltar que a atenção “é a forma mais rara e mais pura da generosidade” e, que apenas pessoas “capazes de amizade conseguem com todo o seu coração interessar se pela ‘sorte de um desconhecido’. E isto vale

---

<sup>92</sup> Para se referir às semelhanças, Simone Weil (apud TEIXEIRA, 2012a, p. 90) considera que as “diversas tradições religiosas [...] são entrelaçadas por ‘equivalência ocultas’ que delineiam a possibilidade de uma verdadeira simpatia inter-religiosa. Mas não há como perceber a riqueza da alteridade senão através de um estreito contato”.

<sup>93</sup> “Simone dizia que é ‘difícil apreciar pelo olhar o sabor e o valor nutritivo de um alimento que nunca se provou’ [...] só ‘aquele que conhece o segredo dos corações conhece também o segredo das diferentes formas de fé’”. (TEIXEIRA, 2012a, p. 90).

também para as outras religiões [...]”.

Foi, justamente, de encontros dialógicos, com as religiões euro-pagãs que o cristianismo – particularmente a Igreja Católica –, isentando-se de preconceitos, foi reelaborando o seu culto e sua doutrina; e, na sequência, instituindo suas festividades, das quais, convém citarmos a festa do Natal do Senhor. Como refere Guimarães (2004, p. 53), “festa celebrada em cada dia 25 de dezembro para marcar o ‘nascimento do sol vencedor’, que, nessa data, no hemisfério norte, retomava seu ciclo anual, foi incorporada pela comunidade cristã como Natal de Jesus Cristo, o verdadeiro sol vencedor que ilumina toda pessoa”. Procedimento de reconhecido mérito, com base na análise até aqui desenvolvida.

### 3.2.2 *A fidelidade no que diz respeito à própria identidade*

A partir das subdivisões existentes na Igreja Católica, das quais destacamos as nascidas em oposição ao Vaticano II e, no Brasil, o movimento da renovação carismática<sup>94</sup>, poderíamos dizer que o catolicismo consta de diversas identidades. Se assumidas ou não, isso é outra questão. Porém, o que importa é que elas existem e exige-se que se lhes preste merecida atenção – Diálogo Intrarreligioso – no âmbito do Diálogo Inter-Religioso, sob pena de torná-lo nulo. Consideração aplicável, inclusivamente, à respectiva tradição cristã. Portanto, a posição consensual entre os autores dedicados ao Diálogo religioso indica que o *intra* e o *inter* acontecem simultaneamente, como o expusemos acima citando Hans Küng.

O catolicismo no Brasil, a título de exemplo, quer pela abertura, quer pelo fechamento, não oferece uma imagem coesa da unicidade, como ele pretende ser e se autoapresenta, em seu Credo: “Igreja Una, Santa Católica e Apostólica”. (CONGREGAÇÃO DO CULTO DIVINO E DA DISCIPLINA DOS, 1991, p. 448). Cada agrupamento reclama, de modo exclusivo, a posse e a autenticidade do respectivo modo de interpretar e vivenciar o catolicismo; situação não viável para os efeitos do Diálogo Inter-Religioso, visto que, caso se investisse ignorando essas disparidades, inevitavelmente se iria “desembocar no confucionismo”. (GEFFRÉ, 2001, p. 145). Desse modo, o mais justo, para o cristão católico, é ter clarividência, segundo Panikkar (apud TEIXEIRA, 2012a, p. 58), da distinção existente entre fé e crença.<sup>95</sup> Se, de um lado, “a fé é sempre transcendente e aberta”, de outro, “a crença

<sup>94</sup> Foi encabeçado pelos leigos e estimulado pelo papa João Paulo II, que pôde colocar “no catolicismo o ardor, a informalidade e a emoção dos rituais dos evangélicos pentecostais”. (MOVIMENTO..., 1999).

<sup>95</sup> “Na medida em que a fé identifica-se cegamente com a crença, não deixando o horizonte aberto, o diálogo é interrompido e firma-se a realidade de um exclusivismo problemático e necrófilo”. (TEIXEIRA, s/da, p. 58).

é particular”, visa “traduzir a fé no âmbito das estruturas relativas a uma dada tradição particular. A crença refere-se às “formulações dogmáticas das diversas tradições religiosas. A fé, embora esteja “sempre vinculada a ideias e fórmulas, expressas nas crenças, jamais se identifica com elas.

No que se refere à identidade (a própria), que deve ser objeto de respeito por parte do próprio sujeito, importa sublinharmos que, de acordo com Paul Ricoeur, analisado por Roberlei Panasiewicz (2007), ela consta de dois polos, a saber: *idem* e *ipse*. O primeiro “caracteriza a idéia de ‘mesmo’, tratada como *mesmidade* (latim: *idem*) e refere-se à noção de identidade como ‘permanência no tempo, fixa’”. O segundo “caracteriza a idéia do ‘próprio’, tratada como ipseidade (latim: *ipse*) e refere-se à noção de identidade enquanto processo de construção”. Desses polos, para o processo do Diálogo Inter-Religioso, mais conta a fé que, pela sua abertura e transcendência, a nosso ver, corresponde ao polo *ipse*. Daí a necessidade e a importância de se flexibilizar e vergar<sup>96</sup> diante do outro, sem deixar de ser o que é, como sublinha Teixeira (2012a, p. 58) analisando a experiência (itinerário de diálogo) de Raimon Panikkar: “o caminho da autenticidade passa, necessariamente, pela abertura radical do coração ao mundo da diferença e da diversidade [...] uma experiência que é única e preciosa para a afirmação da identidade. [...] ‘aquele que não conhece senão sua religião não a conhece verdadeiramente’”. O resultado do Diálogo Inter-Religioso, nestas condições, conforme o testemunho desse autor, é profundamente enriquecedor: “parti cristão, me descobri hindu e retornei budista, sem jamais ter deixado de ser cristão [...] melhor cristão”. (apud TEIXEIRA, 2012a, p. 56).

Por fim, inerente ao tema ora em análise, Panikkar observa que “sem um diálogo externo, ou seja, sem um intercâmbio constante com outras pessoas, as religiões afogam-se [...] Dificilmente alguém [...] poderá entender a fundo sua religião sem ter uma ideia da existência e legitimidade de outros universos religiosos”. (apud TEIXEIRA, 2012a, p. 58).

Estes dois primeiros pressupostos compenetraram-se mutuamente, a toda hora. Honestamente, não há como falar do Eu sem o Tu (questão de que nos referimos acima analisando o ensaio do Buber, a respeito do ser humano). Assim, julgamos plausível a possibilidade de fundi-los num único, a denominar-se absoluto dever de respeito à identidade.

---

<sup>96</sup> “Não fui à Índia como um professor, mas como aluno... como aquele que busca, como alguém que se sinta sem dificuldades aos pés de um mestre [...]”, diz Panikkar (apud TEIXEIRA, 2012a, p. 57).

### 3.2.3 Necessidade de uma igualdade entre os parceiros para que haja diálogo

A teologia da Igreja Católica, até à realização do Concílio Vaticano II, era, absolutamente, eclesiocêntrica. Karl Rahner, ainda que padre católico, discordava e ponderava que “seria pensar em termos quase mitológicos, afirmar que a graça acontece somente no momento em que a pregação do Evangelho atinge o ouvinte”. (TEIXEIRA,1993, p. 144). Sobre esta tese, cuja origem, merecidamente, pertence aos teólogos da reforma, assentaram-se os eventos religiosos internacionais, de que fizemos sucinta análise, acima. Teixeira (1993, p. 144-145), prosseguindo com o pensamento do Rahner, diz que “a autocomunicação de Deus é dada a todos os homens e mulheres, enquanto oferta à liberdade. Constitui a ‘atmosfera existencial de todos’”. O que, segundo entendemos, é bastante para a desconstrução do (pretensioso) monopólio na economia salvífica, durante séculos, reclamada pela Igreja Católica. Atitude tomada no Vaticano II ao admitir que as tradições religiosas não-cristãs dispõem, ainda que de modo imperfeito, de “bens espirituais e morais, assim como valores socioculturais [...]” (NA 2). Esta afirmação conciliar, quando equacionada à da *Lumen Gentium* (8), que a favor do Catolicismo afirma que a Igreja de Cristo “subsiste na Igreja Católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele”, percebe-se que ela – a Igreja Católica – avançou muito pouco. Aliás, a *Dominus Iesus* (2000) do então cardeal Ratzinger e Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé explicita-o inconfundivelmente. Nela, Ratzinger sublinha que Jesus Cristo é a plenitude da revelação de Deus, “Único Salvador” e, está presente na Igreja Católica e esta n’Ele, de modo que, “todos os homens estão obrigados a procurar a verdade, sobretudo no que se refere a Deus e à sua Igreja, e a abraçá-la e pô-la em prática, uma vez conhecida”. Esta tese constitui o cerne da doutrina oficial da Igreja Católica e do cristianismo de modo geral, pela qual, cada uma das igrejas se auto-apregoa, com exclusividade, legítima portadora da salvação divina, ou, quando muito, as demais denominações cristãs dispõem, apenas, de insignificante participação. Este tipo de teologia, com certeza, grassa boa parte da doutrina das religiões monoteístas, sobremaneira, nas respectivas tendências fundamentalistas e integristas, cujo efeito é a exaltação, em tom comparativo, do respectivo referencial e da doutrina. De fato, o cristianismo ao pretender delimitar o alcance de Deus, contradiz o próprio texto fundante.<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> Em resposta ao legista que queria saber o que era necessário para herdar a vida eterna e duvidando sobre quem era seu próximo, Jesus, citando um homem que descendo de Jerusalém, certamente judeu, caíra nas mãos dos assaltante, que depois de lhe roubarem tudo, espancaram-no e deixaram-no moribundo, perguntou: [...] um sacerdote viu e passou adiante [...] um levita [...] viu-o e prosseguiu. Certo samaritano [...] chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximou-se, cuidou de suas chagas [...] Qual dos três, na tua

Não só, incorre no pecado da idolatrização de Deus, “desmascarado incansavelmente” pelos profetas.<sup>98</sup> Jesus Cristo, pelos evangelhos, é apresentado na linha profética; por exemplo, Marcos (2,27), colocando na boca de Jesus, diz: “o sábado foi feito para o homem, e não o homem para o sábado”. À luz destas colocações, se nos parece procedente a tese de Amaladoss (1993, p. 97), segundo a qual, a cada tradição religiosa corresponde “um papel exclusivamente ministerial e não representativo”, na economia salvífica da qual é sujeito representativo apenas Deus.

Para que haja Diálogo Inter-Religioso, conforme o pressuposto ora em análise, impõe-se a cada um de nós, na condição de membros de uma tradição religiosa, ocupar-se pela responsabilidade de desconstruir, “delapidar” o “próprio patrimônio com todos os desvios morais ou superstições, pietistas ou pragmáticos, pelos quais nos transformamos em ídólatras ‘de nossa própria religião’. (GESCHÉ, 1993, p. 54). O resultado desse exercício será o espírito de igualdade entre os seguidores de diferentes tradições, em substituição à própria superioridade até agora advogada, pelo menos, nas tradições monoteístas.

Às construções teológicas voltadas para a exaltação da própria tradição em detrimento das outras, Queiruga (2007) considera-as uma ingenuidade crassa, pois que, no seu entender, a experiência de Deus acontece na “polifonia do mundo”. O autor acrescenta que as tradições religiosas são chamadas a

[...] somar os reflexos. Dando e recebendo, cada uma crescerá em si mesma e se sentirá mais unida às demais. Deste modo, acolher a verdade oferecida, tanto quanto oferecer a própria verdade, faz parte indeclinável da busca [...] sabe que sempre terá muito que aprender do contato respeitoso e cordial com outras religiões [...] Pois o que está em jogo não é o “em si” da comunicação de Deus, mas o precário e relativo “para nós” da recepção. (QUEIRUGA, 2007, p. 157).

De fato, não existindo nenhuma tradição religiosa tão perfeita, o fechamento, ou o convencer-se de dispor de toda verdade, leva a “uma certa esclerose”. (GEFFRÉ, 2001, p. 152). E porque não se trata de relativizar as experiências religiosas, Queiruga (2010, p. 439), a respeito da plenitude da revelação em Cristo, afirmada pela Igreja Católica ao longo da história, acrescenta: “não supõe um acabar-se negativo, senão totalmente o contrário: o cume positivo da máxima possibilidade. Em Cristo, o ser humano tem, finalmente, desvendadas as

---

opinião, foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes? Ele respondeu: ‘aquele que usou de misericórdia para com ele’. Jesus então lhe disse: ‘vai, e também tu, faze o mesmo” (Lc 10,29-38). Ajuntamos a este trecho, o referente à surpresa-descoberta de Pedro em casa de Cornélio: “dou me conta, em verdade, que Deus não faz acepção de pessoas, mas que, em qualquer nação, a quem o tem e pratica a justiça, lhe é agradável”. (At 10,34b).

<sup>98</sup> “O que o profeta denuncia é exatamente o que em termos modernos chamaríamos de rejeição da alteridade, do outro”. (GESCHÉ, 1993, p. 53).

chaves fundamentais em que se funda sua existência”. Essa condição é, com certeza aplicável a outros referenciais de tradições religiosas. Assim, fica evidente a pertinência proposição sobre a igualdade entre as tradições religiosas, pois todas sem exceção, necessitam de ir construindo a própria identidade no que concerne à especificidade do polo *ipse*. A este propósito, Teixeira (2012a), analisando a abordagem da Simone Weil (1909-1943), inerente à proposta de se cultivar e respeitar a igualdade entre as tradições religiosas, diz, direcionando para a Igreja Católica que sempre se auto-elevou diante das outras:

[...] se é correto dizer que a religião católica apresenta verdades que estão apenas implícitas nas outras religiões, o mesmo pode ser dito das outras religiões, que também contêm verdades que estão implícitas no Cristianismo [...] O Cristianismo tem muito o que aprender das coisas divinas presentes nas outras tradições religiosas [...] Seria, para ela, uma “perda irreparável” se essas tradições, em sua diversidade, tivessem de, um dia, desaparecer na história. (TEIXEIRA, 2012a, p. 88).

Consciente ou inconscientemente, a Igreja Católica caracterizou-se por essa dinâmica de aprendizagem pelos e nos encontros com outras culturas/tradições religiosas que foi tendo, ao longo de sua existência, com mais incidência, no decurso da Idade Média. A atual e oficial identidade católica se deve a encontros que a Igreja Católica teve com elementos religiosos dos povos pagãos.<sup>99</sup> Mais tarde, como referimos anteriormente, citando Küng, graças ao encontro com a Modernidade, ela resgatou seu comprometimento com o ser humano. Assim, a efetividade do diálogo em todos os níveis e setores da vida humana, depende de as partes assumirem que “ninguém é tão grande que não possa aprender, nem tão pequeno que não possa ensinar”.<sup>100</sup> Não obstante os fatos da história da própria Igreja Católica confirmarem a tese da Weil, há quem, por conveniência do paradigma teológico escolhido, insista na contramão. É o caso dos “teólogos católicos inclusivistas” (apud TEIXEIRA, 2012a, p. 89), que acusam Weil de equívoco e consideram que o catolicismo supera qualitativamente as demais tradições religiosas, visto que “é o Cristianismo que dá remate, acabamento e realização às verdades ‘imperfeitas’ que subsistem nas outras tradições religiosas”.

Em pleno início do século passado, a intuição da Weil encontrou ressonância em outras pessoas sensíveis à questão do diferente e ao óbvio, como Louis Massignon (1883-

<sup>99</sup> Embora estejamos cientes da conotação negativa que este termo carrega, nós o utilizamos para significar numa só denominação o amplo universo de tradições europeias não-cristãs, desde políticas até religiosas. É disto exemplo a introdução do “batismo passivo e inconsciente dos bebês”; do “teatro sacro numa língua sacra [...] confissão auricular [...] veneração de santos e relíquias [...] superstição germânica até onde os olhos já não alcançavam, especialmente a crença intensa em espíritos encontrada em todas as religiões étnicas”; adoção de hostilidade contra a mulher. (KÜNG, 2002, p. 95-96).

<sup>100</sup> Esta frase é atribuída ao lendário Esopo, fabulista grego que viveu de 620 a 569 a. C. (PENSADOR, 2017).

1962) para quem “talvez pela primeira vez no mundo um homem teve tamanha influência sobre os povos de outras religiões com resultados importantes na ordem social. Na Europa, perdemos o senso do sagrado na vida social, mas através de pessoas como Gandhi poderemos reencontrá-lo”. (apud TEIXEIRA, 2012a, p. 77). De fato, a religião não é um fim em si mesmo, como apuramos no primeiro capítulo. Assim também deverá ser o Diálogo Inter-Religioso: a sua necessidade e importância residem no que deve vir depois – “além do diálogo” –: “a transformação de cada um dos interlocutores” possível, apenas quando eu “relativizo a maneira como possuo a minha própria verdade”. (GEFFRÉ, 2001, p. 146-148). Para se chegar a este ponto, no ato de dialogar, ao que já pontuamos nos anteriores pressupostos (não diluição de nenhum dos parceiros, mas sim respeito a cada identidade), acrescenta-se o imperativo de cada tradição religiosa se colocar num plano de igualdade diante da outra.

Nesse âmbito, no que refere ao cristianismo, urge este reconheça “que a própria revelação cristã é inadequada em relação à plenitude da verdade que está em Deus, assim como a humanidade de Jesus é inadequada em relação à riqueza do Verbo de Deus” . (GEFFRÉ, 2001, p. 147). Assim, ser-lhe-á mais útil, por exemplo, res-significar a teologia da unicidade da Igreja Católica.

Do uno<sup>101</sup> de que o cristianismo, juntamente com outras tradições monoteístas, é herdeiro, passar-se-ia à assunção do pluralismo religioso inscrito “na própria natureza do homem e de Deus”, que, por si, não constitui negação do uno. Pelo contrário, sua afirmação, visto que “a multidão dos seres humanos tende a formar uma comunidade unida, e a pluralidade dos membros se harmoniza a fim de formar um único corpo”. (BERGERON, 2009, p. 100-102).

### 3.2.4 Identidade: uma construção sempre em curso

Sobre os polos constitutivos da identidade – *idem* e *ipse* – para o exercício do Diálogo Inter-Religioso, cada tradição, ciente da especificidade do polo *ipse*, deverá considerar a sempre presente tarefa de reelaborar-se. Desse modo, pretender eternizar todas as suas crenças, por esta via, todos os dogmas e todos aspetos da própria identidade, no mínimo seria uma insensatez. Postura bastante presente em quase todas religiões abraâmicas. Assim,

---

<sup>101</sup> “Um único Deus, uma única fé, um único batismo, um único Cristo e único Espírito; uma única revelação, uma única Igreja [...] A obsessão do uno acaba por desembocar na homogeneidade, na ortodoxia, na ortopraxia, na uniformidade [...]” (BERGERON, 2009, p. 100).

cumprir-nos apontar, por exemplo, que a Igreja Católica desencontra-se consigo mesma ao investir na cristalização de todos os elementos<sup>102</sup> de sua identidade decorrentes de um processo, supõe-se, em resposta às necessidades duma determinada época histórica. Os tempos mudam e as necessidades também. Escusar-se deste princípio, mesmo que seja em nome de Deus ou da tradição, acarreta o risco da fragilização – quiçá extinção – da própria instituição ou tradição religiosa, como sublinha Küng (2012) referindo-se às estruturas da Igreja Católica em colapso:

[...] na Suíça, perto de Lucerna [...] os capuchinhos, que desde o século XVII configuram sólido sustentáculo da ação pastoral, tiveram de fechar as portas e vender o convento que tinham em Sursee, como também em outros lugares, por falta de gente nova disposta a continuar o trabalho deles. Também no clero da diocese sangue novo é elemento bastante raro. (KÜNG, 2012, p. 26-27).

Este cenário, que se multiplica em tantos outros cantos e contextos mundialmente – a já mencionada emergência da renovação carismática no Brasil – reflete a insatisfação dentro do catolicismo oficial-tradicional. Assim, torna-se necessário que a Igreja Católica assuma os próprios dogmas “como holofotes, cuja função [...] é dirigir” o olhar dos cristãos católicos “para Cristo [...] iluminar [...] ainda que de maneira imperfeita, algo verdadeiro e indispensável a respeito do sagrado mistério de Deus”. E quando eles – os dogmas – da irreversibilidade de que se revestem, no lugar de unir, afastam os fiéis; exigir-se-á que passem por uma reformulação, a fim de que iluminem o melhor possível o caminho da salvação humana. (GAILLARDETZ, 2009, p. 129-131). E acrescenta Gaillardetz (2009, p. 125), que se deverá, no catolicismo, considerar a importância do ensinamento do magistério “não como um fim em si mesmo, mas por causa da forma como pode conduzir nosso olhar para Deus, iluminando para nós o sempre incompreensível mistério de Deus”. Daí decorre que para o Diálogo Inter-Religioso é forçoso que as pessoas sejam “crentes de maneira plena [...] comprometidas com o que defendem, e convencidas que o que afirmam é bom e verdadeiro”, para assim poderem “testemunhar com entusiasmo” a própria fé, expondo-a e escutando a exposição da do outro, com humildade, o que significa estabelecer uma correlação. (KNITTER, 2010, p. 44). Só assim, como bem sublinharam Panikkar, referindo-se à tomada de consciência de sua identidade hindu e inserção na experiência budista, e Massignon, aludindo o testemunho da vida do Gandhi – no pós-diálogo, o Eu religioso estará em

---

<sup>102</sup> Marginalização das pessoas leigas e das mulheres, exaltação do clero, “perpetuando com desastrosas doutrinas e manifestações de papas romanos (veja-se a encíclica de Paulo VI *Humanae Vitae*, de 1968, que os papas sucessores vieram a confirmar reiteradas vezes)”. (KÜNG, 2012, p. 111).

condições de desencadear o processo do enriquecimento da própria identidade religiosa, começando por si mesmo. (TEIXEIRA, 2012a). Na mesma linha, Bergeron (2009, p. 117) afirma que “o diálogo dá a cada religião a chance de ultrapassar suas próprias limitações; força-a a reformar-se e exorta cada fiel a questionar-se e a deixar-se interpelar pelas outras”. Isso significa, em primeiro lugar, para a Igreja Católica ter que, o quanto possível, desmistificar toda a herança<sup>103</sup> da Baixa Idade Média. Assim, ela, como todo o cristianismo, de exportação ocidental<sup>104</sup> para o mundo inteiro, dará lugar ao cristianismo autóctone (na África, na América, na Ásia etc.), com teologias próprias – mundialização efetiva do cristianismo –, livres de pretensões à supremacia. Esse processo que já iniciou, ainda que, até agora, esteja em fase embrionária. (BERGERON, 2009, p. 106-107). Na sequência, para com as Igrejas Protestantes, a Igreja Católica deve cultivar o ecumenismo; cuja finalidade é construir a “convicção de que a Igreja de Cristo subsiste em todas as confissões que reconhecem Jesus como Cristo e salvador e de que há riquezas tanto no conjunto das confissões como em cada uma delas”. Assim, as cristãs e os cristãos poderão ir e vir, de um para outro credo cristão, sem nenhuma coibição. (BERGERON, 2009, p. 116-117).

Assumidas responsabilmente as diferenças dentro da tradição cristã, com mais proveito se poderá alargar o horizonte à pluralidade religiosa; isto é, instaurar o Diálogo Inter-Religioso, que por sua vez, carece do engajamento de cada membro e de cada tradição religiosa. E como observamos com relação à diversidade cristã, a respeito da pluralidade religiosa, ter-se-á de se empenhar para o “advento do pluralismo unitivo”, que se realiza “no respeito e na tolerância, na apreciação mútua e na emulação; e inscreve-se, pelo menos inicialmente, “na coexistência que visa fazer da troca livre o ato de reconhecimentos das divisões”. (DUOQUOC, 2000, p. 252 apud BERGERON, 2009, p. 116). Só desta maneira se poderá, com as identidades religiosas aprimoradas, à altura das atuais situações e respectivas

---

<sup>103</sup> “Os católicos crêem que os dogmas são apenas mediações históricas específicas da única revelação de Deus. Quando nos esquecemos desse fato, quando lidamos com os dogmas como se fossem a revelação propriamente dita, em vez de mediações da revelação de Deus, nós nos aproximamos de uma espécie de fundamentalismo. O fundamentalismo católico é tão perigoso como o fundamentalismo bíblico, segundo o qual se vê o texto ou uma afirmação escrita como revelação propriamente dita e não como testemunho inspirado ou assistido pelo Espírito, uma manifestação ou mediação da realidade salvífica de Deus”. (GAILLARDETZ, 2009, p. 125).

<sup>104</sup> “Quando a Igreja se orientou no século XVI, seguindo o imperialismo e o colonialismo europeus, para o mundo inteiro e para todos os povos, o resultado do movimento missionário foi inevitavelmente a exportação de um cristianismo ocidental para todo o mundo. A Igreja continuava a ser ocidental, com missionários no mundo inteiro”. (CHENU, 1987, p. 15-16 apud BERGERON, 2009, p. 106). Isso com o agravante de, em muitos aspectos, ter se oposto aos desígnios e obra de Jesus Cristo, como pudemos indicar acima, referindo-nos aos papados da Baixa Idade Média, para os quais a violência e o extermínio (Cruzadas e Inquisição) foram assumidos como necessários para a defesa e a propagação da fé – destacável período eclesial imediatamente anterior ao da expansão do cristianismo além Europa. Queremos acreditar que fracasso da evangelização dos povos pode dever-se ao propósito e estratégia assumidos para o efeito.

necessidades, esperar um contributo valioso para a reconstrução ético-social da humanidade, gravemente dilacerada por vícios, dentre eles, o da não aceitação das diferenças.

Küng (2012), ciente do risco do relativismo, a partir desses pressupostos, pondera duas virtudes a ter se em conta para a existência do Diálogo Inter-Religioso: “firmeza de posição (entendida de forma dinâmica e não estática)” e da disposição ao diálogo. Firmeza de posição significa que o membro de uma tradição religiosa manter-se-á, crítica e simultaneamente, ligado à própria tradição e aberto à transformação decorrente da novidade da identidade do seu parceiro. No que tange à *disposição ao diálogo*, o autor sublinha que concorre para a construção da paz:

Onde se interromperam diálogos, surgiram guerras [...] Onde as discussões cessaram, iniciaram repressões, passou a vigorar o direito dos poderosos, dos mais fortes, dos mais sabidos [...] Quem se dispõe ao dentro da própria Igreja ou religião não recorrerá a medidas de disciplina, não discriminará aquelas pessoas que pensam diferente, bem como não tolerará o combate aos hereges. (KÜNG, 2012, p. 160-166)

Sendo o exercício do diálogo, para a vida humana, em todos os níveis, coberto de carácter inalienável, resta-nos indagar sua execução no mundo religioso; desafio a que nos propomos para a subunidade seguinte.

### 3.3 Níveis do Diálogo Inter-Religioso

Feita a conceituação do Diálogo Inter-Religioso e estabelecido o que se pretende com ele e os respectivos pressupostos, propomo-nos, em seguida, analisar as formas ou os níveis em que ele pode, melhor, deve ser desenvolvido, de modo a que realize, com efetividade, o próprio conceito. Com base na abordagem cristã católica, particularmente no documento *Diálogo e Missão* (1984), iremos estabelecer as formas do Diálogo Inter-Religioso a partir de quatro dimensões de que se constitui, de modo geral, uma tradição religiosa, nomeadamente: existencial, ética, mística e teológica. (PANASIEWICZ, 2003).

#### 3.3.1 Nível existencial

Desde a Modernidade “as culturas viajam, transportadas pelas pessoas. Entrecruzam-se, se multiplicam no mesmo espaço, se contaminam mutuamente [...] (SANCHIS, 2012, p. 24). Por isso, os grupos culturalmente homogêneos se reduzem, as relações se problematizam”. O que é corroborado por Teixeira (1998) que sublinha que

[...] testemunha-se igualmente o renascimento de fanatismos, de intolerâncias religiosas diversificadas e, sobretudo, da ausência de sentido de esperança. Constitui ainda um verdadeiro escândalo que em nome de Deus tantas arbitrariedades possam ser feitas e tantas mortes afirmadas. Para Geffré, este fato significa algo de ‘revoltante para a consciência universal’. (TEIXEIRA, 1998, p. 77).

Na base desses fenômenos está a doutrinação, bastante generalizada, tendente à supervalorização da própria tradição religiosa de forma exclusiva. Não obstante, a coexistência cultural-religiosa, de que se distingue a sociedade humana hodierna, está propiciando, radical e irreversivelmente, a criação de identidades heterogêneas. “A ideia de nação, por exemplo, está sendo atualmente desafiada tanto pela necessidade de mais amplos conjuntos multinacionais quanto pela aspiração a um autorreconhecimento interno das nações e à reafirmação das idiossincrasias de cada uma de suas partes”. (SANCHIS, 2012, p. 19-26). A repercussão desse desafio alcança, inclusivamente, o foro familiar: membros da mesma família ou a mesma pessoa participando de credos distintos. Dessa conjuntura, as pessoas, no dia-a-dia, compartilham seus “valores culturais e religiosos” e “se esforçam em dividir suas penas, suas alegrias, e descobrem sua solidariedade, sejam quais forem suas divergências religiosas, em particular diante de situações existenciais importantes, quer seja a pobreza, o desemprego, a doença, a idade avançada, a morte”. (GEFFRÉ, 2002 apud PANASIEWICZ, 2007, p. 178-179). Essas experiências constituem o *nível existencial* do Diálogo Inter-Religioso, que, com efeito, realiza-se, indiferentemente, dos ditames institucionais, pois ele é desencadeado a partir das necessidades pessoais, em pessoas persuadidas, interior e individualmente, a se pautarem por uma atitude digna.

Normalmente, as pessoas são condicionadas, sociocultural e religiosamente, pelos seus ambientes; atendendo à abertura ou ao fechamento das respectivas tradições; “a fidelidade prática de um fiel à sua tradição religiosa pode ser, portanto, ponto de estímulo, interesse e apreço por parte de membros de outras tradições ou motivo de crítica e injúria”. (PANASIEWICZ, 2003, p. 42). Isso quer dizer que o *nível existencial* do diálogo pode ser patrocinado ou bloqueado pelas próprias tradições religiosas. No caso do catolicismo, acautelando-nos dos aspectos em que ele, em demasia, enaltece a sua superioridade diante das demais tradições, temos uma clara promoção deste nível de diálogo quando ele sublinha que

[...] cada discípulo de Cristo, por força da sua vocação humana e cristã, é chamado a viver o diálogo na sua vida cotidiana, quer se encontre em situação de maioria, quer em situação de minoria. Deve infundir o sabor evangélico em cada ambiente em que vive e atua: o ambiente familiar, social, educativo, artístico, econômico, político etc. (MD 30).

Teoricamente, os cristãos católicos já estão orientados e “capacitados” para que desenvolvam o diálogo a este nível, que, segundo Panasiwicz (2003, p. 42), “diz respeito, portanto, à vivência espontânea e natural dos valores internalizados pelos fiéis no interior de uma tradição cultural religiosa”. Por exemplo, para o cristianismo, nos evangelhos – enquanto seu discurso fundador –, entre os vários aspectos enaltecidos pelos evangelistas, está a percepção de Jesus de Nazaré como Cristo, profundamente envolvido em Diálogo Inter-Religioso no *nível existencial*. São exemplos disso: a intervenção de Jesus nas bodas de Caná (Jo 2,1-11); a cura que Jesus operou em dia de sábado (Jo 5,5-9); a felicidade que Jesus deu à viúva de Naim ao ressuscitar seu único filho (Lc 7,12-17). Isso, ainda no contexto bíblico, é evidenciado na vida dos seguidores d’Ele, nas primeiras comunidades cristãs, como atesta a narrativa de Lucas em Atos do Apóstolos (4,33): “com grande poder os apóstolos davam o testemunho da ressurreição do Senhor, e todos tinham grande aceitação” do povo.<sup>105</sup> Porém, esta postura, ao longo da história, nem sempre foi observada pela hierarquia da Igreja Católica, dando espaço, inclusivamente, à inclusão de alguns contravalores, como afirma Farinacci (apud RENDINA, 2013, p. 262): “se como católicos viramos antissemitas, devemos isso aos ensinamentos da Igreja Católica através de vinte 20 séculos”. O que não quer dizer que, de forma alguma, estejamos a insinuar um determinismo institucional sobre as/os fiéis, mas sim a responsabilidade que pesa sobre aquela (instituição). Para efeitos do *nível existencial* do diálogo, compete à/ao religiosa(o) pautar sua vida pelo que corresponde ao bem-comum e à justiça social, dentro dos respectivos limites, independentemente da tese oficial da sua tradição religiosa. É disso exemplo o discurso do candidato Kennedy às presidenciais dos Estados Unidos:

[...] quaisquer que sejam as questões que se apresentem a mim como presidente – controle de natalidade, divórcio, censura, jogo ou qualquer outro – minha decisão será tomada [...] de acordo com o que minha consciência disser que é o interesse da nação, desconsiderando pressões ou determinações religiosas externas. (SANDEL, 2014, p. 303).

Claro que nossa discussão refere-se não às promessas, mas sim à prática quotidiana de membros de comunidades religiosas, coexistentes em determinado espaço geográfico, sobre quem pesa o dever da harmonizar o próprio habitat, apesar das diferenças confessionais. Daqui, decorre a questão sobre a eticidade do que se ensina na tradição cristã: se favorece ou impede o *nível ético* do Diálogo Inter-Religioso.

---

<sup>105</sup> Conforme a nota *i* Bíblia de Jerusalém.

### 3.3.2 Nível ético

Desde a segunda metade do século XX, como pudemos referir acima, têm se registado eventos mundiais inter-religiosos voltados para a paz. Essa realidade fez a Unesco consagrar o dia 16/11, a partir de 1995 como *Dia Internacional da Tolerância*.<sup>106</sup> Essa agenda denuncia a grave carência da paz, ao nível mundial e revela a consciência que os líderes religiosos e políticos têm ante o desafio de promover a pacificação da sociedade humana. Diante da possibilidade, de as tradições religiosas, por algum motivo e/ou preferência pastorais, alhearem-se à causa da paz, Küng (2012, p. 156) sublinha que sua autenticidade e veracidade, ou seu oposto, residem em seu comprometimento e perturbabilidade ou não em relação à causa humana, respectivamente. Que a paz é um elemento essencial à religião, prova-nos, por exemplo, no caso do cristianismo, o respectivo texto fundador: “em qualquer casa em que entrardes, dizei primeiro: ‘paz a esta casa!’ E se lá houver um filho da paz, a vossa paz repousará sobre ele; senão voltará a vós”. (Lc 10,5-6). A partir dessa recomendação, pode-se concluir que todas as tentativas de impor o cristianismo não só são estranhas a sua natureza, como também lhe são contrárias. Ainda, à luz do mesmo trecho, pode-se entender que o cristianismo é uma tradição religiosa chamada a somar com outras tradições em prol da paz. A autenticidade da paz, entre vários aspectos, reside no fato de assegurar a libertação humana de tudo o que pode comprometer sua realização como tal. Isso concorre a que a mensagem cristã (aplicável a todas as tradições religiosas) se torne, efetivamente, uma boa nova. Nesta ótica, Vigil (2006) apela a uma autocrítica institucional nestes termos:

[...] não é possível uma verdade religiosa ser realmente verdade se não for libertadora, ou – menos ainda – se for conivente com um sistema de opressão de qualquer tipo. A verdade nos fará livres, e nos fará livres para libertar. Se a verdade da religião não liberta, se não é boa notícia para os pobres, não é religião verdadeira. (VIGIL, 2006, p. 390).

As religiões abraâmicas, com destaque para o cristianismo – no interior deste, a Igreja Católica –, têm sofrido muitas críticas em virtude, de durante séculos, em nome da mensagem salvífica, terem condenado culturas e se empenhado para extinguir tribos inteiras de gente

---

<sup>106</sup> Tolerância, entendida como “respeito, a aceitação e o apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo [...] harmonia na diferença [...] dever de ordem ética [...] uma necessidade política e jurídica [...] atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro [...] rejeição do dogmatismo e do absolutismo e fortalece as normas enunciadas nos instrumentos internacionais relativos aos direitos humanos”. A ser “fomentada pelo conhecimento, pela abertura de espírito, pela comunicação e pela liberdade de pensamento, de consciência e de crença”. (DECLARAÇÃO DE PRINCÍPIOS SOBRE A TOLERÂNCIA, 1995).

simples. Mais grave ainda é o fato de, de alguma maneira, as mesmas motivações ainda perpassarem as missões evangelizadoras.<sup>107</sup> Assim, o Diálogo Inter-Religioso deve despertar as tradições participantes dele para questões éticas, sob pena de se reduzir a uma montagem vazia e desprovida de qualquer sentido. Já o Parlamento Mundial das Religiões frisou a necessidade de “cooperação religiosa em favor da construção de um mundo melhor e da edificação da paz. Trata-se de um diálogo de obras, de solidariedade comum em favor de um mundo mais humano e justo”. (TEIXEIRA, 1998, p. 76). É nisto, em que consiste a *forma ética* do Diálogo Inter-Religioso.

Se no *nível existencial* prevalece a iniciava pessoal, no ritmo da demanda quotidiana, numa comunidade, no *nível ético*, a incidência recai, principalmente, na atuação das autoridades, cujo reflexo incide nas respectivas comunidades – ensino e obras –, como bem sublinhou João Paulo II (apud PANASIEWICZ, 2003, p. 47) no *Encontro de Assis* (1986): “a oração pela paz deve ser seguida por uma apropriada ação em favor da paz”. João Paulo II não estava a ministrar uma doutrina nova, mas sim a conscientizar as lideranças presentes sobre a necessidade de se resgatar o fundamento e sentido da religião: promoção da paz e do bem estar social.

O cristianismo, por exemplo, à luz das indicações de Assis, teria que retornar, em primeiro lugar, ao respetivo texto fundador, para melhor assimilar os desafios do diálogo no *nível ético*. Assim, a Igreja Católica, essencialmente, centralizada e “constituída de rituais e purificações sagradas”, em continuação com a religiosidade combatida por Jesus, irá recuperar e priorizar, segundo Castillo (2008), o anúncio da Boa Nova de Jesus que consiste

---

<sup>107</sup> As cruzadas de que fizemos alusão acima é um exemplo. É, ainda, de destacar que até ao início da segunda metade do século XX, prevalecia uma consideração negativa das tradições religiosas não-cristãs; da qual passamos a citar alguns exemplos. O cônego Christiani, que, em 1959, afirmou que “‘a história das religiões é tão-somente a história do satanismo’”. Os fiéis das outras religiões são verdadeiramente ‘pagãos’, infiéis e idólatras [...] O dever da Igreja é converter esses ‘infiéis’ por bem ou por mal, ou ao menos impedi-los de prejudicar, estando pronta a destruir, se necessário, sua religião de perdição [...] E o que dizer das religiões da África e da Oceania, esmagadas por uma colonização triunfalista e por um catolicismo ocidental imperialista? Podia-se infligir tudo àquelas populações negras: reduzi-las à escravidão, erradicar seus cultos ancestrais, destruir suas práticas animistas, queimar seus fetiches, praticar apartheid [...] O padre Liberman, fundador das Missões Estrangeiras escreveu: ‘a cegueira e o espírito de Satã estão demasiadamente enraizados nesse povo (africano) e a maldição de seu pai pesa sobre ele [...] Dom Angourard, bispo missionário no Congo, pede a seus correspondentes que orem ‘para que o bom Deus abra enfim os olhos desses infelizes filhos de Cam às puras luzes da fé [...] Essa maneira de ver e de agir não é fortuita. Os missionários não faziam senão seguir ordens das mais altas autoridades eclesiásticas. Como exemplo [...] papa Leão XIII ao vigário apostólico do Congo, P.V. Aertselaer: ‘não ignoras em absoluto, caro filho, nosso ardente desejo de ver os povos selvagens da África abandonar as trevas do erro [...] modificar seus costumes embrutecidos por meio da polidez e da civilização cristã [...]’” (BERGERON, 2009, p. 77-78). Tal consideração continua sendo prática, como pudemos ver no objetivo pastoral da Diocese de Xai-Xai, de que fizemos alusão no capítulo anterior; cujo aprofundamento daremos no capítulo seguinte.

em um “Deus que se comunica na vida [...]” (p. 68, tradução nossa).<sup>108</sup> Cujas glória, segundo o evangelho de João, “se manifesta, a partir de Jesus, no gozo da festa e na alegria dos amantes que compartilham o melhor vinho. Isso é tão humano! E é, exatamente, por isso, que é tão divino”. (CASTILLO, 2008, p. 71, tradução nossa).<sup>109</sup> Para que a Igreja Católica seja fiel a Jesus não basta eximir-se de perseguições e inquisição – cujas condições, para os moldes tradicionais, são menos favoráveis ou, mesmo, inexistentes. Terá, sim, por exemplo, que retomar a parábola do bom samaritano: “a parábola não condena os bandidos que roubaram e bateram o itinerante (viajante); mas sim o sacerdote e o levita que não fizeram mal algum [...] mas que ficaram indiferentes diante de um moribundo”. O que quer dizer, “na vida, o que causa mais dano não é maldade, mas sim a indiferença”. (CASTILLO, 2008, p. 75, tradução nossa).<sup>110</sup> De fato, a Igreja Católica, na pessoa do papa Pio XII, é acusada de ter sido indiferente à causa dos judeus, aquando do holocausto na Segunda Guerra Mundial. Por isso, a *polêmica* levantada sobre a canonização dele. (ARIAS, 2008). Ainda consta como indiferença eclesial o silêncio – melhor, a condescendência – da Santa Sé para com as ditaduras no Chile e na Argentina e os escândalos de pedofilia perpetrados por padres. (FO et al., s/d). Estes fatos minam, inevitavelmente, qualquer esforço para o Diálogo Inter-Religioso, incluindo o próprio sentido das proposições do “*Missão e Diálogo*”.

Concordando com Castillo (2008, p. 88), podemos concluir que, por parte da Igreja Católica, a falta de testemunho ético faz com que ela seja pouco fiel à própria natureza e cúmplice do atual sistema econômico, essencialmente, genocida e criminoso. (p. 88, tradução nossa).<sup>111</sup> Diante dessa situação, não exclusiva da Igreja Católica, urge que as tradições religiosas, ao zelo litúrgico, agreguem “a consciência das exigências de justiça, que são imprescindíveis para se conseguir a paz”, de que ninguém está dispensado. (PINTARELLI, 1996, p. 27 apud PANASIEWICZ, 2003, p. 48). Dessa maneira, impõe-se uma reformulação dos discursos (textos) litúrgicos, para evitar referências ofensivas a outras identidades

---

<sup>108</sup> “Dios se comunica *en la vida*, en el gozo de la vida, en la alegría y el disfrute de vivir, en todo lo que de manera espontánea evoca el mejor vino que los humanos podemos beber en este mundo”.

<sup>109</sup> No original: “Según el evangelio de Juan, la ‘gloria’ de Dios se manifiesta, a partir de Jesús, en el gozo de la fiesta y en la alegría de los amantes que comparten el mejor vino. ¡Eso es tan humano! Y exactamente por eso es tan divino”.

<sup>110</sup> “Lo que causa más daño en esta vida, no es la *maldad*, sino la *indiferencia*. A quienes condena la parábola del buen samaritano no es a los bandidos que robaron y apalearon al caminante. La parábola condena al sacerdote e al levita, que no hicieron mal alguno [...] se quedaron indiferentes ante un moribundo”.

<sup>111</sup>: “El sistema económico mundial actualmente vigente (el capitalismo neo-liberal) ha organizado las cosas de manera que, mientras la riqueza mundial se concentra progressivamente en menos personas, cada día mueren unos 70.000 seres humanos por falta de alimentos y por las consecuencias de la malnutrición [...] La conducta de Jesús en la sinagoga, al curar al manco, nos lleva derechamente a esta conclusión”.

religiosas. Por exemplo, o caso da tradicional oração católica da Sexta-Feira Santa<sup>112</sup>, que até os nossos dias, registra idas e vindas para o seu definitivo desfecho, não obstante os esforços já empreendidos. (RENDINA, 2013, p. 270-272). Essa reformulação, com efeito, abre a possibilidade do *nível místico* do Diálogo de Inter-Religioso.

### 3.3.3 *Nível místico*

Este nível do Diálogo Inter-Religioso diz respeito à oração. Cada tradição religiosa dispõe de culto e liturgias próprios. Então, o que se pretende com o *nível místico*, antes de ser escola de oração e “salada de cultos”, é proporcionar às tradições religiosas uma aproximação sadia e respeitosa, o que concorre para a construção de uma sociedade cada vez mais irmanada, não obstante as inevitáveis e necessárias diferenças.

Em consonância com a proposta de assentarmos a pesquisa sobre categorias cristãs, iremos pontuar alguns elementos que consideramos fundamentais para este nível de diálogo, a partir do seu discurso fontal, a Bíblia. Nesta, por exemplo, Jesus Cristo – Filho de Deus, Salvador e Mestre, conforme a fé cristã – em resposta ao pedido de seus discípulos sobre a correta forma de fazer oração, diz:

Orai desta maneira: Pai nosso que estás nos céus, santificado seja o teu Nome, venha a nós o teu Reino, seja feita a tua vontade aqui na terra como no céu. O pão nosso de cada dia dá-nos hoje. Perdoa-nos as nossas dívidas, como também nós perdoamos aos nossos devedores. E não submetas à tentação, mas livras-nos do Maligno. (Mt 6,9-13).

Sem pretensões exegéticas, salta-nos à vista a consciência que Jesus quis e quer que fique em seus discípulos: o ser de Deus para com a humanidade e a finitude e responsabilidade humanas. Isso faz perceber que, conforme a distinção que Panikkar faz entre a fé e a crença, acima citada, na oração de Jesus prevalece a primeira. Segundo este autor (2007a, p. 202, tradução nossa)<sup>113</sup>; isso está coberto de sentido se se considerar, de modo inclusivo, a noção panikkariana da fé, segundo a qual: “é uma dimensão humana constitutiva [...] uma dimensão antropológica do ser humano completo sobre a terra”.

<sup>112</sup> “Oremos também pelos perversos judeus, para que o Senhor Deus nosso remova o véu de seus corações e que eles conheçam o nosso Senhor Jesus Cristo. Deus onipotente e eterno, que não afaste da sua misericórdia nem mesmo a perfídia dos judeus [...]” (RENDINA, 2013, p. 270).

<sup>113</sup> No original: “la fe es una dimensión humana constitutiva [...] una dimensión antropológica del ser humano completo sobre la tierra”.

Quanto ao ser de Deus, cujas denominações variam de uma tradição religiosa para outra, optamos pela do *sagrado*, que acomoda vários, se não todos, conceitos que se têm d’Ele. “O sagrado é apreendido como algo que ‘salta para fora’ das rotinas do dia a dia, como algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas”. (BERGER, 1985, p. 39). De fato, Jesus, mediante o uso recorrente do termo *abba*, busca inculcar em seus discípulos, o “contato com Deus não de maneira convencional, mas sim com simplicidade natural e espontânea”. (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 252). Essa atitude faz com que, não obstante não ter sido visto jamais por ninguém (ALVES, 1984, p. 41), o sagrado não é alheio ao ser humano, nem geograficamente distante dele.<sup>114</sup> Em verdade, de acordo com o conceito jesusano – *abba* –, o sagrado é compenetrado no ser humano e com este está relacionado, “de um modo em que não o fazem outros fenômenos não-humanos” (BERGER, 1985, p. 39). O que é enriquecido na tese de Queiruga (2010), que considera o sagrado

[...] como puro amor sempre em ato [...] sempre se revelando ao homem na máxima medida que lhe é “possível”; de modo que os limites da revelação histórica não se devem a uma reserva divina, mas antes a uma incapacidade humana: a incapacidade constitutiva de seu ser finito, que tão somente obscura, ambígua e lentamente pode ir apercebendo da palavra viva que Deus lhe está constantemente dirigindo. (QUEIRUGA, 2010, p. 431).

O sagrado, sendo “puro amor em ato”, nada mais justo ao ser humano, em virtude da sua finitude – refletida na segunda parte da oração do Pai Nosso –, se abrir a ele, para assim, gradualmente, o ir captando, a fim de correspondê-lo, na certeza de que essa captura nunca será plena, porque o sagrado “está sempre além do que se pode atingir na experiência, por mais elevada que seja”. (CATTIN, 1964, p. 14 apud PANASIEWICZ, 2003, p. 43). É nisto que consiste a mística. Esta palavra – *mística* – de acordo Berrueta (1947),

[...] designa o conhecimento experimental de Deus escondido [...] É o que mais tarde se estudou com o nome de intuição [...] A autoridade da Igreja, pela boca do Pontífice Bento XIV, nos tem dado esta bela definição de teologia mística: ‘é a sensível intuição do entendimento, com amor saboroso das coisas divinas [...] a qual procede de Deus [...], que concorre a estes atos por meio dos dons do Espírito Santo, de Entendimento e Sabedoria (BERRUETA, 1947, p. 22-23, tradução nossa).<sup>115</sup>

<sup>114</sup> A leitura desta proximidade nem sempre foi fiel à ensinada por Jesus, como o deram entender as experiências cristãs, conforme a conclusão a que chegou Eliade (1992, p. 12), ao ler os escritos de Lutero: com a expressão “Deus vivo” entendia “um poder terrível, manifestado na ‘cólera’ divina [...] Descobre o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, dessa *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder” – entendimento que remota a concepção veterotestamentária.

<sup>115</sup> “La palabra ‘mística’ que entró en el lenguaje usual con el famoso Seudo-Areopagita, designa el conocimiento experimental de Dios escondido [...] Es lo que más tarde se ha estudiado con el nombre de ‘intuición’ [...] La

De fato, durante a experiência mística, as faculdades ordinárias – visão, fala e razão –, por meio dos quais o ser humano percebe e interpreta a realidade que o circunda, cessam o protagonismo. Isso não quer dizer que “a relação dialética entre o indivíduo e o seu mundo é perdida para a consciência”, o que significaria alienação (BERGER, 1985, p. 97) mas sim, que “a consciência mística pressupõe que a realidade se encontra para além dos olhos abertos e para além da palavra articulada. Ou seja, ela afirma que o real que está diante dos olhos como objeto e a sua racionalidade verbalizável nada mais são que um real falso – um ídolo – a ser ultrapassado”. (ALVES, 1984, p. 173). Muitas injustiças têm sido cometidas quando, com recurso a critérios racionais diante dos objetos sagrados e desacomodados do sentido da experiência mística, se faz algum pronunciamento da experiência religiosa alheia. É o que aconteceu, por exemplo, como refere Knitter (2010):

cinco vezes por dia, em nossas orações do seminário, bombardeávamos o céu com a invocação: “que a escuridão do pecado e a noite do paganismo desapareçam diante da luz da Palavra e do Espírito”. Éramos nós quem tínhamos a Palavra e o Espírito; eram eles quem tinham o pecado e o paganismo. Éramos nós os médicos amorosos; eram eles os pacientes sofredores. (KNITTER, 2010, p. 23).

De fato, essa forma de fazer oração, salvo algumas exceções, permeia o culto cristão até os dias atuais. Na linha dos avanços registados, o próprio Knitter, pelo modo como faz sua colocação – “éramos nós [...]” e “eram eles [...]” –, dá a entender isso. Algo que, oficial e particularmente, foi afirmado pelo papa João Paulo II, aquando da abertura do Sínodo para África, em 10 de abril de 1994, nos seguintes termos: “hoje o bispo de Roma saúda a Igreja em África [...] saúda os seus povos, especialmente as suas tradições religiosas, onde é expressa a sua ardente busca do Único Deus através da veneração dos seus antepassados [...]” (GWEMBE, 2005).

Apela-se ao não protagonismo das faculdades ordinárias de interpretação da realidade durante a experiência mística porque, “por mais que investiguemos a realidade, objetivamente, não encontramos aí nenhum dado sensível que corresponda aos símbolos que constituem a linguagem religiosa [...]” (ALVES, 1984, p. 41). Contudo,

[...] a experiência mística não tem primariamente a ver com a contemplação de outras coisas (os místicos negariam isto), mas com a repentina e inesperada sensação de não se sentir em casa naquilo que era antes considerado como familiar,

---

autoridade de la Iglesia, por boca del Pontífice Benedicto XIV, nos há dado esta bella definición de teología mística: ‘Es la sensinlla intuición del entendimiento, con amor sabroso de las cosas divinas [...], la cual procede de Dios [...], que concurre a estos actos por medio de los dones del Espritu Santo, de Entendimiento y Sabiduría’”.

abrangente, total, real. A racionalidade do cotidiano se revela como irracionalidade por se apresentar como resultado de uma construção arbitrária das nossas descrições. (ALVES, 1984, p. 171).

Geralmente, o ser humano, na certeza – que em verdade é ilusão – do poder ilimitado das próprias faculdades verbal, visual e racional, absolutiza suas interpretações parciais, que, realmente, não passam de mitos particulares. Panikkar (2007a, p. 102) sublinha:

[...] um testemunho flagrante do mito colonialista, que todavia segue vigente, é a crença (mítica) de que a chamada cultura moderna, predominantemente “científica” é neutra e universal. A essência do colonialismo é precisamente o monoculturalismo – as outras culturas são reduzidas a “folclore” ou chamadas sucessivamente de “subdesenvolvidas”, “em vias de desenvolvimento” ou, pior ainda, “culturas de países emergentes”, demonstrando cada vez mais a imposição de um modelo único [...] Por monoculturalismo entendo a crença de que uma só cultura (com suas variantes acidentais) é capaz de dar conta e dar-se conta da totalidade da condição humana. (PANIKKAR, 2007a, p. 102, tradução nossa)<sup>116</sup>.

Isso, segundo Buber (apud ALVES, 1984, p. 38), é desonestidade para com a própria natureza do mundo humano<sup>117</sup>, de que são parte o belo e a religião. A racionalização excessiva da religião leva, inevitavelmente, a fanatismos e a intolerâncias, cujos efeitos a história nos reserva lembranças dolorosas. Para evitar tale situação com as respectivas consequências, de acordo com Panikkar (2007a), exige-se que se tenha consciência de que

[...] o que a mística teísta chama Deus se nos dá na experiência, e não como princípio que deve ser aceito nem como resultado de nenhuma demonstração [...] A mística apela à experiência, e não às razões pragmáticas de autoridade, de costume, de coerência ou de ordem. Daí a provocante (e perigosa) liberdade do místico. Daí também que o não saber, o nada e o vazio não sejam símbolos estranhos (PANIKKAR, 2007a, p. 106, tradução nossa).<sup>118</sup>

O místico vem a ser aquele indivíduo “que vive e experiencia o indizível e o invisível, isto é, o mistério”. (TEIXEIRA, 2014, p. 219). É com um sujeito consciente dos aspectos

<sup>116</sup> “Un testimonio flagrante del *mythos* colonialista, que todavía sigue vigente, es la creencia (mítica) de que la llamada cultura moderna, predominantemente ‘científica’ es neutra y universal. La esencia del colonialismo es precisamente el monoculturalismo – las otras culturas reducidas a ‘folklore’ o llamadas sucesivamente ‘subdesarrolladas’, ‘en vías de desarrollo’ o, peor aún, ‘culturas de países emergentes’, demostrando cada vez más la imposición de un modelo único [...] Por monoculturalismo entiendo la creencia de que una sola cultura (con sus variantes accidentales) es capaz de dar cuenta y darse cuenta de la totalidad de la condición humana”.

<sup>117</sup> “O mundo humano não se constitui nem de objetos que estão ao nosso redor nem da consciência pura, fechada em si. É a maneira de ser em relação ao mundo, o hífen que liga o Eu ao seu mundo, que é a essência de nossa realidade [...] O belo não é nem objeto, em si, e nem o sujeito em si, mas antes a relação que os unifica em um êxtase místico”. (ALVES, 1984, p. 38).

<sup>118</sup> “Lo que la mística teísta llama Dios se nos da en la experiencia y no como principio que debe ser aceptado ni como resultado de ninguna demostración [...] La mística apela a la experiencia y no a las razones pragmáticas de autoridad, de costumbre, de coherencia o de orden. De ahí la provocante (y peligrosa) libertad del místico. De ahí también que el no saber, la nada y el vacío no le sean símbolos extraños”.

acima arrolados que se pode desencadear o *nível místico* do Diálogo Inter-Religioso. Ainda, é imprescindível para dialogar a este nível a consciência de que o sagrado/mistério, à luz da tese de Ibn'Arabī, citado por Panikkar (2007a, p. 103, tradução nossa), enquanto “onipotente e onipresente, não está encarnado (encarcerado) em nenhum credo nem religião”. Isso porque seu rosto se faz presente onde ele é invocado<sup>119</sup>.

A *Jornada Mundial de Oração pela Paz*, realizada em Assis, se nos parece refletir melhor a experiência do *nível místico* do diálogo, como indicam dois momentos cruciais. O primeiro, a identificação do objeto da oração (por que orar?): “implorar de Deus o dom de que toda a humanidade de hoje tem maior necessidade para sobreviver: a paz”. (DUPUIS, 2004, p. 295-296). E o segundo, a oração em si, cuja execução iria obedecer aos pressupostos para o Diálogo Inter-Religioso, acima descritos.

O que acontecerá em Assis não será por certo sincretismo religioso, mas sim, sincera atitude de oração a Deus no mútuo respeito. É por isso que foi escolhida para o encontro em Assis a fórmula: ficar juntos para rezar. Não se pode certamente “rezar juntos”, ou seja, fazer uma oração comum, mas se pode estar presente quando os outros rezam; desse modo manifestamos nosso respeito pela oração dos outros e pela atitude dos demais perante a divindade; e ao mesmo tempo a eles oferecemos o testemunho humilde e sincero da nossa fé em Jesus Cristo, Senhor do universo. (DUPUIS, 2004, p. 295).

No fundo, o sucesso do *Encontro em Assis* foi graças, acima de tudo, ao respeito prescrito e vivenciado reciprocamente, entre as tradições participantes. E, ainda concorre para o êxito do diálogo a este nível, o recurso ao respectivo texto fundante, por parte de cada tradição religiosa, como bem sublinha Johnston (1987) citado por Dupuis (1991):

[...] naturalmente, uma teologia mística baseada na Bíblia será especificamente cristã. Como tal, a base para o diálogo com o misticismo das religiões não-cristãs. Pois o budismo tem sua teologia mística baseada na experiência do Buda e nas Escrituras budistas, baseada na experiência de chegar a ser Buda. Quando Jesus e Buda se encontram em seus discípulos terá começado o verdadeiro diálogo místico. (JOHNSTON, 1987, p. 55 apud DUPUIS, 1991, p. 332, tradução nossa)<sup>120</sup>.

Esse projeto nem sempre dispôs de fatores favoráveis à sua implementação. Tem havido muitas resistências por parte das tendências conservadoras dentro das tradições religiosas. Tal situação que, no cristianismo, pode ser explicada nos cerca de vinte séculos de

<sup>119</sup> “Dios el Omnipotente y Omnipresente, no está encarnado (encarcelado) en ningún credo ni religión, porque donde quiera que os volváis, allí está el rostro de Dios”.

<sup>120</sup> “Naturalmente, una teología mística basada en la Biblia será específicamente cristiana. Como tal, la base para el diálogo con el misticismo de las religiones no cristianas. Pues el budismo tiene su teología mística basada en la experiencia de Buda y en las Escrituras budistas, basada en la experiencia de llegar a ser Buda. Cuando Jesús y Buda se encuentran en sus discípulos habrá comenzado el verdadero diálogo místico”.

envolvimento no pretensioso imperialismo colonial euro-ocidental: dominar o mundo inteiro e impor-lhe a própria interpretação do sagrado. Essa postura resultante da preferência dada à crença, como a interpreta Panikkar; cujas consequências fizemos alusão anteriormente. Diante da necessidade do Diálogo Inter-Religioso, urge que o sujeito religioso – neste caso o cristão/cristianismo, pano de fundo da nossa abordagem – assumam

[...] uma atitude diante dos outros e sua tradição religiosa, que saiba superar os prejuízos; uma abertura que o predisponha ao descobrimento e reconhecimento do mistério presente e ativo neles; modéstia para “caminhar juntos até à verdade”; simpatia, sem a qual é impossível uma verdadeira compreensão [...] conhecer a religião do outro [...] introduzir-se na pele do outro, caminhar sobre seus passos, ver o mundo, em certo sentido, como o outro o vê, fazer-se as perguntas que o outro se faz, penetrar no sentido que tem para o outro ser hindu, muçulmano, judeu, ou o que seja. (WHALING, 1986, p. 130-131 apud DUPUIS, 1991, p. 322-323, tradução nossa)<sup>121</sup>.

Para esse empreendimento, exige-se que a todos os membros – clérigos e leigos, teólogos e simples crentes – se lhes conceda espaço e oportunidade para que na medida de suas capacidades deem seu contributo. Dessa maneira, socialmente, será assegurado que todos os membros “se comprometam como pessoas religiosas em assuntos de interesse comum” (DUPUIS, 1991, p. 328-329, tradução nossa)<sup>122</sup>, dos quais se destaca a paz. Do ponto de vista interno, o exercício do *nível místico* do diálogo proporcionará a que cada tradição religiosa que vá desconstruindo os elementos nocivos presentes em sua própria identidade (em forma de dogmas). Por exemplo, para a Igreja Católica

[...] peregrina será fiel a sua perfeita identidade quando todos os seus membros batizados – papa, bispo e leigo – admitirem a sabedoria de ouvir antes de falar, de aprender antes de ensinar, de orar antes de se pronunciar. Na humildade de uma comunidade dessa natureza, a Boa Nova de Jesus Cristo ressoará com inimaginável clareza e poder diante do mundo que tem fome da palavra da salvação. (GAILLARDETZ, 2009, p. 157).

Assim, a Igreja Católica poderá ser reconhecida pela sociedade como tradição religiosa autêntica, podendo, desse modo, suscitar admiração ou, mesmo, a adesão por parte de membros de outras tradições, como aconteceu com os samaritanos a quem a mulher

<sup>121</sup> “Una actitud positiva de cara a los otros y a su tradición religiosa que sepa superar los prejuicios; una apertura que predisponga al descubrimiento y reconocimiento del misterio presente y activo en ellos; modestia para ‘caminar juntos hacia la verdad’; simpatia, sin la cual es imposible una verdadera comprensión [...] Conocer la religión del otro [...] meterse en la piel del otro, caminar sobre sus pasos, ver el mundo, en cierto sentido, como el otro lo ve, hacerse las preguntas que el otro se hace, penetrar en el sentido que tiene para el otro ser hindú, musulmán, judío, budista o lo que sea”.

<sup>122</sup> “Teniendo a la vista su compromiso último y su propia perspectiva religiosa, se comprometan como personas religiosas en asuntos de interés común”.

testemunhou sobre Jesus, no evangelho de João (4,40-42):

[...] por isso, os samaritanos vieram até ele, pedindo-lhe que permanecesse com eles. E ele ficou ali dois dias. Bem mais numerosos foram os que creram por causa da palavra dele; e diziam à mulher; “já não é por causa de teus dizeres que cremos. Nós próprios o ouvimos, e sabemos que esse é verdadeiramente o salvador do mundo”.

De fato, citando Vigil, a veracidade e a autenticidade duma tradição religiosa reside no bem que esta traz aos necessitados da sociedade humana. É este testemunho que a Igreja Católica deverá levar às demais tradições culturais e religiosas, em caso de encontro com elas, e nunca projetos proselitistas. Assim, poder-se-á, infalivelmente, gerar harmonia e paz entre as pessoas; pois, se terá deixado para trás “a monolítica cosmovisão ‘moderna’”, graças à mística que nos terá ajudado a “descobrir nossos mitos e dar-nos conta de que nós também somos contingentes como qualquer outra cultura”. Porém, a mística revela-se “política e sociologicamente ‘perigosa’ para os defensores do presente *statu quo*, que parece contentar-se com uma antropologia bipartida que vê o homem como um simples ‘animal racional’”. (PANIKKAR, 2007, p. 103-104, tradução nossa).<sup>123</sup>

Podemos, desse modo, concluir que a partir do *nível místico* gera-se a abertura para a desconstrução dos discursos teológicos absolutistas, que são a causa dos exclusivismos que enfermam muitas comunidades de fé. Reconhecendo a impossibilidade de o mistério ser compreendido em um único discurso teológico, poder-se-á, por conseguinte, intentar o Diálogo Inter-Religioso em círculos teológicos.

### 3.3.4 *Nível teológico*

Ainda na esteira da nossa opção – embasamento da reflexão sobre categorias cristãs, particularmente, católicas –, importa-nos sublinhar que, de acordo com Küng (2002, p. 136-139), o cristianismo seguiu a teologia agostiniana, por um período de quase nove séculos, contados a partir do século V. Com a introdução das universidades, no século XIII, a abordagem teológica, até então em vigor, revelando-se inapropriada, beneficiou-se, da parte do padre Tomás de Aquino, de uma reformulação. Este, também fruto da universidade, “modernizou muito a teologia de Agostinho, refinou-a e modificou-a com a ajuda de

---

<sup>123</sup> “La mística es política y sociológicamente ‘peligrosa’ para los defensores del presente *statu quo*, que parece contentarse con una antropología bipartita que ve al hombre como un simples “animal racional [...] liberarnos de la monolítica cosmovisión ‘moderna’, puesto que la mística nos ayuda a descubrir nuestro *mythos* y a darnos cuenta de que también nosotros somos contingentes como cualquier otra cultura”.

conceitos aristotélicos [...] Tomás foi um apologista importante do papado centralista, e como tal vem sendo usado eficazmente desde então até hoje [...] seu retrato da Igreja era absolutamente derivado do papado”. A Aquino pertence a elaboração segundo a qual “o bispo de Roma ‘possuía a preeminência sobre toda a igreja de Cristo’ e ‘a plenitude da autoridade na igreja’”. Com esta base, ainda afirmou “que é necessário ser súdito do papa romano para a salvação”. “No Concílio de Trento, o catolicismo usou as obras de Aquino quando dispôs suas forças contra o surgimento do protestantismo”. (CURTIS; LANG; PETERSEN, 2003).

Com a Reforma Protestante (XVI), ao nível do Ocidente, tem-se diversificado o fazer teológico cristão. Apesar da emergente diversidade teológica, prevalece em todas elas a tese afirmativa da filiação divina<sup>124</sup> de Jesus de Nazaré, do seu papel salvífico exclusivo; divergindo somente na ênfase dada aos sacramentos (católicos) e à fé (protestantes). (CURTIS; LANG; PETERSEN, 2003). Foi neste contexto que o cristianismo, socialmente religião do Estado, incorporou as expedições coloniais europeias, iniciadas na Idade Moderna. Isso proporcionou-lhe ampliar seu raio de ação – para além da Europa –, na condição e pretensão de ser a única religião verdadeira. Esta tese, ainda na Idade Moderna, não era comungada por todos os teólogos cristãos. De acordo com Teixeira (2012b, p. 23-24) o “jesuíta Juan de Lugo (1583-1660), do Colégio Romano” destacou-se ao defender a tese “da fé implícita mesmo para aqueles que, tendo consciência de Cristo, não comungavam da fé ortodoxa [...] os pagãos, mas igualmente os heréticos, judeus e muçulmanos, poderiam aceder à salvação mediante a fé sincera em Deus”. Esta tese foi prontamente rechaçada, tendo-se, com efeito, no terreno, pelo menos, até o fim do colonialismo e/ou a assinatura de “convenções internacionais”<sup>125</sup>, insistido nos discursos teológicos excludentes.

No caso particular da Igreja Católica, em virtude da absolutização de Roma e do seu centralismo romano – indicados por e desde Aquino –, oficialmente, ainda se insiste na pura implantação da teologia tridentina. Obviamente, com uma linguagem moderada: por exemplo, segundo Teixeira (2012b, p. 24-25), o teor tridentino do axioma *extra ecclesiam nulla salus*, Pio IX, (1846-1878) o amenizou pela expressão *ignorância invencível* em relação àqueles que antes eram dados como, definitivamente, excluídos da salvação. Assim, “quando o homem é

---

<sup>124</sup> Até o século IV entendida “de maneiras diferentes e complementares como eleição, adoção, divinização, elevação, engendramento, encarnação: Jesus eleito por Deus, homem divinizado, filho adotivo ou natural de Deus, filho preexistente, eternamente engendrado pelo Pai, igual ou subordinado ao Pai, intermediário entre Deus e o mundo criado [...] Em Nicéia, o dogma nasceu com a pretensão de encerrar o mistério insondável numa forma objetiva, imutável, irreformulável e infalível, imposta de maneira autoritária. Com os dogmas, vêm os anátemas e, com estes, nascem as heresias e cismas”. (BERGERON, 2009, p. 71-72). Foi em virtude desta forma de entender-defender as “supostas” verdades cristãs que se deu a Reforma Protestante do século XVI.

<sup>125</sup> Dessas convenções, já fizemos referência, citando Garrett.

vítima de ignorância invencível, Deus aceita também o voto implícito, chamado assim porque incluído na boa disposição de alma pela qual essa pessoa quer conformar sua vontade à vontade de Deus”. E, finalmente, o *Vaticano II*, por intermédio da *Ad Gentes* (11) veio a definir a teoria das “sementes latentes da Palavra”, fora da Igreja Católica, para explicar a possibilidade da salvação para os cristãos não-católicos e não-cristãos. Ainda que, com o *Vaticano II*, se tenha superado o exclusivismo eclesiocêntrico e passado para o inclusivismo cristocêntrico, tendências teológicas há, dentro da teologia oficial, engajadas na manutenção da teologia que se presume superada com a colocação do *Vaticano II* (disto nos referimos acima com algumas minúcias). Tal atitude, para além de destonar com o próprio Concílio, não se adequa à atual conjuntura sociopolítica.

Atualmente, no contexto religioso, a necessidade de não se absolutizar nenhuma tradição prende-se ao fato de ter se chegado à consciência de que a “religião é um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas” (DURKHEIM, 2008, p. 79). Sendo que cada tradição religiosa constrói os respectivos discurso e identidade, unicamente, por meio da linguagem.

Ainda que não aprofundemos a análise sobre a linguagem, por não constituir diretamente o objeto da nossa pesquisa; dela faremos algumas considerações que julgamos de capital importância para se entender seu lugar na vida do ser humano. De acordo com Heidegger (2003, p. 121), a linguagem é uma das características específicas do ser humano: este, “quer o saiba ou não, encontra na linguagem a morada própria de sua presença”. (HEIDEGGER, 2003, p. 121). Quanto à “capacidade humana de falar e entender uma língua (pelo menos), isto é, o comportamento linguístico dos indivíduos, deve ser compreendida como o resultado de um dispositivo inato<sup>126</sup>, uma capacidade genética [...] faculdade da linguagem”. (KENEDY, 2016, p. 129). Portanto, a palavra é a forma principal, ordinária de exteriorizar a produção da linguagem, donde decorre a respectiva *forma verbal*. No dia a dia, o ser humano utiliza a palavra de forma ininterrupta: “falamos quando acordamos e em sonhos. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra [...]” (HEIDEGGER, 2003, p. 7). Sublinha Heidegger (2003, p. 122-126), analisando um poema de Stefan Georg: “nenhuma coisa é onde falta a palavra [...] ‘Coisa’ entende-se aqui no sentido tradicionalmente amplo de algo que de algum modo é. Nessa acepção, um deus é também uma coisa. Somente quando se encontra a palavra para a coisa, a coisa é coisa

---

<sup>126</sup> Segundo a hipótese do inatismo, o ser humano “já nasce provido de uma grande variedade de conhecimentos linguísticos e não linguísticos [...] No caso da aquisição da linguagem, o meio cumpriria o papel de acionar o dispositivo responsável pela aquisição de língua”. (CEZARIO; MARTELOTTA, 2016, p. 208).

[...] É a palavra que confere ser às coisas”. A palavra tem, inclusivamente, papel preponderante na vida do próprio ser humano. Segundo Gadamer (2002, p. 176), “é aprendendo a falar que crescemos, conhecemos o mundo, conhecemos as pessoas e, por fim, a nós próprios. Aprender a falar [...] é conquistar a familiaridade e o conhecimento do próprio mundo, assim como ele se nos apresenta”. Com base nestas considerações, fica claro que a vida humana sem a linguagem é insustentável.

Se, de um lado a análise feita sobre a palavra/linguagem nos tem revelado seu imenso poder; de outro, a linguagem exerce uma influência sobre os nossos pensamentos, que, por sua vez, são instáveis. Assim, “a consciência de nossa existência humana se inquieta cada vez mais com relação ao futuro da humanidade”.<sup>127</sup> (GADAMER, 2002, p. 234-235). Fato que nos leva a ponderar os limites/fraquezas da linguagem. No ato de nomear as coisas, a palavra/linguagem “não se mostra capaz de açambarcar de modo pleno a dinâmica do pensamento humano acerca da realidade”. Isso dá lugar, em matéria da religião, à existência de “diferentes discursos sobre Deus e os deuses”. (CANTARELA, 2010, p. 145-146). De um lado, esta situação, segundo Alves (1984, p. 170), revela que a linguagem, permitindo-nos somente “ver de certa forma, ela nos torna cegos para outras formas de agarrar a mesma coisa, formas estas que a construiriam como um objeto diferente”. O que significa que “os limites da minha linguagem denotam os limites do meu mundo” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 111 apud ALVES, 1984, p. 170), com relação à realidade como tal – neste caso vertente, o sagrado. Assim, importa-nos, a partir do que dissemos com relação à linguagem, notar que a teologia deve ser

[...] aquilo que os teólogos cristãos, especialmente católicos, designam com este termo. À guisa de resumo, entende-se, no âmbito do catolicismo, a palavra ‘teologia’ como atividade da fé, ciência da fé e função eclesial [...] Portanto, para ser teologia implica que o estudioso exerça uma ‘atividade de fé’, isto é, aja a partir da fé que possui na revelação crista. Portanto, fora do âmbito da fé, não há teologia [...] É ciência porque esta atividade segue as exigências da racionalidade de um discurso estruturado e segundo regras bem definidas. Todos reconhecem que se pratica algo mais que um simples discurso religioso, piedoso [...] Tanto a atividade de fé como o exercício científico se fazem dentro duma comunidade eclesial e para ela”. (DUMÉRY, 1957 apud LIBÂNIO; MURAD, 1996, p. 75-76).

---

<sup>127</sup> De acordo com Platão, citado por Gadamer (2002, p. 235), o pensamento é o “diálogo da alma consigo mesma, um diálogo que é um constante superar-se, um retomar a si mesmo mediante dúvidas e objeções a suas próprias opiniões e juízos”. É disso exemplo o sentimento-opinião atual, quer do povo descendente dos escravizadores, quer do dos escravizados: todos concordam que a escravatura foi uma das piores práticas desumanas desenvolvidas pelo ser humano. Do mesmo jeito que, atualmente, se tem consciência, pelo menos, entre os pesquisadores empenhados na questão do aquecimento global, do quanto a ação humana tem prejudicado o equilíbrio ecológico, comprometendo sobremaneira a habitabilidade do planeta Terra. (DELGADO; ROMERO, 2017).

De fato, só podem ser os próprios de uma determinada tradição a designar o que efetivamente constitui acervo das verdades de fé em que se acredita. E porque sobre a base na qual se construiu esta ou aquela teologia – isto é, a linguagem – pesam alguns limites; assumimos a improcedência de qualquer juízo de valor, *a priori*, sobre qualquer que seja a tradição religiosa. A razão para esta postura, John Hick (apud SMITH, 2006, p. 10) a explica nos seguintes termos: “uma análise detalhada revela que diversas correntes de vida e tradição religiosas apresentam diferenças internas tão grandes, uma variedade tão rica e são tão suscetíveis aos câmbios históricos, que não podem ser caracterizadas proveitosamente em termos de uma essência duradoira”. E com esta colocação, queremos entender que o constructo da identidade religiosa, assim como a respectiva teologia, decorrentes da linguagem, acima descritas, ainda que resumidamente, está suscetível, na melhor das hipóteses, a permanentes aperfeiçoamentos, sem, com efeito, excluirmos a possibilidade oposta. Esta percepção só se fez sentir, no Ocidente, quando o cristianismo deixou de ser a religião oficial. Desde então, com a laicização dos Estados, sublinha Teixeira (1998),

[...] cada tradição religiosa vem confrontada com as crenças singulares, com os sistemas doutrinários e teológicos e com as experiências espirituais mais profundas presentes na vida dos crentes. O desafio aqui apresentado consiste em buscar efetivamente superar os velhos preconceitos com respeito às outras religiões, aprofundar os conteúdos mais substantivos da mensagem fundadora e superar as representações limitadas e insuficientes nas quais muitas vezes o verdadeiro Deus ficou aprisionado. (TEIXEIRA, 1998, p. 77).

É com base nesse desafio delineado por Teixeira que se insere a necessidade do *nível teológico* do Diálogo Inter-Religioso, como um imperativo resultante da *consciência* dos limites própria da produção teológica, pelas pessoas especializadas em cada tradição religiosa. Assim, ele visa “confrontar, aprofundar e enriquecer os respectivos patrimônios religiosos, seja para aplicar os recursos, aí contidos, aos problemas que se põem à humanidade no decurso da sua história” (DM 33) e “ajudar a Humanidade a superar essa longa história etnocêntrica de preconceitos, ignorância e intolerância em face das outras religiões”. (TEIXEIRA, 1995, p. 208 apud PANASIEWICZ, 2003, p. 50). Esse percurso concorre para que toda tradição religiosa se torne autêntica e verdadeira; isto é, “mostre de fato e praticamente” a “‘força misteriosa’ que nos faça ‘agradáveis diante de Deus e dos homens’”. (KÜNG, 1999, p. 263). Assim, seus atores devem ser, necessariamente, crentes/membros especializados em suas tradições e, nestas empenhados/os.

De acordo com Küng (1999, p. 261-262), entre os possíveis temas por que se ocupar no *nível do teológico diálogo*, a preferência recai sobre o tema da verdade. Explica o autor:

“em todos os tempos e em todas as Igrejas e religiões, o fanatismo cego pela verdade atormentou, queimou, destruiu e assassinou impiedosamente. Não raro, a consequência foi o cansaço da verdade, a desorientação e o abandono das normas, de modo que muitos já não creem em nada”. Assim sendo, como frisamos em outros níveis do Diálogo Inter-Religioso, neste também, para que se logrem os respectivos objetivos, haverá que se evitar toda a reflexão teológica, que classifique, de alguma forma, as outras tradições. A *Evangelii Nuntiandi* (53) é um caso exemplar; pois, embora se refira ao Diálogo Inter-Religioso, considera que as religiões não-cristãs somente “comportam em si mesmas o eco de milénios de procura de Deus”. São uma “procura incompleta” que apenas “acham-se permeadas de inumeráveis ‘sementes da Palavra’ e podem constituir uma autêntica ‘preparação evangélica’”. Para o efeito, ainda julgamos de extrema importância a nota que Teixeira (1993, p. 97) faz a respeito da religião como instituição: “a pessoa se salva numa religião e através dela, mas não é salva por ela. As religiões são simples mediações, que tornam presente o amor salvífico de Deus, mas não o substituem”. No caso do cristianismo, as diversas tradições têm “um papel exclusivamente ministerial, e não representativo”. Neste contexto, poder-se-á assumir a própria abordagem teológica sobre qualquer que seja a matéria, para o diálogo a este nível, não como dogma fechado, mas como uma interpretação – ao lado de tantas outras interpretações – do mistério, jamais apreendido de forma cabal. (PANASIEWICZ, 2003). A incúria, neste sentido, “torna impossível encontrar um acordo para a publicação de um documento comum”, como observou a *L’Osservatore Romano* (2011), citando os trabalhos do *Encontro de Viena* (20-27/09/2010), no âmbito do diálogo teológico bipartido – igrejas católicas Romana e Ortodoxa em sua totalidade. Se dentro do catolicismo há estas dificuldades para desenvolver Diálogo Intrarreligioso, no *nível teológico* despretensiosamente, quanto mais não haverá para com tradições não-cristãs! Porém, isso não permite a opção pela rendição diante do desafio. Pelo contrário, chama atenção ao quanto de subtileza, empenho e flexibilidade se exige ante o discurso teológico, quer próprio, quer alheio.

### **3.4 Conclusão parcial 2**

A partir da análise do Diálogo Inter-Religioso, ora terminada, no que tange ao percurso histórico da concepção, à criteriologia e aos níveis, se nos parece procedente afirmarmos que:

- a) a emergência do Diálogo Inter-Religioso foi suscitada pela “fome” de paz a que esteve jogada a sociedade humana, por conta da Guerra-Fria iniciada logo após a Segunda Guerra Mundial;
- b) o Diálogo Inter-Religioso insere-se entre as grandes conquistas que a humanidade alcançou, no decurso da segunda metade do século XX, orientadas para a cultura de convivência harmônica, diante de tendências absolutistas nas religiões abraâmicas, que, todavia, prevalecem. Daí, o seu carácter desafiador;
- c) o Diálogo Inter-Religioso só se tornará uma realidade e efetivo com a desconstrução total da pretensão – posse da verdade absoluta sobre o sagrado ou mistério –, sobre a qual, durante aproximadamente vinte séculos, se assentaram e ainda se assentam as escaramuças de natureza religiosa.

Neste contexto, em atenção às conclusões a que chegamos, feita a descrição das tradições religiosas Tsonga-Changana e Católico-Cristã, no Sul de Moçambique, no primeiro capítulo, interessa-nos ver, até que ponto, o Diálogo Inter-Religioso pode proporcionar, a estas duas tradições religiosas uma convivência salutar. Este interesse, da nossa parte, prende-se ao fato de que cada uma delas, só pode garantir serviços humanizados, à altura das necessidades urgentes, somente se aprimorar a própria identidade; tarefa para a qual é imprescindível o encontro respeitoso com outras identidades. A partir do que elas mesmas apresentaram e confessaram ser sua própria missão – o bem-estar comum da humanidade – julgamos procedente servirmo-nos das áreas que revelaram lacunas, de forma preocupante, no seio da sociedade sulista de Moçambique, nomeadamente, a da mulher e da criança.

#### 4 TRADIÇÕES RELIGIOSAS TSONGA-CHANGANA E CRISTÃ CATÓLICA ANTE A NECESSIDADE DE HUMANIZAR A SOCIEDADE TSONGA-CHANGANA

Da análise que fizemos nos capítulos anteriores, pode-se extrair algumas conclusões e desafios. No primeiro capítulo, no qual detivemo-nos, de modo particular, na descrição da tradição religiosa Tsonga-Changana, própria do Sul de Moçambique, no processo de implantação do Cristianismo Católico, em Moçambique e na apresentação das condições de vida auferidas pelas camadas mais vulneráveis da sociedade humana no Sul de Moçambique. A coexistência das duas tradições religiosas apresentou-se como uma das conclusões óbvias; e ela remonta à data em que a Igreja Católica<sup>128</sup> lançou a evangelização da região Sul de Moçambique; abrindo deste modo à possibilidade de diálogo que, enquanto durou a colonização portuguesa e a respectiva mentalidade, era inimaginável. Com o abandono da política fundada no ateísmo científico – o marxismo leninismo –, consciente ou inconscientemente, as referidas tradições religiosas viram-se imergidas, de acordo com a reflexão e terminologia de Queiruga (2014), emprestadas de T. S. Kuhn, no “choque de dois paradigmas”. Em face da ocorrência deste, há duas alternativas que se podem tomar, a saber:

[...] a primeira: o velho paradigma consegue assimilar os dados e experiências novas sobre os quais se apóia o novo paradigma que tenta impor-se; isto significa que transforma a si mesmo e que mediante tal transformação, mantém sua validade. Mas há também a segunda alternativa: o velho paradigma resiste à mudança, ou, simplesmente, não é capaz de assimilar os novos dados; então acaba sendo deslocado pelo paradigma emergente, produzindo assim uma revolução “revolução científica”. (QUEIRUGA, 2014, p. 21).

Queiruga estava analisando a religião – concretamente o cristianismo e o ateísmo –, na Europa ocidental. Porém, substituindo os atributos *velho* pelo pronome Eu e o *novo* pelo Tu/Outro – polos constitutivos das relações pelas quais o ser humano pode e deve situar o processo da sua auto-realização – a análise ajuda-nos a esboçarmos os contornos do necessário encontro das tradições religiosas quando coexistentes, na ciência das duas alternativas como refere Queiruga na citação anterior: abertura para acolher e pretensão de se impor, das quais a primeira se nos é plausível. Por isso, optaremos pela sua aplicação no diálogo entre as tradições religiosas Católica e Tsonga-Changana.

---

<sup>128</sup> Em virtude de existirem várias Igrejas Católicas dentro do Catolicismo, importa-nos realçar que estamos nos referindo à Igreja Católica que esteve atuando durante o período colonial, designando-se Igreja Católica Colonial; cuja política com relação a outras tradições religiosas nativas se perpetua até ao presente.

Sabendo que as respostas humanas ante os questionamentos existenciais são, absoluta e inequivocamente, inacabadas e sujeitas a reformulações constantes, em virtude dos limites da linguagem, procede indicarmos que, tanto para a Igreja Católica quanto para a Religião Tradicional Tsonga-Changana faz-se sentir a necessidade de se adotar a primeira alternativa do “choque de paradigmas”; que, conforme a aplicação que fizemos dela, corresponderia ao Diálogo Inter-Religioso. Assim, à segunda alternativa interpretá-la-íamos como pretensão de uma tradição impor-se às demais, em detrimento da cultura do diálogo, cujas consequências indicamos acima, com destaque para a reflexão sobre as condições desumanas a que estão submetidas a criança e a mulher tsonga-changanas.

Nesta ordem de ideias, propomo-nos, para este capítulo, averiguarmos a possibilidade de o Diálogo Inter-Religioso contribuir para o cultivo da consciência e da promoção de préstimos/cedências entre as supracitadas tradições, em vista da respectiva proatividade social. Assim, à luz da indicação do pobre como “‘lugar ético-teológico’ preferente” constante na Teologia da Libertação (VIDAL, 2003, p. 466), desejamos tomar a condição de injustiça socioeconômica por que passam a mulher e a criança tsonga-changana, como ponto em que centrar o diálogo – *nível ético*. Para isso, estruturaremos a reflexão em duas partes, nomeadamente: “Aspectos a considerar para a auto-adequação da identidade à realidade”; e “Propostas de diálogo ético em face das dissonâncias sociais presentes na sociedade tsonga-changana”.

#### 4.1 Aspectos a considerar para a auto-adequação da identidade religiosa à realidade

De acordo com Vigil (2006, p. 301-302),

[...] as religiões são realidades ambíguas; têm dupla face. São “o melhor e o pior da humanidade<sup>129</sup>, como o próprio ser humano, simultaneamente *sapiens e demens*. “A religião” – afirma Panikkar – “não tem necessariamente um valor positivo... A religião representa o melhor e o pior do ser humano, precisamente porque toca as

<sup>129</sup> Exemplo do lado do Cristianismo: da Alta Idade Média à Idade Média Central, séculos VIII-XIII, na Europa Ocidental, a Igreja Católica dispunha, social e politicamente, de um poder de decisão; em virtude do qual nos períodos subsequentes, ainda que com alguns protestos – que deram lugar à Reforma Protestante –. Tanto que as nações europeias que se formaram desde a Baixa Idade Média são, cultural e religiosamente, cristãs. (FRANCO JÚNIOR, 2001). Ainda se insere no lado meritório da Igreja Católica, o papel que esta tradição religiosa assumiu para a assinatura do *Acordo Geral de Paz de Moçambique*, em 1992, de que fizemos alusão acima. E o lado pior: “apenas dez anos antes da publicação do *Discurso sobre o método*, Descartes, uma testemunha do cerco católico à cidadela calvinismo de La Rochelle relatou que os sobreviventes ‘não tinham já força para abrir as covas para enterrarem os mortos’. Até a assinatura da *Paz de Vestfália*, em 1648, calcula-se que as guerras entre católicos e protestantes consumiram algo em torno de quatro milhões de vidas”. (MATA, 2010, p. 84). Assim como a mancomunação da Igreja Católica com o governo colonial português reflete o seu lado negro (sujo).

questões últimas”. Ou, dito de modo mais impactante, com palavras autorizadas: “A religião é ao mesmo tempo divina e demoníaca”.

De fato, a ignorância ou, na pior das hipóteses, a negação destes polos – negativo e positivo – por que navega a vida do ser humano, incluindo as instituições por ele fundadas, das quais se destaca a religião, levou e ainda está levando a prejuízos incalculáveis, conforme apuramos acima. Assim sendo, sentimos que é necessário situarmos as duas tradições religiosas – Igreja Católica e Religião Tradicional Tsonga-Changana – no universo religioso, para melhor podermos sugerir a postura a ser tomada por cada uma delas, em face do imperativo de se adequarem à sociedade tsonga-changana hodierna – terreno exemplo de “choque de paradigmas”.

Se, de um lado, a Igreja Católica se autorreconhece *monoteísta*; de outro, não sendo preocupação da Religião Tradicional Tsonga-Changana identificar-se com qualquer forma de religião<sup>130</sup>, iremos, com base em suas manifestações, descritas no primeiro capítulo, situá-la na forma a que melhor se adequa: o *animismo*. Será à luz dessas categorizações que apontaremos alguns aspectos em que incidir a necessária auto-adequação, em vista a que garantam, na medida do possível, o cumprimento de seus próprios propósitos: *saúde* para a Religião Tradicional Tsonga-Changana e o *reino de Deus* para a Igreja Católica, que se resume no bem-estar humano.

#### 4.1.1 *Monoteísmo cristão católico*

O monoteísmo, de acordo com Harari (2017, p. 225), desde o seu surgimento, em 1350 AEC<sup>131</sup>, identifica-se pela tese da existência de um único Deus, para uma determinada nação. Assim, para a autoaplicação deste postulado, o cristianismo – Igreja Católica –, a partir da abordagem monoteísta judaica<sup>132</sup>, mercê de sua liberalização<sup>133</sup> e da subsequente

<sup>130</sup> As designações *politeísmo*, *monoteísmo* e *henoteísmo*, entre outras são estranhas à Religião Tradicional Tsonga-Changana. Por isso, nela não é preocupação pertencer a esta ou aquela.

<sup>131</sup> A primeira religião monoteísta de que temos notícia apareceu no Egito por volta de 1350 AEC, quando o faraó Aquenáton declarou que uma das deidades menores do panteão egípcio, o deus Aton, era, em verdade, o poder supremo governando o universo. Aquenáton institucionalizou o culto a Aton como religião do Estado e tentou controlar o culto a todos os outros deuses. (HARARI, 2017, p. 225).

<sup>132</sup> “A verdade é que Javé vai se tornando único, à medida que ‘obrigava’ os israelitas a se afastarem de outros deuses cananeus comuns. Josias precisava de um Deus só dele, para fins políticos [...] Em verdade, os sacerdotes no século VII a.C. iniciaram o movimento ‘Javé sozinho’, para apartá-lo das outras deidades cananeias, visando a unidade do povo e os interesses da nação. Não deu certo politicamente, mas serviu para cimentar o ethos judaico até os dias de hoje [...] Com o tempo, Javé, um Deus tribal, suplantou El, seu pai, tornando-se único para seu povo, daí a aliança entre ele e os judeus, e a promessa do Sião reinando sobre todos os povos material e espiritualmente”. (CALMON, 2016, p. 84).

oficialização (Concílio de Niceia, 325 DEC) no Império Romano, no Concílio de Niceia, tornou Yahweh o único Deus cultuável em todo o território deste império. (CALMON, 2016, p. 209). Foi neste contexto que, desde Justino Mártir, passou-se a defender que “as autoridades deveriam unir forças com os cristãos na exposição da falsidade dos sistemas pagãos” e na proclamação e implantação dos sistemas cristãos. Essa postura ao longo do tempo foi adquirindo contornos cada vez mais violentos e criminosos<sup>134</sup> (CURTIS; LANG; PETERSEN, 2003), o que não poderia ser diferente, se considerarmos que

[...] a maior parte das religiões hoje professadas surgiu num mundo em que a guerra, mais que recorrente, era necessária. O sistema religioso que se omitisse a esse respeito deixaria a descoberto uma dimensão fundamental da vida social, para não dizer uma ocupação (a do guerreiro) sem a qual a segurança e existência da própria comunidade estaria em risco. Mesmo no Bhagavad-Gita (18.17) lê-se que “aquele que não é movido pelo falso ego, cuja inteligência não está enredada, embora mate homens neste mundo, não mata”. (MATA, 2010, p. 85).

Abstraindo-nos de qualquer julgamento pelos crimes ou omissões praticadas pela Igreja Católica, o que vale para toda a tradição religiosa, queremos sim, com esta reflexão, fazer com que, ela, a partir dos erros cometidos no passado – por si e/ou por suas congêneres –, possa identificar a interpretação do sagrado cabível diante da inalienabilidade da dignidade do ser humano. O que pode, propiciar e despertar, na Igreja Católica, a necessidade de reelaborar sua identidade, tornando-se mais voltada para os sem vez nem voz, à semelhança de Jesus Cristo, segundo a própria fé, Filho de Deus feito homem, que “passou fazendo o bem e curando a todos os que estavam dominados pelo diabo” (At 10,38). É justamente nesta direção que a Teologia da Libertação orienta suas reflexões, nascidas da “exigência da fé concreta de cristãos que sentiram, em consciência, convocados a ajudar a superar uma situação humilhante para seus irmãos e que encontraram em Jesus Cristo impulsos de libertação”. Para esta teologia, a proclamação de “Jesus Cristo como Libertador” se deve, necessariamente, ao compromisso “com a libertação econômica, social e política dos grupos oprimidos e dominados” da América Latina. (BOFF, 2012, p. 15-16). E, por incrível que pareça, os humanos, não poucas vezes, com base nas diferentes tradições religiosas,

<sup>133</sup> O imperador Constantino (306-337 DEC) liberalizou a prática do cristianismo: “a todos os súditos foi dado o direito de legar propriedades à Igreja; os recursos públicos começaram a dar apoio à religião que rapidamente se expandia; o antigo princípio de santuário, outrora limitado aos mais sagrados dos templos pagãos, foi transferido para as Igrejas cristãs, e os bispos adquiriram poder bastante para censurar e excomungar altos funcionários civis que lhes desagradassem”. (GIBBON, 2005, p. 339).

<sup>134</sup> A partir do *Concílio de Latrão* (1215), “discordar da igreja não era mais uma questão de opinião; o herege colocava em risco tanto sua alma quanto a de outros. O Concílio deu ao Estado o direito de punir os hereges e confiscar suas propriedades. As autoridades que não removesses o herege enfrentariam a excomunhão, e os que cooperassem com a igreja receberiam perdão completo”. (CURTIS; LANG; PETERSEN, 2003).

particularmente as monoteístas, seguimos investindo em ordem a “‘apoderar-nos’ de Deus, reduzindo a grandeza infinita de seu ser e a generosidade sem limites de seu amor às estreitas medidas de nossa compreensão”. (QUEIRUGA, 2014, p. 19). Disso, a Igreja Católica é um exemplo. Da posição privilegiada que ela dispunha no Império Romano do Ocidente, nasceu-lhe a pretensão de ser a única detentora da verdade sobre Deus e da salvação humana. Tal pretensão foi se agravando, conforme Pignaton (apud COUTO, 2013, p. 148), num processo secular, à medida que se ia fazendo sentir “um distanciamento prático entre Doutrina e Conduta”, mercê das inevitáveis e intermináveis transformações a que estão sujeitas todas as instituições humanas. Nesse contexto, a Igreja Católica formulou “a Tese da Herança Espiritual” e autoproclamou-se “‘Esposa de Cristo’, detentora da Tradição Doutrinária”; cujo auge data de 1222, “quando o Concílio de Calcedónia recomendou, formalmente, a proibição das leituras bíblicas por leigos”. Estes dados permitem a que nos atrevamos afirmar que a declaração da unidade e santidade, presente no credo católico, resultou da busca de respostas – nem sempre feliz – às situações adversas com que o catolicismo romano foi se deparando ao longo da história. Portanto, sempre que as referidas respostas se revelassem e se revelem defasadas o apelo não tem sido à Sagrada Escritura, mas sim à sua doutrina do magistério católico.<sup>135</sup> Tratando-se de uma tradição religiosa do Livro, nada mais justo e seguro, entendemos, com a devida hermenêutica, recorrer-se ao respectivo texto sagrado. A Bíblia cristã, ainda que seja uma interpretação particular do sagrado/Deus, e não um ditado divino, como advogam os grupos de tendência fundamentalista/integrista, cuja definição do cânone, para além de ter-se realizado durante um período longo, no qual se registraram “debates acalorados e por vezes confusos”, cuida de alistar livros, em sua maioria, com discursos que resguardam a centralidade do ser humano, particularmente quando em situação de necessidade especial: o dever de respeitar a dignidade do ser humano. (COUTO, 2013, p. 49-50).

Com respeito ao monoteísmo cristão, particularmente o católico, enquanto “adoração de um só Deus porque se tem a convicção de que se trata da única divindade existente” (PIKAZA; SILANES, 1998, p. 599), revelada plenamente em Jesus Cristo (DV 4); há todo um conjunto de aspectos que nos permite questioná-lo. Por exemplo, a Igreja Católica, ao longo do primeiro milénio da sua existência foi, absorvendo

---

<sup>135</sup> É exemplo da marginalização das Sagradas Escrituras, o preceituado no atual *Código do Direito Canônico*, nos Cânones 752-754. Neles está sublinhada a necessidade de “prestar-se obséquio religioso da inteligência e da vontade” à doutrina emanada do magistério eclesial (bispos), sob pena de incorrer a condenações diversas, das quais se destacam a expiatórias e censuras, conforme o Livro VI, Parte I. E das censuras, destaca-se a pena da excomunhão, que inclusivamente, veda ao excomungado o acesso ao céu. (CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA, 1983).

[...] inúmeras crenças e práticas dualistas , tanto que, algumas das ideias mais elementares do que chamamos “monoteísmo” são, na verdade, dualistas em origem e espírito. Muitos cristãos, muçulmanos e judeus acreditam numa poderosa força do mal – como a que os cristãos chamam de diabo ou satã – que pode agir autonomamente, combater o Deus benévolo e criar destruição sem a permissão de Deus. [...] Na verdade, o monoteísmo, tal como se desenvolveu ao longo história, é um caleidoscópio de legados monoteístas, dualistas e politeístas que se misturam sob um único conceito divino. O cristão típico acredita no Deus monoteísta, mas também no Diabo dualista, em santos politeístas e em fantasmas animistas.<sup>136</sup> (HARARI, 2017, p. 230-231).

Nessa exposição, entendemos que o monoteísmo<sup>137</sup> cristão consta de elementos de outras formas religiosas, como sublinha Rosa (2010, p. 306-307): “a literatura etnográfica se tornou acima de tudo matéria-prima para pôr a nu os fundamentos selvagens de crenças supostamente superiores, como a Imaculada Conceição ou a própria ideia de homem-Deus . [...]”. Isso sinaliza que o monoteísmo cristão, para a sistematização da própria identidade, tomou muitos empréstimos de outras formas religiosas. Diante da interminabilidade do processo da construção da identidade – pelo qual se perdem alguns elementos e se adquirem outros novos –, somos de opinião que a Igreja Católica no Sul de Moçambique, só sairá a ganhar rumo à própria autenticidade se não se abstrair desse imperativo.

A ciência do processo pelo qual se chegou à atual identidade cristã católica – em seus polos *idem* e *ipse* – concorrerá, efetivamente, para a não deificação das atuais estruturas dentro do catolicismo implantado em Moçambique. Aí, caberá à própria Igreja Católica, desde os leigos aos clérigos – particularmente estes últimos –, no nível da região Sul de Moçambique, empenhar-se de modo que sua mensagem não se reduza a um discurso desprovido de sentido. Esse desafio podemos apresentar em forma de pergunta: o que é que a Igreja Católica, ao nível do Sul de Moçambique, poderia rever em si, em face do dever de se humanizar e tornar efetivo o seu fazer religioso?

Entendemos que insistir na diabolização da identidade cultural/religiosa tsonga-changana – concebida durante a vigência da Igreja Católica Colonial – constitui, para a Igreja Católica, uma distração grave que inviabiliza o próprio crescimento, condenando-a a um

<sup>136</sup> O dualismo é uma tradição religiosa, cujo florescimento data do período que se estende “entre 1500 a.C. e 1000 a.C.” e “acredita que o mal é um poder independente, nem criado pelo Deus bom e nem subordinado a ele. O dualismo explica que todo o universo é um campo de batalha entre essas duas forças” – bem e mal – “e que tudo que acontece no mundo é parte dessa batalha”. O seu referencial é o profeta Zoroastro e o seu credo mais importante foi o zoroastrismo. E “os zoroastristas viam o mundo como uma batalha cósmica entre o deus bom Ahura Mazda e o deus mau Angra Mainyu [...]” (HARARI, 2017, p. 228-229).

<sup>137</sup> Temos ciência de que há que se servir da presença de elementos politeístas para questionar o monoteísmo cristão católico, por exemplo Mata (2010, p. 97), que afirma: “mas como classificar então o catolicismo, com seu gigantesco panteão de santos e mártires, com seu sem-número de epítetos (“evocações”) atribuídos à Virgem, não bastasse já o mistério insondável da Trindade? Que esta religião está longe de configurar um monoteísmo no sentido estrito, já percebera Max Weber”. Porém, esta não é a nossa questão.

atrofiamento esterilizante, pois transforma o diferente em inimigo a combater.

Segundo Gibbon (2014),

[...] os inimigos duma religião não chegam a conhecê-la pois a detestam, e frequentemente a detestam porque não a conhecem. Adotam contra ela, precipitadamente, as calúnias mais atrozes. Imputam ao adversário dogmas que lhes parecem os mais detestáveis e deles extraem consequências as mais absurdas. Os sectários de uma religião, do outro lado, tão cheios da própria fé que consideram crime colocá-la em questão, muitas vezes sacrificam, para defendê-la, a razão, e mesmo a virtude. Forjar profecias e milagres, amenizar o indefensável, alegorizar o que não se deixa amenizar, negar firmemente o que não se deixa alegorizar. (GIBBON, 2014, p. 58-59).

Essa postura, para além de ter sido assumida durante o tempo colonial, ainda é notória na atualidade, como pudemos aferir do Objetivo Pastoral da Diocese Xai-Xai<sup>138</sup>, de que fizemos referência acima. Se, até certo ponto, durante a evangelização no período colonial, se podia compreender – ainda que com todas as dificuldades – que a Igreja Católica emitisse juízos que consideravam que “‘o pagão em sua cegueira’ [...] ‘curva-se diante de madeira e pedra’”; atualmente, há que entender que “não é o pagão que é cego [...] mas o observador. Mesmo em sua forma mais restrita, o ‘idólatra’ não adora a pedra que eu vejo, mas a pedra que ele vê” (SMITH, 2006, p. 131). Algo que a própria Igreja Católica o atesta ao afirmar, a respeito da própria tradição que o objeto material, diante dos olhos – sacramento<sup>139</sup> – está em representação da realidade “ausente” e invisível – o sagrado. Assim, julgamos de todo preocupante que Agentes da Pastoral<sup>140</sup>, majoritariamente nativos, possam reproduzir um Objetivo Pastoral, que, perpetuando a antiga abordagem missionária, desprezasse a experiência religiosa dos destinatários da evangelização. Aliás, a esta forma de ser e fazer religiosos, Martins (apud CHIZIANE; MARTINS, 2015, p. 217), chama de “cegueira africana”, pois se verifica, neles – Agentes da Pastoral – vontade de “enxertar uma religião

<sup>138</sup> O discurso teológico-pastoral presente no Objetivo Pastoral da Diocese de Xai-Xai – essencialmente exclusivista – o qual sublinha a necessidade de todos terem que se converter a Cristo “conhecido pela pregação da Igreja e que sejam incorporados, pelo Baptismo, a Ele e à Igreja, seu corpo”, porque Deus quer assim, dá-nos razões bastantes para postularmos algumas questões a partir do *status quo* social tsongachangana. O objetivo Pastoral estabelece duas linhas da missão: *ad intra* (reconquista dos apóstatas) e *ad extra* (conversão dos pagãos). (DIOCESE DE XAI-XAI, 2011). A existência do paganismo é questionável até certo ponto, como poderemos notar mais adiante, ante a influência massiva das Igrejas Zione no interior da província de Gaza.

<sup>139</sup> De acordo com a paradigma teológico a usar na interpretação do que são os sacramentos, podemos encontrar conceitos diferentes. Aqui vamos somente pontuar duas definições: uma anterior ao Vaticano II e a outra posterior ao Vaticano II. A primeira indica que o sacramento é “sinal sensível, instituído por Jesus Cristo, que produz a graça que significa; e a segunda, considera que “Cristo, a Igreja, a palavra revelada: tudo é sinal (manifestação mediata e, por isso, velada) de Deus e de sua vontade de salvação”. (PIOLANTI, 1997, p. 1096-1097).

<sup>140</sup> Com esta expressão queremos significar a todas as pessoas envolvidas na ação pastoral, desde as pessoas leigas – casadas e freiras – até as ordenadas – presbíteros e bispos.

sem conhecer a raiz da religiosidade do povo que se pretende evangelizar”.<sup>141</sup> Os Agentes da Pastoral tomam esta atitude, geralmente, quando assumem lugares cimeiros na condução da Igreja Católica, como declara Martins (apud CHIZIANE; MARTINS, 2015), falando da sorte que lhe coube por ser *nyamusoro/nyanga*:

[...] um dia, o senhor padre ouviu-me a falar e disse: temos aqui uma boa leitora. Porque é que ela não vai para a liturgia? Em seguida fui convidada pela responsável a entrar no grupo da liturgia. No domingo seguinte puseram-me como introdutora. Fui ao altar e fiz a introdução. As pessoas aplaudiram a minha apresentação. No dia seguinte, uma anciã foi ter com o senhor padre e segredou: sabe, senhor padre, aquela leitora que vocês meteram, um dia há-de envergonhar-nos. Hão-de sair espíritos dela ali mesmo no altar, porque é curandeira [...]” (MARTINS apud CHIZIANE; MARTINS, 2015, p. 209)

A partir da nossa convivência com a realidade ora descrita, podemos atestar que se trata de um padre estrangeiro, cuja linha pastoral e consideração para com as culturas<sup>142</sup> tradicionais estão para além da orientação oficial; à semelhança da atitude tomada pelo Dom Manuel Vieira Pinto e padres da Congregação dos Padres Brancos, de que fizemos alusão acima. Como destaca a própria Martins, é alguém da terra que desaconselha a atitude acolhedora e não discriminatória do “senhor padre”. A postura da hierarquia nativa, já elucidamos, anteriormente, quando mencionamos o caso do padre que incorreu à suspensão *latae sententiae*, por ter sido flagrado em pleno culto da religião tradicional. Quando a situação envolve uma pessoa que não seja membro do clero aplica-se, imediatamente, a excomunhão<sup>143</sup>. Panikkar (2007, p. 88) observa este fato, com bastante pesar, ao sublinhar que

[...] durante demasiado tempo as religiões, que afirmam que nos ligam (religare) com o divino (infinito, transcendência ou mistério) têm tendido a deixar de lado as ligações humanas. Esquece-se demasiado facilmente da “religião do homem”. A religião tem que ver não só com Deus como também, e de forma prioritária, com o “homem”. (PANIKKAR, 2007, p. 88).

<sup>141</sup> Estamos propensos a admitir que esta postura missionária católica está por detrás das sistemáticas deserções dos cristãos depois da recepção do sacramento do crisma, apresentadas como desafio com que a Diocese de Xai-Xai se tem deparado. Ainda que a própria Diocese explique o fenómeno alegando a imaturidade dos crismandos, falta do acompanhamento sacerdotal. (DIOCESE DE XAI-XAI, 2011).

<sup>142</sup> “Cultura ou civilização, tomada no seu sentido etnográfico alargado, é aquele todo complexo que inclui o conhecimento, a crença, a arte, a moral, a lei, o costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade”. (TYLOR, 1903, p. 1 apud ROSA, 2010, p. 306).

<sup>143</sup> “O colonialismo ameaçou-nos. Trabalhamos. A revolução perseguiu-nos e mandou alguns para campos de reeducação; incendiaram os nossos templos e os nossos objectos de culto. As campanhas de hoje continuam a ser muito ameaçadoras. Trabalhamos na mesma”. Não obstante a prática ainda comum da missa exequial, “quando um curandeiro morre, os padres [...] não encomendam a sua alma a Deus. A igreja recusa-lhe o direito ao funeral [...] Em vida somos diabolizados, humilhados, maltratados. Mesmo depois de mortos, sofremos injúrias, troças, desprezo”. (CHIZIANE; MARTINS, 2015, p. 208-211).

De fato, quem se propõe a agradar a Deus, pela via da observância dos sacramentos e dogmas, em detrimento das Sagradas Escrituras, é capaz de piores atrocidades em nome de Deus; incluindo, no caso de pessoas cristãs de origem tsonga-changana recorrer à hipocrisia, como refere Martins (apud CHIZIANE; MARTINS, 2015, p. 219): “há muitos cristãos que vão ao curandeiro e tratam-se sem conhecimento da igreja. E depois vão à igreja como se fossem uns santos e não dizem onde encontraram a salvação”. Para que os visados assumam uma postura diferente, julgamos pertinente, a partir da própria experiência católica, aquando da cristianização da Irlanda, citarmos o batismo administrado à “principal deusa da Irlanda celta”, tornando-a “santa Brígida, que até hoje é a santa mais reverenciada na Irlanda católica”. (HARARI, 2017, p. 228). Esse processo é muito comum nas tradições religiosas orais, flexíveis à incorporação de elementos julgados importantes de outras tradições. Como iremo-nos referir mais adiante.

Diante da compostura triunfalista e soberba presente nas religiões monoteístas – de modo geral, na Igreja Católica – Dom Helder (2017, p. 18), afirmou: “chega de uma igreja que quer ser servida; que exige ser sempre a primeira: que não tem o realismo e a humildade de aceitar a condição do pluralismo religioso”. De fato, a Igreja Católica, salvo algumas exceções – por exemplo a Teologia da Libertação<sup>144</sup> –, tem se elitizado desde que se tornou religião oficial do Império Romano até aos nossos dias. Ela ressentiu-se, mesmo em países pobres como Moçambique, de uma estrutura pesada, acomodando o seu estatuto de Estado Político, cuja manutenção requer o uso da força e imposição, ainda que disfarçadamente em nome da Tradição: “a espiritualidade católica tornou-se romana; o dogma praticamente substituiu a Palavra de Deus”. (BERGERON, 2009, p. 80). Deus está reduzido às delimitações romanas – Estado do Vaticano – e está transformado em uma divindade particular, cuja atenção está voltada para os seus; aos quais se lhes recomenda, como meio para merecer a atenção do deus, “cristologia da reconciliação”. Essa cristologia implica, fundamentalmente, “uma teologia da cruz. Ao justificar o sofrimento humano nesta terra, na esperança de uma recompensa após a morte, prega um Cristianismo de passividade, de resignação, de submetimento, de autonegação”. (TOMITA. 2005. p. 109 apud RIBEIRO, 2015, p. 101). Só à luz de um programa semelhante, se pode justificar que a Diocese de Xai-Xai, que em extensão corresponde à província de Gaza, tenha concebido um Objetivo Pastoral

---

<sup>144</sup> A Teologia da Libertação enquanto, segundo Knitter (2010, p. 29-30), “um modo de compreender a religião e de ser discípulo fiel de Jesus”, fez com que ele experimentasse a opção e exigência fundamental pelos oprimidos”. E acrescenta: “isso afetou como faço a teologia [...] Desde então, o Outro sofredor tem continuado acompanhando e desafiando o meu caminhar espiritual e teológico. Suas vozes e seus gritos por justiça estão comigo [...] por meio da minha participação em grupos locais pela paz e justiça [...]”

completamente alheio às condições de vida deploráveis da população alvo da evangelização.

Se a Igreja Católica assumiu como sua tarefa implantar o *reino de Deus*, nada mais justo inquirirmos o seu estado atual à luz do seu evento fundador. Partindo da Bíblia, com relação à esperança messiânica que o povo judeu nutria, Jesus, segundo a fé cristã, veio para realizar essa esperança. Ante a dúvida de seus contemporâneos, particularmente João Batista, Jesus disse aos emissários dele: “Ide contar a João o que ouvís e vedes: os cegos recuperam a vista, os coxos andam, os leprosos são purificados e os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados”.<sup>145</sup> (Mt 11, 3b-6). Este trecho visa a erradicação dos esquemas excludentes de que eram vítimas as pessoas carentes de alguma atenção especial e a promoção do movimento contrário: comunhão, acolhida, assistência e inclusão. A excomunhão é estranha ao *reino de Deus* proclamado por Jesus Cristo. Este, segundo Queiruga (2014, p. 147), manifestou em palavras e obras que “Deus tem seu santuário na ação em favor do ser humano [...] Jesus de Nazaré focalizou absolutamente tudo no homem, nas relações de serviço e de amor. Todo o resto perde a primazia”. Daí que, acrescenta o autor:

[...] só havia uma coisa capaz de sublevar Jesus, de suscitar sua ira e fazê-lo passar para o ataque: a exclusão ou desvalorização de qualquer homem ou mulher. Todas as palavras ‘forte’ que ele pronuncia se concentram em torno deste tema [...] O Deus de que ele vivia e que proclamava aos outros era o Abbá, o ‘Pai da salvação e da ternura infinita. (QUEIRUGA, 2014, p. 51-52).

Urge, portanto, à Igreja Católica redimensionar seu foco. Para tal, julgamos que procede iniciar pela reelaboração da ideia que se tem do monoteísmo, acima citada. De acordo com Tillich (2009, p. 71), só há “monoteísmo somente quando um Deus é exclusivamente Deus, incondicionado e ilimitado por outros”, o que, elimina “o poder do espaço sobre o tempo”<sup>146</sup>. Portanto, da ação pastoral orientada para converter os outros, centrada nos rituais e

<sup>145</sup> O conceito evangelizar na Bíblia e na teologia cristã apresenta sentidos, no mínimo, descontraídos. Se na mentalidade do Antigo Testamento, a pobreza, a doença, o defeito de toda ordem e o insucesso na vida, incluindo a própria morte eram interpretados como maldição de Deus (por isso a exclusão do convívio da comunidade); no Novo Testamento, são situações pelas quais se deve demonstrar que alguém teme a Deus, sendo solícito com suas vítimas – isto é que é Boa Nova para estas pessoas. Oficialmente, na pastoral cristã, alicerçada na respectiva teologia, a evangelização significa levar a verdade salvífica verbal, para que a pessoa largue/abandone a vida que vinha levando independentemente do seu mérito, em vista a participar dos rituais, sacramentos, liturgias; muitas vezes ignorando os dilemas enfrentados dia a dia pelo missionado.

<sup>146</sup> O Deus cristão é um exemplo, ainda que trino (Santíssima Trindade – três pessoas num só Deus), pois não é entendido como condicionado ou limitado por outra divindade. O que não ocorre no paganismo. “Podemos definir o paganismo como a elevação de determinado espaço à dignidade e ao valor supremos. O paganismo cultua um deus em determinado espaço além e contra outros espaços. É por isso que não é, necessariamente, politeísta [...] Espaço significa mais que mero solo. Inclui tudo o que se caracteriza por separação [...] sangue e raça, clã, tribo e família [...] A cultura humana baseia-se nessas realidades, e não nos surpreende que elas sejam adoradas, conscientemente ou não, pelos seus membros que sempre acham que elas têm validade universal [...] Ninguém deseja se privar do espaço físico e psicológico de sua nação. Se alguém o fizesse seria

nas cerimônias para a Igreja Católica de modo geral, dever-se-ia emigrar para a do testemunho. E este modelo de pastoral remonta à consciência que os profetas tinham de Deus, segundo a qual

[...] o Deus verdadeiro que falou a Abraão não podia ser identificado com a família ou cidade. Quando surge esse perigo, Deus deve separar-se dos que o adoram. O profeta representa essa separação. Não nega o Deus dos pais, mas protesta contra o abuso desse Deus pelos sacerdotes do solo e do sangue, da tribo e da nação. (TILLICH, 2009, p. 75).

Com base nessa compreensão de Deus – liberta das amarras das instituições humanas – torna-se possível a concretização da tese panikkariana sobre a “provocante (e perigosa) liberdade do místico”. O que, por sua vez, pode habilitar o Catolicismo para um “diálogo autêntico”, no qual, segundo Panikkar (2007b),

[...] não defendemos ideologias nem ortodoxias, mas estamos ali, nus e vulneráveis, sem condições nem intenções ocultas. Amar verdadeiramente o próximo exige conhecê-lo verdadeiramente. Como pessoas que se encontram com outras pessoas, expressamos as nossas convicções mais profundas e tentamos adotar-nos à visão do mundo do outro para fazer-nos compreender e superar o nosso solipsismo [...] O diálogo das religiões não é um parlamento onde a regra é a disciplina do partido e onde os membros falam a favor do seu partido ou da sua coligação. É algo mais importante – verdadeiramente, tudo está em jogo. O cenário do diálogo é a vida, a vida com os seus riscos e surpresas. Tudo o resto é representação, jogo de papéis psicológico ou sociológico – se não puro arrivismo. Quem não se atreve a enfrentar estes perigos não deveria entrar na ágora do diálogo. (PANIKKAR, 2007b, p. 96).

A ser assim, mesmo o monoteísmo – nele a Igreja Católica –, ordinariamente conotado com a tendência à intolerância<sup>147</sup>, pode tornar-se “uma religião de Deus” sem necessidade da “assistência da autoridade humana para fazê-la prevalecer [...]”, pois só as “invenções dos homens em matéria de religião precisam de força e ajuda dos homens para apoiá-los”. E enquanto “‘verdadeira religião se disseminará mais amplamente e frutificará melhor nas vidas dos seus adeptos’, do que nunca foi pela imposição de credos e cerimônias”. (LOCK, 2004, p. 118-120).

---

a custo de sofrimento e perda”. (TILLICH, 2009, p. 71-72).

<sup>147</sup> “Como observou Weber, ante os cristãos um ‘herege’ tem duas opções: conversão ou extermínio”. (MATA, 2010, p. 85). Embora não registre extermínio físico, como acontecia na Idade Média com relação aos hereges; a aplicação da suspensão e excomunhão, na região Sul de Moçambique, por incumprimento à disciplina doutrinal católica referente à abjuração da Religião Tradicional Tsonga-Changana, é tão assassina quanto no passado.

#### 4.1.2 Análise da Religião Tradicional Tsonga-Changana: formas religiosas condicentes

Tal como procedemos com respeito à Igreja Católica – inquirindo-a no tempo e no espaço, sobre o cumprimento do que ela apresenta como sua identidade e missão –; queremos, agora, submeter a Religião Tradicional Tsonga-Changana à mesma análise.

Boa parte das concepções essenciais da Religião Tradicional Tsonga-Changana, acima descritas, perpassam, óbvio, com a devida cautela, em diversas formas de religião, conforme as categorizações euro-cristãs; das quais, só faremos um rápido exame sobre duas, que nos parecem mais sugestivas: animismo e espiritismo<sup>148</sup>. Antes, julgamos relevante mencionarmos que a Religião Tradicional Tsonga-Changana, como as demais religiões tradicionais “nas sociedades africanas, sem letramento, são religiões nas quais se nasce [...] Quando os cultos falham, os indivíduos ou grupos procuram outros meios de satisfação, demonstrando flexibilidade e procurando ajuda e conselhos nos sistemas religiosos vizinhos, integrando elementos destes no próprio sistema religioso” (BRITO, 2013, p. 491); o que é facilitado pelo seu carácter *oral*. É, justamente, por conta dessa flexibilidade, que ela, a Religião Tradicional Tsonga-Changana, não apresenta uma estrutura rígida.

##### 4.1.2.1 Animismo

O *animismo*, dos elementos essenciais de que se constitui, identifica-se mais pela crença na “ação extracorpórea do homem vivo”, o que, por seu turno, leva a

[...] admitir que o organismo do homem possui a faculdade, em certas condições, de criar à sua custa, e inconscientemente, formas plásticas [...] tem a faculdade de produzir, em determinadas condições, efeitos físicos (principalmente a deslocação de corpos inertes), fora dos limites de seu corpo [...] efeitos que não estão submetidos à sua vontade e a seu pensamento conscientes, mas que obedecem a uma vontade e a uma razão de que ele não tem consciência [...] (AKSAKOF, 1890, p. 242).

---

<sup>148</sup> Ainda que as pessoas praticantes das Religiões Tradicionais Africanas, particularmente a Tsonga-Changana, não se autoassumam como animistas e espíritas; melhor, repugnem ser identificadas com estas formas religiosas, por conta da conotação pejorativa com que se usava durante o imperialismo colonial cristão – postura infelizmente prevalescente em setores mais conservadores do catolicismo –, tomamos a liberdade de, a partir de seus elementos fundamentais, apresentarmos as afinidades existentes entre estas e aquela (Religião Tradicional Tsonga-Changana).

Na Religião Tradicional Tsonga-Changana, as pessoas que dispõem dos *espíritos-deuses* – formados<sup>149</sup> ou não – registram a experiência da extracorporeidade, particularmente, quando estão com os espíritos-deuses incorporados. Isso é confirmado por antropólogos que sublinham que estas “viagens extracorpóreas [...] são praticadas pelos Shonas no Zimbábue e em outras partes da África e da América”. (LISSONI, 2005, p. 25). Como tal, o animismo, enquanto crença baseada “nas ideias de que pedras, árvores e animais têm alma e que estes espíritos influenciam os acontecimentos”, é tido, por “alguns estudiosos do final do século XIX, inclusive o antropólogo Edward Taylor (1832-1917)”, como “a primeira forma de religião e que outras formas surgiram a partir desta”. Contudo, esta tese é contestada pelos autores mais modernos. (HAUGEN, 2011, p. 167).

#### 4.1.2.2 *Espiritismo*

No universo dos princípios fundamentais da doutrina espírita, de acordo com Leão Hipólito Denizard Rivail (1808-1869), popularmente conhecido por Allan Kardec<sup>150</sup>, a Religião Tradicional Tsonga-Changana satisfaz os seguintes elementos: (existência de) Deus, reencarnação, sobrevivência da alma, comunicação entre os dois mundos (físico e espiritual) e lei de causa e efeito. Certamente, a Religião Tradicional Tsonga-Changana faz as suas interpretações dos princípios, ora mencionados, que até certo ponto, podem ser, inclusivamente, estranhas à doutrina espírita de origem francesa.

O conceito de Deus – traduzido por *Amatilo* ou *Xikwembu* ou *Nkulukumba*<sup>151</sup>, na língua local –, na concepção tradicional do povo tsonga-changana, segundo Langa (1992, p. 8-13) designa a força ou poder, responsável pelo curso da história; em princípio, inapelável seja para o que for (bem ou mal). Deus decide as coisas como lhe apraz. E para que esteja a favor ou contra alguém, não requer que este tenha feito ou deixado de fazer algo. É exemplo disso o provérbio de uso corriqueiro entre os tsonga-changana: “mesmo se alguém nos odiar, se os céus (Deus) estiverem connosco nada fará”<sup>152</sup>. (LANGA, 1992, p. 9). Assim, a sorte por que alguém possa passar, como apuramos acima, era entendida como sendo da inteira

---

<sup>149</sup> *Kuparura* e/ou *kutwasa*.

<sup>150</sup> Conforme Wilges (2014, p. 116-120).

<sup>151</sup> Significado dos nomes: *Amatilo* quer dizer “os céus” (firmamento); *Xikwembu* é singular dos espíritos-deuses; e *Nkulukumba*, “o grande entre os grandes”. Ainda há outros nomes pelos quais se designa Deus (LANGA, 1992). *Xikwembu* e *Nkulukumba* são os que ordinariamente se usam entre os tsonga-changana. E *Amatilo* usava-se antes do sincretismo com o cristianismo e, ainda se usa no interior, onde o cristianismo dos credos de matriz ocidentais ainda não penetrou.

<sup>152</sup> “Hambi munhu ahi nyenya loko amatilho mali na hina, angata kota ntxhumu”.

responsabilidade, principalmente, dos espíritos dos mortos e/ou de outras pessoas vivas. Até então, a fé que se tinha em Deus era politeísta, na linha do pensamento sublinhado por Harari (2017, p. 222): a “ideia fundamental do politeísmo, é que o poder supremo que governa o mundo é destituído de interesse e inclinações e, portanto, não está preocupado com os anseios, os cuidados e os desejos mundanos dos humanos”. Atualmente, por conta do encontro com o Cristianismo, com particular destaque a Igreja Católica, Deus tende a adquirir outros atributos e a envolver-Se na vida da pessoa humana. A este respeito,

Okot p'Bitek chamou a atenção para a tendência dos africanos em recriarem os seus próprios deuses à imagem do Deus cristão [...] Os africanos dizem que as suas divindades são “fortes” e não “onipotentes”, “sábias” e não “oniscientes”, “ancestrais” e não “eternas”, “grandes” e não “onipresentes”. Tanto quanto Danquah, Mbiti, Idowu, Busia, Abraham, Kenyatta, Senghor e os missionários, os antropólogos cristãos do Ocidente moderno são contrabandistas intelectuais. Eles dedicam-se a introduzir os conceitos metafísicos gregos no pensamento religioso africano [...] de difícil reconhecimento para o africano ordinário do mundo rural. (MAZRUI; WONDJI, 2010, p. 681-682).

É por esta razão que o africano, ainda que convertido para o cristianismo, não pode entender um Deus que lhe exige desfazer-se do culto aos antepassados. A *nyamusoro/nyanga* Martins (apud CHIZIANE; MARTINS, 2015, p. 173-174) é exaustiva nesse aspecto, durante o atendimento officioso: “digo assim: ‘abre os teus caminhos para Deus. Por favor, reza. Fala. Pede tudo o que queres aos teus espíritos. Fala com teu Deus e com os teus antepassados’”. Porém, a primazia pertence sempre aos espíritos dos antepassados. Nada e ninguém pode prescindir deles e de seu chamado: Deus (na compreensão ocidental) só tem a agregar ao papel dos espíritos dos antepassados e jamais suplantá-los, muito menos substituí-los.

- a) *reencarnação e sobrevivência da alma*. Entre os tsonga-changana acredita-se na vida pós-morte; e esta pode ser em forma de reencarnação ou de ressurreição. Com a *reencarnação* queremos significar o entendimento presente, na sociedade tsonga-changana, segundo o qual, o nascimento de uma criança é interpretado como retorno, à sua família, de uma pessoa falecida, cuja vida tenha sido exemplar. Daí, a necessidade de consultar à/ao *nyamusoro/nyanga* para a identificação do respectivo nome; cabendo, portanto, à família, incluindo a comunidade, “criar as condições favoráveis ao desenvolvimento das capacidades inatas e herdadas do antepassado que a criança traz consigo”. (OLIVEIRA, 2002, p. 33). Com o conceito de ressurreição, estamos

traduzindo o de *kupfhùka*<sup>153</sup> (ressuscitar), que significa “voltar à vida para se vingar do mal sofrido na vida anterior”, verbo de que só pode ser sujeito o *mulhiwa* (espírito vingador); cujas compensações vão da realização de uma cerimônia de expiação até à construção de uma palhota e seguida da atribuição de uma pessoa, pela qual o *mulhiwa* possa prosseguir com sua existência. (LANGA, 1992, p. 14-24). Tanto para o primeiro caso, *tinguluve*, quanto para o segundo, *mulhiwa*<sup>154</sup>, exige-se a consulta a um consagrado, como assegura *nyamusoro/nyanga* Tamele, citado por Meneses (2005):

[...] muitas vezes as pessoas vêm aqui ter comigo me consultar porque fizeram maldades e porque é que as coisas estão a correr mal, porque é que há azar na sua vida [...] Outros casos é preciso *kufemba*, para ver os espíritos que o doente tem. Eles vão dizer o que é que eles querem. São problemas que aconteceram e não resolveram. Quando houve a guerra, lá na zona de Gaza morreu muita gente, mesmo dos nossos mataram. Então agora, a pessoa está a passar e ele sai, o espírito, e fica dentro de ti, a precisar de resolver o problema dele. A pessoa fica doente mesmo, vai magrecendo, magrecendo, e ninguém no hospital pode ajudar. Só o médico tradicional pode, tem de fazer tratamento [...] (MENESES, 2005, p. 442).

O que evidencia a atualidade da tradicional crença na *vida pós-morte*<sup>155</sup>, não obstante as transformações sociopolíticas disseminadas pela cultura ocidental, com destaque para o cristianismo. Este trecho do *nyamusoro/nyanga* Tamele não só diz respeito à fé na vida para além da morte, como também faz alusão à relação existente entre os mundos físico e espiritual;

- b) *comunicação entre os dois mundos (físico e espiritual) e lei de causa e efeito*. Esta, como temos notado ao longo da nossa reflexão, é feita com a mediação (ofício) das/os *nyamusoro/nyanga*. Contudo, para que se vá consultar a essas entidades, é imperioso que haja situações incomuns – doenças insolúveis e/ou desgraças inexplicáveis, na

<sup>153</sup> “No passado, estes espíritos *kupfuka* só se podiam identificar e dizer o que queriam com ajuda de um médium ou curandeiro, através do qual o espírito *kupfuka* falava. No entanto, hoje em dia estes espíritos falam directamente através do corpo que habitam, possuindo as pessoas onde e quando lhes convém. Para além disso, estes espíritos *kupfuka* exigem que aqueles por eles possuídos se tornem curandeiros e que os usem como espíritos de trabalho. Uma vez que os espíritos *kupfuka* são ritualmente muito poderosos, fazem igualmente da pessoa que os possuem um curandeiro muito poderoso e temido”. (LOURENÇO, 2010, p. 106).

<sup>154</sup> À semelhança do que observamos com relação ao monoteísmo cristão, que navega entre duas deidades – Deus e Satã – o imaginário religioso *tsonga-changana* também dispõe das suas: *tinguluve* e *mulhiwa*; a partir dos quais podemos ponderar a orientação politeísta na Religião Tradicional *Tsonga-Changana*. E como se sabe “os politeístas pagãos perderam sempre”, conclui, ‘isso se deve, entre outras razões, à sua excepcional virtude de tolerância. Nada é mais alheio ao paganismo que a ideia de missão’”. (AUGÉ, 1982, p. 78 apud MATA, 2010, p. 97).

<sup>155</sup> Pela vida pós-morte – quer na forma de *tinguluve*, quer na de *mulhiwa* – a pessoa adquire a dignidade de uma divindade; tornando-se, deste modo, a última e incontornável instância para garantir a *saúde*. Para os *tsonga-changana*, a omissão no culto a estas duas divindades, expõe a própria vida e a dos demais, a todo tipo de mal e desgraça, como foi a sorte das comunidades rurais de Mandlakazi, no período imediatamente pós-independência, em virtude do governo da FRELIMO ter interdito o culto tradicional. (LOURENÇO, 2010, p. 176).

esteira dos métodos ordinários – que coajam alguém a buscar atendimento às pessoas especialistas, como atestou Tamele, na citação anterior.

#### **4.1.2.3 Realidade atual da Religião Tradicional Tsonga-Changana**

Contrariamente à lide por que se empenhara a *nyamusoro/nyanga* M. F. Zimba, nos anos seguintes à independência, perante as autoridades governamentais – assegurar uma pauta diretiva para a prática da “medicina tradicional”<sup>156</sup> – para proporcionar um serviço de qualidade; na prática, o que se verifica é perda do respectivo foco. Desde a fundação da AMETRAMO – dos inícios da década de 1990 – a esta data, a Religião Tradicional Tsonga-Changana, particularmente ao nível dos ministros consagrados, tem adquirido e assumido uma índole comercial<sup>157</sup>: de modo geral, tem se transformado em fonte de geração de renda. Essa situação condiciona, se não mesmo, impossibilita as pessoas pobres de acederem aos serviços “da medicina tradicional”. A respeito deste embaraço religioso, Martins (apud CHIZIANE; MARTINS, 2015, p. 219) afirma que pessoas há com espíritos que “andam muitas vezes à deriva” por culpa dos curandeiros, que como “grandes especialistas na matéria de espíritos, no lugar de socorrer quem precisa, fazem dele uma fonte de rendimento; cobram preços elevadíssimos para atender”. Essa conduta entre as/os *nyamusoro/nyanga*, pelo menos até à entrada da década de 1990, era inexistente. A atitude, segundo se acredita entre os animistas, concorre para a degradação sociopolítica e cósmica, como refere Ki-Zerbo (2010):

nos meios “animistas” também existe a ideia de que a ordem das forças cósmicas pode ser alterada por procedimentos imorais e que o desequilíbrio resultante só pode ser prejudicial ao seu autor [...] ela exercia uma influência objetiva sobre o comportamento dos homens e particularmente sobre diversos líderes políticos da África. (KI-ZERBO, 2010, p. 33).

E, acrescentamos, não só os líderes políticos, mas também os religiosos. Lembramos o que aconteceu com rei Mawewe que, para garantir a ascensão ao poder, recorreu a meios criminosos, cujo efeito foi a falta de chuva, resolvida, posteriormente, com a intervenção de uma junta de *nyamusoro/nyanga* (assunto abordado no primeiro capítulo). Até então, o líder político era, cumulativamente, ministro religioso ao nível público. A laicização do Estado –

<sup>156</sup> “Medicina tradicional” é a expressão que se adotou, no período pós-independência, para designar à atividade dos *nyamusoro/nyanga*.

<sup>157</sup> O comércio, do ponto de vista jurídico “é o complexo de atos de intromissão entre o produtor e o consumidor, que exercidos habitualmente com fim de lucros, realizam, promovem ou facilitam a circulação dos produtos da natureza [...] para tornar mais fácil e pronta a procura e a oferta”. (VIDARI apud REQUIÃO, 2015, p. 29).

separação dos poderes político e religioso – , também presente em República de Moçambique, permite-nos uma crítica em separado.

De um lado, os políticos de modo geral, continuam a revelar lacunas sérias no que tange à consciência do bem-estar social, cuja consequência é a má gestão da coisa pública, gerando uma corrupção generalizada, como ficou patente no esquema gestor das “chamadas dívidas ocultas” de que nos referimos, rapidamente acima. De outro, na contra mão, princípios que orientavam a prática religiosa tsonga-changana, queremos acreditar no testemunho, acima arrolado sobre a Religião Tradicional Tsonga-Changana, um número considerável de *nyamusoro/nyanga*, desenfreadamente, busca tirar proveito pessoal do dom recebido dos *espíritos-deuses*, conforme a observação da Martins (apud CHIZIANE; MARTINS, 2015, p. 219), acima referida. Essa situação, para além de ferir gravemente a deontologia dos ministros da própria tradição religiosa, revela-se, no mínimo, incúria para com a dimensão comunitária da *saúde*, da qual depende, necessariamente, a efetividade da *saúde* individual, como refere Meneses (2005), expondo o pensamento das/dos *nyamusoro/nyanga*, por si entrevistados:

[...] entre os médicos tradicionais entrevistados, a questão que surgiu sempre foi a de que a harmonia ou o bem-estar da pessoa é reflexo do bem-estar do seu grupo, da sua rede de amizades e familiares, e que a doença altera a relação entre as pessoas. Neste sentido, ao estudar um determinado caso, o *nyàngà* promove a reintegração do indivíduo num jogo de interesses solidários com o grupo, procurando manter a pressão dos conflitos emergentes, sendo detentor de um conhecimento que cria e desenvolve continuamente, para assegurar a manutenção do grupo. (MENESES, 2005, p. 444).

A consequência direta da omissão com respeito a esse postulado tradicional religioso é a desestruturação social; na qual as pessoas carentes de *saúde* (mulheres e crianças), completamente, são deixadas à sua sorte. O que em certa medida, acrescenta a listas das causas da destruição do tecido social dos tsonga-changana, apresentada por Oliveira (2002, p. 37-38). À luz do princípio da autoconservação ou da sobrevivência, as mulheres e as crianças chefes de família, socialmente desfavorecidas têm recorrido às Igrejas Zione<sup>158</sup> Os dados estatísticos de 2007, os praticantes das Igrejas Zione situavam-se em torno de 35-36%, sem excluir a possibilidade de

---

<sup>158</sup> “As Igrejas Zione, surgidas na África do Sul no princípio do século XX, representam na actualidade um movimento difundido de forma capilar nos bairros urbanos e nas aldeias do Sul de Moçambique”. E embora cristãs, as Igrejas Zione não são proselitistas (CAVALLO, 2013, p. 4-5); e ainda que cristãs, em sua essência, constam de muitos elementos da Religião Tradicional Tsonga-Changana. (observação do pesquisador).

[...] que a cobertura nacional de crentes Zione [...] seja maior do que aqui parece estimada, já que o estigma a que as pequenas igrejas estão ainda sujeitas através da inferiorização a que estão votadas por parte de numerosos cidadãos e mesmo de outras igrejas, poderá eventualmente ter influenciado a informação dada para registo estatístico [...] as Igrejas Zione representam uma ‘ampla reconfiguração do discurso público sobre saúde e a procura de tratamento entre a maioria da população pobre’ [...] a expansão das Igrejas Zione deve-se em primeiro lugar a uma intensificação das disparidades e desigualdades sociais e económicas que foram produzidas pelas políticas do ajustamento estrutural, em particular depois da guerra civil [...] as mulheres (a maioria dos membros das AICs<sup>159</sup>) as mais afectadas pela crise, seriam também mais propensas a procurar ajuda nas Igrejas Zione, não só porque os serviços destas últimas são gratuitos (uma diferença importante em relação aos curandeiros tradicionais), mas sobretudo porque os curandeiros são considerados potencialmente perigosos para elas. (CAVALLO, 2013, p. 6-9).

Com 75% da população de Gaza a residir em meio rural, onde, por sinal, se registram maiores bolsões de pobreza, podemos, seguramente, afirmar que as Igrejas Zione têm maior incidência no campo; onde por sinal, em virtude de a Igreja Católica ter se apegado ao colonialismo, pouco ou quase nada pôde fazer em vista da respectiva disseminação. Daí a missão *ad extra* do Objetivo Pastoral, de que nos referimos acima. Ainda mais, o texto de Cavallo (2013) permite-nos concluir que os utentes da “medicina tradicional” são majoritariamente do sexo masculino e algumas mulheres economicamente estáveis. Desse modo, pode-se perceber, da parte dos *nyamusoro/nyanga*, o recurso aos meios publicitários, auto-outorgando-se a capacidade de tratar todas as doenças. As ilustrações que seguem são exemplos dessa prática.

**Foto 7 - Publicidade do nyamusoro/nyanga em meio rural**



Fonte: Arquivo do autor.

<sup>159</sup> Esta sigla foi adotada para significar as “Igrejas Independentes/Igrejas Africanas” Sendo as primeiras aquelas “que se separaram directamente de uma igreja de origem missionária”, e as últimas são de “uma origem completamente autóctone [...]” (CAVALLO, 2013, p. 6).

**Figura 4 - Publicidade do nyamusoro/nyanga em meio urbano**

ZAMBEZE NEGÓCIOS E MERCADOS/29

## frente económica

dias, os empresários ligados as Pequenas e Médias Empresas (PME,s) terão ainda a oportunidade de criar e firmar parcerias no domínio Agricultura, Construção Civil, TIC's, Educação, Prestação de serviços, Mineração e Energias Renováveis. Moçambique participa no evento com uma delegação de Y empresários.

**Fórum com empresários indianos**

Por outro lado, a (CTA) recebeu em Maputo, uma delegação de 30 empresários indianos interessada em estabelecer parcerias de negócios e explorar oportunidades de investimentos em Moçambique.

Os empresários indianos estão ligados aos sectores de Agricultura, Material de Construção, Processamento de Alimentos, Plásticos, Gestão de Resíduos sólidos, Purificação de Água, Montagem de Armazém Frigorífico. Z

**Comercial**

### MÉDICO TRADICIONAL

**Dr. Nhangalissa**

Trata doenças tais como:

- Impotência sexual
- Aumentar o Pénis
- Trombose
- Tratamento de estabelecimento, etc.
- Recuperar amor perdido
- Hemorragia
- Conceber
- Gonorreia
- Diabetes
- Tratar para deixar de beber e fumar
- Conquistar riqueza
- Tratar dores de barriga

Endereço: Bairro Maxaquene "C" perto sw saul  
Contacto: 82 40 38 040

o objectivo de promover e consolidar o diálogo e oportunidades de negócios existentes entre líderes empresariais do Sector Privado e Funcionários Públicos.  
Neste evento de quatro

Fonte: (COMERCIAL..., 2015).

Esses procedimentos para além de satisfazerem, de modo próprio, aos propósitos comerciais, apresentam-se como enganosos dentro da “medicina tradicional”, porque, segundo a *nyamusoro/nyanga* Zimba (apud MENESES, 2005, p. 447), “quando tem trabalho bom, tem que ser conhecido. As pessoas sabem que eu pode curar doenças, vem de longe [...] Ouviram falar que existe um curandeiro no Maputo que cura esta doença e aquela doença. É assim que se sabe que eu sei curar bem, porque curou muita gente”.

Em virtude de a “medicina tradicional” estar a se desviar de sua finalidade, de forma generalizada, *nyamusoro/nyanga* Madalena, refere Martins (apud CHIZIANE; MARTINS, 2015, p. 240) que no fim da formação do grupo de que ela fazia parte, recomendou: “curei-vos. Chegou a vossa hora de curar. Esforçai-vos por ver à partida, se a doença que vos trazem está à altura do vosso conhecimento. Se acharem que não, procurem ajuda dos vossos irmãos mais experientes ou aconselhem a pessoa a procurar outras formas de medicina”. Tal consideração lembra-nos o já citado caso do *gagão* que pesava para o caso do rei Mawewe, cujo diagnóstico exigiu um trabalho conjunto e acurado, tendo finalmente ditado a intervenção Mojájú, *nyamusoro/nyanga* mor, que pôde dar uma receita satisfatória.<sup>160</sup>

<sup>160</sup> O ritual deveria ser direcionado ao irmão mais velho, Modanissa: “[...] matar um touro que seja negro” depois de tirar o bucho, leva-lo para onde estivera a palhota dele, e fazer a seguinte oração “meu querido irmão, pela alma do nosso bom pai, vos peço, que me perdoeis todo o mal que num momento de delírio mandei fazer a vós e a nossos nunca assaz chorados Chuóne e Sipanja [...] a vossa vingança seria justa, se porventura caísse só sobre mim e nos grande que vos fizeram mal; mas lembrai-vos que o vosso povo não tem culpa nenhuma [...]” (SANTOS, 2007, p. 76-77).

É justamente diante da insatisfação quer dos utentes, quer dos próprios praticantes da Religião Tradicional Tsonga-Changana, que cogitamos – na subunidade que se segue – sugerir algumas pistas para o diálogo entre esta tradição religiosa e a Igreja Católica, que também se encontra embaraçada com deserções massivas de seus membros; e não só, como vimos no item anterior, é acusada de ter marginalizado a causa pela qual ela foi instituída: anunciar a Boa Nova (certos de que bondade da notícia tem que ser necessariamente atestada pelo ser humano destinatário do anúncio, e não somente pelo missionário).

#### **4.2 Proposta de diálogo ético em face das dissonâncias sociais presentes na sociedade tsonga-changana**

Durante a análise feita sobre Moçambique no período pós-independência – capítulo primeiro –, destacamos dois momentos relevantes. No primeiro (1975-1990), observamos as situações por que todas as tradições religiosas passaram, logo depois da independência, em virtude da orientação política adotada pela Frelimo. E no segundo (1990 aos nossos dias), a liberalização da prática religiosa, mercê da mudança do sistema político para Estado de Direito. Nos dois períodos, prevaleceu a injustiça social contra a mulher e contra a criança, como uma constante. Ao nível mundial, essa situação já se prolongava desde a Antiguidade Clássica até aos inícios da segunda metade do século XX, quando

[...] surgiram então Simone de Beauvoir, Betty Freidman e Germaine Gree, com três obras: “o segundo sexo”, “a mística feminina”, “a mulher eunuco”. Assim, levantaram as questões do machismo, e algumas mulheres começaram a analisar suas situações e imaginar outras possibilidades... A mulher é muito diferente do homem, mas também tem habilidades, qualidades, tem limitações, é claro, devido à maternidade, e esse é um dos fortes motivos por que ela precisa ser respeitada. (VAZ, 2017, p. 2017).

Para a maximização desses esforços, à semelhança do que foi observado com relação à paz mundial, entendemos que, na sociedade tsonga-changana é imprescindível o envolvimento da Igreja Católica e da Religião Tradicional Tsonga-Changana. (DOMINGUES, 2004a). De acordo com Panikkar (apud VIGIL, 2006), sobre as religiões pesa uma ambiguidade: ser pior e ser melhor simultaneamente. Por isso, propomo-nos, para esta parte da nossa reflexão, analisar a possibilidade de o Diálogo Inter-Religioso, em seu *nível ético*, contribuir para o aperfeiçoamento das duas tradições. Contanto que, para estas tradições, a meta seja fazer brilhar a própria “luz, por frágil e pobre que seja, como orientação fraternal no que Martin Buber chamava ‘o eclipse de Deus’ no mundo moderno”.

(QUEIRUGA, 2014, p. 12).

A sociedade tsonga-changana, pelas injustiças sociais por que passam a mulher e a criança, podemos considerá-la mergulhada em um “eclipse de Deus”. E parece-nos que uma das causas se refere à orientação da Igreja Católica e da Religião Tradicional Tsonga-Changana, que estratifica a sociedade humana, colocando a mulher e a criança em um plano subalterno.<sup>161</sup> E, ainda que a referida injustiça social afete os dois sectores (mulher e criança), por aquilo que é o lugar e papel sociais da mulher<sup>162</sup>, a nossa reflexão incidirá, fundamentalmente, sobre ela. “Atualmente, qualquer modificação na convivência entre mulher e homem deve partir dela, mesmo encontrando-se em desvantagem. Por isso, a mulher deve se conscientizar de que depende somente dela e de sua disposição uma mudança educativa para as próximas gerações”. (VAZ, 2017, p. 44).

No Catolicismo, considera Vigil (2006, p. 318), as políticas machistas atingiram “seu ponto extremo” no pontificado de João Paulo II; cuja consequência é a deserção massiva de mulheres; atitude esperada, “pois, muitos crentes, principalmente mulheres, têm a impressão de que se lhes exige crer no Deus que mediante a religião magoa e humilha seres humanos, sobretudo mulheres”. (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 89). Na Religião Tradicional Tsonga-Changana, os dados acima arrolados, dando conta da afluência feminina nas Igrejas Zione, por si só, são uma denúncia ao descaso social de que a mulher é vítima. Essa realidade é mais que suficiente para que nem a Igreja Católica, muito menos a Religião Tradicional Tsonga-Changana se deem por satisfeitas no que se refere à proximidade do *reino de Deus* e à efetividade da *saúde*, respectivamente. Assim, de acordo com Bergeron (2009),

---

<sup>161</sup> Do lado cristão podemos citar: “Ora, os que comeram eram cerca de cinco mil homens, sem contar mulheres e crianças” (Mt 14,21); “Sede submissos uns aos outros no temor de Cristo. As mulheres o sejam a seus maridos, como ao Senhor, porque o homem é a cabeça da mulher, como Cristo é cabeça da Igreja e o salvador do Corpo. Como a Igreja é sujeita a Cristo, estejam as mulheres em tudo sujeitas aos maridos”. (Ef 5,21-24). E com base nesta literatura, “o simbolismo teológico ainda fortaleceu mais na realidade a discriminação da mulher”. (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 89). E do tsonga-changana: “a nossa mestre em Pontia chamava-se Madalena Cossa. Apesar de ser mulher, quando nos referíamos a ela dizíamos b’ava, o que significa pai e mestre”. (CHIZIANE; MARTINS, 2015, p. 52). E no contexto familiar, em norma, o sonho dos pais de uma moça era e continua sendo ver a filha *lobolada* (sentimento nutrido também pela moça). O termo *lobolada* é participio do verbo *lobolar*, derivado do *lobolo*; e por este entende-se o casamento tradicional praticado, principalmente, na região Sul de Moçambique, que desde instrumentos simbólicos passou, no período pós-independência, a exigir elevadíssimos valores monetários, bens de grande vulto, entre outras coisas para compensar os pais da noiva pela transferência (perda) desta para a família do noivo. (SANTANA, 2009).

<sup>162</sup> Ao abrigo da mentalidade do tempo, quando foi introduzida a educação escolar, no tempo colonial, de que nos referimos acima, à mulher coube a instrução relativa aos cuidados de casa, que incluíam a educação das filhas e dos filhos. Por via disto, até hoje, “a educação que as mães dão aos meninos é machista”, com o agravante de obrigarem as filhas a fazerem os trabalhos caseiros, “dizendo que são trabalhos para mulheres, e não para homens”. (VAZ, 2017, p. 39).

[...] cada grupo religioso, antigo e novo, é chamado a se auto-regular do interior a partir de sua própria especificidade, levando em conta as exigências sociais do bem comum e o direito das outras religiões a terem um lugar próprio. Nenhuma religião pode gerir adequadamente o religioso no interior de suas próprias fronteiras se não estabelece uma relação com os outros grupos religiosos que ocupam a mesma área geopolítica. (BERGERON, 2009, p. 112).

Até o presente, pelo que se sabe, ainda não há registo de encontro respeitoso entre a Igreja Católica e a Religião Tsonga-Changana. Todavia, ao nível do continente africano, desde a segunda metade do século XX, houve alguns esforços – empreendidos, unilateralmente, por “dignitários cristãos e teólogos africanos” – no sentido de tributar algum respeito às religiões africanas. Foi na sequência desses esforços que foi criada a “Associação Ecumênica dos Teólogos Africanos (AOTA)” (MAZRUI; WONDJI, 2010, p. 615); cujo resultado foi a

[...] emergência de uma teologia negra ou teologia da libertação, sobretudo na África do Sul, inspirando-se na fé bíblica expressa nas línguas africanas e consoante com as categorias africanas, assim como inspirando os ares da experiência e das reflexões dos povos oprimidos em luta pela sua libertação, como os Negros da América do Norte, os Ameríndios e os grupos marginalizados da América Latina [...] Os missionários haviam compreendido que, se a Igreja cristã não quisesse perder o seu significado social e político, a africanização dos seus dirigentes dever-se-ia proceder ao mesmo ritmo [...] (MAZRUI; WONDJI, 2010, p. 616).

Obviamente não é a este tipo de abordagem que podemos chamar Diálogo Inter-Religioso. Porém, sua menção se nos parece pertinente pelo fato de constituir o seu esboço inicial. Ainda na mesma linha, temos a citar algumas iniciativas, mais recentes, no âmbito nacional – Moçambique. Segundo Antunes (2012),

[...] nos últimos anos, o diálogo e a colaboração ecuménica entre as Igrejas protestantes e a Igreja Católica é boa. O mais importante organismo de colaboração ecuménica em Moçambique é o Conselho Cristão de Moçambique (CCM), fundado em 1948. O CCM conta actualmente com 24 Igrejas membros. A Igreja católica, embora não seja membro do CCM, participa na constituição da Comissão Mista Ecuménica que tem por finalidade promover e animar todo o movimento ecuménico das comunidades diocesanas locais. (ANTUNES, 2012)<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> O CCM, atualmente, dispõe de projetos-obras comuns, como é o caso do Seminário Unido de Ricatla, da Sociedade Bíblica e do Comité Ecuménico de Desenvolvimento Social. Ele é aceito como interlocutor credível para todas as Igrejas membros, junto de outros organismos dentro e fora de Moçambique. (SINGULANE, 2017).

O fato da não abertura católica<sup>164</sup> para com outras confissões cristãs, algo que se estende, com muito mais razão, às tradições religiosas não-cristãs, impossibilita qualquer iniciativa de trabalhos inter-religiosos.

Retomando a indicação de Bergeron no que se refere ao estabelecimento de relações entre grupos religiosos circunscritos no mesmo contexto, há que sublinharmos que elas – as relações – só serão frutíferas se houver, impreterivelmente, a observância dos pressupostos do Diálogo Inter-Religioso, cuja análise oferecemos no segundo capítulo. Nesta ordem de ideias, em primeiro lugar, a Igreja Católica – Diocese de Xai-Xai – terá de evitar, toda linguagem que se revele desrespeitosa no trato para com a Religião Tradicional Tsonga-Changana e vice-versa. E porque a meta do agir religioso é a busca da libertação do ser humano – no caso vertente, a mulher – de tudo o que comprometa a sua autorrealização, sugerimos que as duas tradições religiosas – a Católica e a Tradicional Tsonga-Changana – busquem, acima de tudo, o que é justo, envolvendo as próprias mulheres, porque

[...] gravíssimas situações, tanto dos homens como das mulheres [...] começam na família, quando crianças não são educadas, nem orientadas, para juntas, no futuro, exercerem as responsabilidades de parceira e formação de família com igualdade de gênero. Os filhos dessas relações, na infância e na juventude, iniciam suas vidas observando o mau exemplo de seus pais. (VAZ, 2017, p. 42).

Nesse contexto, a Igreja Católica, como se sabe, hierárquico-clerical masculino, deverá estender o poder de decisão ao laicado, particularmente à mulher, se desejar que de fato se operem as mudanças desejadas, que passam, necessariamente, pela autorrealização da mulher, com a qual, observam Cortina e Martínez (2015),

[...] não pretendemos apenas expressar um sentimento (emotivismo), nem informar que o aprovamos (subjetivismo), nem tão pouco exigir que só nosso próprio grupo o considere justo (relativismo), mas pretendemos que o considere justo qualquer ser racional que esteja em condições de imparcialidade; ou seja, pretendemos que deve considerá-lo justo qualquer ser racional que não se deixe levar por seus interesses individuais ou de grupo, mas por interesses universalizáveis, porque julgamos ter razões suficientes para convencer outras pessoas de que a proposta satisfaz a esses interesses. (CORTINA; MARTÍNEZ, 2015, p. 114).

Esse postulado sobre a justiça anula, em qualquer grupo religioso que seja, toda a pretensão de se julgar na posse exclusiva da verdade salvífica válida para toda a humanidade.

---

<sup>164</sup> A Igreja Católica dispõe de comissões de trabalho, no nível episcopal – caso da Caritas e Justiça e Paz – que, até agora, funcionam só porque há doações financeiras desde o estrangeiro. Todavia, sua produtividade está aquém das necessidades, em virtude da falta de diálogo com as instituições, particularmente, a Religião Tradicional Tsonga-Changana, no caso da Igreja diocesana de Xai-Xai.

Tal atitude, como temos observado, assumida pela Igreja Católica, de forma reiterada, em sua agenda evangelizadora, até ao presente, como é o caso do Objetivo Pastoral de Diocese de Xai-Xai (2011). Quando, de fato, em uma sociedade marcada pelo “pluralismo de fato”, não se pode prescindir da experiência de cada grupo/tradição religiosa para a construção da justiça social.

Küng (2004, p. 54) afirma que a África, da qual Moçambique faz parte, é, particularmente, conhecida pelo “seu forte senso de comunidade e solidariedade; alta apreciação dos seus valores e critérios tradicionais; sua visão holística do mundo e do homem, onde há lugar para jovens e velhos e onde a tradição e o progresso andam de mãos dadas”. Queremos crer que esses valores perpassam, em princípio, a essência da Religião Tradicional Tsonga-Changana, em virtude de sua origem – absolutamente africana. Assim, pressupõe-se que esta tradição religiosa tem muito a partilhar com a Igreja Católica. O que, com efeito, concorreria, favoravelmente, para se evitar tamanho despautério em um Objetivo Pastoral, concebido e implementado por Agentes de Pastoral moçambicanos, em pleno século XXI, desejando a disseminação da Igreja Católica, à custa da erradicação das demais tradições religiosas, principalmente a tradicional tsonga-changana. A nenhuma instituição religiosa é lícito procurar suplantar as outras. Com esta base, entendemos que o correto seria assumir o “pluralismo de princípio”<sup>165</sup>; porque concorre para que se “compartilhe certos mínimos de justiça, a partir dos quais se concorda em possibilitar que cada um viva segundo seu modelo de felicidade e possa convidar os outros a seguir o seu modo de vida (nunca impô-lo)”. (CORTINA; MARTÍNEZ, 2015, p. 115). Digamos: convite através do testemunho de vida, enriquecido pela recíproca partilha de experiências, cuja orientação é, acima de tudo, servir cada vez melhor o ser humano, conforme as suas necessidades e o imperativo da justiça social. Ainda que nossa decisão tenha sido a de analisarmos o *nível ético* do Diálogo Inter-Religioso, importa assinalarmos que, de acordo com Gutiérrez (1984), citado por Panasiewicz (2003, p 43-44), a “espiritualidade é experiência de vida e vida para todos. Por isso, os empobrecidos, os explorados e oprimidos, ao mesmo tempo em que questionam e denunciam a espiritualidade, tradicionalmente vivida somente como ascese pessoal, apontam e despertam para uma vivência comunitária da fé” – *nível místico*. O que encontra seu eco no texto sagrado cristão – a Bíblia – , que, tanto no Antigo quanto no Novo Testamentos, sublinha a necessidade de proteger e respeitar a viúva.

---

<sup>165</sup> Queremos significar com esta expressão a “opção teológica, no sentido de valorizar todas as tradições religiosas como estando no desígnio misterioso de Deus, ‘destino histórico permitido por Deus cuja significação última nos escapa’”. (PANASIEWICZ, 2007, p. 116).

Como se pode perceber, as duas tradições são portadoras de ferramentas humanas e humanizadoras, nos respectivos discursos e ambientes fundadores. Dialogando uma com a outra, isto é, colocando-se despretenciosamente uma diante do Tu/interlocutor, como afirma Buber, cada parceira habilita-se ao encontro consigo mesma. Essa experiência, simultaneamente, permite a evocação da essência incrustada ao longo da história e a necessária ampliação do horizonte experiencial para o aprimoramento da própria identidade.

A partir dos evangelhos<sup>166</sup> pode-se afirmar que Jesus Cristo não estava preocupado com a conversão (no sentido atual do termo) de todo o mundo; mas sim, com a

[...] radical e total libertação da condição humana de todos os seus elementos alienatórios. Ele mesmo já se apresenta como o homem novo [...] Suas palavras e atitudes revelam alguém libertado das complicações que os homens e a história do pecado criaram [...] Manifesta um extraordinário bom-senso que surpreende a todos que estavam ao seu redor. Talvez esse fato tenha dado origem à cristologia, isto é, à tentativa de a fé decifrar a origem da originalidade de Jesus e de responder à pergunta: mas quem afinal és Tu, Jesus de Nazaré? (BOFF, 2012, p. 81).

Foi, justamente, em função da liberdade e do bom-senso de que dispunha que pôde proclamar a subordinação das instituições (lei e religião, por exemplo) à pessoa humana conforme suas reais necessidades; isto é, em palavras autorizadas, à “recuperação da ovelha tresmalhada”<sup>167</sup>. Essa postura jesuana demonstra um interesse personalizado, em vez do massificado e do conformismo para com o *status quo*. Portanto, a Igreja Católica, sendo cristã – *sequela Christi* – deveria, na medida do possível, seguir o seu exemplo. No caso da Diocese de Xai-Xai, esta só se refletirá fiel a Jesus Cristo, somente, quando, entre outras atitudes pro ser humano, comover-se com as mulheres chefes de famílias, economicamente desfavorecidas; eximindo se, deste modo, de qualquer atitude discriminatória. A esse respeito, afirma Mesters (apud BOFF, 2012, p. 77): “não cabe a nós julgar os outros, definindo-os bons ou maus, fiéis ou infiéis, pois a distinção entre bons e maus desaparece se você for bom para os outros. Se existem maus, então examine a sua consciência: você fechou o coração e não ajudou o outro a crescer”. O mesmo se diz da Religião Tradicional Tsonga-Changana<sup>168</sup>. É

<sup>166</sup> O testemunho sobre a pessoa (vida e ação) de Jesus de Nazaré.

<sup>167</sup> “Qual de vós, tendo cem ovelhas e perder uma, não abandona as noventa e nove no deserto e vai em busca daquela que se perdeu, até encontrá-la? E achando-a, alegre a põe sobre os ombros e, de volta para casa, convoca os amigos e os vizinhos, dizendo-lhes: ‘alegrai-vos comigo, porque encontrei a minha ovelha perdida!’ [...]” (Lc 15,4-6). De fato, quando uma ovelha se perde, revela-se a incúria do pastor e insatisfação da ovelha.

<sup>168</sup> Não obstante a soberba pobreza (falta de dinheiro), que até cerca de trinta anos atrás, era uma constante, não há registro de alguém que tenha recorrido às Igrejas Zione por fala de dinheiro para se consultar às/aos *nyamusoro/nyanga* (deste desvio Martins se lamentou acima), sim por conveniência em virtude da presença de elementos da Religião Tradicional Tsonga-Changana, fato que torna o seu discurso religioso mais familiar.

nesse contexto que o Diálogo Inter-Religioso se apresenta, e assim tem que ser encarado, como um imperativo entre as tradições religiosas.

Para além de a liturgia sacramental (para a Igreja Católica) e a atividade comercial (para a Religião Tradicional Tsonga-Changana) serem estranhas às respectivas tradições religiosas, em nada concorrem para as reais necessidades da mulher tsonga-changana. Esta reclama por segurança, autorrealização e autodeterminação delas e de suas famílias.<sup>169</sup> A autodeterminação ou autonomia, de acordo com Cortina e Martínez (2015, p. 170) deve ser entendida ao mesmo tempo como “liberdade negativa” e “liberdade positiva”. Estas duas expressões significam, respetivamente, “direito de usufruir um espaço de livre movimento, sem interferências alheias, no qual cada um possa ser feliz a sua maneira” e “direito de participar ativamente das decisões que me afetam, de modo que na sociedade em que vivo possa ver-me como ‘legislador’, como interlocutor válido na elaboração das leis”. Deste modo, cada tradição religiosa deveria colocar-se esta questão: como colaborar para responder ao imperativo da autodeterminação da mulher?

Portanto, como já havíamos referido, o embasamento cristão da nossa reflexão, seguiremos com o recurso bíblico. Diz Jesus Cristo: “não só do pão vive o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus”. (Mt 4,4). Essa *palavra*, que se acredita ser revelada por Deus (revelação de Deus), ainda que com todos os limites próprios da linguagem, pode ser experimentada por meio de duas vias, nomeadamente: “interpessoal” e “transpessoal”. Segundo a primeira, a divindade é experimentada como um Deus pessoal, com o qual se encontra e se comunica através da palavra: “palavra solicitante (acontecimentos salvíficos) e entrega obediente (atos de acordo com a vontade de Deus). É uma espiritualidade marcadamente ética (responsabilidade social), pois a relação interpessoal com Deus aguça a relação com as pessoas na comunidade”. (PAINADATH, 1997 apud PANASIEWICZ, 2003,

---

<sup>169</sup> Estamos cientes de que Igreja Católica dispõe de alguns projetos sociais de carácter emergencial, levados a cabo pelas Comissões Diocesana da Caritas e da Justiça e Paz. Cujas execuções dependem absolutamente de doações estrangeiras, vindas de instituições humanitárias, como é o caso do Programa Mundial para Alimentação, da Save the Children, da Manos Unidas. Por esta razão, entendemos que estes projetos não satisfazem o imperativo de autonomizar as mulheres. Agrada a Deus, “o que faz justiça ao órfão e à viúva [...]” (Dt 10,12-18); como veio a fazer Jesus de Cristo, de acordo com o evangelho de Lucas (7,12-15): “ao se aproximar da porta da cidade, coincidiu que levavam a enterrar um morto, filho único de mãe viúva [...] O Senhor, ao vê-la, ficou comovido e disse-lhe: ‘não chores!’ Depois, aproximando-se, tocou o esquife [...] Disse ele, então: ‘Jovem, eu te ordeno, levanta-te!’ E o morto sentou-se e começou a falar [...]”. Mais do que a letra do texto, interessa-nos, sim a sua mensagem: sem entrarmos em detalhes da exegese podemos afirmar que diz respeito à atitude solícita, solidária e afetuosa de Jesus para com as pessoas sofredoras – vítimas do destino e do sistema religioso injusto de sua época, de que era exemplo explícito a condição da mulher viúva, desprovida da proteção e segurança, até então, garantidas unicamente pela presença/existência homem/marido na família. E com o filho “ressuscitado” estavam reacendidas as esperanças de uma vida digna naquela mulher viúva.

p. 44). Nesse sentido, uma tradição religiosa pelas suas prioridades e atuação de seus membros, só pode sentir-se a experimentar o sagrado na medida em que estas se conformarem àquela espiritualidade, na qual, como tudo indica, prevalece a *solidariedade*, cujo conceito, de acordo com Cortina e Martínez (2015), aponta para a

[...] atitude pessoal de fortalecer a rede de relações que une os membros de uma sociedade [...] pelo desejo de alcançar um entendimento com os outros membros da sociedade, e também atitude social destinada a fortalecer os mais fracos, tendo em conta que é preciso tentar uma igualação se queremos realmente que todos possam exercer sua liberdade. (CORTINA; MARTÍNEZ, 2015, p. 171).

A abertura para o diálogo nas duas tradições – tsonga-changana e católica –, nas condições ora apresentadas, poderá proporcioná-las um crescimento no grau de responsabilidade para com a causa do ser humano, que se espera de cada uma delas, atinente ao melhoramento das condições de vida da mulher enquanto parcela da população vítima da pobreza injusta. E como “quando se saciaram [...] aqueles homens exclamavam: ‘Esse é, verdadeiramente, o profeta que deve vir ao mundo!’” (Jo 6,12-14). As mulheres pobres da sociedade tsonga-changana, quando assistidas corretamente, poderão afirmar a autenticidade religiosa destas duas tradições<sup>170</sup>. Isso, com efeito, permite-nos concluir que a verdadeira religião caracteriza-se, entre outras coisas, por restituir às pessoas a dignidade humana, da qual decorre o poder para se pronunciar sobre o que é certo e/ou errado religiosamente. Nestas condições, como sublinham Cortina e Martínez (2015),

[...] as normas morais, presentes em cada tradição religiosa “perdem o carácter de absoluto e definitivo que parecem ter desde tempos remotos, e que – a nosso ver – aparecem como pontos centrais da moral os princípios procedimentais, os valores que acompanham necessariamente esses princípios (autonomia, igualdade, solidariedade, imparcialidade), os direitos dos participantes no diálogo e as atitudes dos que participam dele [...] A perda dos princípios materiais e das normas absolutas implica um chamado à responsabilidade de todos e de cada um, porque agora a decisão sobre a correção das normas está em nossas mãos, e não é dada por nenhuma instância superior de quem aprendemos passivamente. Por isso adquire especial importância a atitude que cada um leve ao diálogo, pois depende dela que as normas respeitem em maior ou menor medida todas as pessoas. (CORTINA; MARTÍNEZ, 2015, p. 173).

---

<sup>170</sup> A percepção e a subsequente proclamação popular de Jesus de Nazaré como o Cristo, o Messias resultou do seu comprometimento com a causa dos marginalizados – queremos acreditar –, na contramão da religiosidade, cuja “fé agia naquela época socialmente em desvantagem dos ‘anawin’ [...] a fé cristã, tal como é pregada hoje pelas igrejas, não é mais confirmada por experiências de vida humanas”. O que torna, deste modo, a instituição religiosa “incrédulo e escândalo para a fé em Deus”. (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 85-87).

Sendo assim, nada justificará que “nos agarremos a nossos deuses-ídolos e rejeitemos o Deus-Pai, que se nos manifestou em Jesus como Deus de vida para os pobres da terra e que neles continua hoje manifestando-se pela força de seu Espírito, exigindo amor solidário e posição generosa em favor de sua vida”. (PIKAZA; SILANES, 1998, p. 711-712). Se bem que a realidade, no meio da Igreja Católica, noutros quadrantes do mundo, está refletindo mudanças desde a base, como sublinha Schillebeeckx (1994):

muitos cristãos comprometidos chegaram a novas concepções éticas, que os alienaram da moral eclesial oficial, permanecendo, no entanto, cristãos de profunda fé e prática. Há cerca de vinte anos, há ruptura considerável entre a práxis ética de muitos crentes e a “doutrina moral” oficial da hierarquia cristã. A novidade é que não mais se sente culpado por seguir essa nova práxis, mas em total harmonia com a fé em Deus. (SCHILLEBEECKX, 1994, p. 88).

Diante dessa situação (imperativo), ponderamos para a Igreja Católica e a Religião Tsonga-Changana, com extensão às demais tradições presentes no Sul de Moçambique, respeitando a felicidade<sup>171</sup> de cada um, que urge cumprir o *dever social*, enquanto tudo o

[...] que é exigível a todos, qualquer que seja seu modo peculiar de entender a felicidade, porque se não o cumprimos a convivência não é possível. Em sociedade pluralista e democrática, o educador não tem o direito de inculcar como universalizável seu próprio modo de ser feliz. Cabe aconselhar, convidar, narrar experiências próprias e de outros, mas sobretudo ensinar a deliberar bem sobre o que nos convém [...] (CORTINA; MARTÍNEZ, 2015, p. 171-172).

Portanto, com base nessa asserção, a ação missionária da Igreja Católica pode ser entendida e justificada no âmbito do testemunho da própria experiência – reino de Deus – a exprimir, no caso vertente, por meio do envolvimento na causa da mulher afetada pela injustiça social que grassa a região Sul de Moçambique. Assim, a catequese<sup>172</sup> priorizará conteúdos referentes à formação de uma personalidade apta a conviver em harmonia com o Tu/interlocutor.

Por seu turno, a Religião Tradicional Tsonga-Changana poderá fazer de sua abertura inata para com outro – outras experiências culturais e religiosas – uma oportunidade para apenas colher, responsabilmente, o que se presta à sua missão: proporcionar a *saúde*. Para o

<sup>171</sup> “A felicidade é, em grande medida, uma questão pessoal, que cada um deve projetar segundo sua própria constituição natural, suas capacidades e seus desejos, seu contexto social etc., e por isso não se deve procurar impor a todos um único modelo de autorrealização pessoal”. (CORTINA; MARTÍNEZ, 2015, p. 171). Com esta base, a pluralidade religiosa, enquanto diversidade de modelos conducentes à felicidade, se nos apresenta como necessária.

<sup>172</sup> “A catequese é uma educação da fé das crianças, dos jovens e dos adultos, a qual compreende especialmente um ensino da doutrina cristã, dado em geral de maneira orgânica e sistemática, com o fim de os iniciar na plenitude da vida cristã”. (IGREJA CATÓLICA, 2017).

efeito, a Religião Tradicional Tsonga-Changana, sem precisar de renegar a sua especificidade, como se lhe tem sido pedido pelo cristianismo, particularmente pela Igreja Católica, tornar-se-á parceira para o Diálogo Inter-Religioso.

Importa sublinharmos que o *munus docenti*, catequese para a Igreja Católica e ritos de iniciação – ainda por resgatar – para a Religião Tradicional Tsonga-Changana, está marcado pelo poder/mandar. A respeito da Igreja Católica, Gaillardetz (2009, p. 151) afirma que “durante o final da Idade Média, a relação recíproca entre o ensinamento episcopal e a recepção eclesial ensejou uma visão de recepção regida pela noção jurídica de obediência”, algo que se perpetua até hoje, pelo menos ao nível de Moçambique. E atinente à Religião Tradicional Tsonga-Changana, a “obediência cega às autoridades” é o marco central da iniciação à vida adulta. (OLIVEIRA, 2002, p. 37). Neste contexto, não se adequando mais este modelo, para o nosso propósito – construção de uma sociedade mais justa e coesa – sugerimos a seleção de conteúdos que se adequem. Devendo se, por conseguinte, tanto na seleção dos conteúdos, quanto na ministração, priorizar o diálogo, visto que “é o único caminho razoável, uma vez que não existem princípios éticos materiais obrigatórios para todos, e, portanto, a doutrinação é contrária à racionalidade humana [...] os atingidos devem tomar a decisão em condições de racionalidade”. (CORTINA; MARTÍNEZ, 2015, p. 173). Olhando para o panorama internacional católico, temos ciência do quão é desafiante a esta proposta, visto que a hierarquia da Igreja Católica “tende excessivamente a comportar-se como os velhos xamãs no que se refere ao exercício do poder e à consequente imposição autoritária sobre os fiéis (leigos) [...] porque estão convencidos de que suas decisões são a expressão mais autorizada da vontade de Deus” (CASTILLO, 2008, p. 86, tradução nossa).<sup>173</sup> Por isso, a intransigência que normalmente apresentam, à semelhança dos algozes de Jesus Cristo.<sup>174</sup> Ainda assim, o Diálogo Inter-Religioso revela-se uma exigência obrigatória quer para as próprias tradições religiosas, quer para as sociedades por estas servidas. Na inexistência do Diálogo Inter-Religioso, por exemplo, por mais que todo o mundo, com a tradicional catequese, se deixasse batizar na Igreja Católica, nada melhoraria em relação às vítimas de que temos vindo a considerar. Assim, a Igreja Católica estaria mais próxima do judaísmo do tempo de Jesus de Nazaré, na Judeia, que dividia o povo em “‘nós filhos da luz’

<sup>173</sup> No original: “los clérigos que tienen una maracada tendencia a comportarse como los viejos chamanes en cuanto se refiere al ejercicio del poder y a la conseguinte imposición autoritaria sobre los fieles [...] porque están convencidos de que sus decisiones son la expresión mais autorizada de la voluntad de Dios”.

<sup>174</sup> “os adversários souberam intuí-lo, e por isso o mataram. Jesus morre, literalmente, para dar testemunho desta verdade radical, porque não quis trair Deus, fazendo-se cúmplice da perversão ‘oficial’ de seu amor [...] não quis abandonar os pobres, privando-os de sua única defesa e de sua única esperança”. (QUEIRUGA, 2014, p. 53).

contra ‘os outros, os filhos das trevas’<sup>175</sup> (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 137), do que da comunidade cristã, tida como resultante do anúncio do Querigma, referida por Lucas em At:

Eles mostravam-se assíduos ao ensinamento dos apóstolos, à comunhão fraterna, à fração do pão e às orações. Apossava-se de todos o temor, pois numerosos eram os prodígios e sinais que realizavam por meio dos apóstolos. Todos os que tinham abraçado a fé reuniam-se e punham tudo em comum: vendiam suas propriedades e bens, e dividiam-nos entre todos, segundo as necessidades de cada um. (At 2, 42-47)

Queremos entender nesse trecho o desejo/ideal a que estava orientada a comunidade cristã primitiva: todos e cada um dos membros, de igual maneira, deveriam dispor de oportunidades para a própria autorrealização. Este projeto pretendia inverter a anterior segregação social de que se distinguia a comunidade judia. Para dar seguimento à solicitude, aquela comunidade, em resposta às necessidades que foram se fazendo sentir, Lucas (At 6,1-6)<sup>176</sup> realça a instituição da Diaconia para dar cobro ao atendimento correto devido às viúvas. Com base nisso, julgamos procedente, para as duas tradições religiosas nunca se fecharem a nenhuma estrutura pronta, mas em atenção às necessidades sempre crescentes, ir requalificando-as. Com referimos acima, citando Castillo (2008, p. 75), o pior dano que uma tradição religiosa pode causar ao ser humano diz respeito à indiferença (muitas vezes praticada em nome de Deus, como fizeram o sacerdote e o levita, diante do homem que caíra nas mãos dos assaltantes).

### 4.3 Conclusão parcial 3

A Igreja Católica e a Religião Tradicional Tsonga-Changana já têm quase trinta anos de coexistência, sem interferências exteriores contrárias à atividade delas, no Sul de Moçambique. Durante este período, as pessoas praticantes da Religião Tradicional Tsonga-Changana têm acusado a liderança católica de práticas excludentes, o que tem resultado nas

---

<sup>175</sup> Autoproclamavam-se por exemplo, “nós filhos da luz”: fariseus (separados do povo comum), essênios (piedosos), povo sacerdotal de Deus (pessoas leigas que se autoimpunham obrigações levítico-sacerdotais. E cada grupo dos anteriores considerava “os outros, os filhos da trevas” os pagãos e “todos os israelitas que não pertenciam ao ‘próprio grupo piedoso’”. (SCHILLEBEECKX, 2008, p. 137-138). De fato, nos últimos anos se tem assistido em Moçambique a uma inflação de igrejas e seitas, muitas delas fundadas por moçambicanos e para moçambicanos (ANTUNES, 2012), reclamando a posse exclusiva do poder salvífico. Mas as injustiças sociais, no lugar de diminuírem, aumentam a cada dia.

<sup>176</sup> Naqueles dias, aumentando o número dos discípulos, surgiram murmurações dos helenistas contra os hebreus. Isto porque, diziam aqueles, suas viúvas eram esquecidas na distribuição diária. Os Doze convocaram então a multidão dos discípulos e disseram: ‘ não é conveniente que abandonemos a Palavra de Deus para servir às mesas. Procurai, antes, entre vós, irmãos, sete homens de boa reputação, repletos do Espírito e de sabedoria, e nós os encarregaremos dessa tarefa [...]’

deserções massivas de católicos, majoritariamente do sexo feminino, de que a própria Igreja Católica ressentiu-se. Por seu turno, a Religião Tradicional Tsonga-Changana, ao nível da “medicina tradicional”, com a fundação da AMETRAMO, tem assumido uma índole comercial, de forma inescrupulosa; o que tem tornado seus serviços inacessíveis às pessoas de baixa renda, de que as mulheres são a maior parte. Assim, podemos concluir que ambas as tradições têm assumido agendas descompromissadas para com a realidade de injustiça que grassa a sociedade tsonga-changana. Situação que, em nosso entender, só pode mudar para melhor se estas tradições religiosas aderirem ao diálogo. O Diálogo Inter-Religioso, ao *nível ético*, presta-se ao aprimoramento das identidades religiosas, que dele participam, cujo fator indicador é a satisfação das camadas mais desfavorecidas da sociedade em que estão implantadas.



## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A coexistência de expressões culturais e religiosas diferentes é intrínseca à sociedade humana. Contudo, há que se reconhecer que, a partir dela, no passado, as lideranças político-religiosas se permitiram, em nome de Deus e da religião, cometer muitas escaramuças e atrocidades contra povos e culturas inteiras. Na atualidade, registando-se, ainda, resquícios desse período sombrio da história da humanidade, tem-se procurado promover políticas de boa convivência, das quais se destaca o Diálogo Inter-Religioso.

Para a nossa análise, escolhemos a sociedade tsonga-changana e sua religiosidade. Desta, em atenção ao tempo de presença no lugar, escolhemos a Religião Tradicional Tsonga-Changana (própria do lugar) e o Cristianismo Católico implantado no Sul de Moçambique, particularmente na província de Gaza (primeira tradição religiosa estrangeira a ser disseminada nesta região do país).

No que se refere à identidade das duas tradições religiosas, sublinhamos o caráter clânico e o culto centrado nos antepassados para a Religião Tradicional Tsonga-Changana; e, o caráter prosélito-monoteísta e a pretensão absolutista quanto à verdade salvífica na Igreja Católica. Foi por conta dessa pretensão que se criou o clima áspero entre elas.

Durante o tempo colonial, a Igreja Católica diabolizava a Religião Tradicional Tsonga-Changana. Atualmente, ainda que somente ao nível verbal, esta última é tolerada e se lhe reconhece a condição de revelação imperfeita de Deus, destinada a ser suplantada pela fé cristã, porque definitiva e plena da revelação divina; contudo, na prática, o ostracismo cristão continua; cuja consequência é a inexistência de uma sã e harmônica convivência.

A Religião Tradicional Tsonga-Changana, quer pelos utentes, quer pelos praticantes, é assumida como garante da *saúde*; enquanto Igreja Católica, por meio da conversão e da adesão exclusiva à sua agenda – liturgia sacramental –, promete (garante) às/aos fiéis o *reino de Deus*. As duas promessas – *saúde* e *reino de Deus* – resumem-se, ainda que a primeira se refira a esta vida e a segunda à vida pós-morte, essencialmente, na felicidade do ser humano. O que, a partir de dados estatísticos do último censo populacional de Moçambique (2007) – denunciam situações de injustiça contra maior parte da população (mulheres e crianças) – pode se dizer que nenhuma das duas tradições religiosas tem cumprido cabalmente a respectiva missão.

Com o intuito de despertamos, em cada uma das tradições religiosas, a necessidade de se comprometer na busca de soluções para a injustiça social, ora mencionada, recorreremos às reflexões cristãs sobre o Diálogo Inter-Religioso. Dessas produções, apuramos que a

diversidade religiosa é intrínseca à realidade humana. Portanto, concluímos que era/é frívolo e descabido todo projeto imperialista religioso e que o Diálogo Inter-Religioso deve ser assumido como a única – porque de fato é – postura legítima e recomendável para casos de coexistência religiosa, como refere a *Declaração para uma Ética Mundial*. (KÜNG, 2003). Para que ele – o Diálogo Inter-Religioso – seja autêntico é imprescindível a observância de *critérios/pressupostos* que, segundo Geffré (2004), se podem exprimir em respeitar o “outro em sua identidade própria”, ser fiel “à própria identidade”, estabelecer e assumir “igualdade entre os parceiros” e ter ciência de que toda a identidade é uma construção sempre em curso. E, por fim, pode-se estruturar nos seguintes *níveis*: existencial, ético, místico e teológico (PANASIEWICZ, 2003). Deste níveis, conforme o propósito da pesquisa escolhemos *nível ético* e, a partir deste, esboçamos os desafios a que as duas tradições têm que se submeter, caso de fato queiram oferecer *saúde e reino de Deus* ao povo tsonga-changana.

Assim ponderamos: a situação de injustiça social contra a mulher e a criança é, acima de tudo, comum nas sociedades patriarcais, como é o caso da Igreja Católica e da Religião Tradicional Tsonga-Changana. O mundo fora já não é indiferente a ela (injustiça social): clama-se pela restituição (reconhecimento) da dignidade à mulher e o estabelecimento de igualdade entre as pessoas. E para o efeito, a Igreja Católica e a Religião Tradicional Tsonga-Changana necessitam de aprimorar seus discursos, o que, por sua vez, desemboca na construção da consciência do dever de aperfeiçoar as próprias identidades. Para este processo, se nos vislumbrou a necessidade de se envolver as próprias mulheres, coisa que até agora não tem acontecido, pois as hierarquias decidem por elas, sem se importarem com o que elas pensam ou sentem, educam-nas para aceitarem os conteúdos dessa educação como se de verdade última se tratasse. Em virtude deste último dado, Vaz (2017) sublinha que, enquanto não se envolver a mulher – porque como mãe é a mais envolvida com as filhas e os filhos, do que o pai – na busca de novas estratégias educacionais, em vista a tornar o mundo mais humano, não se poderá lograr nenhum sucesso. Assim sendo, entendemos, e por isso o aconselhamos, que no diálogo entre a Igreja Católica e a Religião Tradicional Tsonga-Changana não podem faltar questões atinentes à educação e com envolvimento ativo e direto da mulher.

Esta pesquisa permitiu-nos adquirirmos um conhecimento adicional ao que já dispúnhamos a respeito das duas tradições. Graças a este incremento percebemos que o que mais conta não é (ou pertencer a) esta ou aquela tradição religiosa, mas o que o “eu religioso” – individual ou coletivo – faz em prol do ser humano, como tal. O que faz sentido se considerarmos a asserção de Alves (2015, p. 70): “o Deus de São Francisco não era o Deus de

Torquemada. São Francisco usava o fogo sagrado para aquecer a alma, Torquemada usava o fogo sagrado para churrasquear hereges”.

Atendendo à natureza da pesquisa, estamos cientes de termos apenas atizado a necessidade de se atender ao imperativo do Diálogo Inter-Religioso, no seio da sociedade tsonga-changana. A nossa esperança é que, a partir deste trabalho, cresça o interesse pela cultura da boa convivência religiosa, a ponto de que um dia, as tradições religiosas, através de seus líderes, percebam – o que em verdade será resgatar o entendimento – que o mérito de sua existência está no serviço devido ao ser humano, em atenção a suas necessidades.



## REFERÊNCIAS

- A **ÁFRICA** meridional. [S. l.]: Planetagaia, 14 out. 2013. Disponível em: <<http://planetagaia.webnode.com/news/a-africa-meridional/>>. Acesso em 12 jan. 2017.
- A **HISTÓRIA** do nome de Moçambique. Maputo: Opais, 12 abr. 2009. Disponível em: <<http://opais.sapo.mz/index.php/sociedade/45-sociedade/526-a-historia-do-nome-de-mocambique.html>>. Acesso em 21 set. 2016.
- ABREU, Paulo Roberto Teixeira. **Experiência evangelizadora da igreja entre os Sena de Moçambique (1992-2002):** uma opção pelos pobres e pela paz. São Paulo: Livrosgratis, 2006. Disponível em: <<http://livros01.livrosgratis.com.br/cp023761.pdf>>. Acesso em: 16 abr. 2017.
- ACÇOLINI, Grazielle; SÁ JUNIOR, Mário Teixeira de. **Tradição - modernidade: a** associação de médicos tradicionais de Moçambique (AMETRAMO). **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 21, n. 2, p. 49-70, jul./dez. 2016. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/27991/pdf>>. Acesso em: 21 ago. 2017.
- AKSAKOF, Alexandre. **Animismo e espiritismo.** S. Petersburgo: a era do espírito, 3 15 fev. 1890. Disponível em: <[www.aeradoespirito.net/Livros3/AlexandreAksakoAnimismoEspiritismo.pdf](http://www.aeradoespirito.net/Livros3/AlexandreAksakoAnimismoEspiritismo.pdf)>. Acesso em: 12 dez. 2017.
- ALVES, Ruben. **O enigma da religião.** 3. ed. Campinas: Papirus, 1984.
- ALVES, Ruben. **O Deus que conheço.** 4. ed. . Campinas, SP: Verus, 2015.
- AMALADOSS, Michael. O pluralismo das religiões e o significado de Cristo. In: TEIXEIRA, Faustino (Org). **Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso.** São Paulo: Paulinas, 1993. Cap. 5, p. 89-109.
- ANTUNES, Diamantino. **Presença antiga e diversificada dos cristãos.** [S. l.]: Fátima Missionária, 24 jan. 2012. Disponível em: <<http://www.fatimamissionaria.pt/artigo.php?cod=22074&sec=8>>. Acesso em 2 jan. 2018.
- ARAÚJO, Marta; RODRIGUEZ MAESO, Silva; MENESES, Maria Paula. Racismo e cidadania. In: DIONISIO, Geisi. **Nacionalismo e independencia Africa e Asia.** . [S. l.]: Scribd, 25 ago. 2013. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/162993179/Nacionalismo-e-Independencia-Africa-e-Asia>>. Acesso em: 23 jun. 2017.
- ARIAS, Juan. A polêmica canonização de Pio XII. **O Estado de S. Paulo**, 25 out. 2008. Disponível em: <<http://alias.estadao.com.br/noticias/geral,a-polemica-canonizacao-de-pio-xii,266421>>. Acesso em: 21 set. 2017.
- ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no Judaísmo, no Cristianismo e no Islamismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ATOS. In: **BÍBLIA DE JERUSALÉM.** 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2013.

AZEVEDO-HARMAN, Elisabete. **Moçambique: paz com balas, guerra com palavras.** [S. L.]: Público, 25 fev. 2016. Disponível em: <<https://www.publico.pt/.../mocambique-paz-com-balas-guerra-com-palavras-1724284>>. Acesso em: 21 abr. 2017.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.** São Paulo: Paulus, 1985.

BERGERON, Richard. **Fora da igreja também há salvação.** São Paulo: Loyola, 2009.

BERRUETA, Juan Dominguez. **Filosofia mística espanhola.** Madrid: Scribd, 1947. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/232436212/Filosofia-mistica-espanola-J-Dominguez-Berrueta>>. Acesso em: 23 set. 2017.

BOAHEN, Albert Adu. **História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935.** 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010.

BOFF, Leonardo. **Jesus Cristo libertador: ensaio da cristologia crítica para o nosso tempo.** 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BOLETIM DA REPUBLICA. Suplemento. 14 out. 1992. I série. n. 42. Disponível em: <[http://macua.blogs.com/moambique\\_para\\_todos/2015/09/acordo-geral-de-paz-04101992.html](http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2015/09/acordo-geral-de-paz-04101992.html)>. Acesso em: 21 fev. 2017.

BORGES, Anselmo; MONTEIRO, João Gouveia. **As três religiões do livro.** Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

BRANDÃO, Pedro Ramos. Igreja católica e estado novo: Moçambique 1969/1974. **Latitude**, n. 2. set. 2006. Disponível em: <[http://www.revues-plurielles.org/\\_uploads/pdf/17\\_27\\_16.pdf](http://www.revues-plurielles.org/_uploads/pdf/17_27_16.pdf)>. Acesso em 20 jun. 2017.

BRITO, Ênio José da Costa. Tradições religiosas entre a oralidade e o conhecimento do letramento. In: Passos, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). **Compêndio de ciência da religião.** São Paulo: Paulinas e Paulus, 2013, p. 485-498.

BRITO, Luís de; CASTELO-BRANCO, Carlos; CHICHAVA, Sérgio; FRANCISCO, António. **Desafios para Moçambique 2010.** Maputo: IESE, 2009.

BUBER, Martin. **Eu e tu.** 2. ed. São Paulo: Cortez & Moraes, 2015.

CALDEIRA, Adérito. Expectativa de vida em Moçambique aumentou para 57,6 anos de idade, ainda longe da média global de 71,4 anos. **Jornal Verdade.** Maputo, 23 maio 2016. Disponível em: <<http://www.verdade.co.mz/tema-de-fundo/35-themadefundo/58023-expectativa-de-vida-em-mocambique-aumentou-para-576-anos-de-idade-ainda-longe-da-media-global-de-714-anos>>. Acesso em: 16 fev. 2017.

CAMINHO, Regina da Cruz. **Educação colonial moçambicana.** Moçambique: WEB, 28 mar. 2016. Disponível em: <<http://www.webartigos.com/artigos/educacao-colonial-mocambicana/141319>>. Acesso em: 5 jun. 2017.

CALMON, Sacha. **A invenção do monoteísmo: deuses feitos de palavras.** Belo Horizonte:

Letramento, 2016.

CANTARELA, António Geraldo. **O caçador de ausências**: o sagrado em Mia Couto. 2010. 187f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, 2010.

CARITAS MOÇAMBICANA. Como nasceu. [S. l.]: Do Autor, 2008. Disponível em: <<http://www.caritasmoz.co.mz/comonasceu.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

CASTILLO, José M. **La ética de Cristo**. 5. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2008.

CAVALLO, Giulia. **Curar o passado**: mulheres, espíritos e "caminhos fechados" nas igrejas zione em Maputo, Moçambique. [S. l.]: Repositorio, 2013. Disponível em: <[http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/9897/1/ulsd067055\\_td\\_tese.pdf](http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/9897/1/ulsd067055_td_tese.pdf)>. 21 jul. 2017.

CEZARIO, Maria Maura; MARTELOTTA, Mário Eduardo. Aquisição da linguagem. In: MARTELOTTA, Mário Eduardo (Org.). **Manual de linguística**. São Paulo: Contexto, 2016. p. 207-216.

CHIZIANE, Paulina; MARTINS, Mariana. **Ngoma yethu**: o curandeiro e o novo testamento. Maputo, Índico, 2015.

COELHO, Marcos Vinícius Santos. **A religião e as possibilidades para uma abordagem histórica sobre a visão de natureza entre os tsonga através do discurso de Henri Junod**. [S. l.]: UCS, 3 ago. 2012. Disponível em: <<http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/viewFile/997/1049>>. Acesso em 21 nov. 2016.

COELHO, Marcos Vinícius Santos Dias. **O mundo natural dos tsongas no discurso de Henri Junod**. Fortaleza: UPLOADS, 2009. Disponível em: <http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S25.0400.pdf> . Acesso em: 17 abr. 2016.

COMERCIAL: médico tradicional. **Jornal Zambeze**, Maputo, Ano XIII, n. 677, 1 out. 2015.

CONCÍLIO VATICANO, 2., 1962-1965. **A Igreja**: constiuição dogmática Lumem gentium. 13.ed. Rio de Janeiro: Petropolis, 1986. (Documentos pontíficos ; 149)

CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE. **Anuário católico de Moçambique, 2008**. Maputo: Paulinas, 2008. Disponível em: <[http://www.fecong.org/fec/anuarios\\_igrejas\\_lusofonas/anuario\\_mz.pdf](http://www.fecong.org/fec/anuarios_igrejas_lusofonas/anuario_mz.pdf)>. Acesso em: 23 maio 2016.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA. **Código de direito canónico**. 4. ed. rev. Braga: Editorial apostolado da oração, 1983.

CONGREGAÇÃO DO CULTO DIVINO E DA DISCIPLINA DOS SACRAMENTOS. **Missal Romano**: reformado por Decreto do Concílio Ecuménico Vaticano II e promulgado por autoridade de S. S. o Papa Paulo VI. Lisboa, 26 jun. 1991. [Ebook].

CORDEIRO, Ana Dias. **Morte de Machel é um mistério com 20 anos**. [S. l.]: Publico, 19

out. 2006. Disponível em: <<https://www.publico.pt/mundo/jornal/morte-de-machel-e-um-misterio-com-20-anos-102969>>. Acesso em: 12 jul. 2017.

CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. **Ética**. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

COSTA, Miguel Freitas. **Moçambique, 7 de setembro de 1974: os dias do fim**. [S. l.]: Observador, 7 de set. 2014. Disponível em: <<http://observador.pt/opiniao/mocambique-7-de-setembro-de-1974-os-dias-fim/>>. Acesso em 13 jan. 2017.

COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano?** São Paulo: Editora Schwarcz Ltda. 2009.

COUTO, Mia. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. São Paulo: Companhia de Letras, 2003.

COUTO, Sérgio Pereira. **Os arquivos secretos do Vaticano**. 2. ed. Belo Horizonte: Gutenberg, 2013.

CRUZ, Tenente-Coronel João José de Sousa. O enigma de uma colônia virtual – África oriental portuguesa (vulgo Moçambique). **Revista Militar**, Lisboa, n. 2482, nov. 2008. Disponível em: <<https://www.revistamilitar.pt/artigo.php?art id=344>>. Acesso em: 12 jun. 2017.

CURTIS, A. Kenneth; LANG, J. Stephen; PETERSEN, Randy. **Os 100 acontecimentos mais importantes da história do cristianismo**. São Paulo: Editora Vida, 2003. [Ebook].

DECLARAÇÃO DE PRINCÍPIOS SOBRE A TOLERÂNCIA - 1995. **Aprovada pela Conferência Geral da UNESCO em sua 28ª reunião, Paris, 16 de novembro de 1995**. São Paulo: USP, 1995. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/UNESCO-Organização-das-Nações-Unidas-para-a-Educação-Ciência-e-Cultura/declaracao-de-principios-sobre-a-tolerancia.html>>. Acesso em: 23 out. 2017.

DECLARAÇÃO SOBRE A CONCESSÃO DA INDEPENDÊNCIA AOS PAÍSES E POVOS COLONIAIS 1960. **Resolução 1514 (XV) da Assembleia Geral de 14 de dezembro de 1960**. São Paulo: USP, 1960. Disponível em: <<http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/spovos/dec60.htm>>. Acesso em: 17 jun. 2016.

DELGADO, José Fernando Isaza; ROMERO, Diógenes Campos. **Cambio climático: glaciaciones y calentamiento global**. Bogotá: Universidade de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, 2017. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/read/289075831/Cambio-Climatico-Glaciaciones-y-calentamiento-global#>>>. Acesso em: 2 nov. 2017. [Ebook].

DELUMEAU, Jean. **À espera da aurora: um cristianismo para o amanhã**. São Paulo: Loyola, 2007.

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2013.

DEUTERONÔMIO. In: **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2013.

DEUTSCHE WALLE. **Momentos de instabilidade política em Moçambique – uma cronologia (1ª parte)**. [S. l.]: DW, 12 mar. 2016. Disponível em: <[www.dw.com/pt-002/cronologia-do-conflito-entre-a-renamo-e-o.../a-19105846](http://www.dw.com/pt-002/cronologia-do-conflito-entre-a-renamo-e-o.../a-19105846)>. Acesso em: 23 mar. 2017.

DIAS, Viriato Caetano. **Reprovações em massa e outros dilemas sobre a educação no país**. [S. l.]: Macua, 4 jan. 2016. Disponível em: <[http://macua.blogs.com/moambique\\_para\\_todos/2016/01/reprovações-em-massa-e-outros-dilemas-sobre-a-educação-no-pa%C3%ADs.html](http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2016/01/reprovações-em-massa-e-outros-dilemas-sobre-a-educação-no-pa%C3%ADs.html)>. Acesso em: 21 set. 2016.

DIOCESE DE XAI-XAI. **II pilar do objectivo pastoral diocesano: dimensão sacramental da missão**. Xai-Xai, [2011]. No prelo.

DOM HÉLDER: memória e profecia no seu centenário 1909-2009. Tradução de Roberto Faria et al., [S.l.]: Paulinas, 2017. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/82504415/Centenario-de-Dom-Helder-Camara>>. Acesso em 21 nov. 2017.

DOMINGUES, Frei Bento O.P. **O Parlamento das Religiões do Mundo (I)**. [S. l.]: Publico, 18 jul. 2004a. Disponível em: <<https://www.publico.pt/espaco-publico/jornal/o-parlamento-das-religioes-do-mundo-i-191020>>. Acesso em: 6 set. 2017.

DOMINGUES, Frei Bento O.P. **Parlamento das Religiões do Mundo (II)**. [S. l.]: Publico, 25 jul. 2004b. Disponível em: <<https://www.publico.pt/espaco-publico/jornal/parlamento-das-religioes-do-mundo-ii-191281>>. Acesso em 8 set. 2017.

DOMINGUES, Nuno. **De Lourenço Marques a Maputo: alguns dados de sua história**. [S. l.]: EPM, 8 nov. 2007. Disponível em: <<http://epm-celp.blogspot.com.br/2007/11/de-lourenço-marques-maputo-algund-dados.html>>. Acesso em: 21 maio 2017.

DUPUIS, Jacques. **Jesucristo al encuentro de las religiones**. Madrid: Ediciones Paulinas, 1991. <<https://pt.scribd.com/document/47701718/Dupuis-jacques-jesucristo-al-encuentro-de-las-religiones>>. Acesso em: 21 set. 2017.

DUPUIS, Jacques. **O cristianismo e as outras religiões: do desencontro ao encontro**. São Paulo: Loyola, 2004.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. 2. ed. 2008.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EMBAIXADA DOS EUA. **Maputo**. Moçambique: Maputo, 2010. Disponível em: <<http://portuguese.maputo.usembassy.gov./irf2010.html>>. Acesso em: 16 jun. 2016.

FERREIRA, António Matos. **Um católico militante diante da crise nacional: Manuel Isaiás Abúndio da Silva (1874-1914)**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2007.

FERREIRA, Luciano da Costa (C.M.). **Igreja ministerial em Moçambique: caminhos de hoje e de amanhã**. Lisboa: Silvas C.T.G, 1987.

FREITAS, Aureo Nogueira de. **Ética cristã e diálogo: a criteriologia inter-religiosa de Hans Küng no projeto da ética mundial e suas incidências na vida cristã**. 2010. 244 f.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010. Disponível em: <[http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao\\_FreitasAN\\_1.pdf](http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CiencReligiao_FreitasAN_1.pdf)>. Acesso em: 12 out. 2017.

FO, Jacopo; TOMAT, Sérgio; MALUCELLI, Laura. **O livro negro do cristianismo: dois mil anos de crimes em nome de Deus**. São Paulo: Ediouro, 2007. [E-book].

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Brasiliense, 2001. Disponível em: <[http://www.letas.ufrj.br/veralima/historia\\_arte/Hilario-Franco-Jr-A-Idade-Media-PDF.pdf](http://www.letas.ufrj.br/veralima/historia_arte/Hilario-Franco-Jr-A-Idade-Media-PDF.pdf)>. Acesso em: 2 jan. 2017.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método II: complementos e índice**. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Universitária, 2002.

GAILLARDETZ, Richard R. **Com que autoridade**. São Paulo: Loyola, 2009.

GAJANIGO, Paulo Rodrigues. “**O Sul de Moçambique e a história da antropologia: os usos e costumes dos bantos, de Henri Junod**”. Campinas: Biblioteca Digital, 2006. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000389707&fd=y>>. Acesso em: 5 jun. 2016.

GARCIA, Francisco Miguel Gouveia Pinto Proença. **Análise global de uma guerra (Moçambique 1964-1974)**. Porto: Terraweb, out. 2001. Disponível em: <[ultramar.terraweb.biz/Livros/FranciscoGarcia/Analise-global-de-uma-guerra\\_.pdf](http://ultramar.terraweb.biz/Livros/FranciscoGarcia/Analise-global-de-uma-guerra_.pdf)>. Acesso em 20 mai. 2017.

GEFFRÉ, Claude. **Crer e interpretar: a virada hermenêutica**. Petrópolis: Vozes, 2001.

GESCHÉ, Adolphe. O cristianismo e as outras religiões. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993. Cap. 5, p. 35-59.

GIBBON, Edward. **Declínio e queda do Império Romano**. São Paulo: Companhia de Letras, 2005

GIBBON, Edward. **Ensaio de história**. São Paulo: Iluminuras, 2014.

GRESCHAT, Hans-Jurgen. **O que é ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2006.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. **Um novo mundo é possível: dez boas razões para... educar para a paz, praticar a tolerância, promover o diálogo inter-religioso, ser solidário, promover os direitos humanos**. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

GWEMBE, Ezequiel Pedro, SJ. **A religião tradicional africana**. . [S. l.]: Centro de Nazaré, 2005. Disponível em: <<http://www.nazarebeira.com/wp-content/uploads/2016/05/ST-2005-7.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2016.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens: uma breve história da humanidade**. 24. ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2017.

HAUGEN, Peter. **História do mundo para leigos**. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Atlas Books, 2011. [E-book].

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

HENRIQUES, Joana Corjão. **Moçambique**: a escravatura não desaparece com tratados. [S. l.]: Publico, 9 jun. 2016. Disponível em <https://www.publico.pt/.../moçambique-a-escravatura-nao-desaparece-com-tratados-172>. Acesso em 25 abr. 2017.

HERNANDEZ, Hectar Guerra. **Invasões estrangeiras e formação do estado do sul de Moçambique**. Curitiba: Docplayer, 2013. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/15672447-Invasoes-estrangeiras-e-formacao-do-estado-ao-sul-de-mocambique.html>>. Acesso 11 de jun. 2016.

HOJE é dia do Metical. **Jornal Notícias**. Maputo, 16 de jun. 2015. Disponível em: <<http://www.jornalnoticias.co.mz/index.php/ultima-hora/9-politica/38183-hoje-e-dia-do-metical.html>>. Acesso em: 10 out. 2016.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula**: visita à história contemporânea. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2008.

IGREJA CATÓLICA. **Catecismo da Igreja Católica**. [S. l.]: Catequisar, 2017. Disponível em: <<http://www.catequisar.com.br/dw/catecismo.pdf>>. Acesso em: 03 jan. 2017.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. Gabinete Central do Recenseamento. **Recenseamento geral da população e habitação 2007**: indicadores sócio-demográficos – província de Gaza. Gaza: INE, 2007. Disponível em: <<http://www.ine.gov.mz/operacoes-estatisticas/censos/censo-2007/rgph-2007/indicadores-socio-demograficos-provincia-de-gaza-2007.pdf/view>>. Acesso em: 8 de maio 2016.

IZIDRO, D. F., **Exegese bíblica**: introdução à metodologia. Brasília: os Semeadores, 2016.

JOÃO. In: **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2013.

KENEDY, Eduardo. Gerativismo. In: MARTELOTTA, Mário Eduardo (Org.). **Manual de linguística**. São Paulo: Contexto, 2016. p. 127-140.

KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África, I**: metodologia e pré-história da África. 2. ed. rev. Brasília: Unesco, 2010.

KNITTER, Paul F. **Jesus e os outros nomes**: missão cristã e responsabilidade global. São Bernardo do Campo: NhandutiEditora, 2010.

KÜNG, Hans. **A igreja católica**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

KÜNG, Hans. **A igreja tem salvação?** São Paulo: Paulus, 2012.

KÜNG, Hans. Declaração do parlamento das religiões do mundo: a história dos documentos mais importantes do final do século XX, contada por um de seus principais criadores. Disponível em: <[www.pucsp.br/.../Hans\\_Kung\\_DECLARACAO\\_PARLAMENTO](http://www.pucsp.br/.../Hans_Kung_DECLARACAO_PARLAMENTO)>

\_RELIGIOES\_MUN..>. Acesso em 3 set. 2017.

KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

KÜNG, Hans. **Religiões do mundo**: em busca dos pontos comuns. Campinas – SP: Verus Editora, 2009.

KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.

LANGA, Adriano. **Questões cristãs**: à religião tradicional africana, Moçambique. Braga: Editorial Franciscana, 1992.

LIBÂNIO, João Batista; MURAD, Afonso. **Introdução à teologia**: perfil, enfoques, tarefas. 5. ed. São Paulo: Loyola, 1996. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/175419487/INTRODUCAO-A-TEOLOGIA-JB-LIBANIO>>. Acesso em: 20 out. 2017.

LIBERATO Ermelinda. Avanços e retrocessos da educação em Angola.

**Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 59, oct./dez. 2014. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-24782014000900010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782014000900010)>. Acesso em: 09 abr. 2017.

LIESEGANG, Gerhard. Samora Moisés Machel os anos de formação 1933 1963. [S. l.]: MACUA, 2001. Disponível em: <<http://macua.blogs.com/files/samora-moisés-machel-os-anos-de-formação-1933-2.pdf>>. Acesso em: 12 jun. 2017.

LIMA, Fernando. Divulgados nomes dos envolvidos no escândalo das chamadas dívidas ocultas. [S. l.]: Portalmoz news, 26 jun. 2017. Disponível em: <<http://portalmoznews.com/2017/06/divulgados-os-nomes-dos-envolvidos-no-escandalo-das-chamadas-dividas-ocultas.html>>. Acesso em: 12 dez. 2017.

L'OSSERVATORE ROMANO. O diálogo teológico entre católico e ortodoxos: em fase de preparação um documento sobre primazia e sinodalidade. [S. l.]: do Autor, 20 jan. 2011. Disponível em: <<http://www.osservatoreromano.va/pt>>. Acesso em: 3 out. 2017.

LISSONI, Alfredo. **Os enigmas do Vaticano**. São Paulo: Madras Editora, 2005.

LITURI, Alfredo. **Cronologia 16 anos de Guerra e 20 anos de paz em Moçambique**. [S. l.]: Notícias, 4 out. 2012. Disponível em: <<http://noticias.sapo.mz/info/artigo/1273387.html>>. Acesso em: 12 jul. 2017.

LOCK, John. **Cartas sobre tolerância**. São Paulo: Ícone, 2004.

LOURENÇO, Vítor Alexandre. **Moçambique**: memórias sociais de ontem, dilemas políticos de hoje. 2. ed. Lisboa: Gerpress, 2010.

LUCAS. In: **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2013.

LUSA; PÚBLICO. **Dívida pública**: auditoria às dívidas ocultas de Moçambique não

esclarece o destino do dinheiro. [S. l.]: Público, 24 jun. 2017. Disponível em: <<https://www.publico.pt/2017/06/24/economia/noticia/auditoria-as-dividas-ocultas-de-mocambique-nao-esclarece-para-onde-foi-o-dinheiro-1776811>>. Acesso em: 11 dez. 2017.

MACHEL, Samora Moisés. **Documentos do 3º congresso da Frelimo: o partido e as classes trabalhadoras moçambicanas na edificação da democracia popular**. Comité Central: Scribd, 2017. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/doc/.../Documentos-Del-Tercer-Congreso-Del-FRELIMO>>. Acesso em 4 fev. 2017.

MADEIRA, Ana Isabel. **Ler, escrever e orar: uma análise histórica e comparada dos discursos sobre a educação, ensino e a escola em Moçambique**. 2007. 638f. Tese (Doutorado)- Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2007. Disponível em: <[http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/7063/1/ulfp031302\\_td.pdf](http://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/7063/1/ulfp031302_td.pdf)>. Acesso em: 20 de maio de 2016.

MAGALHÃES, Maria Antonina. **Delenda Moçambique: coleção passos perdidos**. Lisboa: Chiado Editora, 2015. [E-book].

MÁRIO, Tomás Vieira. **Homoíne: 30 anos de uma cruel carnificina**. [S. l.]: Ambicanos, 19 jul. 2017. Disponível em: <<https://ambicanos.blogspot.com.br/2017/07/homoine-30-anos-de-uma-cruel-carnificina.html?m=1>>. Acesso em: 20 jul. 2017.

MARUJO, António. **Pide queria expulsar 150 missionários de Moçambique**. . [S. l.]: Publico, 23 abr. 1999. Disponível em: <https://www.publico.pt/sociedade/jornal/pide-queria-expulsar-150-missionarios-de-mocambique-132566>. Acesso em: 21 jan. 2017.

MASSIMI, Maria. **Psicologia, cultura e história: diálogo em perspectivas**. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2012.

MATEUS. In: **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. 2. ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2013.

MATA, Sergio da. **História e religião**. São Paulo: utêntica Editora, 2010. [Ebook].

MATOPE, José. **O Estado de Gaza**. [S. l.]: Escola, 2016. Disponível em: <<http://escola.mmo.co.mz/historia/o-estado-de-gaza/>>. Acesso em 29 out. 2016.

MATOS, Luís Salgado. **A Igreja em Moçambique**. [S. l.]: Guerracolonial, 2016. Disponível em: <[http://www.guerracolonial.org/index.php?content=211#\\_self](http://www.guerracolonial.org/index.php?content=211#_self)>. Acesso em: 18 jun. 2016.

MAXWELL, John C. **O livro de ouro de liderança**. Rio de Janeiro: Vida Melhor Editora, 2008. [E-book].

MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe. **História geral da África, VIII: África desde 1935**. Brasília: Unesco, 2010.

MAZULA, Brazão. **Educação, cultura e ideologia em Moçambique: 1975-1985**. [S. l.]: MACUA, 1995. Disponível em: <<http://www.macua.org/livros/Aeducacaocolonialde1830a1974.htm>>. Acesso em: 6 jun. 2017.

MENESES, Maria Paula. Os espaços criados pelas palavras: racismos e etnicidades e o encontro colonial. In: GOMES, Nilma Lino (Org.). **Um olhar além das fronteiras - educação e relações raciais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010a. [E-book].

MENESES, Maria Paula. **O passado não morre**: a permanência dos espíritos na história de Moçambique. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; ABRÃO, Paulo; SANTOS, Cecília Macdwell; TORELLY, Marcelo D (Org.). **Repressão e memória política no contexto Ibero-Brasileiro**: estudos sobre Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal. Coimbra: 2010b.

MENESES, Maria Paula. “Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada”: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Semear outras soluções**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. Cap. 9, p.423-467.

MINISTÉRIO DE PLANO E FINANÇAS. **Mapeamento da pobreza em Moçambique**: desagregação das estimativas da pobreza e desigualdade aos níveis de distrito e posto administrativo. Maputo: Siteresources, 2002. Disponível em: <[http://siteresources.worldbank.org/INTPGI/Resources/342674-1092157888460/Mozambique\\_MapeamentoPobreza.pdf](http://siteresources.worldbank.org/INTPGI/Resources/342674-1092157888460/Mozambique_MapeamentoPobreza.pdf)>. Acesso em: 07 jun. 2016.

MOÇAMBIQUE. **Constituição da República de Moçambique (1990)**. Promulgada em 30 de novembro de 1990. Moçambique: Senado, 1990. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/176043/000472176.pdf?sequence=3>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

MOÇAMBIQUE. Porta do Governo. **Penetração colonial**. Moçambique: Senado, 2016a. Disponível em: <<http://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Mocambique/Historia-de-Mocambique/Penetracao-Colonial>> Acesso em: 22 jun. 2017.

MOÇAMBIQUE. Ministerio do Trabalho, Emprego e Segurança Social; Universidade Eduardo Mondlane. **Relatório final**: estudo qualitativo sobre o fenómeno do trabalho infantil e o seu impacto em Moçambique (2014-2016). Maputo: MITESS, jul. 2016b. Disponível em: <[www.miteess.gov.mz/.../estudo-qualitativo-sobre-o-fenomeno-do-trabalho-infantil-e-o-](http://www.miteess.gov.mz/.../estudo-qualitativo-sobre-o-fenomeno-do-trabalho-infantil-e-o-)>. Acesso em: 22 jun. 2017.

MOVIMENTO carismático: Igreja confia a leigos missão de conter seitas. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 26 dez. 1999. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fe/fe26.htm>>. Acesso em: 17 set. 2017.

MOYANA, Salomão. “**A mentira não faz história de uma nação**” **Fanuel Guidion Mahluza, o homem que deu o nome “FRELIMO” ao movimento de libertação de Moçambique**. Maputo: Macua, 21 jan. 2011. Disponível em: [http://macua.blogs.com/mocambique\\_para\\_todos/2011/01/a-mentira-nao-faz-historia-de-uma-nao-fanuel-guidion-mahluza-o-homem-que-deu-o-nome-frelimo-ao-movimento-d.html](http://macua.blogs.com/mocambique_para_todos/2011/01/a-mentira-nao-faz-historia-de-uma-nao-fanuel-guidion-mahluza-o-homem-que-deu-o-nome-frelimo-ao-movimento-d.html). Acesso em: 21 jan.2017.

NEVES, Olga Iglésias. **O poder e o impacto do islão no norte de Moçambique (séculos XIX-XXI)**. Lisboa: Congress, 2012. Disponível em: <<https://2012congressomz.files.wordpress.com/2013/08/t03c02.pdf>>. Acesso em: 12 de Nov. de 2016.

NICUIA, Eurico Jorge. **Igreja como família de Deus**: aproximação para uma eclesiologia moçambicana segundo a Exortação Apostólica Pós-sinodal Ecclesia in Africa. Porto Alegre: PUCRS, 2007. Disponível em: <[tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/5810/1/400153.pdf](http://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/5810/1/400153.pdf)>. Acesso em 21 jun. 2017.

OLIVEIRA, Irene Dias. **Identidade negada e o rosto desfigurado do povo africano** (os tsongas). São Paulo: Annablume, 2002.

PANASIEWICZ, Roberlei. Os níveis ou formas de diálogo inter-religioso: um leitura a partir da teologia cristã. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, p. 39-54, 2º sem. 2003. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4740614.pdf>>. Acesso em: 24 jul. 2017.

PANASIEWICZ, Roberlei. **Pluralismo religioso contemporâneo**: diálogo inter-religioso na teologia de Claude Gafé. São Paulo/Belo Horizonte: Paulinas/PUC Minas, 2007.

PANIKKAR, Raimon. **De la mística**: experiencia plena de la vida. 2. ed. Barcelona: Herder Editorial, 2007a.

PANIKKAR, Raimon. **Mito, fe y hermenéutica**. Barcelona: Herder Editorial, 2007b.

PANIKKAR, Raimon. **O diálogo indispensável**: paz entre as religiões. Portugal: Zéfiro, 2007.

PAPA JOÃO PAULO II. Discurso ao presidente da República de Moçambique, senhor Joaquim Alberto Chissano durante a visita ao palácio da Ponta Vermelha. In: **A SANTA SÉ. Viagem apostólica do Papa João Paulo II ao Zimbábue, Botsuana, Lesoto, Suazilândia e Moçambique 10-19 de setembro de 1988**. Maputo: Vatican, 16 set. 1988. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1988/september/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19880916\\_presidente-maputo.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1988/september/documents/hf_jp-ii_spe_19880916_presidente-maputo.html)>. Acesso em 12 jan. 2017.

PEDRO, Eusébio André. **A missão jesuíta em Moçambique**: as relações com a sociedade e com o poder político em Tete, 1941-2011. 2013. Porto: Scribd, 2013. Disponível em: <https://es.scribd.com/document/.../Eusebio-Andre-Pedro-Dissertacao-MHRIC-2013-pd...> Acesso em 21 mai. 2017.

PENSADOR. **Biografia de Esopo**. [S. l.]: Do Autor, 2017. Disponível em: <<https://www.pensador.com/autor/esopo/biografia/>>. Acesso em 21 set. 2017.

PIKAZA, Xabier; SILANES, Nereo. **Dicionário teológico**: o Deus cristão. São Paulo: Paulus, 1998.

PIOLANTI, Antonius. De sacramentis. In: COMPAGNONI, Francisco; PIANA, Giannino; PRIVITERA, Salvatore. **Dicionário de teologia moral**. São Paulo: Paulus, 1997.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. **Diálogo e anúncio**. Roma: Vatican, 19 maio 1991. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19051991\\_dialogue-and-proclamatio\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19051991_dialogue-and-proclamatio_po.html)>. Acesso em: 21 set. 2017.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO. **Reflexões do Padre Félix A. Machado Por Ocasão Do XX aniversário do primeiro encontro de oração realizado no monte Hiei, Kyoto (Japão).** [S. l.]: Vatican, 1990. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_d oc\\_20070803\\_machado-reflection\\_po.html#top](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_d oc_20070803_machado-reflection_po.html#top)>. Acesso em: 7 set. 2017.

PROVÍNCIA CARMELITA PERNAMBUCANA. **História da igreja em Moçambique.** [S. l.]: Frades, 20 out. 2015. Disponível em: <<http://fradescarmelitas.org.br/historia-da-igreja-em-Moçambique>>. Acesso em: 26 mai. 2017.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Autocompreensão cristã: diálogo das religiões.** São Paulo: Paulinas, 2007.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus como afirmação plena do ser humano.** Paulus, 2014. [Ebook].

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Diálogo das religiões.** São Paulo: Paulus, 1997.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Repensar a revelação: revelação divina na realização humana.** São Paulo: Paulinas, 2010.

RATZINGER, Joseph Card. **Dominus Iesus: sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja.** Roma: Vatican, 6 ago. 2000. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html)>. Acesso em 12 set. 2017.

REDAÇÃO. Eduardo Mondlane nasceu há 91 anos. **Jornal Verdade**, 23 jun. 2011. Disponível em: <<http://www.verdade.co.mz/saude-e-bem-estar/20396-eduardo-mondlane-nasceu-ha-91-anos>>. Acesso: em 12 maio 2017.

REFLECTIR SOBRE MOÇAMBIQUE. **Quelimane: padre católico suspenso por prática de bruxaria.** [S. l.]: Comunidade, 31 mar. 2014. Disponível em: <<http://comunidademocambicana.blogspot.com.br/2014/03/quelimane-padre-catolico-suspenso-por.html>>. acesso em: 21 jul. 2017.

RENDINA, Claudio. **Os pecados do Vaticano.** 2. ed. Rio de Janeiro: Gryphus, 2013.

REQUIÃO, Rubens Edmundo. **Curso de direito comercial: volume 1.** 34. ed., rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2015. [Ebook].

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. **Pluralismo e libertação.** São Paulo: Paulinas, 2015. [Ebook].

RITA-FERREIRA, A. **Fixação portuguesa e a história pré-colonial de Moçambique.** Lisboa: Scribd, 1982. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/.../Fixacao-Portuguesa-e-Historia-Pre-Colonial-de-Mocambique-.>>. Acesso em: 21 abr. 2017.

RODRIGUES, Manuel Augusto. Religiões em Dialogo: antecedentes e evolução histórica e socio-cultural. Universidade de Coimbra. In: JORDÃO, Francisco Vieira (Col.) **Da Natureza ao sagrado, homenagem a Francisco Vieira Jordão.** Porto: Edição da Fundação Eng. António de Almeida, 1999, p. 625-666. Disponível em:

<<https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/14437/1/Religiões%20em%20diálogo.pdf>>. Acesso em 7 set. 2017.

ROSA, Frederico Delgado. Edward Tylor e a extraordinária evolução religiosa da humana. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, p. 297-308, 2010. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/viewFile/45192/48804>>. Acesso em 11 dez. 2017.

SANCHIS, Pierre. O “som Brasil”: uma textura sincrética? In: MASSIMI, Mariana (Org.). **Psicologia, cultura e história: perspectivas em diálogo**. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2012.

SANDEL, Michael. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. 16. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SANTANA, Jacimara Sousa. A experiencia dos tinyanga, médicos-sacerdotes, ao sul de Moçambique: identidades, culturas e relações de poder. (C. 1937-1988). [S. l.]: Bibliotecadigital, 2014. Disponível em: <[www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000943806&opt=4](http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000943806&opt=4)>. Acesso em: 12 jun. 2017.

SANTANA, Jacimara Souza. Mulheres de Moçambique na revista Tempo: o debate sobre o lobolo (casamento). **Revista de Historia**, v. 1, n. 2, p. 82-98, 2009. Disponível em: <[http://www.revistahistoria.ufba.br/2009\\_2/a06.pdf](http://www.revistahistoria.ufba.br/2009_2/a06.pdf)>. Acesso em: 10 jan. 2017.

SANTANA, Jacimara Sousa. Tradição oral do império de Gaza, identidade nyanga e contestação ao colonialismo no sul de Moçambique (C. 1895-1956). Sankofa. **Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana Ano IX, nº XVI**, jan. 2016. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/sankofa/article/viewFile/110348/108919>>. Acesso em: 13 set. 2016.

SANTOS, Gabriela Aparecida. Reino de Gaza: o desafio português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897). 2007. Tese (Doutorado)- Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <[www.teses.usp.br/teses/.../TESE\\_GABRIELA\\_APARECIDA\\_SANTOS.pdf](http://www.teses.usp.br/teses/.../TESE_GABRIELA_APARECIDA_SANTOS.pdf)>. Acesso em: 23 abr. 2016.

SCHILLEBEECKX, Edward. **História humana: revelação de Deus**. São Paulo: Paulus, 1994.

SCHILLEBEECKX, Edward. **Jesus: a história de um vivente**. 10. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

SECRETARIADO PARA OS NÃO-CRISTÃOS. **A igreja e as outras religiões: diálogo e missão**. [S. l.]: Vaticano, 10 jun. 1984. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_19840610\\_dialogo-missione\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_19840610_dialogo-missione_po.html)>. Acesso em: 21 set. 2017.

SERAPIÃO, Luís Benjamim. **O caso da igreja católica em Moçambique**. [S. l.]: Blog, 2012. Disponível em: <<http://jorgejairoce.blogspot.com.br/2012/08/o-caso-da-igreja-catolica-em-mocambique.html>>. Acesso em: 5 jun. 2016.

- SICRE, José Luís. **Introdução ao Antigo Testamento**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário dos conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2006.
- SMITH, Wilfred Cantwell. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2006.
- SINGULANE, Dom Dinis Salomão. **O Conselho Cristão de Moçambique perante o diálogo interreligioso**. [S. l.]: Nazarebeira, 2017. Disponível em: <<http://www.nazarebeira.com/wp-content/uploads/2017/05/ST-2005-5.pdf>> Acesso em: 12 nov. 2016.
- SONHOSAFRICANOS. **Religiões na África**. [S. l.]: Do Autor, 22 ago. 2015. Disponível em: <https://sonhosafricos.wordpress.com/2015/08/22/religoes-na-africa/>. Acesso em: 28 out. 2016.
- SOUSA, J. Francisco Saraiva. **Os estados Mwenemutapa**. [S. l.]: Cyber, 23 jan. 2012. Disponível em: <<http://cyberdemocracia.blogspot.com.br/2012/01/antonio-fernandes-e-o-imperio-do.html>> Acesso em: 12 nov. 2016.
- STEIL, Carlos Alberto. O diálogo inter-religioso numa perspectiva antropológica. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **Diálogo de pássaros: nos caminhos do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 23-33.
- SUATE, Padre Bernard. **Igreja em Moçambique e o processo de paz**. África: Rádio Vaticana, 4 jan. 2013. Disponível em: <<http://www.news.va/pt/news/igreja-em-mocambique-e-o-processo-de-paz>>. Acesso em 21 mai. 2017.
- TAMBARA, Elomar. Estado, igreja e educação - urbi et orbe. UFPel, **GT: História da Educação**, n.2, 2016. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/42565170-Estado-igreja-e-educacao-urbi-et-orbe-tambara-elomar-ufpel-gt-historia-da-educacao-n-02-agencia-financiadora-nao-contou-com-financiamento.html>>. Acesso em: 23 maio 2017.
- TEIXEIRA, Faustino. **Buscadores do diálogo: itinerários inter-religiosos**. São Paulo: Paulinas, 2012a. [Ebook].
- TEIXEIRA, Faustino. Diálogo inter-religioso, ontem e hoje. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 2, n. 3, 2º. sem. 2003. Disponível em: <<http://www.missilogia.org.br/cms/ckfinder/userfiles/files/53dialogointer.pdf>>. Acesso em: 21 ago. 2017.
- TEIXEIRA, Faustino. **Religiões & espiritualidade**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.
- TEIXEIRA, Faustino. **Teologia e pluralismo religioso**. São Paulo: NhandutiEditora, 2012b.
- TEIXEIRA, Faustino. A teologia do pluralismo religioso em Claude Geffré. **Númen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 1, p. 45-83, 1998. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/897/779>>. Acesso em: 21 set. 2017.
- TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto. O diálogo como linguagem evangelizadora. Diálogo de pássaros. TEIXEIRA, Faustino Luiz Couto (Org.). **Diálogo de pássaros: nos caminhos do**

diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1993, p. 141-163.

THE DELAGOA BAY WORLD. **Dom Custódio Alvim Pereira, arcebispo emérito de Lourenço Marques, 1962-1974.** [S. l.]: Delagoabayworld, 17 dez. 2012. Disponível em: <https://delagoabayworld.wordpress.com/2012/12/17/dom-custodio-avim-pereira-arcebispo-emerito-de-lourenco-marques-1962-1974/>. Acesso em 17 abr. 2017.

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura.** São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

TIUA, António. **Alunos da zona sul são os que mais reprovam mas apresentam melhor aproveitamento escolar.** [S. l.]: o País, 3 ago. 2015. Disponível em: <http://opais.sapo.mz/index.php/sociedade/45-sociedade/37197-alunos-da-zona-sul-sao-os-que-mais-reprovam-mas-apresentam-melhor-aproveitamento-escolar.html>. Acesso em: 21 set. 2016.

VATICANO II: mensagens, discursos e documentos. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

VAZ, Aureliana. **Educar para mudar: o papel da mulher na estrutura familiar.** Porto Alegre, RS: Buqui, 2017.

VIDAL, Marciano. **Nova moral fundamental: o lar teológico da ética.** São Paulo: Editora Santuário; Paulinas, 2003.

VIGIL, José Maria. **Teologia do pluralismo religioso: para uma leitura pluralista do cristianismo.** São Paulo: Paulus, 2006.

VILAR, Leandro. **Monomotapa: o reino das minas de ouro.** [S. l.]: Seguindo passos, 23 nov. 2015. Disponível em: <http://seguindopassoshistoria.blogspot.com.br/2015/11/monomotapa-o-reino-das-minas-de-ouro.html>. Acesso: 12 out. 2016.

WATERHOUSE, Rachel. Vulnerabilidade em Moçambique: padrões, tendências e respostas. In: BRITO, Luís de et al. (Org.). **Pobreza, desigualdade e vulnerabilidade em Moçambique.** Maputo: IESE, 2010. Cap. 5, p. 99-119. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/292657254\\_Pobreza\\_Desigualdade\\_e\\_Vulnerabilidade\\_em\\_Mocambique](https://www.researchgate.net/publication/292657254_Pobreza_Desigualdade_e_Vulnerabilidade_em_Mocambique). Acesso em: 21 jul. 2017.

WEISS, Raquel. Durkheim e as formas elementares da vida religiosa. **Debates do NER,** Porto Alegre, ano 13, n. 22, p. 95-119, jul./dez.2012. Disponível em: [www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/download/36520/23591](http://www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/download/36520/23591). Acesso em 07 dez. 2017.

WILGES, Irineu. **Cultura religiosa: as religiões no mundo.** 20. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.