FICHA DE META DADOS – CEDIM 2019/2	
Nome da Pasta	QUESTÕES_CRISTÃS_À_RELIGIÃO_TRADICIONAL_RE61.1
Autor/Instituição	Institut für Brasilienkunde (Bibliothek)
Número de Documentos	1
Quantidade e tipo de documentação	1 caderno que contém recortes de jornais e páginas sobre o cristianismo no Brasil. Total de páginas: 188
Dia/ Mês/Ano	1982
Formato	Ofício
Resumo	Produzido pelo Institut für Brasilienkunde este caderno reúne a tese de licenciatura em catequese e Pastoral de Adriano Langa, apresentrada no Instituto "Lumen Vitae" sob a promoção do Professor Paul Lubeau.
Palavras-Chave	Cristianismo; Religião; Tradicional; Catequese.
Notas explicativas	-

QUESTÕES CRISTÃS À RELIGIÃO TRADICIONAL

INSTITUT INTERNATIONAL DE CATECHESE ET DE PASTORALE
AFFILIE A L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN

ADRIANO LANGA

QUESTÕES CRISTÃS à RELIGIÃO TRADICIONAL

Tese de licenciatura em catequese e Pastoral apresentada no Instituto "Lumen Vitae" sob a promoção do *Professor Paul LEBEAU, s.j.*

1982

QUESTÕES CRISTÃS
à
RELIGIÃO TRADICIONAL

B I B L I O G R A F I A

ADLER, Alfred. "L'etnologue et les fétiches", na Nouvelle revue de Psychanalyse. Objets du fétichisme, nº 2, Galimard, 1970. pp. 149-158.

AUGROS, L. "Reflexion sur le passé", na Lumière et vie, "Christianisme et religions", tome XV, nº 80, 1966. pp. 5-40.

BENTO XV. Maximum illud, 1919. éditions SAM, 1941.

BERGER, Peter. La rumeur de Dieu. Paris, Centurion, 1972. pp. 156.

BOFF, Leonardo. Eglise en genèse. Paris, Desclée, 1978. pp. 144.

BOULANGER, André. Recherche sur la société et la religion zela. Religions de l'Afrique noire. Ecole Pratique des Hautes Etudes, (5ème section) Paris, 1977. pp.306.

CAMELOT, P.-T. "Gregoire VII", na Encyclopaedia universalis, vol.8, Paris, Seuil, 1979. pp.10-11.

CHARLES, Pierre. "Les noirs fils de Cham le maudit", na Nouvelle Revue Théologique, tome 55, 1928. pp 721-739.

COLSON, Elizabeth. "Ancestral Spirits and social structure among the Plateau Tonga", pro-manuscrito, 1954. pp. 437-441.

COMISSÃO ARQUIDIOCESANA DE LITURGIA. Khensani Hosi, Maputo, Secretariado da coordenação Pastoral, 1970. pp. 136.

COMISSÃO DE LITURGIA. Mhamba ya Misa, ordinário da Missa em Chope, Salamanga, 1975. pp. 14.

COMISSÃO EPISCOPAL DE LITURGIA. Mhamba ya misa, ordinário da Missa em Changana, Lourenço Marques, Diário, 1971. pp.62.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE MOÇAMBIQUE. Viver a fé no Moçambique de hoje, (carta pastoral), Maputo, 1976. pp. 32.

- Às Comunidades cristãs de Moçambique (circular), Nampula, 8-12-1980.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO (CELAM). PUEBLA. Colombia, Impressora - editora L. canal y Associador Ltda., 2a edicion, 1979,pp. 280.

COX, Harvey. La Cité séculière. Tournai, Casterman, 1968. pp. 288.

CUPPEN, Gerardo M.M. A religiosidade dos metos, Likulezi, Malawi, Montfort Press, 1974. pp. 140.

DELAVIGNETTE, R. Christianisme et colonialisme, collection "Je sais - je crois", nº 96, Paris, Fayard, 1960. pp.128.

DESCHAMPS, Hubert. L'Afrique noire pré-coloniale. Paris, Fayard, collection "que sais-je", 1969. pp. 128.

ELA, Jean-Marc. - "Le droit à la difference ou l'enjeu actuel des Eglises locales en Afrique noire" em Civilisation noire et Eglise catholique, Paris, Présence Africaine, 1978. pp.204--217.

- La cri de l'homme africain, Paris, l'Harmathan, 1980. pp.176.

ELIADE, Mircea. Histoire des croyances et des idées religieuses, Paris, Payot, 1981. pp. 520.

EVANS-PRITCHARD, E. La religion des primitifs. Paris, Payot, 1971 , pp.186.

FOLZ, R. "Charlemagne", na Encyclopaedia universalis, vol. 8,Paris, Seuil, 1979. pp. 174-178.

FOSSAERT, Robert. La société, tome I. Paris, Seuil, 1977. pp. 166.

HENRY, A.-M. "Esquisse d'une théologie de la Mission. Paris, Cerf, 1959. pp. 252.

JOAO XXIII. Princeps pastorum, 1959. Editions SAM. Louvain.

JUNOD, Henrique A. Usos e costumes dos Bantos, Lourenço Marques (Maputo), Imprensa Nacional de Moçambique, 2a edição portuguesa, 1974. pp. Tomo I 532, Tomo II 680.

KNOWLES, M. "Les croisades", na Nouvelle Histoire de l'Eglise, Tome II, Paris, Seuil, 1968. pp. 260-266.

LACHAGA, J.M. de. Eglise Particulière et minorités ethniques, Paris, Centurion, 1978. pp. 286.

LAURENTIN, René. Pentecôtisme chez les catholiques, Paris, Beauchesne, 1974; pp.264.

LONDI, Boka ndi Mpasi. "A propos des religions populaires d'Afrique subsaharienne", na Lumen Vitae, vol. 32, nº 4, 1978. pp. 389-418.

LOPES, Fernando Felix. Missões Franciscanas, Braga, Editorial Franciscana, 1972. pp. 656.

LUZBETAK, Louis J. L'Eglise et les cultures. Bruxelles, Lumen Vitae, 1968. pp.432.

MACHEL, Samora. "O pensamento que nos guia, os objectivos que nos animam, são mais sólidos, mais profundos, mais monolíticos", na Tempo, nº 454 de 24-6-1979. pp. 2-9.

MCKEON, R. "Culture et Civilisation", na Encyclopaedia universalis, vol.5, Paris, 1979. pp. 232-239.

MESSORI, Vittorio. Hipóteses sobre Jesus. Porto. Ed. Salesianas, 33a edição, 1980. pp.304.

MONDLANE, Eduardo. Lutar por Moçambique, Lisboa, 2a edição, Sá da Costa, 1976. pp.251.

MOSMANS, Guy. L'Eglise à l'heure d'Afrique, Tournai, Casterman, 1961. pp. 256.

MULAGO, Vincent."La religion traditionnelle élément central de la culture bantue", em Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation, Paris, Présence Africaine, 1972. pp. 428.

NEVES, Joaquim C. das. Jesus de Nazaré quem és tu? Braga, ed. Franciscana, 1980. pp.368

NEVES, Pedro Almiro. História - 8° ano de escolaridade, Porto, Porto Editora, 1980.

OSSSAMA, Nicolas. "Valorisation de la foi culturelle africaine", em civilisation noire et Eglise Catholique. Paris, Présence Africaine, 1978. pp.462.

PACAUT, M. "Grégoire I, le Grand", na Encyclopaedia universalis, vol. 8, Paris, Seuil, 1979. pp. 10-12.

PAULO VI. Evangelii Nuntiandi, 1975.

PETREMENT, S. "Dualisme", na Encyclopaedia universalis, vol.5, Paris, Seuil, 1979. pp.825-828.

PIO XII. Evangelii Pracones, 1951, éditions SAM, Louvain.

PIO XI. Rerum ecclesiae. 1926, nas Actas de S.S. PIE XI, Tome III, 28-2-1926. pp. 143-175.

QUEVEDO, Oscar G. As Forças físicas da Mente. Braga, Apostolado da Oração, 31a ediçao, 1977. pp. Tomo I 296 e Tomo II 276 (576-300).

- A face oculta da mente. Braga, Apostolado da Oraçao,1978. pp. 394.

RELIGIOSOS MOCAMBICANOS. "A consagração tradicional na nossa cultura", Acta do II encontro anual. Lisboa. Pro-manuscrito, 1980. pp. 8.

RIBEIRO, J. e BRENTARI, G. Da vida africana à vida religiosa. Quelimane, Apostolado pelo livro e pela leitura, 1967. pp. 158.

RITA-FERREIRA, A. Povos de Moçambique. Porto, ed. Afrontamento, 1975,pp. 380.

ROBINSON, J. "Culture et Civilisation", na Encyclopaedia universalis, vol. 5. Paris, 1979. p. 232-239.

SAIDE, Roberto. "A páscoa de uma comunidade", na Vida Nova, n° 6 de Junho de 1979. pp. 10.

SANTOS, Luis Feliciano dos. Pequeno Catecismo da doutrina cristã Português-Chope, Muchopes, tipografia dos Muchopes, 1951. pp.32.

SCHARBERT, Joseph. O Mundo da Bíblia, Petrópolis, Vozes, 1965. pp. 244.

SEMPORE, Sidbe. "Les Eglises d'Afrique entre leur passé et leur avenir", na Concilium, nº126, 1977. pp. 11-24.

SIGAUQÚE, Isaura Julieta. O Empenho da mulher na Igreja e na sociedade em Moçambique. Pontificia Universidade Lateranense, Instituto de Pastoral, Roma, 1979. pp. 62.

TEMPELS, Placide. La Philosophie bantue, Elisabethville, Lovania, 1945. pp. 152.

TIHON, Paul. Théologies de l'Eglise après Vatcan II. Sylabus d'écclesiologie, Lumen Vitae,Bruxelles, 1980. pp. 67.

THILS, Gustave, Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes, Tournai, Casterman. 1966. pp. 208.

THOMAS, Louis et LUNEAU, R. - Les religions d'Afrique noire, Tome I, Paris, stock. Plus, 1981. pp. 245.

- La terre africaine et ses religions. Paris, L'Harmattan, 1980. pp. 336.

TOME , B. e USSENE, N."Não queremos ser dirigidos por mahumos", na Tempo, nº 504 de 8-6-1980. pp. 10-11.

WOLFF, Hans Walter. Antropologia do Antigo Testamento, São Paulo, edições Loyola, 1975. pp. 340.

WATTE, Pierre. L'éthique avant la technologie, Bruxelles, Lumen Vitae, 1982. pp. 208.

VANNESSE, Alfred. "Les symboles religieux". Sylabus du Séminaire de Psychologie religieuse, Lumen Vitae, Bruxelles, 1981. pp. 26.

VAULX, B. Missions: leur histoire. Collection "Je sais - je crois", Paris, Fayard, 1960. pp.

VERGOTE, Antoine. Psychologie religieuse, Bruxelles, Charles Dessart,1966. pp. 336.

MAGISTERIO DA IGREJA

Ad Gentes (Vaticano II)

Dei Verbum (Vaticano II)

Dei filus (Vaticano I)

Gaudium et Spes (Vaticano II)

Nostra aetate (Vaticano II)

ANONIMO

L'Imitation de Jésus Christ, Bruxelles, Club du livre catholique international. pp. 438.

PRÓLOGO

Ao concretizarmos a nossa ideia de reflectir sobre a Religião Tradicional à luz da Mensagem Cristã queremos deixar uma palavra de reconhecimento a todos aqueles que nos ajudaram. Ao Prof. Paul Lebeau o nosso agradecimento pelo acompanhamento na redacção, que nos encorajou a prosseguir a difícil caminhada que representa um trabalho deste género e pelas suas observações para que fôssemos claros e objectivos. Ao P. Eric Anciaux vai o nosso agradecimento pela sua colaboração e ajuda, fornecendo-nos uma boa parte dos desenhos que ilustram este trabalho, tornando acessíveis à compreensão conceitos que exigiriam muitas descrições e porque tais desenhos quebram a monotonia e a aridez de um texto. A todos aqueles que, directa ou indirectamente, de perto ou de longe, nos ajudaram a fazer aquilo que este trabalho é, vão os nossos sinceros e cordiais agradecimentos.

Introdução

Olhando para a História da Evangelização da África, desde do surgimento do Cristianismo até aos nossos dias, constata-se que essa História se divide em três períodos :

O primeiro período vai do século II até ao século V da era cristã. Este período conheceu uma Igreja florescente com Comunidades animadas por um Cipriano, por um Agostinho, por um Lactâncio e por muitos outros. Profundamente aliada ao Império Romano e com ele comprometida essa Igreja sossobrou com este Império e eis que hoje nem se sabe onde essas Comunidades se reuniam, pois, não deixou traços que não sejam os magníficos escritos, só acessíveis aos estudiosos.

O segundo período é aquele que vai do século XV até à primeira metade do século XX, sobretudo até 1960, década das grandes viragens. Foi o período da expansão colonial, seu apogeu e seu afundamento. Este período conheceu uma Igreja na qual a dominação colonial e a promoção confundiram-se com a Mensagem Cristã. Ao entusiasmo e optismismo dos obreiros desta Igreja, os missionários, uma Igreja profundamente aliada à "máquina" colonial e com ela comprometida, seguiu-se a decepção dos mesmos missionários face a deserção massiva ou face à "inconstância" dos "seus" 'bons' cristãos, para quem a independência politica significou também a libertação em relação a uma religião que tiveram de aceitar ou porque ela se impunha ou porque esperavam encontrar nela tudo aquilo que o colonialismo lhes negava, apesar das promessas.

O começo do terceiro período é marcado, sobretudo, pela conquista das independências por parte de muitos Povos Africanos, periodo que é caracterizado pela critica severa, senão mesmo pela rejeição dessa Igreja outrora comprometida com po

deres que tiveram de ceder aos ventos da História, ao menos na sua forma clássica.

Cidadãos dessas Pátrias hoje livres,nós queremos construir ou re-construir uma Igreja que desejamos que ela seja diferente da Igreja de outrora e que seja uma Mensageira do Evangelho em todos sentidos do termo.

Mas para podermos cumprir a missão que nos cabe,com menos erros dentro do possível,é preciso que nos interroguemos sobre o passado,sobre o que originou a sucessão dos períodos históricos que acabamos de evocar,sucessões que foram marcadas por crises que arrastaram,por vezes, ao afundamento das Igrejas locais. A literatura religiosa e missionária tem feito eco destas interrogações,sobretudo a partir dos anos cinquenta. As respostas a estas interrogações são numerosas como o número dos seus autores e as contradições não faltam.Entretanto,uma resposta e uma afirmação que todos os pensadores formulam é a de que a Igreja ignorou ou mesmo desprezou as Culturas dos Povos aos quais ela quis anunciar a Boa Nova e daí os fracassos da Evangelização.

Como correctivo deste erro secular,tem-se falado em "adaptação" e em "inculturação". Hoje o discurso sobre a inculturação não sofre contestação quase em parte nenhuma mas a inculturação como tal permanece um desejo irrealizado ou toscamente realizado em muitos lugares,Moçambique incluído. Porquê ? É porque se a inculturação implica um diálogo entre a Mensagem cristã e uma determinada Cultura,este diálogo praticamente nunca existiu; o que tem havido,quando muito,é o mologo do Cristianismo,erigido sempre como a religião modelo e portanto,à qual os outros sistemas se devem conformar e modelar.

Este nosso trabalho inscreve-se nesta dinâmica de inculturação e pretende promover três ideias principais:

= A primeira consiste em reafirmar que o enraizamente do Evangelho no Povo Moçambicano passa pelo DIALOGO entre o Evangelho e a Cultura moçambicana. Este diálogo NÃO

é uma COMPARAÇÃO entre o Evangelho e a Cultura moçambicana e muito menos entre esta com o Cristianismo mas sim uma INTERPELAÇÃO MUTUA. Para tal é preciso entrar no interior da Cultura ou num dos seus aspectos que forma uma unidade, munido com a luz da Mensagem cristã, para escutá-los e interrogá-los. Esta é a segunda ideia que queremos promover.

= Tomando a Religião Tradicional como exemplo nós propomos um método para este encontro entre a Mensagem cristã e a Cultura moçambicana, um encontro de cujo diálogo deve se instaurar e desenvolver em diversos níveis mas que a Religião Tradicional permanece sendo o centro e este diálogo deve ser permanente. Esta é a terceira ideia.

Para atingir este nosso objectivo a nossa caminhada tem quatro etapas, que corresponde às quatro partes deste trabalho :

= Na primeira parte evocamos o contexto colonial dentro do qual a Cultura moçambicana uma vez se encontrou e o qual lhe determinou um rítmo de evolução bastante típica cujos resultados se fazem ainda sentir. Mostramos quais foram as atitudes do poder colonial e da Igreja face à Cultura moçambicana. Este olhar ao passado e às suas consequências fundamenta e ajuda a compreender as proposta finais e pastorais que propomos sobretudo quando falamos em re-descobrir a Cultura moçambicana.

= Na segunda parte descrevemos o fenómeno da Religião Tradicional. Esta descrição responde ao princípio por nós preconizado, segundo o qual a Mensagem evangélica e o Cristianismo em particular devem escutar o seu interlocutor, quer este seja a Cultura tomada no seu conjunto quer seja um dos seus aspectos, como é o sistema religioso, por exemplo. Diante de um fenómeno como este seria absurdo começarmos a pôr perguntas sem mais nem menos, uma descrição se impõe, portanto.

= A terceira parte é como que uma reacção cristã face ao que se acaba de dizer na descrição. Esta reacção exprime-se através de questões que pretendem ser vitais pa

ra uma religião,segundo a concepção cristã da mesma. Este questionamento permite um aprofundamento de certos aspectos que a descrição não sublinhou suficientemente,segundo o "ouvinte" e,por outro lado,este questionamento é já um diálogo, um diálogo que não procura fazer comparações. E, ainda,este questionamento a partir da descrição permite uma continuidade entre a descrição e a reflexão que ela provoca no ouvinte

Entretanto,o culto dos antepassados e o dos espíritos é testemunha de fénómenos e crenças estranhos. E verdade que a religião,qualquer que seja,comporta este aspecto de estranheza mas isso não nos impede que interroguemos a este sistema religioso sobre os fenómenos que ele professa e afirma de uma forma radical. Dado este radicalismo e porque tais fenómenos são objectos de discussões em todos os níveis, achamos interessante e bom fazer apelo às ciências humanas e mais precisamente à parapsicologia,para sabermos qual é a sua posição e oponião sobre os referidos fenómenos. Terminamos esta terceira parte com um esboço de uma teologia da inculturação ao longo do qual nós procuramos dar-nos conta de alguns problemas teológicos levantados pela inculturação da Mensagem cristã. Por outro lado, não obstante,a inculturação fundamenta-se teologicamente a partir da própria Revelação divina e,consequentemente,na Sagrada Escritura a inculturação encontra plena justificação,facto que a Igreja nunca ignorou ao longo dos séculos,ao menos teoricamente,em muitos casos.

= A quarta parte é essencialmente pastoral e através de la nós procuramos sair da especulação teórica e propomos princípios de uma acção pastoral concreta : Mostramos a necessidade de uma reflexão cultural pastoral e qual é o papel da Igreja nesta tarefa e propomos alguns princípios gerais de uma acção pastoral a curto e a longo prazo. A curto prazo nós propomos como um agente pastoral "pode" agir e reagir face aos fenómenos da religião tradicional. A longo prazo nós mostramos como a inculturação é uma tarefa permanente nunca terminada e que um plano pastoral a longo prazo deve e como ter isso em comta. Eis o intinerário que vamos seguir ao longo das páginas que se vão seguir.

FONTES

Na elaboração deste trabalho nós utilizamos três qualidades de fontes de informação ou documentação: os trabalhos escritos de diversos tipos, desde dos escritos etnográficos até aos livros liturgicos em uso na nossa região; utilizamos também a sabedoria popular que circula nos provérbios e setenças; a nossa experiência pessoal é outra fonte de informação e de fundamentação, uma experiência que foi longa e que se situa em diferentes niveis : núcleo familiar e contexto social em geral, onde não estivemos como simples observadores curiosos e passageiros mas participantes.

Nos documentos escritos e entre os autores citados é preciso situar Junod e a sua obra, pois, citamo-lo desde do principio até ao fim da nossa reflexão. Junod não só foi o primeiro etnólogo dos Tongas do Sul da África mas também ele é o etnólogo mais completo. Ele descreveu todo o sistema cultural em todos os níveis ou dimensões: sistema politico, económico, religioso, 'científico', etc. Breve, Junod descreveu TODA a vida do Homem Tonga. Por isso, ele é importante marco de referência para um trabalho científico numa zona onde a documentação é o problema número um, sobretudo documentos exactos

Mas, apoiando-nos sobre os escritos deste autorenão os tomamos cegamente como sendo documentos infaliveis e absolutos muitas vezes tivemos de criticá-los naquilosque eles têm de inexacto. Com efeito Junod teve as sua falhas nas descriçoes e nós não exitamos em corrigí-lo, embora isto significasse extensão de trabalho para nós. e por vezes possa dar impressão de o nosso objectivo ser aqui a critica da obra de Junod o que não é verdade. Portanto, para nós, Junod é uma fonte de informação importante e preciosa mas que deve ser tomado criticamente e achamos isso indispensável, pois, uma fonte deve ser criticada e analisada, é assim que a ciência progride e a verdade se precisa, é o caminho da complementaridade dos investigadores e cremos que Junod estaria de acordo connosco.

PRELIMINARES

Nesta parte que nós designamos por preliminares,nos vamos precisar o assunto da nossa reflexão e delimitá-lo,evitando assim as ambiguidades e porque assim o exige a metodologia. Vamos também delimitar a zona geográfica aonde o tal fénómeno do nosso estudo se observa e vamos tentar caracterizar esta zona geográfica e humanamente.

1 - O OBJECTO DO ESTUDO. A designação do culto prestado por milhões de Africanos é causa de discussão que não está totalmente terminada. Para prová-lo basta pegar nos muitos manuais sobre o assunto. Os nomes dados a este culto são múltiplos e vão da expressão do desprezo declarado ao tal culto até a imprecisão objectiva : chamam-no magia,dinamismo,animismo,espiritismo, ancestrolatria,culto dos mortos,culto dos antepassados,religião tradicional,etc. Se fôssemos a criticar cada uma destas designações teriamos muito que dizer mas tal é uma tarefa marginal em relação ao nosso objectivo neste momento. Mas face a esta multiplicidade de nomes e face à forma como este culto é praticado na região do nosso estudo nós adoptamos a designação de "Religião Tradicional",se bem que esta designação não sugere tudo mas,ao menos,ela é aberta para uma explicação posterior e chama atenção para esta explicação complementar. Na verdade,as definições que são dadas sobre as designações de magia,dinamismo,animismo,espiritismo,etc.,não nos convencem e dão-nos a impressão de que os seus autores pouco o nada percebiam acerca das religiões africanas. As outras designações pecam por defeito,podendo conduzir a generalizações inaceitáveis dos fenómenos do culto dos antepassados e dos espíritos;com efeito,todos os Povos praticaram e outros ainda praticam este culto mas não todos da mesma maneira que os actuais africanos. Se o nosso culto tivesse um nome autoctone

adoptá-lo-íamos mas não é o caso, ao menos entre os changano-chopes. A ausência de um nome autoctone pode escandalizar o estrangeiro mas lembramos que não foram os cristãos que se deram a si mesmos o nome de "cristãos", foram os "outros" que vendo-os assim os nomearam. O nosso nome não somos nós proprios que o escolhemos, é-nos dado...

No contexto changano-chope o culto tradicional compreende a veneração dos antepassados de uma determinada família e o culto dos swikwembu/simkwembu estranhos à uma família mas que podem aí pedir 'asilo'. De resto, no Colóquio de Cotonou, Benine (antigo Daomé), que teve lugar em 1970, adoptou-se esta designação de "Religião Tradicional", que por vezes aparece no plural; o Colóquio explicou a sua opção mas aqui não é questão para irmos atrás dessas justificações.

Outra questão é a da "religiosidade" deste fenómeno. Muito se tem procurado negar a religiosidade dos Povos Africanos e algumas das designações que mencionamos mais acima são o eco e reflectem esta recusa em reconhecer a religiosidade ao Africano e às suas práticas cultuais. Mas, graças ao avanço das ciencias huamnas e sociais, o reconhecimento está quase adquirido, dizemos "quase" porque ainda nos nossos dias há relutância em alguns espíritos e há quem fica admirado e quem nega que se chame "religião" ao culto dos antepassados e outro tipo de religiões do mesmo tipo. Está aqui em questão a definição da religião. Porque a demonstração já está nós não nos ocuparemos desta discussão : quem tem ouvidos que oiça e quem quer compreender que compreenda.

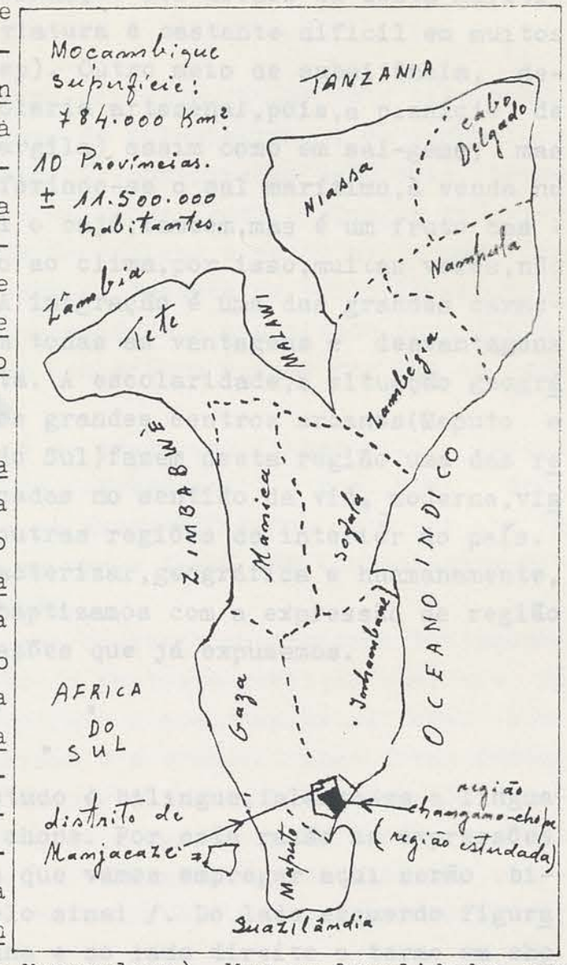
Quais são as fronteiras desta religião ? Se para qualquer religião é arbitrário falar em "fronteiras", isto é, a separação do profano e do religioso, nas religiões africanas esta arbitrariedade é ainda muito maior. Na Cultura africana tudo é religioso e tudo é profano, porque tudo assenta na Tradição e esta é a parte mais importante da religião, o seu sustentáculo: fazer a guerra tem algo de religioso, ir à caça ou ir cultivar a terra tem algo de religioso. Mas, como o rigor

científico nos obriga,diremos que o fenómeno que vamos estudar consiste na veneração dos swikwembi/sikwembu (espíritos estranhos em relação a uma determinada família mas que podem aí pedir 'asilo')e consiste ainda e sobretudo na veneração dos antepassados. Os dois tipos de espíritos são diferentes e diferentes são os respectivos cultos,como teremos ocasião ver. Quer isto dizer que não nos ocuparemos doutros fenómenos que os estritamente religiosos ou cultuais.

2 - GEOGRAFIA HUMANA E FISICA DA REGIÃO. A expressão que vai nos aparecer constantemente para designar a região do nosso estudo será a expressão "changano-chope". Esta expressão não deve ser tomada como um nome de uma divisão geográfica oficial e política. Éla é uma expressão técnica da nossa autoria que pretende dar-se conta de uma zona geográfica e sua gente caracterizada pelo encontro de duas tribos e duas Culturas ambas distintas,a expressão pretende designar uma zona de transição de uma tribo à outra tribo e respectivas Culturas. Se falássemos em termos admnistrativos e politicos a nossa região chama-se Manjacaze,um distrito com 4.800 km^2 e com cerca de 182.000 habitantes,censo de 1976. Deste número 66.461 são católicos. Infelizmente não possuimos nenhum mapa desta região e só nos contentamos por assinalar esta zona com um quadrado,veja □ na página seguinte. É uma região costeira. O centro principal,Manjacaze,situa-se entre 25 e 35 km do mar.

Tomar todo o distrito de Manjacaze como sendo a zona do nosso estudo não estaríamos longe da verdade e facilitar-nos-ia em todos os sentidos,até porque o fenómeno de que nos vamos ocupar encontramo-lo não só no resto do Moçambique mas também no resto da Africa,ao menos algumas das suas práticas ou aspectos. Entretanto,o rigor científico aconselha-nos para não generalizar tanto o fenómeno,atribuindo-o a todo este distrito de Manjacaze. Segundo este rigor científico,Manjacaze é bastante grande e as diferenças são admissíveis,ainda que fossem de intensidade e isto,sobretudo,se se ter em conta a população que o constitui. Com efeito,há muito mais di-

ferenças entre changanas e chopes que entre changanas e rongas. Assim, dentro do próprio distrito de Manjacaze, quanto mais se caminha em direcção ao Norte-Noroeste encontramos uma predominância changana que se acentua progressivamente até que a influência chope desapareça completamente e acontece o inverso quando se caminha em sentido oposto.



Se todo o distrito de Manjacaze merece ser chamado zona de transição entre as duas tribos, haverá localicalidades que merecerão melhor esta designação. Assim, por exemplo, uma localidade como a de Mangunze merece mais a designação que uma outra como a de Coolela.

A nossa localidade natal - Macupulane - é uma dessas zonas de transição por excelência. Esta localidade situa-se a 17 km a sudeste do grande centro desta região, Manjacaze, na direcção do mar. Macupulane confina com as localidades de Chaguala, Chilumbele, Matsinhe (predominância changana), Nhancale, Malembe, Mangunze (predominância chope, como a própria Macupulane). Mas as localidades que acusam uma maior mistura populacional são as de Macupulane, Chilumbele e Mangunze. Infelizmente não possuímos nenhum mapa e, por isso, tentamos assinalá-las com uma zona escura, o que é uma pura aproxiamção mas não temos outro meio senão este. Também não nos é possível dizer a superfície desta região, apenas sabemos que Macupulane tinha, em 1976, cerca de 14.421 habitan-

tes. A população deste conjunto de localidades é bilingue,isto é fala duas linguas(o changana e o chope) de tal maneira que um indivíduo cresce sabendo as dua linguas sem nunca sentir a necessidade de as aprender expressamente,se bem que numa família há sempre uma das linguas que é priviligiada conforme a origem ou a nistória da família em questão. É uma população que vive à base da agricultura de subsistência, numa região bastante seca(continuação dos areais da costa marítima,onde a deslocação em viatura é bastante dificil em muitos lugares,requerendo um Jeep). Outro meio de subsitência, depois da agricultura,é a olaria artesenal,pois,a planície de Macopa é rica em barro (argila) assim como em sal-gema, mas este não é explorado,preferindo-se o sal marítimo,à venda no comércio. A região possui o cajú,também,mas é um fruto bastante exigente em relação ao clima,por isso,muitas vezes,não se pode contar com ele. A imigração é uma das grandes características desta zona,com todas as vantagens e desvantagens que este fenómeno comporta. A escolaridade,a situação geográfica e a imigração para os grandes centros urbanos(Maputo e para as minas da África do Sul)fazem desta região uma das regiões relativamente avançadas no sentido da vida moderna,vista em comparação com as outras regiões do interior do país.

Eis como podemos caracterizar,geográfica e huamanamente, esta região que nós baptizamos com a expressão de região changano-chope,por razões que já expusemos.

• •
•

N.B.- A região do nosso estudo é bilingue,falando-se a lingua changana e a lingua chope. Por esta razão as expressões ou termos autoctones que vamos empregar aqui serão bilingues separados pelo sinal /. Do lado esquerdo figurará o termo em changana e do lado direito o termo em chope,assim .../... Esta posição é arbitrária,não tem nenhum significado.

termo changana termo chope

* *
*

I PARTE

A CULTURA MOÇAMBICANA FACE À COLONIZAÇAO E À EVANGELIZAÇAO

Ao projectar esta primeira parte,dando-lhe este titulo,não pretendemos escrever a história do colonialismo e da evangelização. Tanto o colonialismo como a evangelização são dois temas imensamente vastos que exigem um olhar e uma linguagem próprios e seriam necessários milhares de páginas e mesmo assim não ficava tudo dito. Foram muitos séculos durante os quais os acontecimentos se sucederam com uma velocidade e quantidade incontroláveis que muitos deles ficaram conhecidos apenas por que os viveu na carne ou no espírito.

O nosso objectivo aqui é de traçar,em linhas muito largas o fundo ou quadro histórico do passado sobre o qual,numa dada altura,a cultura moçambicana se encontrou,fundo este que lhe imprimiu um ritmo de evolução ao mesmo tempo que condicionava decisivamente esta mesma evolução.

Traçndo o passado do nosso contexto,moçambicano,tentaremos também situá-lo ou integrá-lo no contexto geral,do qual ele fazia parte e do qual ele encontrava a sua compreensão mais completa. Na verdade,o colonialismo e a evangelização foram fenómenos universais que influênciaram e marcaram a História da Humanidade. O nosso planeta esteve,como agora,bipolarizado: povos dominadores e povos dominados,civilizados e incivilizados,colonizadores e colonizados,crentes e infiéis,evangelizadores e evangelizados.

CAPITULO 1

A CULTURA E A SUA PLURALIDADE

Neste capítulo vamos procurar tomar consciência da realidade cultural e vamos tentar situá-la no vasto quadro dos fenómenos do ser humano, fenómenos que definem o homem, distinguindo-o dos outros seres. Vamos também tentar darmo-nos conta da complexidade deste conjunto de fenómenos que é a cultura, isto é, da sua pluralidade, a saber: que a cultura é composta de vários elemntos.

1 - O QUE É A CULTURA? O termo cultura é um dos termos que conhecem uma grande promoção nos dias de hoje e que estão nos lábios de quase toda a gente e na pena de muitos escritores. O despertar da consciência nacional de muitos povos e a sua resistência a todas as espécies de opressão encontram na cultura um dos pólos de cristalização e mesmo a sua génese. Ela funciona como um bilhete de identidade e fundamento, como razão de ser e a individualidade mais específica de um povo. Para constatar a actual promoção do termo cultura tomemos como exemplo o nosso país : com a conquista da independência nacional, o moçambicano passou a pronunciar mais vezes e a conhecer o significado real daquele termo: grupos, centros e actividades culturais desabrocham e florescem em todos cantos do país. Estas instituições culturais funcionam como, entre outra coisas, meios de consolidação da ideia e da consciência da independência e da identidade do povo moçambicano.

Mas o que é a cultura, afinal ? A pergunta é dirigida a todo o homem, a todos os povos e não só ao moçambicano. Diante de uma tal pergunta ha muitas hesitações e silêncio que nos levam

a concluir que a cultura é aquiloaquilo que toda a gente sabe mas que ningem sabe ou que poucos sabem o que ela é realmente

Se nós consultamos a antropologia e a sua história elas nos informam que entre os anos de 1945-1952 Kleckhohn, Kelly e Kroeber empreenderam um gigantesco e exaustivo trabalho que tinha como objectivo,entre outros,dar uma séries de definiçõesda cultura segundo os diferentes pontos de vista da investigaçao. O resultado foi uma lista de 164 definições,mas os mesmos autores afirmam que já naquela época andavam pelos livros cerca de trezentas definições da cultura (1).

Entre algumas da definições que os autores acima citados nos propoem tomemos duas para analisá-las, ainda que rapidamente. A primeira é atribuida a Tylor :

> " A cultura ou civilização é todo um complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte,moral,leis,costumes e todas as disposições e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade. " (2)

A outra definição é atribuida a Keesing :

> " A cultura é "a totalidade da experiência do homem adquirida e acumulada e socialmente transmitida; mais brevemente,o comportamento adquirido graças a uma "aprendizagem" social."(2)

Se nós continuássemos com mais citações veríamos que quase todas elas andam à volta do mesmo conceito,utilizando,embora,por vezes termos sinónimos. Qual é esse conceito ?

Vendo as duas definiçẽs transcritas acima,constata-se uma concordância em dois pontos capitais,ao menos :

a) em que a cultura não é uma "coisa" singular mas algo de complexo,constituído de vários elementos.É o que significa a exprexão : "um todo complexo" (1ª definição) assim como o termo : "totalidade" (2ª definição). Outras definições utilizam termos tais como "soma", "conjunto" ou,simplismente,uma enumeração dos elementos da cultura.

---

(1) L. LUZBETAK, L'Eglise et les cultures. Bruxelles,Lumen Vitae,1968. p. 71.

(2) IDEM. pp. 71-72.

b) O outro ponto da concordância das nossas definições é a afirmação de que a cultura não é uma coisa "inata"ao homem,isto é,que o homem não traz consigo a cultua ao nascer. Assim,a cultura é algo a adquirir pouco a pouco,graças à experiência concreta da vida social,que é uma " escola viva ". Também o que se pode constatar através destas definições é que a cultura não é uma propriedade privada mas sim um património social,facto este que levou os ensiclopedistas Mckeon e Robinson a definir a cultura como sendo aquilo que o homem adquir para completar a sua natureza,o que é herdar a concepção da antiguidade grega (3).

Tendo em conta todas estas características da cultura, sobretudo a sua pluralidade,podemos sintetizar as definições possíveis e correctas numa que Luzbetak nos propõe e que nos parece englobante,embora mais abstracta e diriamos,em outros termos,que a cultura é o " modo " de vida de um povo determinado, fruto da sua experiência,o que é mesmo que dizer que a cultura é a vida de um povo (4).

A partir daqui podemos verificar quanto é pobre a nossa concepção da cultura,quando consideramos,apenas,como sendo " canções e danças de um povo.". Assim pensando,estamos tomando o carácter exterior e folclórico da cultura,coisificando —a isto é,comsiderando-a como um objecto manejável,pois,nesta definição 'popular' que é a nossa não raras vezes se junta a expressão " instituições ",correndo-se assim o risco de canonizar instituições alienantes e que não se identificam com a "alma" ou o sentir de um povo. É preciso não confundir o conteúdo com o continente,as ideias e a sua representação,seja qual ela fôr. A cultura está,antes de tudo nas ideias e exprime-se,isto é,materializa-se nos objectos e nas atitudes existenciais.

---

(3) Cfr R. MCKEON e J. ROBINSON, "Culture et civilization" na Encyclopaedia Universalis,tome 5,Paris,1979, pp. 232-239

(4) Cfr L. LUZBETAK, o. c. pp. 73-74.

2 - RELIGIÃO: UMA DAS DIMENSÕES DA CULTURA. Compreender a cultura tal como nós acabamos de ver,como a " vida de um povo ",é tingir toda a existência humana com as "cores" da cultura. Na verdade assim é : tudo no homem é cultura. Isto significa que todas as manifestações humanas,aquelas que caracterizam o ser humano,são cultura. Assim,o homem aparece como um ser eminentemente cultural.

Ora,uma das manifestações expecificamente humanas é a religião,a tal ponto que os idealistas definiam o homem a partir da religião. Sendo assim,a religião faz parte da cultura de um povo,aliás,as definições que transcrevemos e comentamos atrás mencionam a religião como elemento que define a cultura, Não só a etnografia,a antropologia e a sociologia,assim como as outras ciências modernas afirmam a "culturalidade" da religião e de todo o tipo de crenças,pois,desde da antiguidade a cultura era entendida em dois sentidos principais : 1º) cultura como actividade agrária (agricultura) e 2º) como actividade que visa o espírito humano. É este segundo sentido que nos interessa e que vai nos ocupar muito brevemente,apenas para verificar que este sentido subdivide-se em três :

a) Cultura como educação física (desporto).
b) Cultura como educação do espirito humano visando a mútua relação e convivência entre os homens ou o amor entre os seres humanos,compreendendo a moral e o saber intelectual.
c) Cultura como educação ou predisposição do espírito para uma relação com os deuses,é a religião (5).

Inserir a religião no conjunto da cultura não é nenhum sinal de misticismo e de primitivismo e as ciências modernas são disso testemunhas,como exemplo tomemos a sociologia : Esta jovem ciência considera que a vida humana compartimenta-se em três grandes sectores que ela chama " níveis " : 1º) instância política (como as pessoas se organizam,se relacionam e vivem a sua mútua dependência) ; 2º)instância económica (como as pessoas vivem a produção dos meios de subsistência); e 3º)instância

---

(5) Cfr R. MCKEON e J. ROBINSON, o. c. pp. 232-239.

ideológica (como as pessoas pensam e se representam a sua própria existência). Neste quadro a religião situa-se na instância ideológica (6).

Não é questão de desenvolvermos todas estas teorias mas o que procuramos foi situar a religião no conjunto da vida humana e ver que ela faz parte integrante desta vida, da cultura. Por conseguinte, falar de cultura e quer excluir ou esquecer a religião seria mesma coisa que tentar passar por cima de um elefante, que se apresenta pela frente, alegando que ele é invisível ou inexistente. Uma cultura que se lhe tirou a religião é uma religião truncada, faltar-lhe-ia um dos elementos essenciais e isto não se faria impunemente. Com efeito, a cultura sentí-lo-ia profundamente, pois, não é indiferente para uma cultura o ter ou não ter uma religião. O sim ou o não à religião dão sentidos diferentes `existência de um indivíduo ou de um povo:

> " O essencial da cultura é constituído pela atitude com a qual um povo afirma ou nega uma relação religiosa com Deus, pelos valores ou contra-valores religiosos, Estes têm alguma coisa a ver com o sentido último da existência e se enraizam nesta zona mais profunda onde o homem encontra as respostas às questões fundamentais e definitivas que o perseguem continuamente, seja elas tomem uma orientação positivamente religiosa ou ao contrário, ateia. Daí segue que a religião e a irreligião são inspiradoras de todas as outras ordens da cultura, família, economia, política, artistica, etc., enquanto ela as liberta em direcção à transcendência ou as fecha no seu proprio sentido imanente." (7)

Sim, pela religião o homem sai de si mesmo, isto é, toma distância em relação a si mesmo e dos seus problemas que querem fazer dele um ser que rodopia sobre si próprio, qual círculo vicioso numa auto-busca insaciável que acaba por se destruir. Sem dúvida, apresentar a religião desta maneira é apresentá-la como uma alienação, uma fuga aos problemas reais da existência. É verdade que assim pode acontecer, pois, mesmo as coisas boas, quando exageradas, podem tornar-se más. Mas nós imaginamos aqui as coisas na sua justa medida e, dentro desta medida, a religião não é

---

(6) Cfr R. FOSSAERT, La Société, tome I. Paris, Seuil, 1977. pp. 77-105.

(7) CELAM, Puebla, 1979, Nº 389.

alienação,mesmo se a apresentemos como um "sair de si mesmo ". Uma tomada de distância nem sempre significa deserção face aos problemas. Tomemos este exemplo banal que a experiência nos oferece : entre dois adversários que se batem,o recuar nem sempre é sinal de fraqueza e muito menos de derrota mas pode significar uma tomada de distância para analisa a luta, ou ainda uma estratégia (cansar o adversário,arrastá-lo para um terreno que lhe seja desconhecido,etc.). Pelo contrário um adversário vencido está hipnotizado pela luta e lança-se emotivamente para um combate suicida e,geralmente,o objectivo já não está na glória de vencer mas sim na honra de aguentar até que haja tréguas ou até morrer se as tréguas não aparecerem a tempo. Não acontece o mesmo connosco na vida quando nos debatemos com os nossos problemas ?

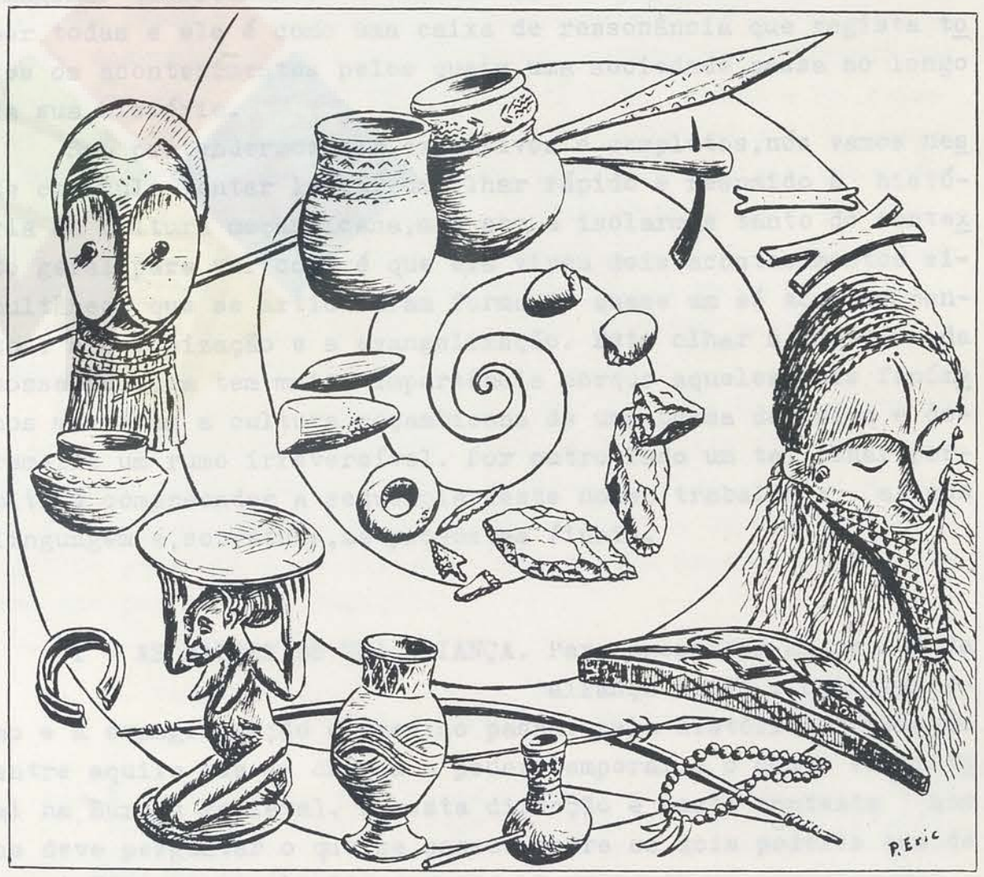
A religião tem não só esta função de tomada de distância e sair de nós mesmos mas nela homem aprende,também a conhecer os seus limites em todos os sentidos : que ele não é omnipotente e absoluto,que a sua " estrategia " da vida muitas vezes precisa de ser revista e repensada,pois,nem sempre é a melhor como muitas vezes ele julga. Para este repensar o homem precisa de recuar e tomar distância e mesmo para se inspirar em ALGUEM.

Olhando a religião sob um outro ângulo vemos que é toda a existência humana (os problemas concretos) que é vivida de uma outra forma; na religião predomina o símbolo: a política,a economia e os outros aspectos da ideologia são vividos simbolicamente. Assim,a religião não é um lugar de refúgio mas sim um lugar onde se vive doutra maneira mas sem excluir as outras formas de viver a realidade mas,pelo contrário,pressupondo-as. Dito doutra maneira : na religião vive-se a realidade numa outra dimensão humana,talvez a mais profunda e a mais interiorizada, a mais dinâmica e engajante.

O povo hebreu parece ter sido o que melhor soube não apenas conciliar estas três dimensões da existência humana (politica,economia e ideologia) mas sobretudo aquele que melhor soube explorar a dimensão religiosa : crente e religioso ele fez disto uma energia para a vida e transformou-se num povo conquistador e expansionista encontrando na religião o fundamento das suas intenções e realizações mesmo as mais ambiciosas e abomi-

náveis. Assim,diremos que a oposição entre a religia e a vida não é resultado fatal do encontro entre as duas mas tudo depen de da maneira como um indivíduo concreto as relaciona.

Por tudo quanto acabamos de dizer não pretendemos " definir " a religião nem discutir directamente o problema da relação entre a religião e as outras dimensões da vida,o que nós aqui tentamos fazer foi mostrar e afirmar que a religião é uma das dimensões da cultura da qual ela faz parte integrante e a sua aceitação ou exclusão numa cultura não é indiferente à existência humana.



CAPITULO 2

A CULTURA MOÇAMBICANA E A EVANGELIZAÇÃO NO CONTEXTO COLONIAL

No capítulo precedente tentamos pôr a claro a ideia genéririca da cultura e tentamos localizá-la ou situá-la no conjunto dos fenómenos humanos. Entretanto, a cultura não se forma e não se desenvolve com aquela naturalidade que seriamos tentados a imaginar teoricamente. A cultura não é uma coisa feita uma vez por todas e ela é como uma caixa de ressonância que regista todos os acontecimentos pelos quais uma sociedade passa ao longo da sua história.

Sem pretendermos ser exaustivos e completos, nós vamos neste capítulo tentar lançar um olhar rápido e resumido à história da cultura moçambicana, mas sem a isolarmos tanto do contexto geral, para ver como é que ela viveu dois acontecimentos simultâneos que se articularam formando quase um só acontecimento : a colonização e a evangelização. Este olhar à história da nossa cultura tem muita importância porque aqueles dois fenómenos marcaram a cultura moçambicana de uma forma decisiva e deram-lhe um rumo irreversível. Por outro lado um tal olhar permitirá compreender a sequência deste nosso trabalho : a sua linguagem e, sobretudo, as propostas finais.

1 - AS RAIZES DE UMA ALIANÇA. Para encontrar as raizes da aliança entre o colonialismo e a evangelização é preciso passar pela história da relação entre aquilo que se chamou o poder temporal e o poder espiritual na Europa medieval. É nesta direcção e neste contexto que se deve perguntar o que se passou entre os dois poderes que da oposição passaram à aliança.

Antes de tudo é preciso sublinhar que a história da relação entre os dois poderes não é rectilinea, ela conheceu muitas curvas, muitas subidas e descidas, muitos recuos e avanços. É evi

dente que não podemos seguir este labirinto sinuoso da histórias. Entretanto e em linhas gerais,podemos dizer que a aliança apareceu ou foi resultado de um longo e complicado processo cujos aspectos pertencem a níveis diferentes. Podemos agrupar estes aspectos em duas grandes secções : causas internas e externas do contexto europeu da Idade Média.

a) causas internas - Por razões muito diversas a Igreja foi ganhando prestígio e força que a permitiram sair da clandestinidade em que viveu até fins do século III e princípios do IV. Saída desta clandestinidade a Igreja foi ganhando a simpatia e a sua autoridade espiritual impôs-se naturalmente e a força social (autoridade temporal) foi uma consequência inevitável. Com efeito,nos momentos de crise e de conflitos sociais a autoridade laica não só foi incapaz de mobilizar e dinamizar as massas populares mas vai mesmo desabar. Foi o que aconteceu,por exemplo,entre os anos 540-604 , durante o papado de Gregório I,o Grande,que teve de organizar a defesa da cidade de Roma (592) sitiada pelos bárbaros e já antes (590) ele teve de fazer face às calamidades naturais que flagelavam Roma e outras regiões italianas (1).

Outro factor : face ao despotismo medieval que a massa popular experimentava vivamente na sua carne,a Igreja apareceu a esta massa como o único refúgio e merecedora da confiança popular e o fervor cristão tornava este povo mais receptivo à mensagem do papa que à autoridade civil,a quem obedecia antes por medo que por outra coisa (2)

---

(1) M. PACAUT, "Gregoire I,le Grand". na Encyclopaedia Universalis,tome VIII,Paris,Seuil,1979. pp.10-11.

(2) É verdade que esta massa seria também explorada e oprimida pela própria Igreja Medieval e a sua religiosidade nunca esteve liberta do medo,mas é verdade também que se esta massa tivesse de escolher o seu verdugo escolheria a Igreja,sem exitação. Foi o que sucedeu.

A ascendência aristocrática dos papas e o prestígio social daí resultante,as discussões seculares entre os dois poderes,a estratégia política dos imperadores e monarcas foram outras tantas pedras que entraram na construção da aliança entre os dois poderes,uma aliança ambígua,sem dúvida mas real. Tudo isto arrastou os imperadores para o interior da Igreja e os papas para o interior dos palácios imperiais e todos puseram -se aí a fazer política. É assim que vemos muitas personalidades e figuras da história aos pés do papa,apresentando-se como defensores da causa de Cristo : era o ideal que animava Carlos Martel quando ele se bateu contra os moçulmanos em Poitiers (732) e Carlos Magno apresentou-se como um enviado de Deus com a ordem de combater os moçulmanos,inimigos da fé cristã,ordem que lhe fora transmitida por S. Tiago (3).

Numa palavra : por uma e por outra razão o Ocidente Medieval encontrou-se no interior da Igreja e isto foi inevitável para uns e para outros,sobretudo para os imperadores,se eles quisessem ter o povo e um povo unido,pois,este estava todo reunido à volta do papa a quem escutava piedosamente a sua mensagem. Ele encontra nesta mensagem a razão e força de viver apesar de tudo. A eleição de Gregoire VII é reveladora neste aspecto da ascendência da Igreja,pois,foi uma eleição popular,melhor diriamos que foi uma aclamação popular (4).

Como se pode supor,esta aliança confundiu o nacionalismo com o cristianismo de tal maneira que,para os medievais,lutar por um era lutar pelo outro se bem que o cristianismo era pólo que atraia e reunia mais gente. Por isso os imperadores não tinham outra alternativa senão tentar manobrar e canalizar a fé do homem medieval para fins puramente alheias,senão mesmo contrárias a verdadeira fé cristã. A ameaça e a ocupação da Europa pelos invasores de todas as proveniências só veio acelerar.

b) Causas externas - Enquanto se tratou de reconquistar a Europa ocupada,a Reconquista Cristã pode ser considerada justa. Mas,lutando pelos seus direitos,o

---

(3) Cfr R. FOLZ, " Charlemagne ", na Encyclopaedia Universalis, tome IV,Paris,Seuil, 1979. pp. 174 178.

(4) Cfr P.-T. CAMELOT, " Gregoire VII ", na Encyclopaedia Univeralis,tome 8, Paris, Seuil,1979 pp. 10-11.

europeu ganhou o vício da guerra e este facto e a necessidade de uma maior segurança impeliram-no a continuar a luta para além das fronteiras europeias,pois,tal segurança dependia muito da distância até onde se expulsasse o inimigo. Por conseguinte a perseguição ao muçulmano ultrapassou as fronteiras europeias como necessidade que se impunha. Mas se a luta que este europeu levava no interior do seu próprio terreno era justa e merecia o nome de " Re-conquista ",o mesmo não se passa quando essa luta se deserrolou noutras paragens,era apenas uma conquista ou simplesmente uma "Cruzada",no sentido de expedições puramente militares,pois,a razão nacionalista cessara,ficando,apenas a razão económica e política. A razão religiosa não serviu senão como camuflagem na maioria das vezes.

O papa Urbano II foi o organizador da primeira cruzada em 1095. Este facto é muito importante que deve ser bem notado e ele explica-se pela ascendência social de que nós falamos ao tratar das "causas internas": de o papa tomar sobre si as tarefas que nenhum outro se mostrava capaz de as assumir e,aqui, a tarefa era expulsar os invasores da Europa é esta luta que vai transbordar e se degenerar na epopeia colonial.

Se todo o movimento que acabamos de evocar em traços muito largos constitui,globalmente,a raiz do colonialismo,as Cruzadas da Idade Média são a verdaira raiz. Com efeito,a perseguição ao mouro tornou-se rendosa : fugindo,o mouro deixava atrás de si terras e outros bens. A terra era um atractivo para qualquer um (leigo e eclesiastico) mas sobretudo para o leigo, a gente que escapava à espada e aí ficava era mão-de-obra para o colono e almas para " evangelizar " e " civilizar ". Isto significa que o " despojo " da conquista era um factor de unidade entre os dois poderes,eis que o colonialismo e a evangelização se unem.

Entrtanto,se os despojos da guerra colonial foram um novo factor de unidade entre os dois poderes,eles foram,também, não menos factor de divisão,pois,onde há riqueza está a ambição,como todo objecto é acompannado da sua sombra. Assim aconaconteceu : as ambições soltaram-se e o individualismo apareceu e assistiu-se à organização de " Cruzadas " privadas por monarcas europeus,aliás,a situação calma interna da Europa per

metia estas aventuras individualistas. Assim,o nacionalismo foi -se exacerbando cada vez mais e a Igreja foi perdendo o controle da situação. As Cruzadas " laicizaram-se ",tornando-se um negócio privado. A Igreja viu-se marginalizada no processo que ela mesma iniciara e a autoridade papal,mais uma vez,foi posta numa alternativa (?) se apresentava à Igreja : ou procurar inserir-se no novo ritmo que o movimento tomara ou,então,aceitar a marginalização a que se via votada. Mas,nesta última hipótese a resignação face à marginalização seria só do papado,com efeito,as Igrejas particulares ou nationais (5) participavam activamente nas empresas dos respectivos monarcas. A Igreja,ou seja o papado,preferiu arriscar,fugindo assim ao isolamento perigoso que a ameaçava,até porque ela via na expansão colonial uma ocasião soberana de " partir em missão ",além de que era necessário acompanhar o soldado colonial e o próprio colono civil,sob pena de se marginalizar em relação ao próprio paisano europeu. Hoje podemos interrogar-nos sobre esta opção da Igeja se ela foi mesmo inevitável,bem intencionada à partida e saber se,no momento,não teria havido outras hipóteses menos comprometedores.

Mesmo inserindo-se no processo colonial a Igreja não reencontrou o lugar de outrora e a sua autoridade foi apenas simbólica e mesmo assim com muito custo,com efeito,ela participava no processo de uma forma representativa,diriamos que por procuração,sancionando as realizações privadas dos diversos monarcas,que se viam,assim,investidos ou que se investiram da função 'missionária' e 'evangelizadora'. Este sistema designou-se pelo nome de Padroado :

> " Entretanto,no tempo em que Filipe o Belo e Bonifácio VIII se afrontavam,ao mesmo tempo que os seus teólogos (...) o advento das nacionalidades punha fim à cristandade.
> Tornava-se cada vez mais impensável que um papa desempenhasse um papel político como aquele de Gre-

---

(5) Cfr M. KNOWLES, "Les croisades",na Nouvelle Histoire de l'Eglise,tome II, Paris, Seuil,1968,pp. 260-266.

goire VII ou de Urbano II.

.....

...Alexandre VI,agindo em virtude dos seus direitos de soberano universal,e querendo evitar o desencadeamento de conflitos entre principes cristãos, fazia " doação " aos reis da Espanha e de Portugal os territórios que eles descobririam de um lado e do outro duma certa linha de demarcação,sob a únicacondição de aí anunciar o Evangelho e fundar a Igreja." (6)

Este texto confirma e sintetiza tudo quanto acabamos de afirmar e mais comentários achamo-las inúteis.

Eis o terreno histórico,em traços muito genéricos onde a aliança entre a evangelização e o colonialismo lança as suas raizes. Terreno com variadíssimos componentes a entrecruzarem-se a ponto de poderem despistar um olhar menos atento,salvo o de Delavignette,pois,este,observando conclui :

" Que procurava ele (o colono) nestes continentes,um dos quais,a Ásia,estava ainda pouco inventariado e o outro,a África,era praticamente desconhecido ? É aqui que intervem a necessidade económica dos começos da indústria para uma Europa que se proletarizava devido a essa indústria pesada. Sem dúvida,numerosos e variados móbiles intervieram : o desejo do poder, a loucura da descoberta e a paixão do apostolado cristão. Mas a necessidade económica ou dos mercados foi determinante no plano político." (7)

Se estas afirmações de Delavignette são verdadeiras para a época do advento da indústria pesada na Europa,que coincidecom a radicalização e consolidação do colonialismo,elas não são menos verdadeiras em relação à época inicial do colonialismo ,em plena Idade Média. Olhando para as afirmações dos homens daquela época,encontramos as mesmas afirmações de motivações,como o veremos no parágrafo seguinte.

Concluindo diremos,resumindo: a expansão colonial foi uma continuação da " Reconquista cristã " ou,simplesmente,das Cruzadas,iniciada pela Igreja,que teve de se ocupar dos negócios temporais devido a várias circunstâcias causais. Perdendo ocontrole da situação,a Igreja passou a ser instrumento de camuflagem das ambições políticas de conquista e expansão europeias.

---

(6) L. AUGROS, " Reflexion critique sur le passé ", na Lumière et vie, " Christianisme et religions " tome XV, (1966), nº 80, p. 26.

(7) R. DELAVIGNETTE, Christianisme et Colonialisme, collection Je sais- Je crois, nº 96,Paris,Fayard , 1960, p. 26.

2 - O COLONIALISMO E A EVANGELIZAÇÃO. Como é que o cristianismo chegou até Moçambique, isto é, o que e que arrastou os primeiros missionários até Moçambique e como é que a evangelização se desenrolou e se relacionou com o colomialismo ?

Portugal não só professou os princípios que acabamos de evocar precedentemente mas foi até o farol ou um dos faróis da concretização desses princípios. Já vimos que Portugal foi um dos contemplados, ele e a Espanha, pelo sistema do Padroado. Para Portugal, como para os outros monarcas, foi uma boa cobertura das intenções expansionistas e conquistadoras das mais declaradas. No caso da aliança entre o colonialismo e a Igreja Portugal foi um exemplo acabado, sobretudo porque o facto nos toca de perto e porque tal facto foi uma realidade que se arrastou até há bem pouco tempo e que mereceu críticas vindas de todos os lados :

> " Em geral, a hierarquia católica portuguesa apoia o programa do regime de Lisboa na metrópole e no ultramar. O Vaticano pouco faz para alterar esta situação, na realidade, na visita a Portugal em 1967, o Papa fez uma dádiva de 4.410.000$00 ao Governo Português, para " uso ultramarino ", e nomeou o Cardeal de Lisboa Bispo das Forças Armadas Portuguesas, com o posto de brigadeiro." (8)

Como se vê através desta critica do falecido leader moçambicano, o pacto entre o colonialismo e a evangelização não é um facto medieval mas sim foi um facto do nosso tempo e bem evidente. Mas vejamos as coisas um pouco cronologicamente e para isso interroguemo-nos sobre as motivações da expansão portuguesa.

Entre muitos outros personagens da História Portuguesa, o Infante D. Henrique aparece como sendo o "cérebro" dos descobrimentos portugueses no século XV. Na verdade, foi sob o seu impulso que a navegação portuguesa se reorganizou e se aperfeiçoou em todos os sentidos. Para tal, aquele principe fundou aescola náutica de Sagres. Por conseguinte, se queremos conhecer a história dos descobrimentos portugueses não podemos omitir esta eminente figura que a literatura portuguesa consagrou algumas das suas melheres páginas. Desta literatura aprendemos que

---

(8) E. MONDLANE, Lutar por Moçambique, Lisboa, Liv. Sá da Costa, 1976, p. 73.

o Infante D. Henrique tinha cinco "razões" em relação à sua obra, isto é, cinco objectivos a atingir. Ei-las :

" (...) E porque ele tinha vontade de saber a terra que ia além das ilhas de Canária e de um cabo que se chama do Bojador, porque até àquele tempo, nem por memória de nenhuns homens, nunca foi sabido determinadamente a qualidade da terra que ia a além do dito cabo, (...) e porque o dito senhor quis disto saber a verdade, (...) mandou ele contra aquelas partes seus navios, para haver de tudo manifesta certidão, movendo-se a isso por serviço de Deus e el-rei D. Duarte seu senhor e irmão, que àquele tempo reinava. E esta foi a primeira razão de seu movimento.

E a segunda foi porque considerou que, achando-se em aquelas terras alguma povoação de cristãos, se poderia trazer para estes reinos muitas mercadorias, que se haveriam de bom mercado, segundo razão, pois com eles não tratavam outras pessoas desta parte, nem outras que sabidas fossem; e que isso levariam para lá das que em este reino houvessem, cujo tráfico traria grande proveito aos naturais.

A terceira razão foi porque se dizia que o poderio dos mouros daquela terra d'África era muito maior do que comumente se pensava, e que não havia entre eles cristãos nem outra alguma geração. E porque todo o sisudo, por natural prudência, é constrangido a querer saber o poder do seu inimigo.

A quarta razão foi porque de XXXI anos que guerreava os mouros, nunca achou rei cristão nem senhor de fora desta terra que por amor de Nosso Senhor Jesus Cristo o quisesse à dita guerra ajudar. Queria saber se se acharia em aquelas partes alguns principes cristãos em que a caridade e o amor de Cristo fosse tão esforçada que quisessem ajudar contra aqueles inimigos da fé.

A quinta razão foi o grande desejo de acrescentar a Santa fé de Nosso Senhor Jesus Cristo, trazer para ela todas as almas que se quisessem salvar." (9)

Aqui está o testemunho de um escritor da época e que não era um escritor como qualquer outro, que via as coisas à distância e interpretava, mas trata-se de um escritor da corte e particular do próprio Infante. Sem fazermos muitos comentários ao texto que acabamos de citar, notemos apenas a ordem das cinco razões. É sintomático que as motivações religiosas venham em último lugar na lista. Na medida em que esta disposi-

---

(9) P.A. NEVES, História - 8º Ano da Escolaridade, Porto, Porto Editora, 1980, p. 12. (Que cita Zurara, "Crónica do Descobrimento e Conquista da Guiné)

ção fôr inocente e casual,pode-se concluir que primavam outras causas ou "razões" que as religiosas. Veremos mais adiante que assim foi.

Eis a mentalidade básica dos descobrimentos portugueses. É neste contexto em que a evangelização de Moçambique lança as raizes,um contexto cujo espírito era de conquista e as motivações religiosas ténues e que ele não é diferente do contexto geral que esboçamos atrás. Se os missionários embarcaram juntamente com soldados e colonos tal facto não foi por acaso mas sim sinal de comunhão nos objectivos que uns e outros perseguiam.

Terminemos este parágrafo interrogando-nos sobre a atitude portuguesa em relação às culturas dos povos que cairam sob a dominação de Portugal.

Portugueses e espanhóis foram famosos com o seu método da tábua rasa. A estes respeito,nós preferimos o testemunho de um terceiro,isto é,não dos próprios portugueses e espanhóis nem um dos povos implicados mas de alguém que observa de fora, falando de missionários franceses na África do Norte :

> " Portando,se tudo era mau na civilização e na religião do outro,não se podia proceder doutra maneira que os missionários espanhóis e portugueses na América latina e em Goa : tentar afrancesar todo o conjunto. É isso que se tentou,mais ou menos." (10)

Os espanhóis e portugueses eram 'especialistas' de um certo método que os outros colonizadores tiveram de imitar, como foi o caso dos franceses no Norte da África. Qual foi esse método ? Um outro autor no-lo revela,falando directamente da evangelização do Brasil pelos jesuitas portugueses :

> " Face a uma religião sem culto exterior nem sacerdócio e de um estado político que não comportava nem leis escritas,nem autoridade herditária,os jesuitas adoptaram o sistema da " tábua rasa." (11)

" Tábua rasa ",eis o método em que os colonizadores ibéricos eram'mestres'. É verdade que a nossa demonstração é indutiva,até certo ponto,pois,os textos citados falam mais da missio

---

(10) L. AUGROS, o. c.,pp. 20-21.

(11) B. VAULX, Missions : leur nistoire (collection Je sais - Je crois),Paris, Fayard, 1960, p. 49.

nação e não expecificamente da colonização ela mesma,no entanto,nem por isso a demonstração deixa de ter o seu valor e,até, pelo contrário e por força da lógica,na verdade,se os homens de Deus procediam assim,que seria do comissário colonial ou do simples colono ? Assim,a atitude da Igreja mostra até que ponto a mentalidade colonial influênciava todas as camadas sociais mesmo as menos suspeitas. Portanto,o colonialismo português,como muitos outros,nunca foi favorável à cultura moçambicana.

3 - O PAPEL DA IGREJA NESTE CONTEXTO. Se o colonialismo,tomando-o como um fenómeno político e económico,foi como acabamos de ver e em relação à cultura local,podemos nos interrogar qual foi o papel desempenhado pela Igreja nesta situação. Se não se ter bem presente o ambiente que esboçamos atrás,a pergunta que nos pomos agora pode parecer insensata e idiota,mas num ambiente como este a pergunta até se impõe e encontra o seu sentido e razão der ser : saber qual foi a posição da Igreja e isto ao nível da prática. Remexendo os documentos encontramos o Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas da África e Timor que diz num dos seus artigos :

> " Entre as nossa maiores necessidades políticas,morais e económicas de potência colonial,sobressai a de se"nacionalizarem" e "civilizarem" esses milhões de seres humanos,em relação aos quais os nossos deveres de soberania não ficam em plano inferior dos nossos direitos. É absolutamente preciso. É absolutamente preciso chamá-los da barbaria e da selvajeria,em que se encontram em grande parte,para um estado social progressivo...
> .....
> Não basta para isso alrgar a ocupação militar,expandir a máquina admnistrativa,multiplicar as redes de caminho de ferro e estradas,melhorar os portos, desenvolver a navegação marítima e fluvial,amplificar os serviços de instrução,de saúde e de agricultura, fomentar a colonização e o comércio ." Mesmo que fosse possível o emprego de todos estes meios em larga escala," ainda ficaria para ser usado um dos que a história de todos os tempos e o pensamento unânime de todos os estados da nossa época põe entre os mais importantes : a missão religiosa..." (12)

---

(12) F. F. LOPES, Missões Franciscanas em Moçambique,Braga Editorial Franciscana,1972. pp. 302-303. citando o E. O. M. C. A. G.

Através deste texto pode-se ver quanto a Igreja era instrumentalizada e quanta importância lhe era atribuida,não em virtude do que ela é em si mesma,mas sim pelos efeitos possíveis de obter " através " dela...

Se ainda se perguntasse pelo sentido dos termos " civilizar " e " nacionalizar " empregados no texto,para responder seria só questão de continuar a citação,pois, o texto precisa esse sentido de uma forma inequívoca :

> " O nosso consenso de Estados reconheceu que nem seria prático multiplicar escolas meramente civis de instrução primária e profissional no meio das numerosas populações indígenas das colónias,para as "absorver" pela civilização das metrópoles nem se conseguiriam unicamente por esses processos,quando fosse possível empregá-los tal amplitude,os efeitos complexos que se pretende atingir no espírito simples e virgem dessas raças,tão especificamente dispostas a deixar-se influenciar pela acção religiosa." (13)

Todo este texto permite-nos fazer três constatações,ao menos : os objectivos ou planos da colonização, o método utilizado e os meios.

Ao nível dos objectivos o texto não faz outra coisa senão confirmar o que nós já dissemos mais atrás : uma anexação de territórios e de mentalidades. Os termos "nacionalizar" e "absorver" que encontramos no texto citado precedentemente não são de negligenciar mas devem ser sublinhados porque assim foi na prática concreta do colonialismo aliado à evangelização. Entre estes dois termos só falta um outro que fez fortuna durante a última fase da colonização portuguesa,trata-se dos termos "assimilado" ou,preferindo o verbo ao adjectivo, "assimilar". Eis um documento que planeia e institucionaliza o método da "tabua rasa".

Quanto aos meios,não há margem para dúvidas que o colonialismo português fez da Igreja a sua vanguarda da conquista colonial. Uma autêntica "arma secreta",secreta devido à sua aparente neutralidade politica; arma porque muito eficaz e vanguarda porque só em caso extremo de resistência se poderia recorrer à força militar bruta para ocupar uma determinada região,é o que diz João de Barros,quando afirma :

---

(13) F. F. LOPES, o. c. p. 303

" É só no caso de eles negarem a lei da paz(Evangelho) e "defenderem" o comércio,sé então lhes fizessem crua guerra." (14)

Assim,a Igreja serviu de Cavalo de Troia. A presença de um missionário português num ponto de Moçambique era um sinal de ocupação e a melhor forma,evitando o método odioso e custoso da guerra. Breve,a acção missionária incluia as intenções colonialista do governo português. Eis,em linhas gerais,o papel desempenhado pela Igreja durante a época colonial,na generalidade.

É verdade que podemos nos interrogar sobre o grau do compromisso da Igreja neste processo,assim como sobre o grau da sua consciência no alcance do seu engajamento. Se pretendéssemos uma resposta sistematizada teríamos que mexer em muitos e extensos documentos,mas nós pretendemos ser breves,sobretudo no que se refere ao grau do compromisso,sobre o qual apontaremos a quantidade dos documentos assinados sob o título de " acordo" bilateral entre a Igreja e o governo português em matéria colonial. Acordos assinados a diversos níveis,deste da própria Santa Sé até ao responsável sobre o terreno,com a indispensável e inalienável "mediação" da Igreja e do Governo central de Lisboa; desde do "PADROADO" até à CONCORDATA e ACORDO MISSIONÁRIO assinados em 1940.(15) Documentos estes (os dois últimos) praticamente válidos até 1975.

O valor e a quantidade destes documentos não permite duvidar do compromisso da Igreja em todos os néveis. Contentamo-nos por esta citação global porque seria moroso o percorrermos os numerosíssimos documentos que errampelas estantes tanto em Portugal como em Moçambique.

---

(14) F. F. LOPES, o. c.,p. 17 . Que cita João de Barros.

(15) Cfr Acta Apostolicae Sedis, série II, Vol. VII, número 7, 1 de Junho de 1940.

Estaria a Igreja consciente do significado político do seu compromisso ? Para responder citemos duas testemunhas :

a) " Há ainda outra razão a aconselhar essa fundação: É o interesse que a missão protestante de Monte Selinda tem em extabelecer ali uma sucursal. Se não nos adiantarmos, encontraremos mais tarde dificuldades a vencer tanto pelo lado religioso como pelo lado nacional.
.....
" Também faz falta uma escola e capela em Nova Lusitânia... Os protestantes americanos brevemente se vão instalar." (16)

Se bem que existam texte que melhor revelariam o engajamento consciente dos missionários, este tem a vantagem de nos revelar outros aspectos, como o choque entre as potências coloniais, choque esse que se fazia sentir até ao nível das religiões, já opostas entre si; tem também a vantagem de mostrar que cada potência colonial utilizou a " suã " religião nacional para as suas empresas coloniais. Para todas as potências a religião foi uma arma secreta, seja essa religião católica ou não.

b) " Não temos missionários portugueses, é uma verdade que não podemos encobrir, assim como não podemos evitar a onda sempre crescente de missionários estrangeiros..." "Eu não defendo a evangelização das nossas colónias por missionários que não sejam portugueses; mas quando os não temos nem sabemos onde os podemos procurar, é preferível aceitar a colaboração estranha em condições aceitáveis, do que nada fazer em favor do indígena que temos obrigação de civilizar." " A hostilidade dos missionários protestantes tem-se mostrado repetidas vezes, e com eles não não podemos contar numa colaboração desinterassada," " Os missionários católicos não oferecem o mesmo perigo." " Muito bem que não podemos esperar deles o amor a Portugal tão vivo como o que brota de um coração português..."
.....
" À falta de elementos católicos nacionais oponhamos as forças católicas numa acção organizada, sujeita ao prelado de Moçambique, sem dependência dos Vicariatos vizinhos.
.....
Os seus trabalhos são assim aportuguesados, embora feitos por mãos estranhas; e assim como não deixa de ser obra portuguesa a que os estrangeiros executam, assim a acção destes missionários, orientada e subordinada à autoridade do Bispo português, deve ser considerada portuguesa..." (17)

---

(16) F. F. LOPES, o. c. p. 354. Que cita o Relatório do Superior da Beira, em 1926.

(17) IDEM, pp. 389-390. Citando o Relatório de D. Rafael.

Seria muito interessante se seguissemos até ao fim esta história para sabermos o seu desfecho mas não é esse o nosso propósito. O prelado defrontava-se com uma lei que esteve sempre presente em todos os acordos e estatutos missionários e,até foi retomada na Concordata de 1940 e no Acordo Missionário do mesmo ano. (18)

Eis alguns testemunhos dados por um prelado missionário e por um sacerdote também missionário. Através destes exemplos e testemunhos,é inegável que a Igreja este sempre consciente do alcance e significado do seu engajamento político.

É certo que poder-se-ia objectar dizendo que Portugal ti que adoptar tais medidas porque as outras potências coloniaiso faziam também ou porque Portugal não fazia outra coisa senão o defender-se das ambições de que era alvo. Como resposta dire - mos,apenas que não aprovamos sejam quais fossem as razões. Não aprovamos quem quer que seja : portugueses,espanhóis,franceses holandeses,etc.,utilizaram a religião para fins colonialistase a religião,no sentido largo do termo,assumiu conscientemente a tarefa que o colonialismo lhe reservara.

Sabemos também que cada um é produto do seu tempo e que o sociedade,através dos seus mecanismos de pressão, persuasão e condicionamento molda os indivíduos,fazendo com eles respondam aos seus estímulos,mas aqui trata-se da história e esta regista o facto.

4 - A ATITUDE DA IGREJA FACE À CULTURA MOÇAMBICANA - Pode demos progredir na nossa reflexão procurando saber directamente e em termos de actos qualfoi a atitude da Igreja em relação à cultura moçambicana,com efeito,ela aceitou a tarefa de " educar " e " civilizar " o homem moçambicano,ora,tal tarefa põe questões culturais.

Sempre que se toque neste assunto a acusação tende a apagar tudo e a defesa procurar reunir todos os elementos possíveis e disponíveis (enuram-se as obras realizadas tais como os

---

(18) Cfr "Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa" art. IX e "Acordo Missionário entre a Santa Sé e a República Portuguesa",art. 3, na Acta Apostolicae Sedis,série II,vol. VII,número 7 de 1 de Junho de 1940,pp. 223; 237.

livros escritos: gramáticas,catecismos; a aprendizagem das línguas locais por missionários e a sua utilização na evangelização,etc.).

Sim,é preciso não esquecer de tais obras e honra seja dada aos seus realizadores não só pelo esforço que tais realizações exigem mas também por aquilo eles sofreram por causa destas realizações. Com efeito,quantas vezes estes heróis de hoje não foram tidos ontem por idiotas e mesmo por traidores pelos seus contemporraneos e compatriotas ? Há muitos episódios neste sentido.

Que isto quer dizer ? Pois bem,isto quer dizer,sobretudo, duas coisas :

a) Que o trabalho realizado careceu de um apoio suficiente não só da estrutura hierárquica mas também da própri base,isto é dos outros missionários em geral,falta de a em todos os níveis da relação de uma equipa de trabalho: crítica destrutiva sabotagem,falta de imitação e falta de continuidade no aprofundamento e de iniciativa de tal maneira que quem tentassem fazer alguma coisa sentia-se sozinho e isolado.

b) Há que reconhecer a insuficiência do trabalho realizado tanto em quantidade como em qualidade,falta de profundidade. O trabalho realizado praticamente limitou-se, na maioria dos casos,ao estudo de uma língua local em vista a objectivos imediato e praticos: atender às confissões,e mesmo isto Deus sabe com que renúncia e por quantos,aliás,geralmente isto era feito e conseguido à força de hábito.

Por conseguinte,no Moçambique colonial o termo inculturação" ,"adaptação" ou coisa parecida nunca existiu no vocabulário eclesiatico como atitude de busca de enraizamento da mensagem cristã,sobretudo tomando os missionários como um todo. Evoquem-se as caisas que se queiram mas o facto está lá. Pelo contrario houve repressão da Igreja à cultura moçambicana,repressão expressa materialmente pelos actos de violência: destruição de objectos de culto e proibições de todo o género. A nos-critica não é fruto da ignorância da história mas,pelo contrario,ela encontra fundamento nessa história. Na verdade,a situação pastoral do Moçambique colonial nunca foi famosa aos olhos de qualquer observador realista,senão vejamos alguns traços.

Nos anais da Cúria Geral Franciscana em Roma consta uma acusação feita por um frade franciscano não português mas que em Moçambique e que viu a situação pastoral degradante :

" Ora tal Missão definha a olhos vistos; não lhe faltam meios materiais, pois, deles a provê o Governo português mas porque :

a) Os missionários que recebem vencimentos do Governo, são considerados e vivem como funcionários do Estado;

b) Agarrados a velhos métodos de evangelização, esperam em casa, descansados, que os indígenas espontâneamente venha ter com eles, em vez de serem eles a ir ao seu encontro; são negligentes no trabalho; não estudam as línguas indígenas, mas obrigam os indígenas a aprender o português para com eles se entenderem;

c) A Província Franciscana Portuguesa, do que mais parece cuidar não é da evangelização daqueles povos mas do dinheiro que traz da missão : O que tudo dá pena, porque os indígenas estão nas melhores das disposições e muitos deles com gosto abraçariam a Fé, assim houvesse quem pregasse;

d) mas não há ali número suficiente de missionários. Praza a Deus que para ali sejam enviados missionarios, mesmo doutras Provincias, pois, o Governo só exige que seja português o Superior." (19)

Tomamos aqui um exemplo, entre muitos, mas que mostra e retrata melhor a situação pastoral geral de então, só de então ? Por outro lado e em relação a esta acusação, há notar que ela foi energicamente recusada mas tal se compreende, pois, uma acusação por mais verídica e objectiva que ela seja não fácil de aceitar pelo arguido. De resto, quando a 'confissão' foi espontânea a acusação foi aceite. Mas recolhamos o testemunho de um agente colonial (comissário-régio António Enes) que diz assim a propósito da acção missionária :

" O problema capital da reformação da Igreja em Moçambique é pôr ao seu serviço clero habilitado para as funções. Ora associadas ora distintas da paroquialidade e da missionação." "No Colégio de Sernache (Portugal) educam-se padres, mas não missionários.
Salvas as excepções determinadas por vocação individual, os melhores dos seus alunos podem ser conscienciosos pastores de almas brancas e simples nas aldeias de Portugal, mas nenhumas aptidões têm para

---

(19) F. F. LOPES, o. c. pp.318-319.

guiar ao aprisco os negros rebanhos selváticos que andam tresmalhados pelos sertões da Africa."

"A maioria deles são apenas empregados públicos,que assinam o ponto e fazem o expediente rotineiro. Não têm Fé expansiva nem espírito de sacrifício.

Mas se na alma de algum arde a faísca divina, esse nem viver sabe na África que há-de ganhar ao cristianismo: Não conhece os idiomas,os costumes,o modo de ser intelectual e moral do negro que pretende levar ao céu...

Que eu saiba,ainda não houve na África Oriental,nos tempos modernos,um verdadeiro missionárioportuguês,apenas tem havido e há alguns eclesiásticos decorosos Os estrangeiros que lá aparecem a militar como voluntários,e que geralmente pertencem à Compannia de Jesus,esses quase têm,senão a vocação,ao menos a escola e a tradição do ministério que exercem,mas são estrangeiros."(20)

Continuando a sua carta,António Enes faz propostas semelhantes às que fizera D. Rafael e que nós citamos atrás,para solucionar o problemas e um deles era de admitir missionários não portugueses.

Que dizer desta crítica de António Enes ? Para já ela impressiona pela sua semelhança no conteúdo e mesmo vocabular com a queixa feita pelo frade franciscanos e que nós citamos também atrás. De resto a linguagem é impressionante pela sua firmeza e objectividade e a coincidência dos dois textos é mais um sinal de veracidade do seu objecto. O texto de António Enes impressiona ainda pelo facto de vir de um leigo,de um responsável colonial em quem o patriotismo não deveria ser menor do que o dos eeclesiásticos missionários do seu tempo mas pelo contrário. Por outro lado,mesmo que se possa atribuir à critica do responsável colonial ao anti-clericalismo possívelem indivíduos desta categoria,não nos parece que isso fosse o caso e custa-nos acredi - que tal anti-clericalismo fosse assim tão desencarnadoda realidade e não vemos que proveito tiraria o autor em denigrir assim os seus próprios compatriotas em favor de estrangeiros cujo desprezo parece uma realidade no autor que até escorre da sua pena de escritor. Poucos,preguiçosos, materialistas e nacionalistas exacerbados eram os missionários. Tal é uma das conclusões que podem tirar de todos as testemunhas.

---

(20) F. F. LOPES, o. c. pp. 374-475. Que cita o relatóro de António Enes.

Os próprios missionários reconheciam a situação(21), para não falarmos da Santa Sé,mas esta encontrou-se sempre sem possibilidades para reagir e agir,acorrentada com tratados que tinha de cumpri-los sob pena de desencadear conflitos com o Governo Português como ficou demonstrado por várias vezes: a nomeação de D. Teodósio como Prelado de Moçambique mas sem consulta ao Governo Português foi uma dupla prova: 1ª foi uma prova de a situação religiosa de Moçambique estava degenerada e era objecto de críticas e queixas junto da Santa Sé que esta queria e desejava pôr cobro. D. Teodósio foi despedido de Roma com esta expressão: Moçambique é uma "mancha negra" na história da evangelização. 2ª A própria nomeação,unilateral de D. Teodósio foi uma prova de como a Santa Sé não podia intervir directamente em Moçambique sem passar por Lisboa,segundo os princípios do Padroado,retomadas nos acordos sucessivos entre as duas entidades,isto é,Roma e Lisboa. Na verdade,a cólera portuguesa foi tal queo Prelado esteve retido durante alguns meses enquanto os ânimos não serenassem.

Se se fizesse um estudo diacrónico poder-se-ia verificar,infelizmente,que a situaão pouco ou em nada evoluíra até ao momento da Independência e era factora de tensões no interior da própria Igreja Portuguesa e os momentos mais escaldantes situaram-se a partir da eclosão da guerra da libertação,nos anos 60. Lembre-se,entre muitos outros factos,a expulsão de muitos missionários acusados de subversão,lembre-se ainda o conflito surgido a Santa Sé e Lisboa devido ao facto de Paulo VI ter recebido em audiência um pequeno grupo de nacionalistas moçambicanos.

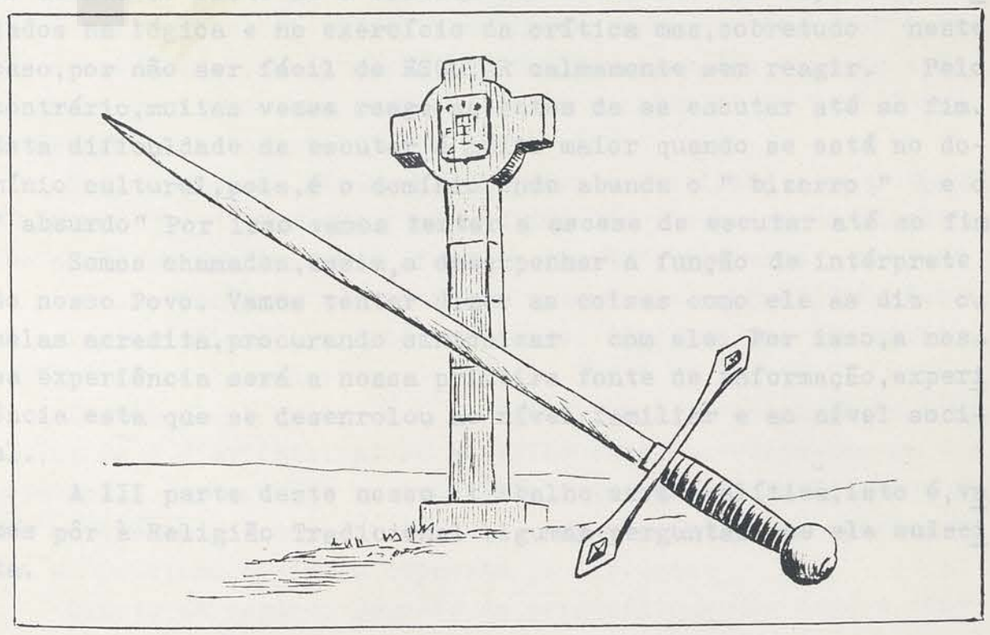
Podemos concluir dizendo que o colonialismo fez da Igreja a sua vanguarda de ocupação pacifica colonial e de executroa fiel da sua politica de anexação territorial e humana,sobretudo através do ensino confiado à Igreja mas teleguiado de Lisboa.

Impregnada de um nacionalismo exacerbado,desprovida de métodos missionários adequados e mesmo sem uma verdadeira vocação missionária,a Igreja,no seu conjunto,não estudou nem promoveu a cultura moçambicana,mas pelo contrário,marginalizou-a e combateu-a. O seu imobilismo valeu-lhe as mais severas crítica vindas de todos lados e círculos.

A Santa Sé alienou a sua liberdade de poder intervir directamente mesmo nos momentos cruciais da degradação da situação e da actividade da evangelização,devido a acordos firmados entre a Santa Sé e o Governo de Lisboa,em troca de uma hipotética garantia de forneciemto em pessoal missionário,nem sempre se verificou dentro do esperado e desejadoeem número e em qualidade.

Eis a silhueta do ambiente e da situação nos quais a cultura moçambicana se encontrou e com eles teve de se debater. Marginalizada e reprimida de muitas formas e maneira ela desceu até às sombras da clandestinidade e se uma cultura não fosse algo que se enraiza nas zonas mais profundas do homem,a cultura moçambicana teria desaparecido durante esta "noite" da sua história.

Nos capítulos que se seguem vamos tomar uma das dimensões da cultur,a dimensão religiosa,precisamente a parte que maissentiu os efeitos da colonização e da evangelização. Vamos procurar vê-la interiormente para vermos o seu valor ou os seus valores e ver até que ponto ela é portadora de sinais da Humanidade e Cristãos,até que ponto Deus está presente nela.



II PARTE

A RELIGIÃO TRADICIONAL NO CONTEXTO CHANGANO - CHOPE

(Parte descritiva)

Esta segunda parte é toda ela descritiva e vamos descrever a Religião Tradicional,fenómeno este que integra o culto dos swikwembu (espíritos) e o culto dos tinguluve (antepassados).

Por conseguinte,na Religião Tradicional estão imbrincados dois fenómenos que,em rigor,devem ser distinguidos um do outro. Por isso,mesmo tomando o fenómeno como se fosse singular teremos ocasião de assinalar esta duplicidade que não deve ser silenciada.

Tratando-se de uma descrição,vamos tentar esquecer momentâneamente toda a crítica precoce,a priori,o que não é fácil não só devido ao facto de a crítica ser o defeito dos espíritos forjados na lógica e no exercício da crítica mas,sobretudo neste caso,por não ser fácil de ESCUTAR calmamente sem reagir. Pelo contrário,muitas vezes reage-se antes de se escutar até ao fim. Esta dificuldade de escutar é muito maior quando se está no domínio cultural,pois,é o domínio onde abunda o " bizarro " e o " absurdo" Por isso vamos tentar a ascese de escutar até ao fim.

Somos chamados,assim,a desempenhar a função de intérprete do nosso Povo. Vamos tentar dizer as coisas como ele as diz ou nelas acredita,procurando sintonizar com ele. Por isso,a nossa experiência será a nossa primeira fonte de informação,experiência esta que se desenrolou ao nível familiar e ao nível social.

A III parte deste nosso trabalho será analítica,isto é,vamos pôr à Religião Tradicional algumas perguntas que ela suiscita.

CAPITULO 3

OS ELEMENTOS DA RELIGIÃO TRADICIONAL

Neste capítulo vamos apresentar os elementos da Religião Tradicional changano-chope. Trata-se de uma apresentação e nomeação dos Entes superiores que são objecto de veneração,adoração e de culto nesta religião.Seguidamente,diremos como é feito o culto a esses Seres venerados e terminaremos mostrando a diferença entre a concepção ocidental do " espírito " e a concepção africana do mesmo.

1 - DEUS NA RELIGIÃO TRADICIONAL ? Quando se aborda um povo sobre a sua cultura ou sobre a sua religiosidade uma das questões que vêm à superfície é sobre Deus. Abordando a religião changano-chope,tal questão é inevitável,senão mesmo central,por isso, nós pomo-la : Será que a sociedade changano-chope tem a noção de um Deus único, verdadeiro,criador,etc. ?

Neste pergunta há que distinguir duas coisas : 1ª A "noção" de Deus; 2ª os "atributos" desse Deus. São elementos ou conceitos a não confundir. Com efeito,a "noção" visa mais a "coisa" em si mesma enquanto que por "atributos" são as qualificações , as características que estão em causa. Diriamos que os "atributos" são a parte exterior.

Em relação à religião changano-chope,a resposta sobre a noção de Deus é afirmativa: Na religião changano-chope tem-se a noção ou o conceito de um Deus. Não é questão de insistirmos sobre este assunto clássico de saber se os primitivos conhecem ou não um Deus;com efeito,a resposta já foi dada.

Quanto ao segundo aspecto da pergunta,que não haja a ten-

tação, também clássica, de procurar encontrar a correspondência conceptual ou vocabular entre culturas diferentes e, neste caso que não haja a tentação de querer encontrar os atributos cristãos de Deus na cultura changano-chope.

Sem dúvida, se o deus reconhecido nesta sociedade é um Deus verdadeiro, ele não será oposto a todos os atributos possíveis e imagináveis. A sociedade é que pode não ter consciência e representação dos mesmos por diversas razões socio-culturais. O que dissemos emrelação à sociedade changano-chope é válido para todas as sociedades. Com efeito, mesmo as sociedades cristianizadas não possuem a mesma imageria de Deus, isto é, a representação de Deus em imagens. Cada sociedade e cada cultura tem a sua maneira de se representar o mesmo Deus e os limites destas possibilidades permanecem objectos de discussão e discernimento.

a) Sinais da presença de Deus - Se respondemos positiva e afirmativamente à pergunta anterior vem o problema de provar este facto do reconhecimento de Deus. As dificuldades neste aspecto são bem conhecidas e em relação às sociedades africanas devido à falta de documentos comprovativos de qualquer espécie. Ora se todas as sociedades africanas têm este problema, a sociedade changano-chope faz parte da lista daquelas onde o problema é ainda mais árduo. Na verdade, se noutras sociedades ainda se podem encontrar textos, utensílios sagrados como os reunidos por L.-V. Thomas e R. Luneau, na Africa central, na sociedade changano-chope não temos trabalhos deste género, ao menos do nosso conhecimento.

Com isto não queremos dizer que não haja outro tipo de vestígios mas é preciso estar-seatento para poder dar por eles. Eis um deles e que é um provérbio que circula em duas línguas (changana e chope) e que é cantado ou simplesmente recitado :

Em changana " Hambi munhu ahi nyenya loko a matilo mali na hina, angata maha tchumu "

Tradução " Mes o se alguém nos odiar se os céus (Deus) estiverem connosco nada fará."

Aqui temos um antigo provérbio que circula no contxto changano-chope, recitado ou cantado em ambientes de festa e de camaradagem. Curto como todos os provérbios em geral, ele é veículador duma mensagem de fé profunda em Deus. Mas analisemo-lo:

Na frase figura o termo "amatilo". Este termo é composto, por sufixação: a partícula "ama" é um sufixo, de plural, isto é, transforma o termo que lhe acrescenta de singular para plural. Mas o verdadeiro sufixo é a partícula "ma" e a letra "a" só aparece em alguns casos como este. Mas não vamos perder-nos nestes pormenores.

A partícula "tilo" é a mais importante de toda a palavra: é o termo tilo, que significa "céu" em lingua changana.

Quando empregado no singular (tilo) designa abóbada celeste e alguns fenómenos meteorológicos: lugar donde vem a chuva, trovoada, etc.

Empregado no plural significa quase unicamente "Céu", como sede de Deus criador e protector.

Encontramos o mesmo termo sob outras formas : Tilweni= no céu(singular) e amatilweni = nos céus (plural).

Em lingua chope o termo correspondente ao termo matilo é: " Ndzuma ". Este termo ndzuma, que é singular tanto pode significar "céu", isto é, paraíso como pode significar chuva. No primeiro caso, isto é, no sentido de paraíso, o termo não é empregado no plural mas apenas no singular : Ndzuma; Ndzumani = no paraíso ou no céu. No segundo caso, isto é, no sentido de chuva, o termo já pode ser empregado no plural : Ndzuma = chuva; ndzumani = à chuva, debaixo da chuva.

Concluíndo, o termo está empregado no plural no sentido de paraíso" (amatilo) e trata-se, portanto de uma metáfora para designar DEUS, pois, existem termos para designa-lo correntemente, como teremos ocasião de ver.

Os outros termos da frase não oferecem quaisqueres dificuldades de tradução, siga-se a tradução apresentada acima.

b) Nomes de Deus - Quais são os nomes ou qual é o nome por Deus é designado entre os changano-chopes? Diremos que Deus recebe uma infinidade de nomes nesta sociedade. Sim, Deus recebe tantos nomes segundo a maneira ou formas com que ele é apreendido e pressentido pelo homem. Assim é na sociedade changano-chope como numa outra qualquer. As circunstâncias existênciais e históricas do homem determinam os nomes pelos quais Deus é designado. No entanto, vamos ser mais precisos quanto à sociedade changano-chope : Aqui, Deus é designado correntemente por sete nomes, ao menos :

= Xikwembu/Tchikwembu - Este termo é um dos nomes mais autoctones para designar Deus. No entanto, ele designa, também, a alma ou o espírito de uma pessoa morta. Para evitar a confusão destes dois sentidos escreve-se com a letra maíuscula quando se quer designar ou referir-se a Deus e com a letra minúscula quando se se refere ao espírito humano. Mas a grande distinção entre os dois sentidos é que o termo é usado quase exclusivamente no singular quando se trata de Deus e no plural se trata do espirito humano de tal maneira que mesmo quando se trata de um só espírito de um homem morto usa-se o plural. No entanto, estes princípios não são dogmáticos, o contexto e as circunstâncias podem aconselhar outra coisa.

= Xizimu/Tchizimu - Este termo não parece ser de origem changano-chope ou, pelo menos não temos bases para o afirmar, com efeito, encontramo-lo entre os Tongas do Zimbabwè, que o empregam para designar os espiritos dos mortos, empregando-o no singular e no plural (1).

No contexto changano-chope e quase em todo o Sul do Save o termo é empregado exclusivamente ou quase exclusivamente para designar a Deus. Emprega-lo e aplicá-lo aos espiritos humanos seria generalizá-lo, com o risco de não ser compreendido na linguagem corrente. Talvez seja por isso que, no contexto changano-chope, o termo seja usado só muito raramente no plural, para não dizermos que nunca é empregado. Se fosse empregado no plural seria swizimu/sizimu.

---

(1) Cfr E. COLSON, "Ancestral spirits and social struture among the plateau Tonga", pro-manuscrito, 1954. pp. 437-441.

Os termos Xizimu/Tchizimu e Xikwembu/Tchikwembu não foram adoptados pelos missionários da primeira geração,se bem que eles continuaram a existir. Com o andar dos tempos os dois termos acabaram por se inflitrarmo vocabulário cristão de tal maneira que eles aparecem com muita frequência na literatura religiosa,isto é cristã,como podemos ver este refrão.

Em ronga "Ndra khensa Xikwembu xanga xindri huluxile" (2)

Tradução Bendigo ao meu Deu,Ele salvou-me (literal)

= Nkulukumba - Este termo foi logo aceite pelos missionários. Ele é de origem zulo,derivando do termo Nkulukulu. A raiz deste termo é Nkulu,que quer dizer "grande"(designando o tamanho ou a dignidade). Como facilmente se vê,trata-se de uma reduplicação que pretende exprimir o superlativo absoluto de tal maneira que devemos traduzir o termo Nkulukulu por " altissimo " ou " supremo ".

Nluku é o nome de Deus entre os mettos(Norte de Moçambique) Entre Nluku e Nkulu só há uma diferença na disposição das letras. A origem zulo do termo e a utilização do mesmo não só entre os mettos mas também noutras paragens da África Oriental conduz-nos à hipótese conclusiva de que estamos em presença de um termo comum nesta região da África para designar a Deus,se bem que o termo toma diferentes formas ou aspectos gráficos,o que se explicaria muito bem tomando em conta as influências linguisticas e culturais e,sobretudo, os erros graficos e a mutilação,fenomenos característicos da adopção de termos entre as linguas.

= Nungungulu - Este nome,no contexto changano-chope,é quase só usado na lingua chope devido ao seu contacto com a população bitonga e a dos vatswa todas da província de Inhambane. Os matchangana ou vatchangana da região changano-chope familiarizaram-se com ele e empregam-no também,embora raramente.

---

(2) COMISSÃO ARQUIDIOCESANA DE LITURGIA, Khensani Hosi, Maputo,secretariado da coordenação pastoral, 1978, p. 40.,nº 57

Não sabemos a origem deste termo ne a ordem da evolução porque passou até hoje mas conhecemos outros termos que bem parecem ser da mesma raiz: Mungu (= swahile); Mugulu ; Mulungulu, Mulungu. Aqui está um trabalho para a filologia de encontrar a significação ou significações primeiras,isto é etmológicas destes termos que,quanto a nós,parecem ter a mesma raiz e origem.

= Muvangi - Este nome deriva do verbo "kuvanga" e diremos melhor se dissermos que é um nome ou adjectivo verbal. O verbo kuvanga significa : originar,produzir,fazer. O nome muvangi significa,logicamente, "aquele que dá origem", aquele que produz ou que faz ,etc. Como se pode deduzir logo, o termo Muvangi,quando referido a Deus,caracteriza-O pela sua qualidade de criador mas o termo não é exclusivo,isto é,ele é aplicável a outros seres tais como o homem na sua actividade como gerador de acontecimentos da história. O termo não encontrou dificuldade da parte dos missionários e foi integrado no vocabulário cristão como podemos ver através deste extracto do texto do catecismo chope:

" Nkulukumba ngu móia uà unene ngutu,uòmbi-na mihingano,uòmbi-na kukhata ni kuguma,Nhane uà nhala ió-tse,MUVANGI ua NDZUMA ni mafu,INKOMA uà-homba ngutu uà sotse simaha,Murumi ni Muhakeli uàthu."(3)

Tradução do autor:

" Deus é um Espírito ifinitamente perfeito,imenso,eterno,todo-poderoso,Criador do céu e da terra,supremo Senhor de todas as coisas,nosso legislador e remunerador."

= Nyatchitimwi - Este nome é genuinamente de origem chope e os vatchangana dificilmente o conseguem pronunciar. Ele deriva do termo "tchitimwi",que quer diger em cima,no alto.

A dificuldade que a gente não chope encontra ao pronunciar este termo será a causa do seu não emprego por gente doutra linguas e da sua não adoprção pelos missionários,

---

(3) L. F. dos SANTOS, Pequeno catecismo da doutrina cristã português-chope,Muchopes,tipografia dos Muchopes,1951,pp.26-27.

doutra maneira seria de admirar a sua marginalização cristã. Na verdade,é o termo menos ambíguo e é o termo mais autóctone. Entre os vatchopi é o termo mais usado correntemente e traduz-se por "altíssimo".

= Hosi/Inkoma - Aqui está o termo a que nos referimos,sublinhando na citação precedente do textodo catecismo do P. Feliciano dos Santos. Foi um dos preferidos pelos missionários e este facto é interessante;é o termo mais ambíguo e vulnerável na sua significação. Ele significa rei,senhor,chefe. Breve,ele conota autoridade ou o poder temporais. Reconhecendo-se a ambiguidade do termo ele era o melhor para traduzir o termo ou o conceito ocidental de "senhor" aplicado a Deus,daí a preferência dos missionários.

Conclusão : Como se vê,há uma pluralidade de nomes para designar a Deus na sociedade changano-chope. Esta diversidade de nomes é uma das provas do carácter misto desta sociedade, que o afirmamos no início deste trabalho. Estes nomes não são realidade mortas ou do museu mas vivas,isto é,são nomes em pleno uso. É verdade que alguns deles conheceram a marginalização,mas tal marginalização nunca ultrapassou o circulo "oficial",enquanto que a base continuou a utilizá-los sem escrúpulos.

Esta pequena análise mostra que se o puritanismo vocabular é possível,ele é muito difícil para uma Igreja missionária.Preocupados em evitar termos 'ambíguos' e de conotações 'magicas' os missionários muitas vezes acabaram por cair nas armadilhas, isto é,por adoptar termos que não eram melhores que aqueles de que eles tinham receio. (4)

---

(4) O P. Cuppen relata-nos este exemplo,que foi uma experiência vivida por um missionario: " Apontei para a multidão compacta diante de mim e disse : vós,homens podeis cada um de vós falar com Nkulukulu(Deus) por si e Deus está pronto a ouvir-vos. Disse aos rapazes e raparigasque sempre que estivessem sozinhos,podiam falar com Deus e Ele vos ouviria. Dessa vez havia desassossego. Olhei para o chefe,cujo assento estava um par de jardas adiante de mim. Ele tinha-se levantado e estava a tremer de raiva."

G. CUPPEN, A religiosidade dos metos, Likulezi, Montfort Press,1974,p. 45.

O que é que se passou durante esta assembleia à volta do missionário ? Que palvra inconveniente terá ele pronunciado ? Se bem que não transcrevemos todo o relato do incidente, podemos dizer que o termo que chocou a assembleia foi o nome de Nkulukulu que o missionário empregou para designar a Deus, mas sobretudo o que ele propunha a respeito desse nome: o que significa o termo Nkulukulu para os zulus ? Se o soubesse, o missionário não o teria pronunciado e não teria sido adoptado este termo se todos os missionários, na sua globalidade, estivessem bem informados. Graças à ignorância dos missionarios o termo foi integrado no vocabulário cristão e hoje está "purificado".

Com este exemplo nós queremos dizer que no trabalho da inculturação é preciso arriscar na terminologia sem medo da ambiguidade dos termos, pois, as pessoas são capazes de ultrapassar essas ambiguidades que são inevitáveis e que vale a pena arriscar com conhecimento de causa, do que importar e transportar termos de uma região para outra e vale a pena utilizar termos que os próprios indivíduos conhecem.

2 - OS ESPÍRITOS. Na religião changano-chope os swikwembu /sikwembu e os tinguluve são as almas de pessoas que tiveram uma existência histórica. Nesta sociedade a ideia de um espírito incriado é estranha. Esta é uma das diferenças a assinalar, pois, quando abordamos as outras culturas africanas temos a impressão de que, em algumas delas, existe a ideia dos espíritos do outro mundo, isto é, de espíritos que nunca tiveram uma existência, como os anjos.

O conceito do espírito é basilar na cultura changano-chope e sem ele não é possível uma abordagem correcta a esta cultura, é um conceito " Chave ". Este conceito fundamente-se na crença na vida do além-túmulo. Com efeito, para todo o africano tradicional os mortos continuam fazendo parte da família viva, a morte não significa a destruição dos laços entre os vivos e os mortos. Estes, apenas mudaram a sua forma de existir mas continuam existindo de tal maneira que eles têm direitos e deveres em relação aos familiares: serem lembrados e serem tratados; proteger os vivos.

Entre os changano-chopes a alma humana (morto) recebe vá

rios nomes: 1 - moya (para as duas linguas). É o termo mais popular que é empregado para traduzir o termo "alma".

2 - Ndzuti/Ntsudhi. Literalmente este termo significa"sombra"

3 - Xithuzi/Tchithuzi. Literalmente,o termo significa também sombra mas tem a conotação de "incompleto ",daí que se chame tambem xithuzi/tchithuzi ao cadávre,pois,falta-lhe a alma. Por tudo isto,não será completamente incorrecto se traduzir este termo por " fantasma ".

4 - Nguluve. Este termo pretende designar um morto considerado no interior da sua família,na qual a pessoa viveu e pertenceu. Daremos mais precisões mais adiante. É um termo comum à duas linguas.

5 - Xikwembu/Tchikwembu. É o nome que um morto recebe quando este se mostra na possessão e na transe,isto é,um morto que seja factor ou fonte da possessão e da transe. O espírito humano com estas característica,recebe,também,o nome de Impfukwa,como veremos mais adiante.

Como se vê,há pelo menos,cinco nomes para desgnar o espírito de um morto mas há outros se bem que estes são os principais e os mais empregados na linguagem corrente. Esta diversidade de nomes não é de estranhar. Com efeito, em todas as culturas esta diversidade verifica-se e verificou-se sempre.(5)

3 - O CONCEITO OCIDENTAL E AFRICANO DO ESPIRITO. Num encontro intercultural a osmose dele resultante permite a formação, adopção e o emprego de palavras comuns a duas ou mais linguas em contacto. O emprego desses termos pode ser uma realidade perfeitamente adquirida permanecendo,no entanto,o problema dos conceitos entre as diferen

(5) Cfr H. W. WOLFF, Antropologia do Antigo Testamento,São Paulo, edições Loyola,1975,pp.21-60

tes comunidades. Esta ambiguidade conceptual torna-se mais evidente e acentuada quando se trata de tradução de conceitos de uma lingua para outra. Com efeito,não raras vezes um conceito que é bem preciso e claro numa lingua ele não encontra uma tradução correcta e precisa noutra lingua e quantas vezes uns interlocutores julgam compreender-se mutuamente e de uma maneira perfeita quando,afinal é um diálogo de surdos. O fenómeno é já antigo e os latinos já diziam : "tradutores traditores".Por conseguinte,este fenómeno produziu-se e está-se produzindo ainda hoje de tal sorte que o nosso contexto changano-chope não faz excepção à regra.

Toda a gente sabe e isto desde da antiguidade mais remota,que o homem é portador de um princípio vital que não só o caracteriza especificamente mas que é também o elo que o liga a Deus. Em português este princípio vital chama-se "alma" ou " espírito ",termos derivados do latim : alma = anima ; espírito = spíritus.

No contacto entre a cultura changano-chope traduziram-se os termos changano-chopes vistos atrás por estes dois termos portugueses de"alma"e"espírito". Será que há uma correspondência ao nível conceptual ? Que representação mental faz um ocidental e um changano-chope ? Esta pergunta pode ser formulado doutra maneira : qual é o conceito ocidental e o ceonceito africano da alma ? Para responder a esta pergunta a nossa reflexão terá dois momentos: 1º Tentaremos um resumo ainda que breve da concepção ocidental ; 2º tentaremos um resumo idêntico so sentido africano. Com efeito,a precisão deste conceito é decisiva para a compreensão das páginas que vão seguir e estes dois termos de "alma" e de "espírito" vão encher as nossas páginas. É um conceito "chave".

A) A CONCEPÇÃO OCIDENTAL DE ESPIRITO. Na cultura ocidental os termos termos " alma " e " espírito " muitas vezes são tomados como sinónimos. Mesmo na Bíblia esta identificação dos dois termos verifica-se,se bem qu houve autores que os distinguiram,ao menos em algumas passagens. Ao longo da História houve autores que não só os distinguiram mas até os puseram em oposição mas isto é uma excepção. Dizendo isto,nós não vamos entrar nesta problemática, apenas

queremos assinalar o facto e dizer que nós também vamos tomá-los como sinónimos,se bem que haverá preferência por um e por outro conforme as circunstâncias ou por questão da eufonia do pensamento e expressão.

O conceito ocidental de alma lança as suas raizes na cosmologia grega e muito particularmente no conceito de pessoa,isto é,na visão e concepção do homem.

Como é sabido,o pensamento grego informou a filosofia e a teologia do Ocidente e as influenciou,melhor diremos que as fez nascer e continua a sustentá-las ainda hoje. Esta origem e esta permanente influência permite-nos que falemos de " concepção ocidental". Sabemos perfeitamente que houve e continua haver teorias hostis aos traços da origem,que essas teorias sejam válidas e consistentes ou não é um assunto que não constitui a nossa preocupação de momento,o que nos parece certo e fácil de constatar é que o pensamento grego constitui os alicerces do pensamento do Ocidente; corrigido aqui e ali aquele pensamento ainda nao se deluiu e ainda não perdeu a sua identidade.

No interior deste pensamento o homem foi compreendido como um composto de alma e de corpo e estes dois elementos muitas vezes foram postos em oposição irredutível - é o dualismo, a grave 'doença' da filosofia do ser. Mas o que é o dualismo ?

Sem sermos exaustivos nem pretendermos ser completos podemos dizer o seguinte :

a) O termo " dualismo " vem do latim : dualis > dualismus > dualismo. Ele designa um sistema de pensamento(filosofia) que admite a coexistência de dois princípios ou seres irredutíveis ;portanto,o que caracteriza o dualismo é a irredutibilidade entre dois componentes de um ser ou realidade

b) Não é fácil falar-se na origem do dualismo,pois, aparece como consequência do raciocínio em confrontação com a realidade,como nos mostra a História do pensamento e nós o veremos. No entanto,podemos dizer que Thomas Hyde utilizou pela primeira vez este conceito e este termo de dualismo quando estudava as religiões primitivas(nós preferimos chamá-las religiões an-

tigas). Ele constatou que estasreligiões afirmavam a existência de dois princípios ou forças opostos que regem e influenciam o Cosmos,isto é o mundo dos seres criados.

A oposição destes dois princípios ou forças explicaria todas as concordâncias e contradições que se observam no mundo: o bem e o mal.(6)

Do que acabamos dizer há que sublinhar e reter duas constatações: a primeira é que o termo " dualismo " nasceu com a História das religiões,ou seja a teologia; a segunda constatação é de que o dualismo representa,no fundo,o esforço humano na sua tentativa para compreeder e explicar a coexistência do bem e do mal no mundo ; o contraste entre a vida e a morte.

c) Wolf usa pela primeira vez o termo " dualismo " em filosofia,chamando de dualistas os filósofos que distinguem no homem o corpo e a alma opondo-os. Assim, nós temos aqui as duas grandes formas do dualismo: o dualismo religioso e o dualismo filosófico.(7) A distinção em si não é dualismo mas a oposição que vem a seguir.

O cristianismo face ao dualismo - Afectado desde do "seio materno",o cristianismo, embora reagindo contra o dualismo,ele não conseguiu libertar-se dele e evitá-lo. Vejam-se estas expressões atribuidas a Jesus Cristo :

> " Não acumuleis tesouros na terra,onde a ferrugem e a traça os corroem e os ladrões arrombam os muros. Acumulai tesouros tesouros no céu,onde nem a traça nem a ferrugem os corroem nem os ladrões arrombam os muros,a fim de os roubar." (8)

Ou ainda :

> " Se o mundo vos aborrecer,sabei que,primeiro do que a vós,Me aborreceu a Mim. Se fôsseis do mundo,o mundo amaria o que era seu,mas,porque não sois do mundo, antes eu vos escolni do mundo,por isso é que o mundo vos aborrece." (9)

---

(6) Cfr S. PETREMENT, "Dualisme" na Encyclopaedia Universalis, t. 5,Paris 1979, pp.825-828

(7) IDEM

(8) Mt. 7,19-20

(9) Jo. 15,18-19

Embora estas expressões não impliquem um dualismo e possam ser compreendidas sem se cair nele,não é menos verdade que a dualidade está muito vincada nelas(dualidade e dualismo não são a mesma coisa). Ao longo da História do cristianismo não faltou quem visse nelas um dualismo,nestas e noutras expressões do mesmo género, e fundamentar nelas uma oposição irreconciliável entre o terreno e o celeste e o facto de tais expressões serem atribuidas a Cristo dava-lhes peso e importância. O texto de S. João citado atrás leva facilmente a convicção de que o cristão é,fatalmente,odiado pelo ' mundo ' e pode-se ver este ódio como um teste da perfeita pertença e união com Cristo do cristão e as boas relações entre o cristão e o 'mundo' seriam um mau sintoma por parte do cristão.

Voltando ao nosso assunto sobre a compreensão do Homem, interroguemo-nos sobre as consequências antropológicas do dualismo,isto é,sobre a maneira como é que o Homem é visto tanto durante a sua existência terrena como depois da morte.

Existindo dois princípios que dominam e influenciam o Cosmos,Deus e Satanás(dualismo cosmológico),cada um destes princípios possui um "reino" : o reino da luz e o reino das trevas, que são diametralmente opostos.

Na história,isto é,durante a existência terrena,os dois reinos estão velados,'mascarados': o reino das trevas aparece revestido de gozo,de esplendor e de felicidade para os seus partidários e usufruidores; enquanto que o reino da luz aparece sob a imagem de sofrimento e penúria de todo o género. No fim dos tempos as imagens dos dois reinos vão se inverter completamente - é o que se chama dualismo temporal: o agora e o depois estão em oposição,não há continuidade. É esta falta de continuidade que vai pesar no comportamento moral do homem. Este terá que escolher quando e onde ele prefere enfretar as duas situações que o destino fatal lhe reservou.

Mas esta escolha do homem é bastante condicionada,pois,enquanto que a força maligna actua sobre ele através do corpo, a força benigna actua,simultaneamente,através da alma,isto é sobre a alma. Isto significa que o homem tornou-se um terreno onde as duas forças se defrontam,representadas pelo corpo e pela

alma. O homem é objecto de disputa; o corpo e a alma estão envolvidos num antagonismo surdo e implacável que só a morte porá fim.

A consideração dos dois tempos, o tempo da existência histórica e o do depois da morte, permite ao homem de sair do impasse da escolha em que se pode encontrar e fazer esta "escolha" não obstante a pressão a que está submetido de todos os lados. Na verdade, como a existência terrena só se conta por algumas dezenas de anos de duração, é preferível consagrá-la ao sofrimento, que será breve como a vida do homem sobre a terra e o tempo do além será de felicidade por todo o sempre.

Este é um dos factores graças aos quais a Idade Média viu e conheceu uma espiritualidade severa. Aqui está um exemplo dos vestígios dessa espiritualidade :

> " Só em Deus, ó minha alma, que vós deveis encontrar o vosso repouso; porque é Ele quem constitui a delícia dos Santos.
> Fafei, ó dulcíssimo Jesus, que eu despreze todas as criatura para me repousar somente em vós; que eu vos prefira mais do que toda a beleza e saúde, mais do que a glória e a honra, o poder e as dignidades; a ciencia e a habilidade, as artes e riquezas, a alegria e proezas, a reputação e louvores, as doçuras e promessas, as esperanças e mérito e mais do que todos os desejos do coração.
> Fazei que eu vos prefira aos próprios dons e recompensas que vós possais conceder-me; a todas as satisfações e a todas as delícias que o espírito é capaz de sentir; aos Anjos e a todos os espiritos bem-aventurados; a todas as coisas visíveis e invisíveis, enfim, que eu vos prefira acima de tudo o que não seja vós, ó meu Deus."(10)

Aqui está uma imagem de uma alma toda ela desprendida. Nada mais lhe resta senão Deus e um Deus todo despido mesmo das consolações espirituais, esse Deus é o único que é digno do seu amor e confiança. Aqui está o ideal de perfeição da alma cristã medieval. O mundo, visível e invisível desaparessem completamente sem deixar nenhum traço.

Evocando esta espiritualidade, o nosso objectivo não é de julgá-la seja de que maneira fôr, pois, nem nos sentimos com competência para isso. O pretendemos é sim mostrar como o dualis-

---

(11) L'Imitation de Jésus Christ, lLiv. III, 21, 1, Bruxelles editeur Club du livre catholique international.

mo andou sempre à volta,senão mesmo no interior,do cristianismo e a espiritualidade cristã foi sempre uma porta aberta que tornou toda a vigilância insuficiente. Sem dúvida,houve almas que viveram profundamente este desprendimento mas sem serem desumanos ou " anti-mundanos ";foram místicos para quem o mundo criado constituia um caminho priviligiado para se chegar até Deus,mas não faltou também quem para quem o "desprezo" do mundo fosse praticado à letra e como uma condição primeira de se ser cristão.

Podemos resumir a nossa reflexão e baseando-nos nos exemplos atrás referidos dizendo que o pensamento ocidental compreendeu o Homem de uma forma dualista e sobretudo que a alma era(e continua sendo) algo oposto ao corpo,de imaterial,que uma vez separado do corpo toda a relação com este corpo e com o mundo concreto está destruida.

O cristianismo,informado por este pensamento,viu as coisas da mesma maneira e,dada a incompatibilidade entre o corpo e a alma ele defendeu a ascese: era preferível desprezar o corpo em benefício da alma que é imperecível.

A teologia procurou sempre disciplinar esta ascese, mas disciplinar não é sinónimo de impedir,pois,no fundo,a teologia esteve sempre de acordo,ela interveio apenas para impedir abusos e excessos dos espíritos integristas,tarefa que não foi fácil,porque a teologia bem elaborada dificilmente atinge a base,permanecendo um pensamente da elite.

Se fizemos este esboço tão resumidíssimo do pensamento ocidental,fizemo-lo em atenção à reflexão que se vai seguir sobre a concepção changano-chope do espírito,para fazer salientar alguns aspectos essenciais que se devem ter muito em conta ao abordar o pensamento desta sociedade e de todo o africano em geral.

* *
*

B) A CONCEPÇÃO CHANGANO-CHOPE DO ESPIRITO. Agora interroguemos à sociedade changano-chope qual é a sua concepção de " alma ",que ela chama moya,ou um dos nomes que já vimos atrás. Para responder a esta pergunta em relação à sociedade e pensamento ocidentais tivemos de recorrer a textos,isto é,à documentação que nos revela o modo de pensar do contexto, tais como os texos filosóficos e religiosos. Em realação à sociedade changano-chope uma caminhada daquele tipo é extremamente difícil devido à escassez de documentos e,consequentemente,a falta de uma filosofia do Homem elaborada e fixada por escrito. Numa palavra,porque estamos em presença de uma cultura de tradição oral. Tem-se dito e redito que o negro não filosofa sobre as realidades mas vive-as. Isto tem alguma coisa de verdade,entendendo o termo " filosofar " no sentido de especulação abstracta,gratuita. Dentro desta linha,o negro não filosofa sobre o homem e muito menos sobre Deus.

Por isso se queremos saber como é que o changano-chope concebe o Homem,desçamos ao concreto,à prática quotidiana e observamos alguns factos e atitudes do changano-chope e do africano tradicional em geral face ao Homem

a) Ausência de uma filosofia sobre o Homem - Como acabamos de dizer, não há uma filosofia elaborada pelo homem negro. Sabemos que existe já uma série de obras escritas sobre a filosofia africana e não negamos o valor dessas obras,o que queremos dizer é que tais obras são recentes,são os primeiros escritos e feitos por gente não africana(ocidental) na sua maioria e foram escritos "sobre" o negro e não"pelo" negro. Este é um pormenor muito importante que muitas vezes é esquecido quando se trata deste assunto,infelizmente. Mas continuemos a nossa reflexão para tentarmos responder à pergunta que nos pomos e,para isso e como já dissemos,observemos o homem nas suas atitudes concretas.

b) A noção do demónio - Na busca da nossa resposta, uma das questões que nos devemos pôr é a da noção ou conceito do demónio. Será que existem este con

ceito de demónio,como uma força espiritual oposta a Deus ?

Comecemos pelo aspecto vocabular para constatar a ausência de um termo genuinamente changana ou chope que designa o demónio. Nas duas linguas o demónio recebe o nome de " sathani ". Ora este termo,como é fácil de constatar,é a indigenização do termo "satã" ou"satanás".

E ve dade que se pode ver e interpretar esta indigenização como um sinal da universalização do termo "satanás". Isso é inegável mas não se trata apenas de uma simples universalização mas também de " adopção " não só do vocábulo mas do próprio conceito. Na mentalidade changano-chope não existe a noção de demónio,como uma força espiritual que actua no sentido oposto ao sentido segundo o qual Deus actua, como autor do mal. Afinal,esta ausência do termo e da noção de demónio não só se observa entre os changano-chopes mas em todo o Moçambique e mesmo em muitos povos da África. Com efeito,um pequeno inquérito que nós fizemos a indivíduos doutras paragens do continente africano parece confirmar esta ausência do conceito e do vocábulo. Aqui estão os dados :

NOME	LÍNGUA	PAÍS
Sathani; demoni - - - - -	changana chope ronga	Moçambique
Dabulu	eshiluba	Zaire
Nsatana	eshisonge	"
Cheguke(espír. malig)	kilendu	"
Shetani	Swahile	"
Tebo	kongo	"
Zabolo	ngala	"
Satana	kilongo	"
Shetani	kirundi	Burundi
Djine	Walof	Senegal
Shitani	kinyarwanda	Rwanda
Devoly (fantasma) Demony	malagasy	Madagáscar
Diabl ; Lougarou	kreol	Haiti
Diabo,demónio;chifrudo	português	Brasil

Por questão de rigor científico só apresentamos a nomenclatura em changana,chope e ronga,no que respeita as linguas moçambicanas,pois,é o que sabemos com segurança,embora estejamos mais ou menos certos de que nas outras linguas moçambicanas não deve haver diferença senão talvez da grafia.

A segunda observação a fazer é de constatar a presença maioritária do termo satanás,sob diversas formas conforme as diferentes linguas (6 vezes); demónio (4 vezes); diabo (3 vezes). (12)

Resta-no a dúvida sobre os termos "tebo" e "zabolo" . Serão nomes sintéticos ou compostos ? Serão termos tipicamente kongo e ngala,respectivamente ? Tudo isto conta para se saber se são nomes directos do demónio ou se são aplicações posteriores o que não é impossível,pois,neste quadro temos exemplos: "cheguke" é uma palavra composta por justaposição : "che" significa "mau" e "guke" significa "espirito". O termo "djine" significa "espirito maligno".

Por outro,falta-nos saber o sentido exacto e original do termo "djine" na sua respectiva lingua assim como o dos termos "che" e "guke";com efeito,podemos por exemplo,aplicar ao demónio o termo "nloyi" (feiticeiro) ou o termo " nwamona " (pessoa antipática e de mau carácter) que não será de todo incorrecto tendo bem presente todas as características do satanás, mas não será questão de dizer que aqueles nomes sejam nomes originais do demónio,não. São aplicações posteriores. Os termos já existiam antes da aquisição do conceito do demónio. Não se passará o mesmo com os outros termos que aparecem no quadro ? Nada o impede.

No contxto changano-chope a ausência de um termo significa que o conceito de "satanás" é uma ideia estranha,isto é recente,recebida dourtos povos. Em relação aos outros povos da África,não temos base suficiente para o afirmar e não podemos ir para além de uma hipótese provável;é uma pista de trabalho a explorar.

---

(12) O nosso quadro inclui países não africanos. A razão desta inclusão é o facto de a presença africana nesses países ser bastante significativa tal como Haiti e Brasil.

c) Quem é o autor do mal ? Se na sociedade changano-chope não se tem,originariamente,a ideia ou conceito do demónio,como farça oposta a Deus,levanta-se a questão de se saber quem é o autor ou origem do mal segundo o pensar dos changano-chopes. Existe a consciência do mal nesta sociedade ?

As duas perguntas que pomos não são idênticas. Com efeito,falar em " consciência " está-se no campo moral enquanto que falar-se em " origem " do mal é uma questão essencialmente filosófica. Guardemos o aspecto moral para depois.

Pars um changano-chope tradicional e todo o africano em geral o autor do mal é o homem,movido pela sua depravação e maldade e esta maldade ou depravação é uma questão do livre arbitrio (invenja,ódio,etc.). O termo "Homem" deve ser tomado no sentido geral ou largo,englobando todas as dimensões e aspectos que o ser humano pode tomar,segundo a cultura changano-chope (o homem normal,o nloyi ou feiticeiro ou ainda o homem morto). Assim,o homem pode praticar o mal segundo as seguintes hipóteses:

1ª - No uso de todas as suas faculdades. Neste caso a acção malévola explicar-se-á pelo livre arbitrio(depravação ou perversão,acto de justiça ou vingança).

2ª - Movido pela loucura.

3ª - Movido por um espírito de um morto. Neste caso o homem vivo não passa de um executor material.

4ª - Enquanto espirito,isto é,o espírito de um morto que pratica o mal. Esta hipótese é praticamente igual à primeira.

Consequências antropológicas - As consequencias antropológicas desta maneira de pensar o mal serão que,antes de tudo,o homem não é visto de uma forma dualista. Ele não está sujeito à pressão de duas forças opostas das quais uma seria a força do bem e a outra seria a força do mal. O corpo e a alma não estão em conflito e,assim o homem aparece na sua integralidade e harmonia e este equilibrio e unidade é indestrutível mesmo com a morte.

Esta maneira de conceber o homem é inspiradora de muitas atitudes face ao homem, vivo ou morto e diremos mesmo que esta visão do homem é o eixo principal das culturas africanas; sem ela todo o edificio cultural fica abalado e frágil.

Para um ocidental é difícil imaginar esta unidade. Para melhor a compreendermos escutemos Mulago, a propósito dos bashi do Rwanda mas que é uma realidade em tod s ou em quase todas as sociedades africanas:

> " A sua condição(dos mortos) é a mesma que eles tinham sobre a terra: o nomem permanece nomem, a mulher permanece mulher, o rico continua sendo rico e o pobre continua levando uma vida pobre. Eles são considerados como conservando a forma que eles tinham antes da morte." (13)

Esta oponião é profunda e plenamente partilhada pelos changano-chopes e por todos os moçambicanos tradicionais. Esta generalização não é oportunista nem gratuita e os exemplos que se vão seguir são uma dupla prova : 1º eles provam esta universalização da crença na unidade do homem e a continuidade entre o agora e o depois da morte; 2º Esta crença materializa-se na atitude concreta histórica e religiosa do africano. Eis um primeiro exemplo, constituido por uma oração aos mortos:

Em ronga : " Fólè hi lédji ! Tlhanganane mi djaha, mi nga ndji holobisse loco ndji djaha fólè mi cu ndja mi tjona."

Tradução : " Aqui está um pouco de tabaco! Vinde todos e tomai uma pitada. Não vos zangueis contra mimquando eu tomar a pitada e não digais que eu vos privo da vossa parte." (14)

---

(13) V. MULAGO, "La religion Traditionnelle élément central de la culture bantu" em Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation, colloque de Cotonou 1970, Paris, Présence Africaine, 1972, p. 127

(14) H. JUNOD, Usos e costumes dos bantos, tomo II, Lourenço Marque(Maputo), Imprensa Nacional de Moçambique, 1974, p. 353. Data da 2ª edição. A tradução da oração que citamos é do próprio autor, que não sendo perfeita e fiel do texto em ronga, o sentido não está prejudicado.

Tomemos este testemunho que nos vem da Tanzânia :

" Ele(o celebrante) pega um pouco de farinha e aproxima a cabra e o carneiro(do túmulo). Então,ele invoca(os antepassados): ó meu progenitor,tu que me deixaste neste mundo com a tua morte,eu venho ofercerte sacrifícios. Há muito tempo a chuva deixou de cair neste país. Dá-nos chuva.
Ele aproxima a cabra e a massa de farinha sacrificiais;em seguida,ele pega na cerveja e tira uma garrafa dos antepassados e um copo: Ele deita a cerveja no copo e espalha-a sobre o túmulo e diz: eis a tua água." (15)

Cerimónias como esta assistimos nós e pariticipamso muitas vezes,como teremos ocasião de o mostrar mais adiante. No entanto e para já,aqui estão dois exemplos que ilustram a concepção do homem africana. Um ocidental ou ocidentalizado e mesmo um cristão que acredita e professa a comunhão dos santos acreditarão mas almas do purgatório,no inferno,etc. mas esta fé se confina ao plano " espiritual ". O cristão pode falar no "pão de Santo António" ; no " pão abençoado " mas não chegará a ponto de depositar a comida no altar ou no túmulo de um morto, pois,este não tem necessidade de comer : as almas vivem um outro mundo e uma outra vida que nada têm a ver com o que se passa nesta vida. Somente os que estão no purgatório precisam da nossa oração e nada mais,pois,aos condenados nada se pode fazer e aos que estão no paraíso só nós necessitamos deles e não eles de nós(16)

Como conclusão diremos que há uma difernça na maneira de conceber e de se representar a alma ou espírito humano entre um ocidental e um africano tradicional. Pode-se usar o mesmo termo mas cada um tem uma representação diferente que não só é teórica mas inspiradora de atitudes existenciais face ao Homem seja este vivo ou morto.

---

(15) L.-V. THOMAS e R. LUNEAU, Les religions d'Afrique Noire,tome 1, Paris Stock Plus 1981, p.

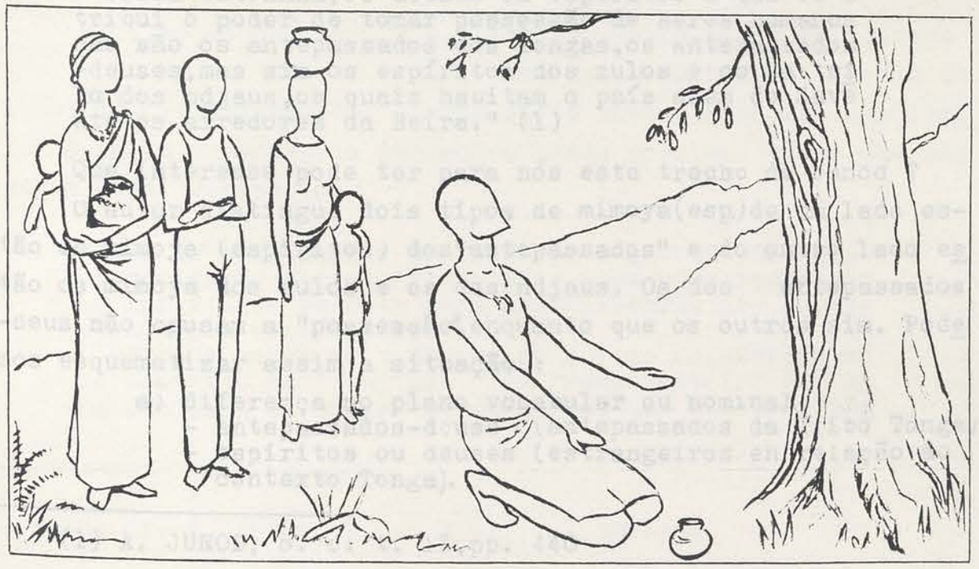
(16) No verão de 1981 uma professora belga pediu-me para lhe descrever uma cerimónia do culto dos antepassados Quando terminei a descrição ela replicou: "mas os negros nunca se dão conta de que esses antepassados jamais vêm comer o que se deposita nos sepúlcros? Acho que não é preciso reflectir tanto para ver o absurdo."

Se pusemos tanto empenho nesta reflexão e porque atribuimos e reconhecemos a importância e valor a este aspecto, importân e valor não arqueológicos mas actuais porque a sua constatação constitui um passo importante para a compreensão do africano, das suas atitudes face à vida.

Neste capítulo e neste momento não é questão de critica e discussão à volta destas concepções mas sim de "ver", como já o dissemos no início desta segunda parte.

Sentetizando este primeiro capítulo, diremos que são dois os elementos essenciais da religião tradicional, isto é, os Entes superiores e espirituais que são objecto da veneração no interior da cultura e religião changano-chopes: são eles o Deus criador e os espíritos que, dentro desta cultura, recebem vários nomes e categorias hierárquicas.

Sem dúvida que entram muitas outra figuras ou elementos mas tais elementos não ocupam um lugar central, não são objectos de veneração. Não obstante termos ocasião de conhecer estes elementos e precisar o lugar que eles ocupam dentro do sistema e precisar a sua função. É o objectivo do segundo capitulo que se segue.



CAPITULO 4

CARACTERISTICAS E CATEGORIAS DOS ESPIRITOS

No decorrer do capítulo precedente,ao referirmo-nos aos termos de "swikwembu" e " tinguluve " nós dissemos que estes termos são adjectivos designativos de categorias e no fim do do mesmo capítulo dissemos que havia outros elementos que ocupavam não um lugar central do sistema. Isto quer dizer que há distinções e classificações a fazer no interior do sistema para determinar essas categorias. Mas que princípios entram em jogo para esta operação ? Quais são essas categorias ? É o que tentaremos explicar ao longo deste capítulo.

1 - OS PRINCIPIOS DE HIERARQUIZAÇAO. Para começar a nossa reflexão tomemos e analisemos o seguinte texto do antropólogo Junod que exprime a sua admiração face à hierarquização dos mimoya (espíritos) :

> " Coisa estranha,os deuses ou espíritos a que se atribui o poder de tomar possessão de seres humanos não são os antepassados dos Tongas,os antepassados -deuses,mas sim os espíritos dos zulos e os da tribo dos ndjaus,os quais habitam o país além do Save até os arredores da Beira." (1)

Que interesse pode ter para nós este trecho de Junod ?

O autor distingue dois tipos de mimoya(esp.)de um lado estão os mimoya (espiritos) dos"antepassados" e do outro lado estão os mimoya dos zulos e os dos ndjaus. Os dos antepassados -deus não causam a "possessão",enquanto que os outros sim. Podemos esquematizar assim a situação :

a) diferença no plano vocabular ou nominal:
- antepassados-deuse (antepassados da Tribo Tonga)
- espiritos ou deuses (estrangeiros en relação ao contexto Tonga).

---

(1) A. JUNOD, o. c. t. II,pp. 440

b) diferença nos efeitos:
- uns causam a possessão (os mimoya estrangeiros)
- outro não causam a possessão(os mimoya dos antepassados-deuses).

Mais atrás da sua obra,ao começar a descrever a "Ancestrolatria",o autor fala em " categorias dos antepassados " para,em seguida,apresentar uma série de qualificações dos mimoya(espiritos). Ao todo ele apresenta oito qualificações que ele chama " categorias " ou " séries " e,em alguns casos,ele não se pronuncia se se são"categorias"ou não.

Mergulhado no mundo dos mimoya,o autor apercebeu-se que, não obstante tratar-se espiritos de mortos,nem todos são iguais para os Tongas. Sim,o autor apercebeu-se dessas diferenças mas o que ele não chegou a perceber foram os critérios que intervêm nesta diferenciação ou,se ele chegou a percebê-los,ele não os apresenta de uma forma clara para os leitores não iniciados no assunto.(2)

Neste parágrafo tentaremos mostrar quais são esses critérios de diferenciação e hierarquização. São três os princípios de classificação dos mimoya entre os changno-chopes:

a) A noção de kupfuka.
b) O lugar da manifestação do moya(espírito).
c) A forma como ele se manifesta.

a) A noção de kupfuka - A Acta do Colóquio dos Religiosos Moçambicanos em Lisboa (Agosto de 1980) dá-nos informações àcerca deste termo. Para não nos limitar à nossa experiência pessoal,achamos oportuno citar uma passagem deste documento:

> " Não se pode passar em silêncio a questão da hierarquizaçao dos espíritos,pois,essa hierarquização é importante sabê-la para a compreensão de certos fenómenos e práticas.
> Notemos antes de tudo que,no Sul de Moçambique,há o conceito de " kupfuka " (= 'ressurreição' de um morto para se vingar de um mal de que ele foi viti

---

(2) Cfr A. JUNOD, o. c. t. II, pp.337-339.

ma durante a vida)claro que esta 'ressurreição'diz respeito à alma e não ao corpo." (3)

Este texto dá-nos alguma informação sobre o significação do termo kupfuka mas analisemo-lo mais atentamente,pois,é um termo ambíguo devido ao problema bilingue:

chope		changana	
kupfuka	kupfukela	kupfùkela	kupfùka
fugir	ressuscitar para se vingar	madrugar	acordar do sono
escapar-se	erguer-se contra alguém	esguer-se contra alguém	'ressuscitar'
erguer-se ou 'ressuscitar' para se vingar			provocar
			erguer-se contra alguém

Vendo este quadro verifica-se que os quatro verbos giram à volta de três conceitos principais,expressos de diversas formas,são os conceitos de : fugir ou escapar-se; acordar do sono ou madrugar; ressuscitar ou voltar-se contra. Vejamos a correspondência entre as duas linguas,passando pelo português, na maneira como cada uma exprime estes conceitos:

chope		português		changana
kupfuka, (kuthava)	=	fugir	=	kubaleka,(kutsava)
" "	=	escapar-se	=	" "
kuthava	=	ter medo	=	kutsava
kututuma	=	correr,ter medo,escapar-se,fugir	=	kutsutsuma
kuwukela	=	madrugar,voltar-se contra alguém	=	kupfùkela
kuwuka	=	acordar do sono	=	kupfùka
kuvuka	=	provocar	=	kupfùka

Conclusão : O vrbo kupfuka é originariamente chope mas no contexto changano-chope é bilingue,sendo utilizado, também pelos changanas mas apenas no sentido religioso de 'ressuscitar' ou erguer-se para se vingar.

Em termos linguisticos diremos que houve uma evolução dos verbos kupfuka (chope) e kupfùka (changana) que na vida profana não têm o mesmo sentido. O verbo chope evoluiu semânticamente para passar a significar 'ressuscitar' que,em rigor,deveria ser " kuwuka ". O verbo changana evoluiu graficamente, perdendo o acento grave no "u" : kupfùka >kupfuka. Portanto,o verbo kupfuka,no sentido de"erguer-se" ou"voltar-se contra",só é empregado no contexto religioso,isto é dos mimoya (espírito) e significa que um morto(a sua alma)ergue-se contra aquele que lhe tirou a vida e faz justiça por si mesmo.

Quanto aos verbos " kupfukela " e " kupfùkela " são derivados dos verbos " kupfuka " e " kupfùka ".. A derivação operou-se por sufixação,acrescento da partícula " ela " àqueles verbos. A particula "ela" pode desempenhar três funções junto dos verbos : 1ª para exprimir a "repetição" da acção expressa pelo verbo em causa,isto é,para exprimir a inte sidade da acção,por exemplo : kukanda (pisar) kukandetela = pisar muitas vezes ou espezinhar. 2ª Para exprimir a reflexão da acção. Neste caso o sufixo " ela " corresponde ao "se". No entanto esta reflexão é atenuada,emgeral e pretende exprimir a vontade do sujeito e deve ser acompanhado de um outro sufixo no meio da mesma palavra por exemplo : kukhalahatsi (sentar) kutikhalahatsela = sentar-se livremente. Como se pode ver,intercalou-se ao verbo normal a sílaba "Ti",que é invariável em pessoa e número(a variação é indicada e operada por partículas pronominais que se antepõem : "no" "wo" "o" para as três pessoas do singular e "ho" "mo" "vo" para as três pessoas do plural,isto no presente do indicativo) 3ª Função é "expeditiva". Queremos dizer com isto que a particula " ela " significa que a acção não recai sobre o sujeito que realiza mas sim sobre ou outro individuo,justamente o contrário da segunda função e o que distingue os dois casos é a presença ou ausência do interfixo "ti". No caso do nosso verbo, verbo kupfukela, a particula "ela" desempenha esta terceira função: 'ressuscitando' o morto,alguém vai sofrer com este fac

to e esse alguém não é o proprio morto 'ressuscitado'. Breve o sufixo exige,neste caso,o complemento indirecto.

Categorias de mimoya resultantes desta noção - Como é que a noção de kupfuka opera uma diferenciação,isto é,como é que a partir da noção de kupfuka podemos estabelecer a diferença entre as almas dos mortos ? Para responder,vejamos o seguinte texto :

> " Esta 'ressurreição'(kupfuka) não está ao alcance de todos: há tribos que,pela sua natureza,têm a capacidade de 'ressuscitar',é a tribo dos vangunu(singular = = mungunu ou ingunu),ao Sul de Moçambique(...) e a tribo dos vandawu(singular = mundawu ou indawu) no centro de Moçambique(...). As outra tribos podem adquirir esta capacidade pedindo-a,isto é,cada um deve sujeitar-se ao rito de aquisição (= kutsema /- kulomba kupfuka)."(4)

Portanto,kupfuka é uma propriedade que se pode ter ou não. Isto quer dizer que,segundo a mentalidade changano-chope,existe na sociedade duas categorias de pessoas: de um lado estão as pessoas que possuem,naturalmente,ou por aquisição,a capacidade ou propriedade de kupfuka e doutro lado estão as pessoas deprovidas desta capacidade. A consequências imediata é que existem duas categorias de mimoya. De um lado são os mimoya com a capacidade de kupfuka e doutro lado são os que não possuem a tal capacidade. Desta divisão surge o par: mpfukwa/nguluve--xigono.

Mpfukwa é o moya(espírito) que se ergue para se vingar e é este espírito que merece o nome de "xikwembu/tchikwembu" (espírito) no sentido pleno do termo e segundo a mentalidade,isto é a cultura changano-chope. Daqui em diante escreveremos: xikw/-tchik. como abreviação de xikwembu/tchikwembu. Quanto ao segundo membro do par,isto é, "nguluve-xigono" falaremos dele no parágrafo seguinte.

---

(3) RELIGIOSO MOÇAMBICANOS, "A consagração tradicional na nossa cultura", Acta do II Encontro anual,Lisboa,1980,pp. 8.

(4) IDEM.

b) O lugar da manifestação - Operando através do princípio de kupfuka obtemos duas categorias de mimoya : a categoria dos swikwembu/sikwembu(espíritos no sentido pleno do termo) e a categoria dos tinguluve(antepassados) e swigono. Entretanto,estes dois últimos podem ser vistos separadamente,a partir de um critério que os ditingue e diferencia um do outro. Qual é esse critério ? É o lugar da sua manifestação.

O xigono/tchigono é um moya escravo de um muloyi/nloyi,executor da suas ordens. Ele vai manifestar-se não na família à qual ele pertenceu enquanto vivia,nem à família do próprio muloyi/nloyi mas numa outra terceira familia ou pessoa onde ele é enviado,em princípio,pois,a pessoa pode ser da sua família,isto é,a família do próprio muloyi/nloyi. Portanto,um moya pode manifestar-se dentro ou fora da sua família de origem. A partir deste princípio forma-se um outro par : Nguluve/xikwembu-xigono. Vendo este binómio compreende-se que : ou um moya se manifesta no interior da sua família de origem e recebe o nome de "Nguluve" ou ele manifesta-se fora da sua família de origem e,então, ele recebe o nome de xikwembu ou de xigono.

c) A forma da manifestação - O terceiro princípio é a forma como é que um moya pode manifestar-se,isto é a forma da mediação que ele utiliza, que pode assumir deversas formas mas que podem resumir-se a duas:

1ª Através de um médium que entra em transe. Esta é a forma mais directa,porque o médium em transe incarna o moya,personifica-o,falando em primeira pessoa e fazendo exigências que são específicas,que um nguluve ou xigono/tchigono não podem fazer(muito mais exigente do que estes).

2ª Manifestação através do exorcista ou advinho. É uma manifetação mais indirecta do tipo complexo de "L", isto é,um complexo de três pessoas: o sujeito(moya do nguluve ou xigono/tchigono),a pessoa ou família visada e o medium,que serve de intermediário ou "intérprete". De todas estas caracteristicas,a capacidade de pôr alguém

em transe, isto é, a capacidade de "possuir" alguém. Deste princípio resulta o par: xikwembu-tchikwembu/nguluve-xigono ou tchigono.

De notar que este par ou binómio coincide com o binómio que obtivemos através do princípio de kupfuka mas não é preciso confundir os dois princípios embora o resultado seja o mesmo, porque se se puxar muito mais a análise observam-se diferenças. Igualmente deve-se observar que os três princípios de hierarquização não são fechados cada um sobre si mesmo, não são compartimentos estanques mas sim interdepen entes uns dos outros de tal maneira que a distinção como a que fizemos é uma questão metodológica, para tornar a reflexão possível e clara, o que não quer dizer que tais princípios sejam falsos: é como se se classificasse um conjunto de objectos a partir da substância, forma, côr e tamanho.

Resumindo : Há três princípios interdependentes que nos permitem classificar os mimoya dos mortos, segundo a cultura changano-chope, obtendo categorias de mimoya :

1º princípio : a noção de kupfuka.(5)

2º princípio : o lugar da manifestação.

3º princípio : a forma de se manifestar.

Segundo estes princípios obtêm-se três grandes categorias

1ª categoria : xikwembu/tchikembu(espírito, no sentido pleno do terno, segundo a a cultura changano-chope).

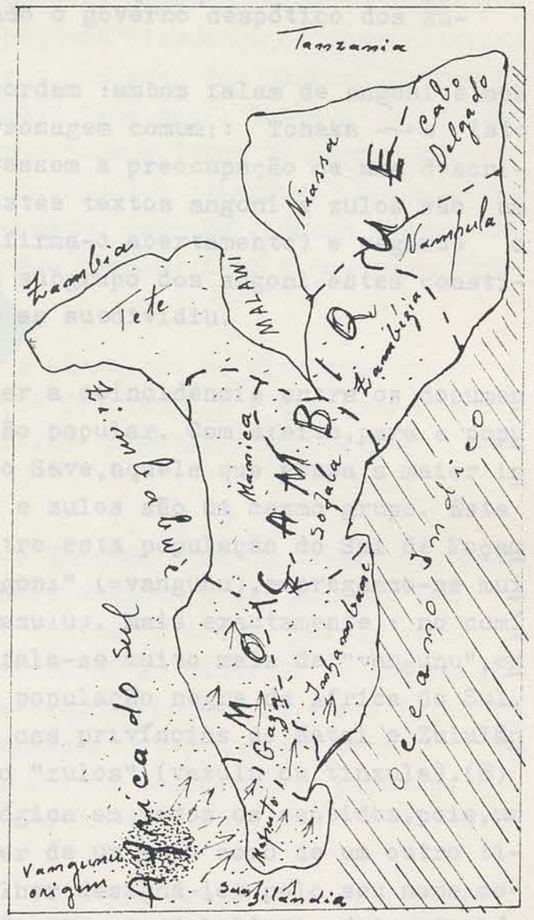
2ª categoria : nguluve (antepassado)

3ª categoria : xigono/tchigono.

---

(5) Traduzir "kupfuka" por "ressuscitar", como nós temos feito até aqui, é uma aberração segundo a cultura changano-chope e nós fizemo-lo por falta de um termo português melhor que o de "ressuscitar". Com efeito, segundo esta cultura os mortos continuam fazendo parte do mundo dos vivos. A morte significa mudança de forma de existir, os laços não ficaram destruídos e eles continuam tão presentes que ninguém precisa de "ressuscitar", todos estão presentes e activos a maneira de estar presente e a função que se desempenha é que diferencia os vivos e os mortos.

2 - ALGUMAS CARACTERISTICAS DOS VANGUNU. Nos textos que citamos no princípio deste capítulo(texto de Junod e dos religiosos moçambicanos)faz-se referência a duas tribos,a dos vangunu e a dos vandawu,e diz-se que elas possuem a "propriedade",isto é,a capacidade de "kupfuka" e diz-se ainda que elas são as únicas tribos a possuirem esta característica. Isto significa que estamos diante de duas tribos especiais. De facto elas são especiais. Para já é preciso notar que estas duas tribos influenciam e marcam profundamente todo o Sul de Moçambique com as suas Culturas. Há,portanto,todo o interesse em ver quais são as caracteristicas destas tribos,ainda que em traços muito largos,pois,tais traços ajudar-nos-ão a compreender muitos fenómenos e práticas que se observam no comportamento religioso do Homem changano-chope.Comecemos pela tribo dos vangunu.



a) ORIGEM DOS VANGUNU - Antes de mais nada há que esclarecer a questão sobre o próprio nome,pois,há confusões entre Angoni(Vangunu) e Zulos(Vazulu) : Serão um mesmo grupo ou são grupos diferentes ? Vejamos alguns documentos sobre o assunto :

" Tchaka,nascido por volta de 1787,era filho bastardo de um sub-chefe de uma tribo angoni.

.....

Tchaka transformou completamente o carácter da tribo que se transformou numa máquina de guerra... Pouco tempo depois,os Zulos (= céu: é o nome que Tchaka ti

nha dado à tribo)semearam o terror e a dvastação nos angoni do centro." (6)

E ainda :

"Estes angonis,dirigido por Manicusse,encontraram todos os clãs Tongas vivendo à antiga maneira banta,cada um por si,sem unidade nacional. Assim,submeteram-nos facilemente e procuraram impor-lhes o sistema militar criado por Dinguissuaio e Tchaka.

.....

O seu curral(do Gungunhana filho de Muzila e neto de Manicusse)em Manjacaze foi incendiado e ele próprio capturado por Mouzinho de Albuquerque no fim do ano de 1895. Tinha terminado o governo despótico dos Zulos..." (7)

Estes dois textos concordam :ambos falam de angoni e nos dois textos aparece um personagem comum:: Tchaka — e isto sem que os dois textos tivessem a preocupação de uma descrição genealógica. Segundo estes textos angoni e zulos são um mesmo grupo(o texto sete afirma-o abertamente) e segundo o texto seis,os zulos são um subgrupo dos angoni estes constituem o grupo primitivo que se subdividiu.

É interessante constatar a coincidência entre os documentos etnograficos e a opinião popular. Com efeito,para a população moçambicana so Sul do Save,aquela que acusa a maior influência dos angoni,angoni e zulos são um mesmo grupo. Esta identificação é tal que entre esta população do Sul de Moçambique prevalece o termo"angoni" (=vangunu),empregando-se muito pouco o termo "zulo"(=vazulu). Mais exactamente : no domínio dos mimoya(espíritos) fala-se muito mais de "vangunu",enquanto que para designar a população negra da Africa do Sul, principalmente a população das privíncias do Natal e Zululândia emprega-se mais o termo "zulos" (vazulu ou tinzula).(8) Esta distinção popular é lógica em todos os sentidos,pois,um moya(espírito)tanto pode ser de um zulo como de um outro tipo de angoni,por isso,é melhor designá-los pelo seu nome comum.Quanto à população do Natal e da Zululândia é também ló-

---

(6) H. DESCHAMPS, o. c., pp. 113-114.

(7) A. JUNOD, o. c.,t. I, pp. 38-39.Menos os parêntesis.

(8) Cfr H. DESCHAMPS, o. c., p. 110.

gico,pois que a região originária dos zulos é Zululândia,que significa "terra dos Zulos".

Diremos,concluindo,que os Zulos são realmente um subgrupo dos Angoni,pois,estes,os Angoni,compreendem diversos subgrupos que podemos nomear alguns deles,os mais conhecidos :

Angoni { Zulos
Swazi
Xhosa
... }

Observaremos,também,a questão da ortografia do nome "Angoni" sobre o qual há uma pequena diferença ou desacordo,embora sem prejuízo: há autores que escrevem "Ngoni",outros escrevem "Angoni" e outros ainda "Angonis". Entre a população do Sul de Moçambique ou termo toma a forma "mungunu/ingunu", (singular e em changana e em chope) e "Vangunu" (plural,e naquelas duas linguas,que é o mesmo para as linguas ronga e xitswa). Nós adoptaremos a forma popular,isto é,"mungunu/ingunu".

Quanto à origem,como já vimos,não há discussão sobre a origem dos Vangunu : a pátria dos Vangunu é a actual República da Áfrrica do Sul,provincias do Natal e Zululândia, como já dissemos.

Em fins do século XIX os Vangunu eram uma tribo que estava no seu apogeu,ao menos militarmente e que começou com a sua conquista expansionista dominando todo o Sul da África,a região Sul de Moçambique incluída. No interior de Moçambique os Vangunu dominaram até às regiões de Manica e Sofala,sobretudo na Manica(regiões de Mussurize,Espungabera,Dombe, etc), onde encontramos ainda hoje muitos traços desta presença dominadora. (9)Veja-se o mapa anexo atrás que tenta ilustrar o

---

(9) A nossa região natal,que nós estudamos neste nosso trabalho,chama-se,também "Nguzeni",que quer dizer: terra ou lugar perigoso. A tradição diz que este fora dado à região pelos invasores Zulos devido às dificuldades que eles tiveram para conquistá-la. A tradição tem fundamentos de todo o género,pois, em língua zulo perigo diz-se "Inguzi". A nossa casa situa-se num lugar chamado Knokholani,que significa aldeia fortificada ou fortaleza. Duros combates teriam aqui tido lugar. A arqueologia prova-o.

movimento dos Vangunu.

b) CARACTERISTICAS.- Não nos alongaremos neste aspecto descritivo das características desta tribo, pois, seria um trabalho bastante longo e cai fora do nosso objectivo. Diremos apenas que ainda hoje se reconhecem entre a população do Sul de Moçambique os indivíduos descendentes dos Vangunu, reconhecimento que se pode fazer através do apelido, por exemplo, o apelido de Sitoe(Sithoie).

Os Vangunu têm como totem o peixe, mas não temos a certeza se não haverá outros animais totémicos além do peixe, pois, o totem pode varia com a variação dos clãs. Mas para os indivíduos que vivem entre os changano-chopes o seu único totém é o peixe. Como seria de esperar e supor, estes descendentes não possuem a pureza da tribo, assim, não haverá muita gente que ainda guarda a tradição, por exemplo a de não comer o peixe.

c) INFLUENCIA AO NIVEL RELIGIOSO - O que caracteriza um xikw/tchikw é a cultura a qual pertenceu o indivíduo de quem ele é resultante. É por isso que no xikw/tchikw de mungunu/ingunu encontramos a características culturais que marcam um Mungunu/Ingunu vivo e muitas vezes tais características se exacerbam no xikw /tchikw. Eis as características mais importantes :

= Um xikw/tchikw de Mungunu/Ingunu considera-se superior a qualquer outro xikw/tchik, por exemplo o do Mundawu, de que faleremos mais adiante. Esta superioridade materializa-se no oferecimento dos sacrifícios, como veremos ao tratarmos dos sacrifícios. O Mungunu/Ingunu é o primeiro. Sinal da dominação.

= Geralmente o orador ou o sacrificador deve ficar de pé quando ora e deve segurar na mão a azagaia que sempre se encontra depositada no 'altar'.

= Um xikw/tchikw de Mungunu/Ingunu é saudado com um estalido dos dedos polegar e indicador ao mesmo tempo que se pronuncia o termo "thokozi", estando-se sentado

sobre os joelhos e pontas dos pés.

= O xikw/tchikw do Mungunu/Ingunu usa panos de cor branca ou preta,geralmente tem as duas cores.

= A 'possessão'por um Mungunu/Ingunu pode levar o 'possesso ao exercício de diversas funções medico-religiosas,sobretudo a advinhação (kulhalhuva tilholo).

Uma vez respeitada a ordem da precedência,o xikw/tchikw do Mungunu/Ingunu é muito menos exigente que um outro do Mundawu,por exemplo.

Eis as principais características de um Mungunu/Ingunu , características que se fazem sentir muito ao nível religioso, no contexto changano-chope. Não é possível desenvolvermos baste a nossa descrição,por motivos já referidos atrás. Por exemplo seria interessante se descrevéssemos o fenómeno da advinhação,da qual os Vangunu são especialistas,assim com do fenómeno de "malombelwa".

Sem irmos longe na descrição,quanto à advinhação só podemos observar o seguinte : A advinhação é a primeira especialidade dos Vangunu e é exercida de multiplas maneiras e através de variadíssimos objectos : ossos,conchas marinhas,cabaças e muitos outros objectos. A advinhação visa o passado,o presente e o futuro. No passado procura-se saber a causa deste ou daquele acontecimento;no presente e no futuro procura-se saber o que se deve fazer e como deve ser feito,qual é a vontade dos swikwembu/sikwembu e dos antepassados(tinguluve). Por aqui pode-se imaginar o papel-chave exercido por um advinho no meio da sociedade. E como um centro de orientação e consulta-se um advinho como se consulta um psicólogo,um médico ou um conselheiro.

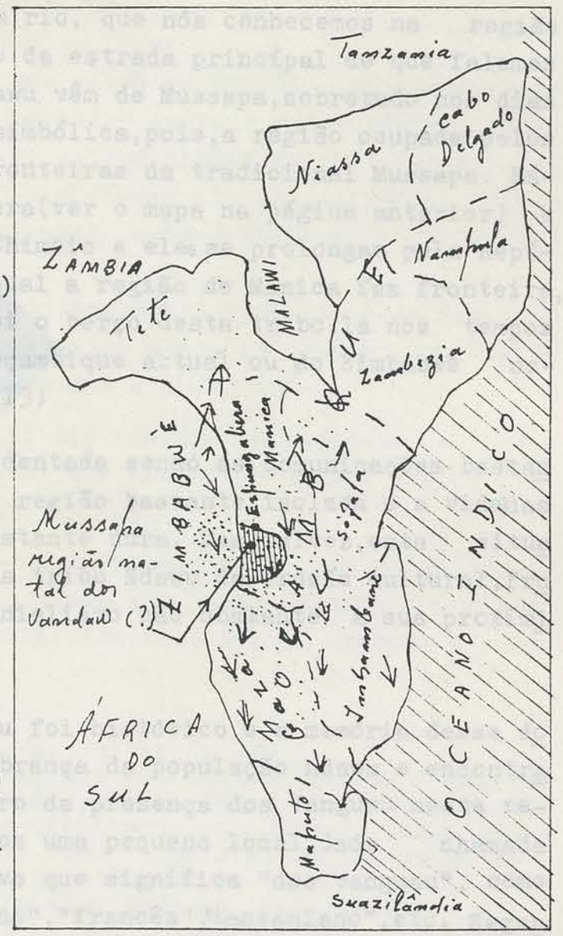
Mais adiante veremos mais características dos Vangunu ou melhor,de um xikw/tchikw de Mungunu/Ingunu mas que são características comuns ao xikw/tchikw de Mundawu.

---

(10) Cfr B. LONDI, o. c., pp. 403-404.

3 - A TRIBO DOS VANDAWU. Outra tribo que marca profundamente a região changano-chope é a tribo dos Vandawu. Tal como acontece com a tribo dos Vangunu,não podemos estender-nos na nossa descrição,limitando-nos, apenas,a situar geograficamente esta tribo e a pôr em evidência algumas das suas caracteristicas.

a) ORIGEM DA TRIBO - Segundo a versão popular,a "pátria" ndawu é a terra de Wusapa (Mussapa)



Esta versão concorda com os dados etnográfico, assim Junod diz :

"Manicusse(chefe dos Vangunu)reinou tranquilamente durante mais de vinte anos no vale de Limpopo até Mussapa (terra dos Ndjaus), ao norte do rio Save."(11)

Numa outra passagem, o mesmo autor volta a dizer :

" Coisa estranha,os deuses ou espíritos a que se atribui o poder de tomar possessão de seres humanos não são os antepassados dos Tongas,os antepassados - deuses,mas sim os espíritos dos Zulos e os da tribo dos Ndjaus,os quais habitam o país além do Save,até aos arredores da Beira."(12)

Vê-se nitidamente que Junod não conhece pessoalmente a região de cuja população ele se refere,ele regista a versão popular. No entanto,a versão é correcta,pois,tivemos ocasião de confirmar pes-

(11) A. JUNOD, o. c.,t. I, p. 38.

(12) IDEM, o. c.,t. II, p. 440.

soalmente. Infelizmente não temos dados exactos quanto às distâncias para melhor situar esta região de Mussapa.Em forma de aproximação podemos dizer que Mussapa fica a cerca de 800 km do Maputo,pela estrada que vai do Sul ao Norte(estrada nacional nº 1) e a cerca de 600 km da nossa região natal de Manjacaze. De Mussapa para a Beira vão cerca de 300 Km. Estas distâncias,que não pretendemser exactas,podem ser reduzidos se a viagem fôr feita através do interior do país,em voo do passarinho.

Mussapa é nome de um rio, que nós conhecemos na região de Dombe,já muito próximo da estrada principal de que falamos acima. Dizer que os Vandawu vêm de Mussapa,sobretudo nos dias de hoje,é uma afirmação simbólica,pois,a região ocupada pelos Vandawu ultrapassa as fronteiras da tradicional Mussapa. Entramo-los já em Espengabera(ver o mapa na página anterior) e encontrame-los perto do Chimoio e eles se prolongam pela República do Zimbabwè com a qual a região de Manica faz fronteira, aliás,não sabemos qual foi o berço desta tribo,lá nos tempos remotos(no interior de Moçambique actual ou do Zimbabwè actual ? São conjecturas. (13)

A região é muito acidentada sendo as comunicações bastante difíceis,o que torna a região bastante isolada e a vida das suas populações também bastante dura. Mas,talvez,esta situação geográfica preservou a tribo Ndawu da erosão cultural,fruto do contacto com o colonialismo não obstante a sua proximidade com o mar.

O domínio dos Vangunu foi histórico e a memória desse domínio é ainda viva na lembrança da população ndawu e encontramos traços de todo o género da presença dos Vangunu nesta região,por exemplo,conhecemos uma pequena localidade chamada Chingunu,que é um adjectivo que significa "dos vangunu", como se disséssemos "moçambicano","francês","tanzaniano",etc. Segundo a tradição,que está confirmada,os Vandawu teriam sido massacrados e deportados pelos vangunu durante o domínio destes.

---

(13) Cfr RELIGIOSOS MOÇAMBICANOS, o. c., p. 8.

O movimento desta deportação foi do Norte para o Sul, pois, eram empregados como carregadores nas deslocações dos Vangunu : veja-se o mapa atrás, direcção da setas(14). É assim, sobretudo, que encontramos os Vandawu na região changano-chope.

b) CARACTERISTICAS - Temos muito pouca documentação etnográfica sobre esta tribo. Se ela fôr realmente escassa, é questão de nos perguntarmos. Neste caso a nossa hipótese seria que talvez a situação geográfica que evocamos atrás seja a causa.

Entre os indivíduos que vivem na região changano-chope a tradição ndawu não se reflecte tanto, o que é lógico, tendo em conta o contacto com os outros grupos de Culturas diferentes. No entanto, a nossa convivência com os indivíduos desta tribo possibilita-nos assinalar certos traços culturais bastante típicos :

= O animal totémico dos Vandawu é a ovelha, isto é, os Vandawu não comem a ovelha, ao menos os Vandawu da região changano-chope, se bem que a criam.(15)

= As argolas metálicas são bastante apreciadas por esta tribo, como braceletes, que não só metem nos braços como também nos pés e nos lábios.

= Apreciam muito o ocre vermelho, com o qual se untam, sobrtudo na cabeça, formando uma longa cabeleira torcida, pois, nestas circunstâncias, eles deixam crescer o cabelo.

---

(14) Cfr. A. JUNOD, o. c., t. II, p. 440.
A partir das distâncias que indicamos atrás pode-se fazer ideia da extensão do território conquistado pelos Vangunu. Como é que eles admnistravam esta vasta extensão de território ? É um trabalho para os historiadores.

(15) Este facto significa que o animal é sagrado para eles mas não é objecto de medo ou um tabu negativo. Na Biblia não encontramos muitos exemplos de animais sagrados ? O caso dos Vandawu pode ser diferente ao dos Vangunu que não comem o peixe e nem querem lidar com ele, tal como os muçulmanos en relação ao porco. Pode ser diferente mas não o afirmamos, é uma hipótese.

= Um Mundawu tradicional é um individuo bastante reservado e grave, um individuo de uma forte personalidade, no sentido de firmeza nas suas convicções (caracteristica dos Povos cuja Cultura está assente sobre crenças religiosas e tradicionais).

c) INFLUENCIA RELIGIOSA.- O Mundawu/Indawu é extremamente exigente como xikw/tchikw e por isso, ele é objecto de medo

> "As possessões pelos Ndjaus parecem ser as mais perigosas que as dos Zulos(=Vangnu). Bun ndjau biia carata", "a possessã ndjau é dolorosa." (16)

Claro que para Junod a possessão é uma doença, daí ele traduzir o verbo "carata" (=kukarata) por "é dolorosa". Mas esta tradução não exacta. Se traduzirmos o verbo correctamente a frase soaria assim : a possessão ndjau é difícil. (17)

= A primeira especialidade dos Vandawu é kufemba(exorcismo e o curandeirismo. Isto poderá querer dizer que esta tribo é ou foi bastante avançada em medicina tradicional, pois, o exercício do curandeirismo supões o conhecimento e o uso de plantas medicinais. Mais adiante descreveremos e mostraremos como o arte de curar se articula com a crença essencialmente religiosa.

= O tchowa/dhitchowa e, por vezes, o arco, são os simbólos ou alguns dos símbolos dos Vandawu e que se vêem depositados nos seus 'altares'. Tchowa/dhitchowa é um rabo de bo ou outro animal selvagem, trabalhado artisticamente e é o instrumento principal de kufemba(exorcismo) para 'varrer' ou

---

(16) A. JUNOD, o. c., t. II, p. 441.

(17) A partícula "ku" é a caracteristica do infinito nas linguas do Sul de Moçambique, isto é todos os verbos levam esta partícula, como prefixo, no infinito e suprimi-la seria a mesma coisa que suprimir o "r" final nos verbos portugueses, por exemplo, seria como se escrevéssemos: pô em vez de "pôr" ou "fini" em vez de "finir". Ifelizmente é o erro que Junod comete sistematicamente sempre que há um infinito, o que torna um verbo irreconhecível, em muitos casos.

aprisionar os swigono/sigono. É,de facto,um objecto típ um Mungunu/Ingunu nem quer tocá-lo.(18)

= Os tecidos preferidos pelos Vandawu são os tecidos multicolores(ndjeti) mas podem também empregar tecidos das outras cores tais como a branca ou mesmo a preta,o que é raro no entanto. Os desenhos estampados nestes tecidos não são indiferentes mas devem obedecer a um certo padrão,por exemplo,o desenho do sol etc.

= Um indivíduo portador de um xikw/tchikw de Mundawu/Indawu pode ser obrigado a renunciar de comer a carne da ovelha; a criar uma cabeleira e untá-la com o ocre vermelho ou a usar colares de missangas nos braços,nos pés e no pescoço. As missangas são ou adorno muito apreciado pelos Vandawu. Se não criar uma cabeleira há também a hipótese de utilisar uma peruca quando o indivíduo entrar em transe. Esta peruca chama-se "xingundu/tchingundu". É possível que se trate de um chapeu tradicional. Igual chapeu têm-no os Vangunu,também,se bem que feito com material e com modelo um pouco diferentes.

---

(18) Quem varre e apanha a sujidade não é o escravo ou o mais pequeno ? A vassoura até repugna a certos indivíduos com complexo de superioridade,ora o Mungunu/Ingunu é superior ou consudera-se superior em relação Mundawu/Indawu.

* *
*

Nos tingoma:o formato,o tamanho e o rítmo não são indiferentes,tudo tem o seu significado.

4 - CARACTERISTICAS COMUNS ÀS DUAS TRIBOS. Acabamos de mostrar, em linhas gerais, aquilo que caracteriza particularmente cada uma das tribos e, por consequência, cada um dos dois tipos de (espíritos), swikembu/sikembu respectivos. Mas, além destas diferenças que chegam a opor-se, os dois tipos de mimoya têm alguma coisa de coomum e isto era de esperar não fosse apenas o facto de os dois serem chamados swikwembu/sikwembu e de resultarem de indivíduos que viveram historicamente. Mas além desta identidade original 'ontológica existem outras afinidades. Neste parágrafo vamos tentar pôr à luz tais afinidades.

a) Uma pessoa a'consagrar'- Uma das afinidades entre estes dois tipos de mimoya é a exigência para que lhes seja'consagrada'uma pessoa. Esta'consagração' constitui um fenómeno que tem escapado à observação de muitos os obseravadores estrangeiros(etnólogos e antropólogos) ma s que é uma realidade que marca profundamente a sociedade changano-chope e, praticamente todo o Sul de Moçambique, segundo a nossa experiência e se não generalizamos em relação a todo o país é porque não temos dados suficientes que possam fundamentar a nossa generalização.

Este fenómeno foi objecto de uma jornada de estudo feita em Lisboa pelos religiosos moçambicanos. Algumas passagens da acta final tivemos já oportunidade de citá-las. Neste parágrafo este documento ser-nos-á útil.

Em que consiste ? Trata-se de oferecer ao xikwembu/tchikwembuuma pessoa, ger almente uma rapariga, no entanto o sexo do morto de cujo moya é questão é decisivo. A pessoa a 'consagrar' pode ser também adulta, tudo dependendo da escolha do xikwembu/tchikwembu e das possibilidades em membro da família em questão. A pessoa eleita torna-se assim um 'templo' vivo, uma morada para o xikwembu/tchikwembu. Se o eleito é uma criança geralmente não entra em transe, só mais tarde, a partir da idade da puberdade e quando o xikw/tchikw. julgar oportuno e pode-se ir até à 'ordenação' afim de exercer certas funções tais como o exorcismo, etc., 'ordenação' esta que recebe, tecnicamente, o nome

de " kuparurwa " de que falaremos mais adiante. A eleição faz parte e é consequência do fenómeno de " kupfuka " de que já falamos mais atrás.

Quais são as causas e quem toma a iniciativa ? Sim a pergunta merece ser posta a este estranho fenómeno,na opinião de muita gente.

O documento dos religiosos moçambicanos é claro sobre este aspecto,por isso vale a pena de ser citado ou consultado :

> " A iniciativa para a consagração não parte da pessoa a consagrar. O espirito é que toma toda a iniciativa, a família vem em segundo lugar e por fim a pessoa visada. Isto quer dizer que há uma passividade total por parte da pessoa a ser consagrada,que nada faz senão conformar-se com a sua sorte e ela aceita para o seu próprio bem e o da família;com efeito,uma recusa da pessoa ou da familia tem consequência que vão da morte da pessoa pretendida pelo espírito até à exterminação total da família ou da tribo.
> .....
> Quanto às causas,...elas são duas,em geral: 1ª por simples simpatia; 2ª em atitude de vingança." (19)

O texto continua a sua descrição pormenorizda,mas nós temos,por enquanto,o que nos interessa na nossa reflexão: é o xikw./tchikw. que toma a iniciativa e as causas resumem-se a duas: a "simpatia" e a "vingança". Por"simpatia" entenda-se que o xikw/tchikw. não é motivado por nenhum sentimento de ódio ou vingança. Neste caso,podemos realmente falar de uma "eleição" da pessoa e da família em questão.

O eleito adquire uma grande importância no seio da família e da sociedade em geral. Ele é objecto de respeito e mesmo de medo por parte de toda a gente,mesmo se se tratar uma criancinha. Por exemplo,ela não pode ser castigada e batida por tu- e por nada,ela é um autêntico tabu,sobretudo para pessoas estranhas à família. Se o eleito não é o chefe da família ou se ainda não tem a idade exigida,não é ele quem oferece e preside os sacrifícios familiares. Este trabalho cabe ao chefe da famí

---

(19) RELIGIOSOS MOÇAMBICANOS, o. c. pp. 2-3.

lia,que acumula as funções sacerdotais. No entanto,a presença física do eleito é indispensável para a realização de uma cerimónia,sobretudo se esta é muito importante,pois,o eleito incarna e representa os swik/sikw,que nunca devem ser esquecidos em nenhum caso.

Uma outra questão que este fenómeno põe é sobre o destino da pessoa nestas condições de eleita ou "consagrada';com efeito,que futuro tem esta pessoa ? Ela pode constituir um lar como as outras pessoas normais ? Como é que isso se passa ? Não vamos ser exaustivos,embora o assunto suscite curiosidade. A resposta é afirmativa isto é a pessoa oferecida aos swik/sikw. constitui uma família,procria,etc.,se bem que o processo não segue os trâmites normais:

> " Se a possessão e a consagração se verificam depois do casamento,as coisas estão simplificadas,pois,bastará um acordo entre a família da mulher e a família do marido.
> .....
> Mas no caso em que a possessão e a consagração se verificam antes do casamento,aí o processo é mais complicado;com efeito,se é uma rapariga que está possessa,será preciso que surja um pretendente disposto a assumir as responsabilidades inerentes..." (20)

Portanto,uma pessoa oferecida aos swik/sikw casa-se seguindo um 'código' especial. Isto é natural,pois,é um estado com exigências próprias e como o casamento africano é uma aliançaentre duas famílias,com a deslocação de um dos cônjuges de uma família para outra,é preciso um entendimento prévio e esclarecimento da situação à qual se engaja a parte livre,o que não é fácil,dadas as exigências implicadas na situação de eleito ou consagrado.(21)

---

(20) RELIGIOSOS MOÇAMBICANOS, o. c., p. 5.

(21) Queremos evitar o emprego do termo "consagrado" e "consagrar",dada a sua conotação cristã. Mas também não conhecemos um termo sintético changana ou chope para designar uma pessoa ou objecto oferecidos aos swik/sikw; deve existir mas não está vulgarizado a tal ponto de o ignorarmos. Conhecemos sim uma expressão analitica: "wo palha ngene" (chope) "wo palha hi yena" (changana) Pode-se ainda dizer: "nwaswikwembu/nwasikwembu) que significa "dos espíritos",mas estas expressões não são práticas.

b) Thepela - Todos os antropólogos e etnílogos que se dedicam à causa africana, são unânimes em afirmar a ausência de templos e altares entre as sociedades africanas. No entanto e no que se refere à sociedade changano - chope, esta afirmação não é verdadeira, a não ser que se trate de templos e altares públicos, isto é, templos e altares comuns, onde cada um possa entrar para oferecer um culto a um mesmo deus, tal como os cristãos fazem. Com efeito, existem "templos assim como os altares familiares, clânicos e mesmo tribais :

> " A mhamba é guardada numa palhota especialmente construida para esse fim, atrás da sua própria aldeia."
> .....
> Ela junta esta pele à dos antigos chefes e conserva-se numa palhota especial, a palhota da mhamba, construída atrás da palhota principal do novo chefe e na qual ela dorme. Ninguém está autorizado a entrar nessa palhota; os homens casados, sobretudo, não devem fazê-lo. A entrada pode ser permitida a uma mulher, somente se o bebé que leva às costas não tiver passado pela cerimónia que consiste em se lhe atar na cintura o cordão de algodão."

Comecemos por apreciar a sacralidade destá " palhota" que até nos faz pensar no Santo dos Santos de que nos narra a Bíblia: o texto que citamos informa-nos sobre a existência de uma " palhota especial ", onde se guarda uma certa " mhamba " e onde só uma determinada qualidade de pessoas pode entrar e esta palhota está construída na povoação do chefe em exercício. Como se chama esta palhota ? O texto não responde à nossa pergunta. No contexto changano-chope, esta palhota chama-se "thepela".

Ignoramos a origem deste termo, que nos parece ser a deformação do termo " templo ". Esta semelhança ou proximidade entre os dois termos será uma simples coincidência ? É possivel mas não nos parece que assim seja.

Segundo Junod, a finalidade desta palhota seria para guardar uma tal mhamba (mais adiante falaremos deste termo de mhamba). Mas que significa o facto de a palhota se encontrar na po-

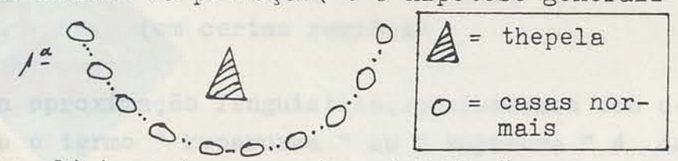
---

(22) A. JUNOD, o. c. tomo II, pp. 368-369.

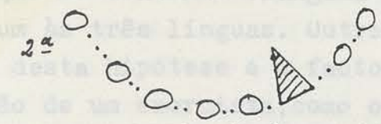
voação do chefe ? O facto significa que a palhota é um objecto o património nacional(tribal ou clânico). Portanto,concluiremos dizendo que esta palhota é um 'templo' nacional, isto é, social,onde são guardados os objectos do culto colectivo, seja um culto aos antepassados ou aos swikw/sikw. A particularidade desta palhota bem como a interdição de se entrar nela visam como é evidente,a preservar os objectos sagrados da profanação e dos olhares quotidianos. Ajuntaremos dizendo que é nesta palhota onde se oferecem os sacrifícios nacionais,tribais ou clânicos. Breve,existem 'templos' sejam eles familiares,clânicos tribais ou nacionais e estes templos designam-se pelo nome de " Thepela ".

Entre os changano-chope a localização do thepela no conjunto geral da povoação é variável,mas esta variedade conhece três hipóteses principais:

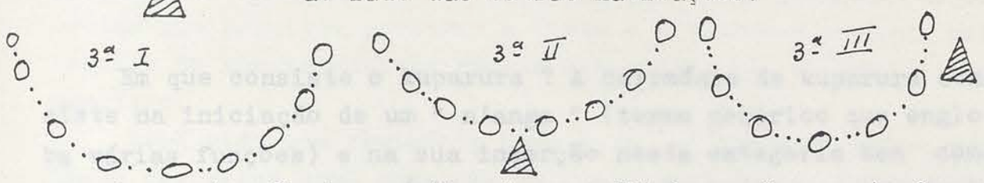
1ª hipótese: no centro da povoação(é a hipótese generalizada).



2ª hipótese: no alinhamento das outras habitações.



3ª hipótese: um pouco retirada da povoação e nesta posição há três possibilidades: a frente,atrás ou ao lado das outras habitações.



A construção de uma thepela constitui o maior gesto de reconhecimento (aceitação) que se pode fazer a um xikw/tchik. Da thepela para " kuparurwa " ('ordenação') já não falta muito.No entanto e por causa desta importância que tem a thepela,não são todos os swikw/sikw que exigem este gesto e muitos contentam-se com um cantinho dentro da casa comum,onde as pessoas vivem normalmente. Do altar falaremos mais adiante.

5 - KUPARURWA. Ao longo da nossa reflexão fizemos várias vezes referência ao termo"kuparurwa". Em que consiste,isto é,o que quer dizer este termo ? O termo é um verbo que se pode traduzir por "ordenar",no sentido cristão de conferir o sacramento da ordem. O verbo está no passivo: ser ordenado,que na voz activa seria : " kuparura " (= ordenar).

O verbo parece ser de origem ndawu,pois,a frequência da letra "r" é caracteristica do chindawu; com efeito,em changana ou em chope há mais predominância da letre "l" em vez do "r". Um mundawu/indawu puro tem sempre tendência a pronunciar " r " onde está "l". Numa certa região changana há uma predominância do "g" no lugar do "l". Quanto ao chope,há mais tendência em substituir o "r" por "dh". Tomemos um exemplo para ilustrar tudo o que acabamos de dizer:

Teu =	lawena	=	rawena	=	dhawena
	↓		↓		↓
	changana		chindawu		chope

(em certas regiões)

Através desta aproximação linguistica,concluiremos cou uma hipótese de que o termo " kuparurwa " ou " kuparura " é de origem ndawu mas que no contexto changana-chope tornou-se trilingue,isto é, comum às três linguas. Outro elemento muito importante em favor desta hipótese é o facto de " kuparura " consistir na iniciação de um exorcista,como o veremos. Ora o tipo do exorcismo changano-chope é uma especialidade dos vandawu,como também o veremos.

Em que consiste o kuparura ? A cerimónia de kuparura consiste na iniciação de um " n'anga " (termo genèrico que engloba várias funções) e na sua inserção nesta categoria bem como no seu reconhecimento público como tal. Trata-se,por conseguinte,de um processo longo e complexo,com diversas etapas cujo ponto final é o kuparurwa. Nestas diversas fases há admnistração de remédios através de diversos processos: comer,beber,inalar e incisões no corpo do paciente,o iniciado (fazer incisões diz-se,tecnicamente, " kutlhavela " ou " kubayela ",mas o primeiro termo, " kutlhavela ",é o mais próprio entre os changano-chopes,aliás, "kutlhavela " é changana enquanto que " kubaye-

la " é chope mas os chopes empregam,gelamente,o termo changa-na,como já dissemos). A cerimónia de kuparura consiste,tambem na entrega de instrumentos ao iniciado,ao novo exorcista. Enfim,o iniciado passa por diversas cerimónias,públicas e privadas. A parte essencial,isto é,a mais importante,passa-se em privado,só entre os membros da família do novo n'anga/nyanga. A parte pública é realmente pública:aberta a toda gente, que participa no acontecimento e é o primeiro contacto entre o novo n'anga/nyanga com pessoas que não pertencem à sua família. Participando no acontecimento, o público fica sabendo que ele pode contar com mais um n'anga (médico) a quem pode recorrer para ser curado de doenças e ser exorcisado.

Esta parte pública constitui um verdadeiro festival e sessão de transe. A ela acorre muita gente das redondezas a covinte dos tingomas (tambores). Por causa deste toque dos tambores a cerimónia é chamada " tingoma,mas é um nome genérico para designar toda a cerimónia acompanhada com o toque dos tingomas: tingoma to parura = tingoma de kuparura,etc. ;portanto,o termo tingoma sozinho não especifica tudo,falta a designação da sua finalidade.

Entre o público que acorre para assistir aos tingoma e aí participar,cantando e dançando,há alguns que entram em transe e muitos deles pela primeira vez. Isto quer dizer que este momento é propício e é um ambiente próprio para a transe a ponto de novas ' possessões ' aí se revelarem pela primeira vez.

Esta cerimónia ou tipo de cerimónias costuma realizar- se nos meses de Fevereiro-Junho,período com mais recursos em alimentos que permitem preparar a festa e é,também,o período mais regular do ano,sem muitas chuvas nem calor. Mas o tempo é secundário.

Terá sido uma cerimónia como esta que Junod assistiu e que tenta descrever numa passagem da sua obra ? Muito provavelmente que sim. Mas a descrição não foi conseguida e um changano-chope dificilmente a reconheceria.

Antes de terminarmos importa assinalar o nome técnico do oficiante desta cerimónia: é um grande n'anga já esperimentado nos assuntos da iniciação dos outros tin'anga,diriamos especializado, que é chamado " Muparuri " aquele que "parura" (=inicia). O paciente só depois da cerimónia de kuparura é que pode ser chamado n'anga/nyanga ou nyamussoro.

6 - KUYAKELIWA/KUYAKELWA. O fenómeno da possessão(23) é um dos mais discutidos em etnologia,antropologia e em medicina,sobretudo. Ao tocarmos este assunto não o fazemos com a pretenção de " arbitrar " esta discussão e nem dela nos ocuparemos. Seja qual fôr o domínio onde as ciências e a decisão dos homens o colocarem,ele é objecto de crenças de milhões de homens,não só na África mas também noutros continentes,todos os continentes. É um facto constatável.

Sendo o nosso assunto a Religião Tradicional,somos obrigados a tocar este assunto da ' possessão ',pois,esta é um dos elementos fundamentais desta religião e somos mesmo tentados a afirmar que a crença neste fenómeno é a raiz principal que sustenta uma boa parte do edifício religioso em qustão neste nosso trabalho,por isso se o omitíssemos faltaria qualquer coisa na nossa reflexão. Entretanto,empregaremos o termo de " kuyakeliwa/kuyakelwa"para designar este fenómeno,pois,o termo " possessão" está já viciado.

a) Em que consiste ? Tal como as coisas se passam neste contexo,só podemos falar de kuyakeliwa/kuyakelwa no pleno sentido do termo ou melhor,segundo a mentalidade changano-chopes em relação relação aos swik/sikw(lembrar as classificações feitas atrás). Exclui-se assim o enfeitiçamento(kuloyiwa/kuloywa);na verdade,os seres lançados sobre um individuo não são os swikw/sikw mas sim outros seres de que falaremos mais adiante.

Há dois tipos de kuyakeliwa/kuyakelwa :

1º tipo : É o xikwembu/tchkw que toma a iniciativa de tomar possessão de alguém. A pessoa entra geralmente em transe. Neste caso,entre os changano-chopes,não se pode falar em exorcismo para expulsar o xikw/tchikw,a transe pode ser vista como um sintoma de que o xikw/tchikw veio para ficar definitivamente sobre a pessoa e o termo " kuyakeliwa/kuyakelwa " aplica-se inteiramente ao fenómeno. Não conhecemos ne-

(23) Como já dissemos,o termo "possessão" está viciado,tendo adquirido uma conotação pejorativa. É também equívoco,pois,o fenómeno apresenta-se ou é compreedindo e interpretado diferentemente nas diversas culturas tanto na sua manifestação como na sua causa. Por tudo isto nós preferimos designar o fenómeno pelo termo autóctone de " kuyakeliwa/kuyakelwa " = ser habitado.

nhum caso de transe em que o respectivo xikw/tchikw tenha sido depois expulso por meios tradicionais. A solução é acomodar o xikw/tchikw,apaziguá-lo segundo ritos apropriados,entre estes figura a cerimónia de kuparura que já descrevemos.

2º Tipo : O xikw/tchikw é enviado por um nloyi (feiticeiro). Regra geral,o paciente não entra em transe neste caso,o xikw/tchikw não veio para ficar mas para pedir,melhor diriamos que veio exigir alguma coisa sob a ordem do seu dono,o nloyi que o enviou.

A solução consiste em chamar um nyamossoro ou mufembi/infembi (exorcista) para vir'apanhá-lo',isto é,para vir captá-lo afim de que ele diga o que pretende,quais são as suas exigências. Isto quer dizer que o nyamussoro desempenha o papel verdadeiramente de mediação,ele é um " medium ". Só neste tipo de casos se pode falar em exorcismo.

As exigências deste tipo de mimoya muitas vezes consistem em objectos simbólicos,por exemplo,um papelinho sem nenhum valor ou numa moeda de valor ínfimo que se lhe dá para que o xikw/tchikw vá-se embora. Bem vistas as coisas,a doença que atinge a pessoa visada é a coisa mais importante neste processo e o dinheiro ou despesas feitas com o mufembi/infembi. No entanto,há outros casos deste tipo em que a solução apresenta-se difícil devido às exigências que o xikw/tchikw apresenta como condição,por exemplo : uma galinha ou um boi,um cabrito e,embora raríssimas vezes,uma criança que deve ser entregue à família originária do xikw/tchikw. Este último caso é extremo e praticamente já desapareceu no contexto changano-chope. Estes objectos são levados para a casa originária do xikw/tchikw mas existem casos em que eles são deixados no mato. Mas estes casos assim tão difíceis ultrapassam o 2º tipo de que estamos falando e inscrevem-se no primeiro tipo,sem transe,pois,exigências coestas seria a denúncia do nloyi e a sociedade não deixaria passar,na verdade,wuloyi(feitiçaria) é um crime e o seu autor um criminoso ou marginal,como vemos.

b) Primeiras manifestações - Como é que um xikw/tchikw se manifesta pela primeira vez?

Para responder à pergunta vejamos antes esta descrição de Junod àcerca deste assunto :

" Voltei à aldeia com todos os membros trementes — diz o paciente ao autor — Entrei na palhota mas, de repente saltei e pus-me atacar as pessoas da aldeia."

E depois continua o autor a sua análise :

" Parece, pois, que os primeiros sinais da possessão são a crise nervosa e também a aparição de certos sintomas suspeitos : uma dor persistente no peito, um soluço impossível de reprimir, bocejos desacostumados, emagrecimento sem causa aparente etc. Todavia não bastam estes sintomas para se pronunciar um diagnóstico e os ossículos devem ser sempre consultados antes de se chegar a uma conclusão. " (24)

Segundo este texto de Junod, a presença de um xikw/tchikw. é detectável através de sintomas bem precisos mais ou menos. A consulta aos ossículos tem como finalidade a confirmação de uma suspeita, fundada naquilo que os olhos vêem. Que dizer desta hipótese do autor ?

A hipótese pode pecar por excesso, quando ela deixa de ser uma hipótese para ser uma afirmação acabada e sobretudo quando ela se generaliza, tal como acontece nesta descrição do autor. Na verdade, segundo a conclusão do autor, pode-se falar em "doenças da possessão" ou "sintomas da possessão " o que não é verdade. Segundo a nossa experiência, diversa em número e níveis , há duas constatações a sublinhar :

1ª Nem todos os ' possessos ' começam por estar doentes. há casos que são autênticas surpresas para toda gente, inincluindo os próprios pacientes. Quando tratamos da cerimónia de " kuparura " nós tivemos ocasião de dizer que durante esta cerimónia há assistentes que entram em transe pela primeira vez, tendo ido simplesmente para assistir à cerimónia, cantadno e dançando. Pode-se atribuir este caso à sugestão mas de qualquer maneira não temos aí sintomas e muito menos doenças. Portanto e segundo a nossa experiência, a maior parte dos casos não é precedida de sin-

(24) A. JUNOD, o. c. t. II, pp.441-442.

tomas assim tão evidentes e precisos.

2ª Há casos em que a manifestação é precedida de doença e sintomas mas casos violentes como o que o autor relata devem ser considerados exceptionais e mesmo anormais. Não há doenças especiais ou caracteristicas precedentes da manifestação(a primeira) de um xikw/tchikw.: um ataque de paludismo,uma dor de cabeça prolongada,dor de estômado,ou qualquer outro mal físico podem ser precursoras da primeira manifestação de um xikw/tchikw.

Acreditamos que,clinicamente, é possível chegar-se a catalogar os sintomas anunciadores de uma ' possessão ' mas esse catálogo não vai muito além de uma lista de hipóteses a confirmar em cada caso e com muita dificuldade,dada a complexidade que a análise deste tipo exige.

c) Tratamento de ' pssessões ' ? Segundo Junod,sim,a'possessão' é tratável. Com efeito,o autor consagra dozes páginas da sua obra(tomo II)a este assunto sob o título: "tratamento das possessões". Não vamos nós aqui seguir toda a descrição feita nessas doze páginas se bem que isso seria interessante,pois,a descrição tem pontos a rectificar e observações não menos importantes a fazer. Das muitas observações que se podiam fazer eis aqui duas delas que não podemos deixar passar :

1ª O autor descreve uma cerimónia em quatro fases,cerimóque ele crê ser o exorcismo,visando a expulsão de um espírito. Numa dada altura da sua descrição(a terceira fase) o autor cita esta frase :

" Aba cá Qhongossa bá thuaza hi huco!"
"Os da escola de Qhongossa tratam por meio do sangue duma galinha." (25)

A tradução da frase para português não está bem feita. Na verdade,traduzir " bá thuaza " por " tratam " não está correc-

---

(25) A. JUNOD, o. c., t. II,pp. 449. Tradução para português feita pelo autor

to. O verbo thuaza(= kuthuaza ou kuthuasa) não significa"tratar". O verbo sgnifica " sair da clandestinidade ou da obscuridade". Por exemplo : dir-se-á que "a wheti y thazile/ntchima wu thuasile",que quer dizer : é lua nova,isto é,literalmente : a lua saiu da obscuridade.

No domínio dos swikw./sikw. o verbo kuthuaza/kuthuasa quer dizer que o paciente(' possesso '),quando entra em transe,fala e que ele mostra-se em público. Na verdade,durante as primeiras transes o paciente pode emitir toda a espécie de sons mas não fala,não usa a linguagem de gente normal e esta não percebe o que ele quer dizer com os seus gestos e sons. O paciente está ainda no mundo incomunicável,diriamos nós. Para que e até que ele fale e se faça compreender é preciso toda uma caminhada que é um processo longo e que culmina na cerimónia de " kuthuazisa/kuthuasisa ". Não confundir "kuthuazisa/kuthuasisa " com " kuparura ",esta é a última de todo o processo,se ele fôr até à ' ordenação '. De notar que Junod mistura estas duas cerimónias.

Donde vem este erro na tradução do verbo kuthuaza/kuthuasa? Será que o autor não connecia o sentido do verbo ? Neste caso seria o erro vocabular que induziu ao erro da interpretação da cerimónia. Ou será que o autor compreendeu mal a finalidade da cerimónia ? Neste caso o autor teria torcido o sentido do verbo. Ou teriam sido as duas coisas juntas ? Não é impossível.

2ª Continuando a leitura da descrição encontramos mais esta contradição que não é menos grave na compreensão da cerimó- descrita :

> " Os jovens mathuaza,ou sejam aqueles que foram iniciados recentemente,devem igualmente agarrar com os dentes bocados de carne.
> .....
> É também mais ou menos um período de aprendizagem, pois,o possesso irá tornar-se um exorcista, desde que oseu poder mágico se desenvolva de maneira satisfatória. Acompanha o gobela por toda a parte.assiste-lhe nos tratamentos e aprende assim a arte do exorcismo." (26)

---

(26) A. JUNOD, o. c.,t. II, p. 451.

O texto fala de " jovens iniciados ". " Iniciados " em quê ? O próprio texto dá-nos a resposta quando,no fim,diz que " o possesso amprende e irá tornar-se um exorcista. Se o jovem foi exorcisado,porque ainda se lhe chama "possesso" ? Seria melhor e lógico chamar-se-lhe " exorcisado " ou "ex-possesso ".

Quando descrevemos a cerimónia de kuparura não dissemos nós que se tratava de uma cerimónia de iniciação(kuparura nessa altura não dissemos que a iniciação era em ordem ao exercicio do ' exorcísmo ' ? Não dissemos também que todo o n'anga/nyanga é uma pessoa que possui um xikwembu/tchikw acomodado e apaziguado ? Como é que,então,este 'possesso'vai expulsar o xikw/tchikw e tornar-se n'anga/nyanga ?

O autor não compreedeu a finalidade da cerimónia e fez mistura na descrição da mesma. Vendo as afirmações mais salientes conclui-se que a cerimónia em causa é,sem dúvida, a cerimónia de kuparura e não o exorcismo.

Outra hipótese será que o autor transplantou uma certa concepção e um certo tipo de exorcismo praticado noutra regiões africanas,pois,lendo alguns textos provenientes destas regiões, por exemple,da Africa central,tem-se a impressão de que o fenómeno de exorcismo é praticado e compreendido diferentemente, o que não seria de admirar,pois,o exorcismo foi e é praticado em todos os povos de todos os continentes,mas a compreensão e os objectivos do mesmo não são iguais em todos esses povos. Se tais diferenças existem na Africa é coisa natural. Esta mistura do autor ou esta "transplantação" é coisa bem natural e compreensível num autor como Junod,pois,ele mesmo nos informa que as suas investigações de estenderam da região de Manjacaze,nosso centro changano-chope,até à República sul-africana. É uma região bastante vasta de cujo estudo tem muitas dificuldades em se generalizar.

Mais adiante falaremos do exorcismo tal como é praticado na região do nosso estudo mas desde já fica assinalada a diferença existente na concepção,prática e finalidade do exorcismo changano-chope. Difernça que não é de todo estranha se se ter sempre em conta o tipo da sociedade changano-chope : encontro de culturas bem diferentes : a cultura zulo e a cultura ndawu.

7 - OS TINGULUVE . Entre as três grandes categorias de mimoya que assinalamos atrás figuram aquilo que nós designamos pelo nome de "tinguluve"(plural de nguluve),que significa "antepassado". Neste parágrafo vamos ocuparnos da caracterização um pouco mais detalhada desta categoria, que é a mais importante de todas no sistema da Religião Tradicional. Para descobrir e apreciar melhor esta importância basta notar que é dela que o sistema herda o nome: "O Culto dos Antepassados". Mesmo os adversários deste culto negam-lhe muitos outros nomes mas ninguém ou quase ninguém nega que se lhe chame assim.

O termo " nguluve " é de origem changana(27) e tem dois significados :

1º " Nguluve " significa "porco". Plural é " tinguluve". É o sentido mais corrente.

2º " Nguluve " significa " antepassado ".

Neste segundo sentido o termo é geralmente usado no plural e só muito raramente é usado no singular,tal como o termo " xikwembu/tchikwembu ".

O facto de o mesmo termo significar "porco" e "antepassado" será sinal de que existe alguma relação entre o antepassado e o porco ? A nossa resposta será dada em forma de hipótes, fruto de uma breve análise,ou melhor,da constatação do vivido, da vida,pois o caminho puramente semântico é-nos impossível,devido à falta de elementos necessários para esse tipo de análise. Que esta pista se apresente obscura,não será de admirar, na verdade e como já o dissemos,o termo é changana e isto significa que se perguntarmos a um chope muito dificilemente nos responderia,apesar de o utilizar correntemente.

O que é que a experiência nos ensina sobre os tinguluve,ou seja,os antepassados e que justifica que se lhes aplique o no-

---

(27) sempre que falemos em "origem" não pretendemos com isdizer que o termo tenha sido realmente inventado pelos changanas ou chopes mas situamo-nos no contexto changano-chope para dizer que o termo é usado e tema musicalidade e grafia deste ou daquele grupo.

me de " nguluve " ?

Os tinguluve são ascendentes familiares,clânicos ou tribais e que desempenham,entre outras,a função protectora dos seus descendentes vivos. Eles,os tinguluve,esperam dos seus descendentes a lembrança,através da oferta de sacrifícios em sua honra e memória. Dos vivos esperam também receber o sustento: alimento,casa,vestuário,etc. Isto significa que há uma interdependência entre os vivos e os mortos,interdependência que é difícil quantificar a proporcionalidade.

Partindo destas características façamos um paralelismo entre o antepassado e o porco,numa busca de relação que justifique o emprego do termo " nuguluve " para designá-los:

1º O porco,no contexto changano-chope,é um dos animais fáceis de criar e é o animal mais dependente do seu dono,pois ele vive permanentemente fechado no curral e espera tudo do seu dono,em qualidade e quantidade.

2º O porco é o animal menos exigente : vive num sítio bastante humilde,cheio de imundícies,aí come e dorme,exposto às intempéries(o curral do porco não fechado por cima),é omnívoro e o seu curar está retirado da povoação.

O que se passa com o nguluve ? É o moya menos exigente,o moya mais pacífico entre todos : é o último a receber os sacrificios,o menos exigente em ornamentos sagrados e no rigor ritual; o seu 'altar' é a grande árvore que serve de sombra à família,portanto,exposto às intempéries do das estações do ano. Fazendo da árvore a sua habitação,cede a casa aos mimoya hospedes, ou sejam os swikw/sikw no sentido pleno do termo,na concepção changano-chope. Os mortos estão debaixo da terra,o reino das sombras e humilde.

Por todas estas caracteristicas paralelas entre os antepassados e o porco,se não se justifica aos menos compreende-se que sejam ambos designados pelo mesmo nome.

Os antepassados são,tambem,designados pelo termo de " vakhale/vakale". Este termo designa os tinguluve quando se lhes olha como mestres da sabedoria e da ordem social,por exemplo, é frequente ouvir-se esta expressão : " vakhale/vakale vatè...". Esta expressão precede uma máxima ou provérbio e traduz-se por: " os antigos disseram que..."

Há um outro termo suceptível de designar os tinguluve : é o termo"vakokwani". Mas,rigorosamente falando,o termo significa " avós ". Portanto,os tinguluve são visto na perspectiva genealógica. O mesmo sucede com o termo"vaveleki" que quer dizer "progenitores(inveleki/muveleki = progenitor,no sigular) .

Dos três termos que nós vimos,"tinguluve","vakokwani" "vaveleki",os dois primeiros são os melhores,numa preferência cronológica.Os dois últimos(vakokwani e vaveleki) são aplicáveis, respectivamente,aos avós e progenitores vivos,também. Quanto ao termo "vakhale/vakale" ele tem uma conotação histórica e sapiencial.

Qual é a condição do acesso à categoria de nguluve ? Todos os mortos são tinguluve ? Eis uma das perguntas difíceis que se podem fazer à Religião Tradicional.

No que respeita à sociedade changano-chope,leiamos o seguinte texto para,depois,tentarmos uma resposta à pergunta que nos pomos neste momento :

> " Todo o homem que deixou esta vida terreste tornou-se um chicuembo,um deus.
> .....
> Como todo o ser humano se torna um chicuembo após a morte,o resultado é haver diversas categorias de antepassados-deus." (28)

Como se vê,segundo Junod,todos os mortos entram ca categoria de antepassados pelos simples facto de morrer. Esta incondicional acesso à categoria dos tinguluve levanta um problema de hierarquização e prioridade entre os tinguluve. Já vimos como é que o autor resolve este problema e já mostramos também como é que nós o resolvemos. Mas a indiscrinação admitida por Junod traz ainda um outro problema e talvez seja o mesmo problema sob outra forma ou os seus efeitos. O próprio Junod não esconde a existência deste segundo problema levantado pela in-

---

(28) A. JUNOD, o. c.,t. II, pp. 336-337.
Não esqueçamos que para Junod "deus" e "chicuembu" são a mesma coisa,isto é,ele traduz chicuembo" por "deus" a tal ponto que ele designa o antepassado ora por "deus" ora antepassado-deus". Mais adiante falaremos disto.

condicional acesso à condição de nguluve. Vejamos o que diz o nosso autor :

" Qual é o destino das criancitas que morrem ? Nenhuma cerimónia religiosa se cumpre sobre os seus túmulos,nenhuma oração lhes é dirigida. O rito do ramo não começa a observar-se senão com crianças mortas na puberdade. Todavia,vêem-se crianças na assembleia dos deuses,quando eles se mostram nos bosques sagrados. Como é isto ? Eis um dos pontos acerca dos quais não se consegue explicação verdadeiramente clara. Sem dúvida,a questão não parece digna de investigação !" (29)

Onde está a verdade ? Quanto aos adultos,a questão do acesso ou não acesso à mansão dos tinguluve é fluída,a sociedade changano-chope que conhecemos não tem também ideias claras,portanto o problema não é só em relação às crianças,como diz Junod. Nós sabemos,por exemplo que para cimentar o túmulo de um morto são necessários ao menos cinco anos passados depois da morte. Porquê? Ainda não conseguimos uma resposta . Sabemos ainda que noutras sociedades há a cerimónia das segundas exéquias,que se verificam um ano,dois ou até cinco anos depois do falecimento. Este costume,se existiu nesta sociedade changano-chope,actualmente deve ser muito pouco praticado a tal ponto de ser pouco conhecido o nós próprios ignoramo-lo. Será a partir destas segundas exéquias que se considera que o defunto já entou na categoria dos tinguluve e,portanto,objecto de sacrifícios próprios dos tinguluve ? Até se atingir o estádio definitivo de wunguluve há estádios intermédios ? Na sociedade changano-chope não conhecemos estas fases post mortem tal como as entre os zela do Zaire. (30)

Com isso não queremos dizer que estas fases não existam na cultura changano-chope ou que nunca existiram. A interdição de não cimentar o túmulo antes dos cinco anos após à morte tem alguma coisa a nos informar neste sentido.

Entretanto é importante importa observar o facto de que,entre os changano-chopes,não há sacrifícios"espontâneos",isto é,

---

(29) A. JUNOD, o. c. , t. II, pp. 337-338.

(30) Cfr A. BOULANGER, Recherche sur la société et la réligion Zela,Religions de l'Afrique Noire. Ecole Pratique des Hautes Etudes Bruxelles,1977, p. 202.

ninguém oferece sacrifícios aos mortos sem que estes os tenham pedido, salvo as cerimónias fixadas no calendário e relacionadas com acontecimentos regulares ou cíclicos, tais como as primícias. Mas nestas cerimónias os tinguluve são tomados e considerados globalmente, sob a chefia do nguluve. Portanto, é o morto quem pede a realização de um sacrifício e ele especifica a modalidade ou modalidades da sua realização. Sendo assim, é de prever que um nguluve um pouco "ambicioso" peça que se lhe ofereça sacrifícios antes do tempo normal ? Tal não é impossível que aconteca.

Por consequência podemos concluir dizendo que quanto aos adultos, se existe um período fixo ou previsto para que se comece a oferecer sacrifícios a um defunto e se lhe dirija orações, esse período não pode ser tomado com a rigidez matemática, vistas as razões objectivas que acabamos aqui de evocar, às quais se junta o subjectivismo e a piedade individual, assim, um filho ansiará em invocar o seu pai e em vê-lo no galerim dos tinguluve.

Voltemos ao problema das criancinhas. São ou não objectos de culto ? A resposta, seja ela positiva ou negativa, será desoante se não se ter em conta o que a sociedade pensa e como olha para o problema da criança. Não é questão de fazermos agora e aqui uma dissertação sobre a criança na sociedade changano-chope mas vamos simplismente evocar algumas linhas que nos parecem importantes e dignas de serem tidas muito em conta.

Para começar é preciso notar que existe uma grande diferença na maneira de conceber a pessoa humana entre a cultura ocidental e a cultura africana. Para os africanos, e para sermos breves, o indivíduo, no sentido ocidental do termo, não é algo de imediatamente dado, ele "faz-se", isto é, a pessoa vai aquirindo progressivamente a sua "individualidade", a sua "autonomia"(os direitos de todo o tipo) em relação à sociedade que é a dela e que começa na família, passando pela tribo e pelo clã. Assim, a individualidade aumenta de intensidade até à morte. A descrição do estado de velhice que Junod faz na sua obra, por exemplo,

é bastante caricaturada e estereotipada e é lamentável que assim seja,pois,não nos revela a riqueza e a grandeza da velhice tão honrada na mentalidade e cultura africanas.(31)

Já dissemos que é o morto quem pede sacrifícios . Ora, tomenos uma criança viva: ela não sabe falar,não tem preopações e não é capaz de ajudar a alguém que esteja em dificuldade,materialmente falando e tomando a criança na sua fase de infância. Se a criança é assim enquanto viva,que será depois de morta?

Por outro lado,é preciso notar que as finalidades do culto dos mortos resumem-se no aplacar a ira motivada pelas ofensas, pois,a oferta de alimentos que se faz aos mortos aí eles são tomados globalmente. Face a esta finalidade dos sacrifícios, a possibilidade de se oferecer um sacrifício a uma criança parece descabida. Escutemos os seguinte testemunho:

> " Quando um bebé morre,deve ser enterrado numa panela fendida. A panela é posta na terra,a sua abertura meio coberta por uma camada de cinza,de tal maneira que fique uma passagem para o ar. É tabu enterrar bebés de outro modo ,antes de terem passado pelo rito da apresentação à lua. Uma criança mais velha é enterrada pela maneira vulgar,mas com o mínimo de cerimónias. Não há acto religioso. Só a mãe assiste aos funerais. O pai cava o túmulo mas nada mais faz. Diz ele: Nós que trazemos azagaias,não enterramos crianças tão pequenas. Não são mais que a água,que uma matriz(miimba)=gravidez,que um ntêhê. "(32)

Como se vê,tudo é simplificado. Podemos entender a expressão " não são mais do que a água " como significando que a criança ainda não existe socialmente. A azagaia é um símbolo com diversos significados e entre estes significados mencionemos o da homenagem a um guerreiro,a um chefe,etc.,que podem ser vistos como salvas de canhão em honra de uma grande personalidade entre os ocidentais modernos. Ora tal gesto gesto seria um insulto para uma criança,que mal conheceu ou mesmo não conheceu o que é o poder,a honra,numa palavra,não conheceu o que é e o que significa o mundo e o viver nele.

---

(31) Cfr A. JUNOD, o. c. t. I, pp. 131-132

(32) Idem,p. 161.
Com a evolução mesmo as cerimónias fúnebres dos adultos estão simplificados,reduzindo-se,assim a difernça entre funerais de adultos e os das crianças.

Concluindo,diremos que as crianças não são objecto de um culto especialmente dedicado a elas. Elas participam do culto rendido às pessoas adultas,por exemplo a grande cerimónia do xirilo de que falaremos mais adiante. Nesta cerimónia,os túmulos das crianças são também limpos e visitados. Por outras palavras diremos que os pequenos gestos cumpridos em relação às crianças não ultrapassam o circulo familiar e compreende-se,ainda,porque a memória das crianças é assim tão curta,isto é,facilmente são esquecidas pelos vivos.

Importa ainda observar que mesmo os adulto(mortos) não é um qualquer que pode exigir não importa qual sacrifício. Como já vimos mais atrás,entre os mimoya há uma hierarquia,esta hierarquia não é só teórica,ela se reflecte no plano do culto propriamente dito.

8 - OS ELEMENTOS CATALISADORES. Acabamos de caracterizar as diversas categorias dos mimoya que intervêm no sistema religioso changano-chope. No entanto,o conhecimenteo que já temos destes mimoya não é suficiente para compreender o funcionamento deste sistema,há mais elementos a connecer e informações a adquirir sobre os mesmos.É por isso que achamos útil e indispensável apresentar mais três elementos muito influentes. Nós designamos tais elementos com o termo de "catalisadores" para significar com isso que tais elementos não são centrais nem objecto de culto como tais mas que intervêm e a sua intervenção desencadeia um movimento de todo o sistema religioso. Para já descrevemos dois dos três elementos,deixando o terceiro para o próximo capítulo,pois,a sua descrição fica bem aí. Mas podemos já nomear estes elementos: trata-se do "noyi/inloyi" (=feiticeiro), do "xigono/tchigono"(fantasma ?) e do "n'anga/nyanga" (médico).

a) O noyi/inloyi - Este termo africano é geramente,para não dizer sempre,por "feiticeiro" em português. O termo português é derivado dum outro termo,também português: "feitiçaria" que,por sua vez,veio do latim:"facticius". Feitiçaria,eis o termo que os portugueses deram ao mundo moderno,pois,ele foi traduzido em muitas outras linguas

europeias.

Feitiçaria foi o termo com que os primeiros exploradores, missionários, etnólogos e antropólogos europeus designaram as práticas religiosas e culturais dos povos que eles abordavam. Deste modo, o termo podia designar uma gama indeterminada de práticas. Vê-se logo quanto o termo estava exposto a toda a espécie de abuso como realmente foi. Mas à medida que tais práticas foram sendo diferenciadas, porque pouco a pouco abordadas pelas ciencias sociais (a etnologia e a antropologia deram uma contribuição decisiva nesta diferenciação), o termo "feiticeiro" foi-se precisando cada vez mais e outros termos vieram ocupar um lugar no vocabulário para designar fenómenos ou realidades que até ali eram designados com o termo mágico de "feitiçaria" Estes novos termos são : "curandeiro" ou "médico-indígena", "cuscucheiro", "mágico", "advinho", etc.

Guardando o seu sentido negativo, o termo "feiticeiro" (também "feitço") é objecto de disputa entre a antropologia e a psicologia(33). Não nos interessa essa disputa e, por isso, não nos engajaremos nela, sem contudo a ignorarmos. De resto essa disputa é em relação ao termo português, melhor diremos, europeu, mas não ao termo africano que é muito bem preciso e sem um mínimo de confusões.

O que é noyi/inliyi ? Já nos referimos várias vezes a esta figura ao longo da nossa reflexão até qui feita. O noyi/inloyi é uma pessoa viva mas que ontologicamente (segundo a crença popular) tem a capacidade de se desdobrar, tornando-se invisível, ou tomar formas diferentes para poder realizar certas acções maléficas. Assim, wuloyi é algo de ontológico e não algo de exterior, não é uma segunda natureza adquirida "depois". É verdade que existe o wuloyi de aquisição mas uma vez adquirido ele deixa de ser exterior a tal ponto que a investigação tem-se interrogado se o noyi/inloyi é ou não consciente das suas acções realizadas não sabemos em que estado da pessoa do noyi/inloyi.

---

(33) Cfr A. ADLER, " L'ethnologue et les Fétiches " na Nouvelle revue de psychanalyse, nº 2, Objets du fétichisme, Paris, Gallimard, 1970, pp. 149-158.

A este respeito diz Junod:

> " O seu poder é hereditário mas,coisa estranha, transmite-se pela mãe,não pelo pai. Por consequência,se um polígamo tem três mulheres e uma delas é um noii,todos os filhos que esta mulher der serão baloii - mas nenhum dos seu filhos das outras mulheres o será. "(34)

O texto nos informa ainda mais : a transmissão é feita por via materna,a Isaura Sigaúque é da mesma opinião,no seu estudo sobre a mulher moçambicana(35). Numa sociedade moderna,do tipo técnico-científica,tudo isto é irrisório e até infantil,pois, é "impossivel" e"sem lógica" nenhuma... mas é sobre este 'infantilismo' 'ilógico' que se tem jogado seriamente a sorte e a vida de muitos seres humanos.

As actividades dos valoyi(plural de noyi/inloyi são variadíssimas,segundo a crença popular,e,por isso,não vamos tentar descreve-las todas,apenas vamos caracterizá-las genericamente: os actos destes personagens são essencialmente maléricos e são inspirados pelo ódio e inveja. Eles afectam as coisas e as pessoas,isto é,os actos do wuloyi exercem-se sobre as coisas e sobre as pessoas,sobretudo sobre estas últimas com o objectivo e intenção de as prejudicar.

= sobre as coisas : os valoyi têm a capacidade de "esvaziar" as coisas da sua essencialidade. Tomemos o exemplo de uma laranja : o noyi/inloyi tem a capacidade de 'subtrair' a laranja,sem a fazer desaparecer mas retirando a parte essencial,isto é,a parte nutritiva da laranja e o dono não fica senão com uma 'ilusão' de ter e de comer uma laranja e o resultado é que ele não ficará saciado.Este acto do noyi/inloyi denomina-se " kulutsa/kuluta.

= Sobre as pessoas: As pessoas são o primeiro alvo dos valoyi. Matando as pessoas,os valoyi teriam em vista duas finalidades: pôr as almas das suas vítimas ao seu servico, como escravas,pois,elas serão as executoras dos planos e projectos malévolos do noyi/inloyi. As almas nesta condição são chamadas swigono/sigono,de que falaremos na alí-

---

(34) A. JUNOD,,o. c.,t. II, p. 464.

(35) Cfr I. SIGAÚQUE, O empenho da mulher na Igreja e na sociedade em Moçambique, Pontificia Universidade Lateranense, Instituto de Pastoral,Roma,1979,p. 25.

nea seguinte. A segunda finalidade seria para os valoyi comerem a carne das suas vítimas,comer não no sentido material mas no sentido que chamariamos "invisível",pois,o cadávre não desaparece,é enterrado normalmente. É um comer metafísico. A pessoa assim morta pode kupfuka 'reassuscitar' de que nós falamos.

b) Xigono/tchigono - A crença nos valoyi tem como uma das suas primeiras consequências a existências dos swigono/sigono(plural de xigono/tchigono). Mas vejamos mais de perto esta figura de que nos temos referido muitas vezes neste trabalho:

Como vimos,os valoyi matam as pessoas,'comem'uma parte,ou seja o corpo e guarda uma outra parte,a alma,que a transformam em escrava. A alma assim submetida,recebe o nome de xigono/tchigono,como já vimos. Quer dizer que um noyi/inloyi terá tantos swigono/sigono quantas pessoas ele conseguir matar e será mais poderoso e mais temível quanto mais swigono/sigono tiver à sua conta e ordem. Serão estes swigono/sigono que executarão todos os planos do noyi/inloyi e este não se engajará pessoalmente senão nas empresas mais importantes.

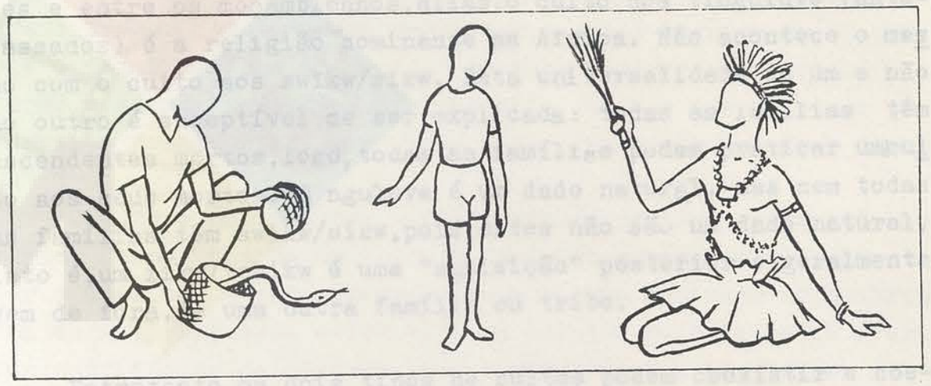
O que caracteriza o xigono/tchigono é a fraqueza do seu carácter. Além de ser um espírito dominado pelo noyi/inloyi a sua importância reflecte-se no facto de denunciar o nome do seu 'patrão',quando ele fôr 'apanhado' pelo mufembi(exorcista). Uma vez apanhado,a primeira coisa que ele faz é esta denuncia.

Uma vez recebida a ordem do ataque,os swigono/sigono atormentam a sua vítima de diversas maneiras: fazendo-a cair doente,fazendo com que a vítima tenha um acidente qualquer,etc. Se não houver a intervenção oportuna,em tempo e na eficácia,do n'anga de que ja falamos e ainda voltaremos a falar dele mais adiante,a vítima acabará por sucumbir.

Os valoyi não só se servem dos swigono/sig.resultantes de pessoas,isto é,de seres humanos. Com efeito,a sua capacidadede agir sobre o essencial das coisa e de as subtrair sem as des -

cio-cultural é decisivo na representação conceptual das realidades vividas ou imaginadas,bem como sua descrição. A segunda razão das diferenças seria a tendência a distinguir e particularizar tudo o que nos vem de fora,isto é,de uma cultura diferente,paricualrizamos o que é nosso e consideramos estranho o que não é nosso.

c) O N'ANGA/NYANGA. Como nós prometemos no início desta nossa descrição,não vamos tratar aqui e agora este personagem mas sim no próximo capítulo. Se o tocamos agora é simplesmente para mostrar a sua posição em relação ao personagem do noyi/inloyi. Os dois personagens são antitéticos,isto é opostos nas suas funções no conjunto de todo o sistema. Eis um esquema muito simples que tenta ilustrar esta posição antitética :



No primeiro tempo o noyi/inloyi ataca a sua vítima,que é um homem simples,desprovido de qualquer poder especial. Neste ataque o noyi/inloyi lança os swigono/sigono sobre a vitima e esta cai doente ou é atingida por um acontecimento desagradável e doloroso. No segundo tempo,o n'anga/nyanga intervem a favor da vítima. A intervenção do noyi/inloyi ou o seu ataque é invisível e feito à distância(wuloyi é um poder oculto).O n'anga intervem fisicamente e directamente,embora munido com poderes extra-humanos. Esta intervenção do n'anga/nyanga tem como finalidade expulsar os swigono/sigono(exorcismo). Portanto esta espulsão dos swigono/sigono é já uma cerimónia religiosa e dela podem ser aconselhadas outras cerimónias. Está-se vendo que os dois personagens são a origem de um movimento de todo o sistema,é por isso que nós os chamamos "catalisadores".

CAPITULO 5

O RITUAL

A distinção existente entre os diversos mimoya a que nos esforçamos por apresentar não é puramente formal,ela tem consequências práticas. Na verdade,o culto que se presta e a atitude que tem diante de um nguluve ou diante de um xikw/tchikw ou outro moya não são iguais.

O culto dos tinguluve é universal entre os changano--chopes e entre os moçambicanos,aliás,o culto dos tinguluve (antepassados) é a religião dominante na Africa. Não acontece o mesmo com o culto aos swikw/sikw. Esta universalidade de um e não do outro é suceptível de ser explicada: todas as famílias têm ascendentes mortos,logo,todas as famílias podem praticar um culto aos seus mortos. O nguluve é um dado natural. Mas nem todas as famílias têm swikw/sikw,pois,estes não são um dado natural, isto é,um xikw/tchikw é uma "aquisição" posterior e,geralmente, vem de fora,de uma outra família ou tribo.

Entretanto,os dois tipos de cultos podem coexistir e coexistem,regra geral,entre os changano-chopes,para não generalizarmos muito e é devido a esta coexistência que os dois cultos são confundidos e identificados. O que é incorrecto. Estamos persuadidos de que um estudo sistemático poderá mostrar que se trata de uma sobreposição de dois cultos bem diferentes e seria até possível precisar o momento da história em se verificou a tal sobreposição,bem como as suas causas.

Onde os dois cultos coexistem,a ordem dos ritos ou cerimónias é a seguinte : Primeiramente o orador dirige-se aos swikw /sikw e só depois é que se dirige aos tinguluve. Por outras palavras,os swikw/sikw têm prioridade em relação aos tinguluve.

Uma vez que o termo"sacrifício" vai ocupar um lugar importante ao longo das páginas que se vão seguir,achamos bom encontrar a sua tradução ou correspondência no vocabulário changano-chope. Para começar a nossa busca vocabular vejamos o que se diz a propósito deste termo o do seu conceito :

> " Graças a novas informações colhidas posteriormente à primeira edição inglesa deste livro,creio possível compreender mais plenamente a significação desta grande palavra tonga " mhamba ",que eu tenho traduzido quer por oferenda quer por sacrifício,em relação com a imolação duma vítima. A"mhamba" pode designar objectos de duas categorias distintas : alimentos, vestuário,etc.,que são imediatamente úteis à existência humana e que são "dados" aos antepassados-deuses;objectos mágicos ou mágico-religiosos,que são dados mas apenas empregados no acto cultural." (1)

A primeira constatação que este texto nos permite de fazer é que o autor teve dificuldades em compreender o significado deste termo. Seguidamente vemos que o autor corrige-se e, para ele o termo designa "objectos" de duas categorias. Portanto, o termo designa "coisas" e não conceito. Coisas que se podem agarrar e transportar. Que dizer desta concepção do termo "mhamba" ?

Quanto a nós,o autor ainda continua confuso em relação ao termo. Chamar mhamba um objecto concreto e material é confundir o meio com o fim. Exemplefiquemos esta confusão do autor,afim de a tornar mais evidente : um cristão pode fazer ou oferecer sacrifícios de diverso tipo : uma viagem a pé; jejum; oferecer dinheiro; oferecer flores à Igreja,etc. Ora,cada um destes actos pode ser feito sem que ele seja e tenha o valor dum sacrificio no sentido pleno do termo. Quantos não percorrem distâncias,quantos não oferecem dinheiro ou flores,etc.,no entanto,nem tudo isto são sacrifícios. Para que assim seja,julgando humanamente,é preciso que haja intenção para que o acto seja realmente um sacrifício e é precioso que represente realmente um sacrifício para quem o pratica. Isto quer dizer,por outras palavras,que não é o objecto em si que é sacrifício nem o gesto em si. O objecto é um meio para exprimir e exteriorizar uma atitude interior que não deve ser confundida com o objecto que a concretiza. Cristãmente falando os diversos sacrifícios têm nomes bem precisos: peregrinação,esmola,jejum,etc. Seria justo se,tendo visto um certo Mário deitar uma moeda de prata

(1) A. JUNOD, o. c. p. 374.

e dizer que o sacrifício do Mario é da côr de prata ? Ou tendo visto uma certa Helena oferecer flores vermelhas e concluir daí que o sacrifício da Helena é de côr vermelha ? Achamos que uma tal linguagem não passa,ora é o que o autor faz,senão vejamos algumas passagens dum seu texto :

> " A mhamba do Tembe tem hoje cerca de um pé de comprimento,no dizer do meu informador,primo do homem a quem estava confiada esta relíquia sagrada..."
> ....
> A mhamba é mais que uma bandeira e não será tomada sem que todos os guerreiros tenham sido mortos ou dispersados.
> ....
> A mhamba do país de Zixaxa era guardada por um tal Patchela.(2)

Podiamos continuar a citar passagens como estas e que povoam a magnífica obra de Junod mas basta-nos tomar a definição que no fim ele dá :

> " Considerando todos estes factos,sou levado a propor a seguinte definição desta palavra : " mhamba " é todo o objecto,acto ou pessoa que se emprega para estabelecer uma ligação entre os antepassados-deuses e os seus adoradores." (3)

Depois de todas as expressões como as que citamos acima, não sabemos o que o autor entende por "acto" que figura na definição que ele nos propõe. De qualquer maneira não há dúvida que para ele "mhamba" é um objecto concreto,que até pode ser uma pessoa.

Nós consideramos que o autor não conseguiu ultrapassar a barreira linguística. O autor tem sem dúvida uma ideia exacta do sacrifício segundo a sua cultura,que não é diferente,conceptualmente,à dos Tongas mas,tentando re-conhecer esta ideia,ele despistou-se;a expressão de " sou levado a propor a seuinte definição" prova que o autor é violentado mentalmente,ele está indo contra a sua concepção e julga render-se às evidencias...

O termo sacrifício traduz-se,em todas as língua do Sul do Save,por "mhamba". Podem-se so titulos dos ordinários da missa

---

(2) A. JUNOD, o. c.,t. II, pp. 367-368.

(3) IDEM, p. 382.

1 - Em chope : " Mhamba ya misa " (4)
2 - Em changana : " " " (5)

Podiamos citar outros textos em outras linguas tais como xitswa, ronga e bitonga. De resto todos os autores nunca pusera em questão o termo mhamba e o seu conteúdo e traduzem o termo sacrifício com este termo africano. De entre estes autores está Rita- Ferreira :

> " Para ele(o nguluve = antepassado) vão as maiores defrências durante o grande sacrifício regular do tempo fresco," nhamba ia hombe". (6)

Portanto,não questão de confundir o conteúdo com o continente e é preciso estar-se atento nas figuras literárias tais como imagens metáforas,etc,que podem,algumas,tomar o continente por conteúdo e esta atenção deve se redobrar num inquérito etnografico,pois,diante de perguntas inesperadas que surpreende as pessoas,estas podem despistar,acabando por despistar o próprio investigador. Perguntar o que "é" ou o que " significa" o termo "mhamba" é uma pergunta desconcertante para a gente simples e não só,pois,mesmo um intelectual não no-lo dirá com a facilidade que seria de esperar num intelectual,pois,trata-se aí de uma "definição",ora pedir definições à gente simples é correr o risco de "coisificar" as coisas e se somos obrigados a fazê-lo temos que ser bons pedagogos e temos de estar muito atentos ao que nos dizem e na maneira como interpretamos e conceptualizamos o que nos é dito.

---

(4) COMISSÃO DE LITURGIA, Mhamba ya misa,ordinário da misa em chope, Salamanga, 1975.
(5) COMISSÃO EPISCOPAL DE LITURGIA, Mhamba ya Misa (ordinário da misa,Lourenço Marques "Diario", 1971.
(6) A. RITA-FERREIRA, Povos de Moçambique, Porto, Afrontamento, p. 80.

I O CULTO DOS TINGULUVE

A descirção do ritual terá dois momentos : no primeiro momento descreveremos o ritual do culto dos tinguluve e no segundo momento descreveremos o ritual do culto dos swikw/sikw.

Já nos referimos à universalidade e à antiguidade do culto dos antepassados. Ao introduzirmos este capítulo dissemos que o culto dos tinguluve e o dos swikw/sikw são eixos sobre os quais gravita uma série de ritos. Isto equivale também dizer que os dois tipos de culto são constituidos por vários ritos e que o estudo de cada tipo de culto implica o estudo de cada rito constituinte.

Num trabalho como este,se bem que seja indispensável tratar ou dizer alguma coisa sobre esses ritos,não é possível um tal trabalho,em profundidade. É por isso que nós nos limitaremos a uma análise esquemática de alguns dos ritos de um e do outro dos dois cultos.

Para evitar divagações,vamos analisar os diversos ritos segundo o esquema seguinte :

1º O nome da cerimónia em questão,identificando-a.
2º O destinátário,identificando a divindade a quem é oferecido o sacrifício ou a quem se ora.
3º Iniciativa,procurando saber quem toma a iniciativa para que o rito tenha lugar: a divindade ? os 'fiéis' e qual deles ?
4º Finalidade do rito.
5º O lugar onde se realiza a cerimónia.
6º O oficiante ou o sacrificador (sacerdote).
7º Os participantes,como é que se definem,em família,clã tribo,nação ?
8º Matéria do sacrifício,o que é que é empregago, como produto,para a realização do rito (vítima).

Entretanto,este esquema não é rígido ou "dogmático" ele destina-se a facilitar a reflexão e quando ele fôr necessário pois,haverá casos em que ele será dispensável,nos casos onde o rito é simples e claro.

Além deste esquema que vai orientar a nossa reflexão sobre cada rito,um outro esquema vai nos orientar ao nível do contexto social. Na verdade,um culto pode ser individual ou colectivo e,neste caso,ele pode ser familiar,clânico tribal... Por questão de clareza,lógica e comodidade nós vamos adotar e utilizar este esquema.

A) UM CULTO NACIONAL ?

Para responder se há ou não um culto nacional que concretiza a religião tradicional entre os changano-chopes é preciso situar-se no tempo. Se olharmos a religião tradicional diacronicamente,seriamos levados a responder afirmativamente: ainda não há muito tempo que se acorria à casa do régulo ou do chefe para se ir oferecer o sacrifício das primícias ou de um outro tipo,gestos estes que remontam aos antigos reinos anteriores à colonização. Mas se olharmos a religião tradicional sincronicamente e situando-nos na actualidade a resposta será negativa: Não existe um culto nacional nem regional tradicional e isto por diversas razões que se podem resumir na destruição ou desorganização de todo o sistema social tradicional , desorganização que começou com a colonização e se está continuando nos nossos dias.

Como é só o presente que conta,sobretudo,a resposta negativa é a mais verdadeira: não existe um culto nacional ou tribal nem regional. Por isso,achamos dispensável a análise de ritos que se desenrolavam neste nível,se bem que isso seria interessante e bom,pois,o estudo do passado é indispensável , sobre todos os pontos de vista e se não o fazemos é porque o tempo e o espaço não no-lo permitem.

B) A NIVEL CLANICO

Para começarmos a nossa reflexão partamos da leitura deste texto,bastante rico em informações de todo o tipo sobre o assunto que nos ocupa:

" Antes de passar ao assunto seguinte,as oferendas nacionais,desejo dar a descrição circunstanciada duma cerimónia efectuada perto da missão de Chiluvane,pela família dos Macaringuès e na qual participaram cerca de 200 membros deste clã.

.....

Não sei a que categoria pertence esta oferenda. Como nenhum acontecimento particularmente triste ocorrera para a provocar,é possível que tenhamos aqui uma oferenda em acção de graças. Deixo a palavra ao senhor Jacques :

" Em Janeiro de 1924 tive ocasião de assistir a um sacrifício oferecido pelos Macaringuès. A cerimónia efectuava-se sobre os túmulos dos antepassados deles... Estavam presentes cerca de 200 membros da família. Fez-se uma primeira libação de " cerveja "no lugar em que os velhos sabiam que se encontravam os túmulos. O chefe do clã,o velho induna Mugualéni,oficiava. Agachado sobre os calcanhares,tinha nas mãos um ramo de " ncanhe " fêmea. Colocou-o na boca e cuspiu duas vezes,pronunciando o som sacramental " psu ". Depois,deitou um pouco de " cerveja ",invocando os seus antepassados-deuses. Todos os membros do clã,agachados em círculo ao redor dele,batiam as mãos em cadência.

.....

Depois, uma vítima (neste caso uma vaca)foi morta.Um mancebo tentou trespassar-lhe o coração com uma azagaia...Uma vez o animal esquartejado,foi oferecido um segundo sacrifício. Alguém trouxe,num prato,aporção destinada aos espíritos...o círculo refez-se e todos os presentes retomaram a mesma posição. Mugualéni pega naquelas porções,uma de cada vez,e coloca-as no chão,dirigindo-se ele próprio aos defuntos ; chama-os pelos seus nomes,falando-lhes familiarmente,e pede a protecção deles : Que a colheita seja abundante! Que o gado se multiplique! Que todas as nossas mulheres fiquem grávidas! " (7)

1 - O NOME DA CERIMÓNIA. A primeira coisa que nos importa fazer é identificar a cerimónia descrita. Ao nível do texto esta identificação não é possível. Mas,diga-se de passagem que é muito estranho tanto Jacques como Junod nenhum deles tenha sido capaz de a identificar. Entretanto,sabemos que a cerimónia desenrolou-se sobre os túmulos dos antepassados,dos tinguluve,a quem a cerimónia era dedida. Vejamos um outro autor que nos fala sobre um certo rito do culto aos tinguluve e tentemos fazer um paralelismo,numa busca do nome da cerimónia que Jacques e Junod nos descrevem :

---

(7) A. JUNOD, o. c., t. II, pp. 363-364.

" Infere-se do recente estudo de M. Binford que o clã se encontra dividido em linhagens cuja função corporativa sobrevive em certos rituais como o"xidjilo",realizado em memória dos antepassados-deuses." (8)

Mais adiante o autor diz ainda :

" O mais importante dos tinguluve é o avô ou o bisavô paterno. Para ele vão as maiores deferências durante o grande sacrifício regular do tempo fresco,nhamba ya hombe."(9)

Os dois textos completam-se: pelo primeiro texto sabemos que há um rito em memória dos antepassados-deuses(= tinguluve no segundo texto),rito este que se chama " xidjilo ". Pelo segundo texto sabemos que os tinguluve são designados pelo nome de "tinguluve",tal como temos vindo fazendo ao longo deste nosso trabalho. Neste rito sacrificial o avô e o bisavô ocupa um lugar importante. Isto significa que o sacrifício é celebrado em nome de todos os mortos do clã ,aliás,o próprio autor dí-lo no fim do primeiro texto citado.

O rito de "xidjilo" de que nos fala o primeiro texto no segundo texto é designado pela expressão " nhamba ya hombe " trata-se do mesmo sacrifício ou rito: no primeiro texto ele é designado pelo seu nome próprio,o seu nome técnico, enquanto que no segundo texto é designado analíticamente. Portanto,podemos dizer que existe um grande sacrifício realizado em memória dos tinguluve durante o tempo fresco,no qual o avô ou bisavô paterno ocupam um lugar muito importante.

Não podemos vermeste rito de xidjilo referido por R.-Ferreira o mesmo sacrifício descrito por Junod,no texto da citação número sete(ver página anterior) ? Nada impede que assim seja,pois,osdestinatários dos dois ritos narrados são os mesmos,os tinguluve e os três textos dão-nos a imagem colectiva dos dois ritos bem como a sua amplitude.

Recorrendo à nossa própria experência,não temos dúvidas ou receios em identificar os doi ritos como sendo o mesmo ri-

---

(8) A. RITA FERREIRA, o. c., p. 62.

(9) IDEM, p. 80.

to. O termo " xidjilo " é ronga. Em changana diz-se " xirilo " e em chope "tchidhilo"..

Este termo xirilo/tchidhilo deriva do verbo " kurila/kudhila ",que significa "chorar". Assim,xirilo/tchidhilo é o acto de chorar a alguém ou de celebrar a sua memória.

No xirilo/tchidhilo estamos em presença do rito que exprime e representa o culto por excelência e típico em honra dos mortos e o mais estável perante a mudança de que está sendo objecto o sistema sociocultural tradicional. A sua actualidade e a sua vulgaridade,bem como a sua acessibilidade em assistí-lo,mesmo para os estrangeiros,leva-nos a estar admirados que homens como Junod o desconheçam. Esta ignorância é sintomático.

O xirilo/tchidhilo é um dos ritos que estão e estão sendo bastante influenciados pelo cristianismo e isto prova-se, sobretudo,pelo facto de muitas vezes ele ser designado pelo termo de"missa"de tal maneira que,hoje em dia,no Sul de Moçambique,é preciso precisar bem ao ouvir falar-se em "missa"...

2 - O DESTINATÁRIO. Os três textos citados atrás ajudam-nos a responder a esta pergunta sem necessidade de muitas reflexões,pois,eles são claros neste aspecto : Os destinatários do xirilo são os tinguluve e nestes são todos os mortos que são lembrados. Entretanto,e é o que os textos não dizem senão de uma maneira velada,o xirilo/tchidhilo tem um destinatário bem preciso e os restantes mortos do clã são associados,'participam'. Com efeito,um só é o morto que pede um xirilo/tchidhilo a um membro vivo do clã. Já dissemos atrás que não há sacrifícios 'espontâneos',pois,este principio entra aqui em acção,e melhor que em qualquer outra parte.Se, como no-lo declaram os textos,o rito é regular,ele é dirigido ao nguluve imediato ou a nguluve mais importante,que é tomado como o chefe mais importante do clã ou tribo e que ainda permanece na memória dos vivos.

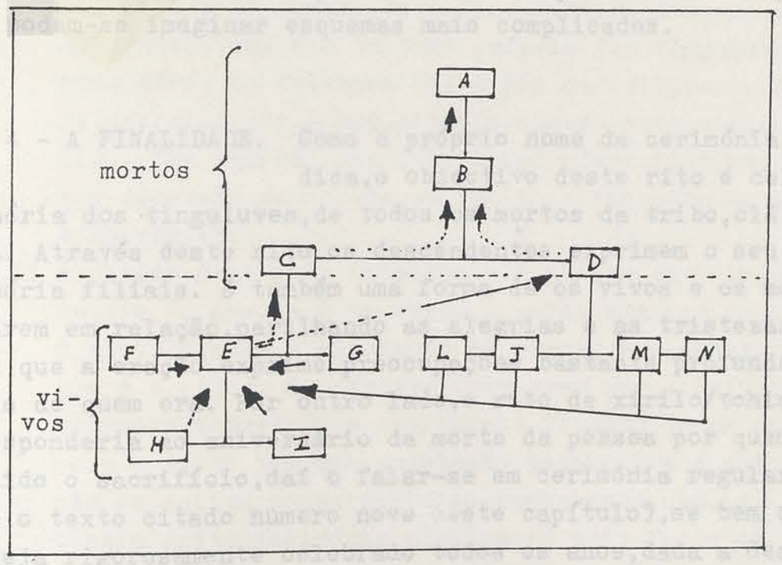
3 - A INICIATIVA. Uma frase de R.-Ferreira dá-nos a pista para responder à pergunta que nonos pomos nesta fase da nossa reflexão :

> " Todavia, quando surge uma crise, o nguluve a propiciar é sempre indicado pelos ossículos divinatórios." (10)

Este extracto confirma o que acabamos de dizer a propósito do destinatário mas, também, ele nos diz quem toma a iniciativa para que uma cerimónia tenha lugar: é o nguluve a propiciar A crise é provocada pelo nguluve e é uma forma de chamar a atenção dos vivos, é a sua linguagem.

Entretanto, não se exclui a hipótese de um membro do clã tomar a iniciativa, por vezes isto acontece. Se no caso em que é o nguluve que toma a iniciativa se pode ver aí uma obrigação e medo de vingança, neste segundo caso temos um exemplo de uma verdadeira devoção filial que inspira o sacrifício. No entanto, esta iniciativa espontânea deve ser confirmada tanto na sua realização como nas suas modalidades, confirmação que é feita através dos ossículos divinatórios.

Eis aqui um esquema que tenta ilustrar tudo quanto dissemos a propósito do destinatário e da iniciativa :



(10) A, R.-FERREIRA, o. c., pp. 80.

A, B, C, D estão já mortos.

As setas mostram a ordem normal como os sacrifícios são oferecidos e por quem,isto é a precedência do 'sacerdócio' ou sacrificador do clã. Ordinariamente ninguém pode oferecer sacrifícios de grande importância senão o E e só pode ser substituido por F ou G. Os filhos do D só podem ascender ao sacerdócio em caso da incapacidade do E,do F,do G e em caso de minoridade dos filhos do E. Doutro modo eles nunca exerceriam a função de sacrificadores,eles não pertencem à família 'sacerdotal'. Isto em casos normais e nos sacrifícios de grande importância,pois,há sacrifícios que são suceptíveis de serem oferecidos seja por F,por G ou pelos filhos do D.

A família pode oferecer sacrifício por qualquer um dos mortos, A,B,C ou D,deste que eles,os mortos o peçam e que os membros vivos se lembrem deles. Daqui se vê que o ter sido conhecido em vida é decisivo. Por exemplo,o C e o D têm mais possibilidade de serem lembrados,pois os seus filhos são ainda vivos, o que não acontece com o B e o A. Este,o A, é o que está em piores condições,salvo se foi uma grande personalidade,que tenha deixado uma forte lembrança.

O nosso esquema não pretende ser completo nem complexo, pois, podem-se imaginar esquemas mais complicados.

4 - A FINALIDADE. Como o próprio nome da cerimónia o indica,o objectivo deste rito é celebrar a memória dos tinguluves,de todos os mortos da tribo,clã ou família. Através deste rito os descendentes exprimem o seu amor e memória filiais. É também uma forma de os vivos e os mortos entrarem em relação,parilhando as alegrias e as tristezas. Vejamos que a oração exprime preocupações bastante profundas e vitais de quem ora. Por outro lado,o rito de xirilo/tchidnilo corresponderia ao aniversário da morte da pessoa por quem é oferecido o sacrifício,daí o falar-se em cerimónia regular(veja-se o texto citado número nove deste capítulo),se bem quque não seja rigorosamente celebrado todos os anos,dada a despesa que esta celebração representa para uma família afircana.

5- O LUGAR DA CELEBRAÇÃO. Trata-se de uma cerimónia muito longa, que dura mais que um dia. Por isso são de prever muitas fases a desenrolarem-se a diversos níveis, momentos e lugares, senão vejamos:

1º A primeira cerimónia importante tem lugar junto dos túmulos, em cada túmulo dos mortos do clã ou tribo e durante esta cerimónia os mortos são convidados a tomarem parte no sacrifício. Este covinte denomina-se, tecnicamente, " kuya teka swithuzi/sithuzi ", que se pode traduzir por " ir buscar as sombras ". Atrás já vimos o significado deste termo "xithuzi/tchithuzi". Para efectuar esta cerimónia chega-se a se viajar bastante, pois, há mortos da família ou clã que foram enterrados longe. É a cerimónia descrita por Junod, primeira fase.

2º Vendo o longo texto de Junod que reproduzimos atrás, aprendemos que a segunda fase consiste na imolação das vítimas. Com efeito, este trabalho não é feito não importa como. Para já é preciso observar que ele é executado pelos " vatukulu ", isto é, os netos ou sobrinhos. Não é questão de entrarmos nesta questão dos netos e dos sobrinhos na concepção africana.

3º A terceira fase consiste na apresentação das oferendas aos tinguluve, tal como um dos textos citados, a citação sete, texto de Junod. Esta fase desenrola-se no gandzelo/gandelo, que é o 'altar' próprio dos tinguluve, referido atrás ao falarmos dos tipos de 'altares'. É a fase descrita por Junod, citação número sete, quando ele diz : "um segundo sacrifício foi oferecido", sacrifício que consiste na oferta da comida : "porções da vítima" e "cerveja".

4º A última fase mais importante é o rito de " kuwola mixwanye ". Kuwola é um verbo, o verbo apanhar ou limpar. O verbo contêm a conotação de reunir e apanhar. Mixwanye é o plural de nxwanye/inxwanywe que significa excremento, sobretudo o excremento líquido de um animal, pois o termo tem uma conotação pejorativa e, por isso, não se aplica normalmente ao escremento humano. A existência desta cerimónia explica-se pelo facto de que o sangue e os escrementos da vítima sacrificial são espa

lhados à volta do gandzelo/gandelo. Portanto, trata-se de um rito de purificação das pessoas, das coisas e da povoação depois das cerimónias que se desenrolaram durante vários dias.

6 - O SACRIFICADOR. Dadas a complexidade e a extensão da cerimónia, encontramos uma série de personagens que oficiam nas diferentes fases da cerimónia. Ei-los, muito brevemente :

a) O CHEFE DO CLÃ - É a figura mais importante, é o 'sacerdote' do clã ou tribo. É ele quem pronuncia as orações sobre os túmulos (salvo algumas excepções) e é ele que se dirige aos tinguluve no gandzelo, como vimos no texto de Junod (citação número sete).

b) O NYANGA/N'ANGA - Mas, por de trás do chefe, está uma outra figura não menos importante, embora discreta : é o n'anga/nyanga. O n'anga/nyanga é o mestre das cerimónias e que zela pela observância rigorosa do ritual, pois, a complexidade das cerimónias pode despistar o executante ou porque a lei do menor esforço pode conduzir à simplificação relaxante, como é hábito. Este n'anga é o médico, o conselheiro e advinho da casa, o homem ou mulher com o 'sexto sntido', que asculta a vontade do invisível. Ele executa os ritos de protecção contra os deitadores de sortes, os valoyi, que provocariam incidentes e acidentes para perturbar o andamento das cerimónias; enfim, ele é o 'psicólogo' da família e ele está presente em todos os acontecimentos de maior importância no seio de uma família, por exemplo um casamente, mesmo um casmento cristão. Lá está ele no meio da assistência, discreto, que até escapa ao olhar inocente do padre e mesmo do do catequista.

c) OS VATUKULU - O texto de Junod (citação número sete, deste capítulo) fala de um mancebo que tentou trespassar a vaca com uma azagaia. Quem é este "mancebo" e o que ele é em relação à família ? Ele não executa este trabalho simplesmente graças à sua força física. Ele en

cerra um simbolismo. Atrás nós falamos dos vatukulu e dissemos que não era questão de dissertar sobre esta figura. Aqui podemos dizer um pouco mais :

Vatukulu é o plural de ntukulu/intukulu,que quer dizer : neto e também sobrinho via feminina. Tomemos um exemplo: A e B são irmãos ou primos. B é uma mulher e A é um homem. Os filho de B chamarão kokwani (avô) a A e este chamará aos filhos de B vatukulu (netos).

Portanto,o mancebo referido no texto citado pertence a esta categoria no seio familiar e uma das suas funções é de matar as vitimas sacrificiais. Isto explica-se pelo facto de que eles são os primeiros representantes dos tinguluve,os seus avôs;esta representatividade é lógica: é consolador para um pai ver um seu filho,seu continuador,mas é ainda mais consolador para um avô ver o seu neto. Com efeito,este é uma maior garantia de que a geração vai mais longe. Breve,um filho é a esperança mas o neto é a confirmação da esperança. Representando os tinguluve,são os vatukulu que comem a comida destinada aos tinguluve e que é depositada no gandzelo/gandelo. De resto,o mesmo Junod tem passagens,além do texto citado mais atrás,dedicadas a esta figura e às suas diversas funções durante os sacrifícios :

> " Estão diante dos deuses,nos seus lugares. Devem ser os servidores do altar a consumir a vítima.
> .....
> Quando levam a vítima negra,alguém põe-lhe uma azagaia e ajuda-lhe a varar o animal." (11)

Esta última afirmação de Junod quer nos dizer que se um ntukulu/intukulu é menor e não pode matar a vítima sacrificial,ele deve,no entanto,fazer um gesto simbólico,como por exemplo,tocar na faca ou azagaia que vai matar o animal e no momento da matança,ou tocar a própria vítima,etc.,simbolizando, por estes gestos,que é elequem mata o animal.

7 - OS PARTICIPANTES - O número citado pelo nosso famoso texto (200 membros) é elucidativo.

---

(11) A. JUNOD, o. c., t. I ,pp. 260.

Não se trata de um núcleo familiar mas sim de um conjunto de famílias,de um clã. Em tempos recuados,não muito longe de de nós,organizava-se um xirilo/tchidhilo a nível regional para celebrar a memória dos chefes já mortos,o que dava ares e aspecto de um culto verdadeiramente clânico ou mesmo tribal.

A necessidade de celebrar em conjunto esta cerimónia ou outras da mesma envergadura ajudava aos membros de um clã a ultrapassarem as possíveis divergências,por isso,um xirilo / tchidhilo era e ainda é um momento de reconcialição e de renovação e aprofundamento de laços de união clânica.

Nesta cerimónia um estranho não é admitido a não ser na parte pública e recreativa,que sempre existe,ou de um covinte expresso.

8 - A MATERIA DO SACRIFICIO - O nosso texto menciona alguns produtos, embora ele não pretenda ser uma lista exaustiva de tudo o que entra como matéria de sacrificio. O texto fala-nos da "cerveja". Esta cerveja é a "cerveja" tradicional chamada " uputsu ",preparada à base de milho. É a bebida clássica que entra nos sacrifícios,como oferenda,mesmo se há outros produtos,como por exemplo a vítima. De notar o não emprego de bebidas europeias Estas podem ser consumidas durante o banquete sacrificial mas não entram como matéria sacrificial em nenhum caso, conforme a nossa experiência sobre o assunto e ná mesmo alguns mestres de cerimónias que são hostis ao seu consumo durante um banquete sacrificial.

O texto fala-nos também de uma vaca. O boi é um dos animais empregados nos sacrifícios. Outros são o cabrito ou a galinha e,por vezes a ovelha,se esta não fôr o animal totém do clão ou tribo. Os animais selvagens não são empregados como vítimas sacrificiais,salvo nos ritos de caça,mas aí está-se num outro domínio. O porco está também excluído como vítima sacrificial.

Por fim há que fazer referência a um outro elemento muito especial e que é suceptível de passar despercebido. nólogos falam de um som sacramental " psu ",que pre

a oração aos tinguluve ou aos swikw/sikw. De que se trata ? O orador mete na boca um pouco da "cerveja" e depois cospe-a emitindo o som "psu" e isto sobre o 'altar' (ao pé do altar ou da árvore considerada como altar). Que significa este gesto ? O seu significado é diverso e Junod não passou indiferente diante deste gesto. Vejamos o que ele nos diz a propósito:

> " Na oferenda da amargura,porém,não há senão saliva, ela é um verdadeiro halha e este facto prova que a saliva é uma dádiva,a "dádiva pessoal do orador." Dá primeiro,aos seus deuses,alguma coisa que vem dele próprio e mistura-a ao sangue ou ao"psânhi" (erva meio digerida) da vítima; é só então que se aproxima deles. Assim,parece haver no acto sacramental uma significação mais profunda,ainda que a maior parte dos oradores não se apercebem disso (facto que se encontra,infelizmente,em todas as religiões); ela existe embora inconscientemnte,e deu origem ao rito;a dádiva de si mesmo é necessária para obter a graça da divindade." (12)

Portanto,há sacrifícios nos quais só existe a saliva como objecto de ofertório e mesmo quando há a imolação e o oferecimento de uma vítima e da cerveja a saliva é indispensável e insubstituível. A saliva pessoaliza a matéria impessoal como é a cerveja ou uma vitima qualquer. Estas,não obstante todo o simbolismo que elas adquirem,permanecem algo de exterior à pessoa do orador,pernamecem animal e cerveja como quaisquer outros.

Também a saliva significa a intimidade da pessoa e,dentro deste sentido, ela significa que o que o orador diz não é um simples discurso intelectual e impessoal mas algo de muito profundo,é a vida intima da pessoa,da família ou do clã representados pelo orador. Enfim,o valor simbólico da saliva é inesgotável,embora inconsciente como diz Junod.

Depois de todas estas reflexões podemos concluir dizendo que a saliva constitui a matéria básica do sacrifício,não só entre os changano-chopes mas nas outras sociedades moçambicanas,isto é,nas diversas regiões maçambicanas;para não generalizarmos muito,por questão de objectividade. Assim,vê-se como é superficial a afirmação de muitos etnólogos,inclusivè o próprio Junod,não obstante,segundo a qual os sacrifícios africa-

---

(12) A. JUNOD, o. c., t. II, p. 378.

nos não são senão uma questão de beber e de comer ou mesmo de origias,segundo alguns. Não negamos que haja desvios de todo o género mas,qual é a religião sem desvios ?

Não é questão de enumerarmos aqui todos os produtos suceptíveis de serem empregados no xirilo/tchidhilo ou outro tipo de ritos e muito menos de esgotar a sua simbologia tal,se é possível,exigiria um estudo complexo e vasto. No entanto e para terminar,mencionemos a farinha de milho ou da maxoeira , preparada para acompanhar a carne da vítima sacrificial. CCom estes produtos mencionados teremos dito os produtos clássicos utilizados nos sacrificios entre os changano-chopes.

C) NO NÚCLEO FAMILIAR

Aqui trata-se da célula social composta por pai,mãe,filhos,avôs e pouco mais. Numa palavra,trata-se da família reduzida.

A este nível diversos ritos têm lugar mas não nos alongaremos tanto na sua descrição e isto porque :

1º Ao nível familiar só se realizam ritos secundários ou de menor alcance,isto é ritos que dizem respeito a indivíduos singulares bem precisos : pai,mãe ou um dos filhos. Breve o raio da extensão é menor. A causa ou os efeitos não influenciam tanto e directamente a tribo ou o clã.

2º O número de participantes se reduz e o ritual se simplifica,embora por vezes sejam os mesmos ritos que os realizados ao nível clânico. Esta redução do ritual pode significar a ausência das vítimas e produtos tais como a "uputsu"(a cerveja de que falamos há pouco) empregando-se apenas a água ou mesmo a saliva. Mais uma vez,Junod proporciona-nos uma descrição que nos parece útil no início desta nossa fase de reflexão :

"O ritual é reduzido ao mínimo. A oferenda é apresentada pelo chefe da família ao"gandjelo" ara ou lugar onde se celebra o culto. Dissemos já que esta ara é uma pequena panela colocada ao lado direito da entrada principal da aldeia ou sob a árvore designada pelos ossiculos."

.....

"Depois de ter pilado bastante tabaco para cheirar, deita duas colheradas na panela,uma para os deuses paternos,outra para os maternos,dizendo durante a operação :"Fólè hi lédji ! Tlhanganane mi djaha, minga ndji holobisse loco ndji djaha fólè,mi cu ndja mi tjona".

" Aqui está um pouco de tabaco ! Vinde todos e tomai uma pitada não vos zangueis contra mim quando eu tomar a pitada e não digais que eu vos privo da vossa parte". (13)

1 - O NOME DA CERIMÒNIA. Aqui nos debatemos com a omissão crónica do Junod de não dizer os nomes das cerimónias que ele descreve. Entretanto e felizmente,podemos dizer que o rito está nomeado indirectamente: fala-se de tabaco e o subtítulo da descrição é " oferendas regulares". Estes dois elementos permitem-nos identificar a cerimónia : é a cerimónia das premícias do tabaco,daí a "regularidade" da sua realização,que seria uma vez por ano,provavelmente,no fim de cada colheita.

2 - DESTINATÀRIO. A oração nos indica quem é o destinatário desta cerimónia: são os "deuses" o que quer dizer tinguluve. Por outro lado,o tipo do 'altar'utilizado é uma outra pista que nos conduz aos tinguluve como destinatários,pois,o "gandjelo" (= gandzelo/gandelo) é o 'altar' dos tinguluve. A terceira pista é a menção dos ""deuses" pois, Junod não emprega,ordinariamente,este termo senão para designar os timguluve.

Neste sacrifício descrito há qualquer coisa de interessante,que até parece contrariar a regra geral : é a invocação dos tinguluve maternos. Artificialismo da descrição ? Não é impossível,no entanto tal hipótese não nos repugna completa -

---

(13) A. JUNOD, o. c., t. II, pp. 351-353

tamente. Esta invocação é viável em certas circunstâncias, sobretudo no nível onde nos encontramos (núcleo familiar) e isto significa que quanto mais se desce em profundidade, em direcção ao indivíduo, as descriminações e as diferenças se atenuam. Na família a diferença entre o homem e a mulher é menos sentida que num grupo mais vasto como é o clã ou tribo, onde os dois sexos definem grupos e os hierarquizam. Veremos mais adiante a atenuação desta descriminação sexual.

Mas a norma geral é que os tinguluve maternos não são invocados directamente ou explicitamente a tal ponto que se estes tinguluve reclamam um sacrifício, a mulher deve apelar ou avisar a família de origem para que seja oferecido o sacrifício pedido, com ou sem a participação do seu marido e os seus filhos.

3 - FINALIDADE. Qual é a finalidade da cerimónia descrita ? Mas uma vez que já identificamos a cerimónia podemos formular a pergunta doutra maneira : Qual é a finalidade das premícias ? Não obstante a antiguidade e a universalidade deste tipo de cerimónia (todos os povos antigos a praticaram) ela não escapa às interpretações negativas dos antropólogos e etnólogos. Neste aspecto também Junod não escapa à mesma tentação, pois, as suas descrições (vejam-se algumas orações) são mais interpretativas que objectivas, o que dá aos ritos um carácter infantil e inocente, eis uma delas :

> " Que a colheita seja abundante ! Que o gado se multiplique ! Que as nossas mulheres fiquem grávidas !" (14)

Que dizer de uma tal oração ? Certamente que a oração está incompleta e um tal exemplo denigre o verdadeiro sentido e finalidade não só da oração em si mas de todo o rito. Imagine-se que muita gente vai-se reunir para um acto cuja a parte mais importante se resume a qualquer coisa como é esta oração. É bastante pouco, em quantidade e em profundidade.

Mas votemos ao nosso assunto da busca da finalidade das

---

(14) A. JUNOD, o. c., t. II, p. 364.

primícias. Resumidamente diremos que há três finalidades principais :

a) É para obter as bênçãos dos antepassados, bênçãos estas que se devem traduzir de uma forma concreta pela prosperidade e êxitos nos empreendimentos de toda a família. Esta ideia pode parecer menos clara nas primícias dos produtos agrícolas mas ela é muito mais clara mas primícias da caça, que são as mais vulgares entre os changano-chopes : Ao adolescente é inculcado que o primeiro animal que ele matar deve ser comido ou, ao menos, apresentado ao avô ou então avó e só assim o jovem caçador será bem sucedido mas suas caçadas. Portanto, o acento não é posto no primeiro animal que o jovem mata mas nas futuras iniciativas, isto é, não é o primeiro aniaml em si que está em causa mas a fecundidade da arte para o jovem caçador.

Olhando para as primícias agrícolas vemos que elas visam o mesmo objectivo, a saber : para que a família possa usufruir os produtos recolhidos na paz e na bênção dos tinguluve; ao lado desta intenção está também a de acção de graças, que é a mais central; com efeito na abertura do ano agrícola outros ritos tiveram lugar visando directamente o bem êxito das actividades agrícolas tais como a fecundidade ou produtividade. Por isso se se tiver em conta estas duas ideias e vendo o conteúdo de algumas orações transcritas por Junod vê-se claramente que a reconstituição das mesmas é, por vezes, infeliz, pois, há pedidos deslocados, não valendo que aproximações. O orador changano-chope e o africano em geral não é tão globalista a ponto de se aproveitar de uma cerimónia com um objectivo bem determinado para pedir tudo e mais alguma coisa. Assim, a menção de mulheres na última citação está deslocada, não reflectindo objectivamente a realidade.

b) A segunda, ou melhor, a outra finalidade e ao mesmo tempo causa das primícias é que na tradição africana os mais velhos e os mais importantes (na família e na sociedade) são os primeiros a comer ou, ao menos um deles

deve ser o primeiro a provar as primícias. Quando a jovem mulher termina a preparação da comida não é ela quem prova o cozinhado que acaba de terminar mas sim a mulher mais idosa da família. Só será a jovem mulher se não houver nenhuma outra mais velha que ela e,mesmo assim,se houver alguma mais jovem mas que a ultrapassa em categoria hierárquica,será esta mmais jovem que vai provar.

Este raciocínio aparece como uma hierarquia inaceitável porque opressora,na nossa mentalidade. Para um olhar superficial, para um juizo precipitado isto é verdade. Não é questão de fazermos dissertações longas,pois,tal nos obrigaria a remexer com muitos aspectos culturais africanos para descobrir o nexo das coisas e ver que nem tudo é arbitrário como pode parecer a um olhar menos profundo. No entanto bastará notar que o gesto da jovem mulher mais do que um cumprimento de uma lei tirana é uma consulta que ela faz às mais experimentadas, às companheiras. Isto é tão verdade que ela nunca fará provar a sua comida por um homem. Porque é que ela não o faz ? Sem dúvida por muita coisa mas entre essa muita coisa está o facto de que um homem não sabe nada da cozinha,ele não tem conselhos úteis a dar. Entre os belgas é costume e recomendável apreciar abertamente a comida por parte dos convidados e para a segurança e satisfação da gentil senhora que fez a refeição e o silêncio dos convidades é mau sinal para ela e suficiente para provocar tristeza e nervosismo nela. Pois bem,entre os belgas a apreciação é feita em público e num momento em que nenhuma reparação é possível,no caso em que as coisas tenham corrido mal. Neste caso,duas alternativas : ou as pessoas enganam a pobre "dame",para a livrarem da vergonha e digam que está tudo 'optimo' ou,então,as pessoas serão sinceras dizendo a verdade. Na cultura africana tudo se passa na discreção e dá-se margem à cozinheira para reparar discretamente um eventual erro.

Alcerçados neste princípio da cultura podemos dizer que as primícias seguem este princípio de fazer com que os mais velhos e os mais importantes sejam os primeiros a provar os primeiros produtos. É um sinal de respeito à primogenitura.

c) Já vimos a afirmação segundo a qual para o changano - chope e para o africano em geral os mortos fazem parte da família e que eles se caracterizam, em parte, por ter necessidades a satisfazer, como acontece aos vivos. Portanto, oferecer primícias aos mortos equivale dar-lhes de comer e como eles são os verdadeiros chefes e são eles os "primogénitos" devem ser eles os primeiros a provar os produtos da nova colheita agrícola.

4 - A INICIATIVA. As primícias são um dos ritos regulares, isto é, previstos no calendário litúrgico do ano agricola. Assim, a questão não será tanto sobre "quem" toma a iniciativa mas a quetão deve ser posta a partir da envergadura da cerimónia, pois, há ritos bastante simples, tais como as primícias da caça de que nos referimos mais acima ou as do tabaco, que encabeçam esta nossa reflexão, que não põem tanto a questão da iniciativa. Mas, para não ficarmos no vago, diremos que a iniciativa é mais do chefe de familia e, a partir disto, diremos que a iniciativa é dos vivos e muito menos dos tinguluve, que são os destinatarios, se bem que se a cerimonia fôr grande na sua envergadura ela exige a consulta dos ossículos divinatórios ou, mais tecnicamente, tilholo.

5 - O LUGAR DO SACRIFÍCIO. O nosso texto citado no iniciativa desta reflexão dí-lo claramente : é sobre o "gandjelo" (= gandzelo/gandelo) que se desenrola o sacrifício. Simplesmente fazemos uma pequena rectifica - ção a Junod : não seja questão de confundir a "pequena panela" isto é, o objecto em si, com a sua função. O gandzelo é, antes de tudo, um lugar que " funciona " como gandzelo e onde " pode -se" colocar uma pequena panela. Portanto, pode-se conceber um gandzelo sem esta panelinha e isto é muito frequente entre os changano-chopes. De resto nós já falamos longamente sobre o gandzelo nas páginas anteriores.

6 - O SACRIFICADOR. No núcleo familiar,como o diz o texto citado primeiramente,é o chefe de família quem preside aos timhamba(sacrifícios). Na sua ausência,ele pode ser substituido pelo seu irmão imediato,pelo seu filho,desde que tenha a idade exigida,ou pela sua mulher.

Esta última hipótese prende a nossa atenção. Na verdade, ela é uma prova de que não é absolutamente verdade que o 'sacerdócio',na religião tradicional,só o homem pode exercê-lo. No contexto changano-chope não está excluída a hipótese de uma mulher presidir os timhamba. Assim dizendo estamos a transmitir aquilo que foi a nossa experiência não só no nível familiar (núcleo) mas também ao nível clãnico,onde vimos alternarem-se homem e mulher na presidência dos timhamba. Se isto não se pode dizer "normal",também não se pode dizer "anormal",pois,casos como estes são muito frequentes.

7 - PARTICIPANTES. Neste nível a participação é reduzida,tal como o diz Junod. Esta participação é constituida pelos membros que constituem o núcleo familiar,geralmente o pai,a mãe,os filhos,avôs paternos e,por vezes tios e pouco mais. Esta pequena assembleia não é rigorosamente definível,variando de família para família. Nesta definição é preciso ter-se em conta que os filhos casados geralmente ficam juntos dos pais,embora se note uma certa evolução devido à urbanização e com o exodo crescente em direcção às cidades. Numa família assim alargada,teremos muitos elementos de tal maneira que podemos dizer que os participantes serão todos aqueles que vivem juntos,formando uma unidade. Membros que vivem longe podem-se juntar ao grupo maior e na "casa mãe" como também pode acontecer a exclusão dos membros da linha materna. Observemos,para terminar,que mesmo com este alargamento da família a mulher não perdeu a possibilidade de presidir aos timhamba.

8 - A MATERIA DO SACRIFICIO. Segundo o rito que estamos analisando,a matéria do sacrifício é o tabaco. Este tabaco não é só um "meio" mas é o próprio objecto do sacrifício,isto é,é por causa da colheita do tabaco que se realiza um sacrifício.

Falando genericamente,diremos que a matéria do sacrifício no núcleo famíliar varia segundo segundo o tipo,o objectivo e o número dos participantes,aliás,esta variação observa-se noutros níveis,sobretudo segundo o tipo e o objecto do sacrifício. Escusamo-nos de falar da saliva,pois,esta entra em todos os sacrifícios de tal maneira que ela passa despercebida,como nos diz Junod no seu texto que transcremos e comentamos mais atrás.

D) A NIVEL INDIVIDUAL

Sempre que se fale a sério sobre a cultura africana,o aspecto colectivo aparece como sendo o aspecto mais hiperdesenvolvido e a personalidade,o indivíduo aparecem como átomos " que se perdem na massa anónima,sem iniciativa pessoal,sem consistência fora do grupo e que se evaporam desde que estejam separados desse grupo. Talvemos tocaremos este aspecto mais adiante. Por agora ponhamo-nos esta pergunta : será que um changano-chope e todo o africano em geral reza sozinho ? Devido à escassez de documentação,será o mesmo autor a fornecer dados objectivos para a resposta e eis mais um texto de Junod a propósito :

> " Se o culto dos antepassados é,antes de tudo,uma adoração colectiva,submetida a ritos,não quer isso dizer que os actos religiosos pessoais,de carácter puramente individual,estejam absolutamente ausentes. Julgue-se pelos factos seguintes: O rapaz rezou assim : " Ó tu meu antepassado-deus, de quem recebi o nome,salva-me e conduz-me lá onde eu vou." (15)

O autor relata este facto e outros do mesmo género na "apêndice" da sua obra,tomo II. Este pormenor pode significar que os factos foram recolhidos à última da hora e nos seus comentários o autor deixa transparecer a sua surpresa dian

---

(15) A. JUNOD, o. c., t. II, pp. 545-546.

te dos factos relatados. Seja de que maneira fôr como estes factos são ou podem ser interpretados, a verdade é que eles provam suficientemente que o africano conhece e pratica um culto individual, isto é, ele reza sòzinho; que práticas religiosas privadas existem.

Acrescentamos que, como se pode aperceber através da oração transcrita, o rador encontrava-se atemorizado em plena floresta. Por causa desta situação objecções são possíveis, negando a validade da oração: não tinha nenhum altar, estava só, sem produtos, foi simplesmente efeito do medo, etc. A observação mais séria é esta última e em relação a ela podemos responder que, quais são as motivações de um culto colectivo ? O que se pode perguntar a um crente da religião tradicional pode-se perguntar ao crente de qualquer outra religião. Não há, em todo e qualquer orante, um sentimento de medo, necessidade de segurança, etc. ? Voltaremos ao assunto mais adiante. Para já constate-se o facto: um negro reza sòzinho aos seus tinguluve ou swikw/sikw. De resto, bastará percorrer obras etnográficas mais recentes e encontrar-se-ão orações individuais. Ora o changano-chope não é diferente dos restantes africanos.

Resumiremos dizendo que no domínio individual serão de reter os seguintes elementos :

1º - Existem práticas religiosas individuais, inclusivè a oração individual, não obstante todas as ambiguidades que as possam revestir.

2º Neste culto individual o gandzelo/gandelo (altar) e as oferendas estão, geralmente, ausentes e esta ausência diz respeito à própria saliva, por vezes.

3º Os destinatários são os tinguluve e é o homem quem toma a iniciativa, movido por alguma necessidade concreta.

* *
*

II

O CULTO DOS SWIKWEMBU/SIKWEMBU

Já dissemos que é muito fácil encontrar famílias changano-chope que não praticam este tipo de culto. Entretanto,isto não quer dizer que o culto dos swikw/sikw seja um culto de uma minoria. Não,ele é tão vulgarizado que até se confunde com o culto dos tinguluve,como já observamos e teremos ocasião de vê-lo ainda mais.

Se no terreno do culto do culto dos tinguluve as informações são escassas e inexactas(informações etnográficas),no domínio dos swikw/sikw tal escassez e inexactidão faz-se sentir ainda mais e a indevida identificação entre os dois culto cotribui bastante neste sentido. As descrições são confusas porque misturadas. Nestas descrições é preciso sempre 'peneirar' para se saber o que pertence a um e ao outro dos dois cultos.

Por outro lado o cará acentuadamente iniciático do culto dos swikw/sikw marca-o profundamente e daí,em parte,o desconhecimento que o rodeia diante de muita gente: há pormenores e e aspectos que só os que estão iniciados conhecem mas escapam ou permanecem ignorados pelo homem vulgar. Isto,em poucas palavras,quer dizer que no culto dos swikw/sikw estamos às portas das sociedades secretas.

A) UM CULTO NACIONAL ?

As razões invocadas para responder negativamente a esta pergunta,quando tratamos do culto do tinguluve,são ineteiramente válidas para o culto dos swikw/sikw. Neste caso,mais razões se acrescentam : o facto que já invocamos e reinvocamos de haver famílias que não o praticam. Esta é uma razão suficiente para que não haja um culto nacional. A outra razão decorre do facto de que um xikw/tchikw está sempre relacionado com

uma determinada família e com uma pessoa bem concreta dessa família,sobre quem'habita' e através de quem ele se manifesta daí torna-se compreensível o carácter privado deste culto. Numa palavra e relembrando o que já dissemos,a questão do xikw/tchikw é uma questão de"prestação de contas" entre indivíduos situados no tempo e no espaço. Isto significa,como conclusão, que mesmo se o chefe tiver um xikw/tchikw este permanece sendo um problema familiar e privado do chefe. Há casos e sabemos que em algumas sociedades existe um xikw/tchikw nacional. Nós nos interrogamos se este xikw/tchikw nacional não será o chefe(um dos chefes) já morto. No contexto changano-chope venerou-se esta figura do chefe falecido mas não como um xikw / tchikw mas sim como nguluve(antepassado).

B) A NÍVEL CLÂNICO

Junod descreve uma cerimónia e a descrição traz como título : " O toque dos tambores " gongondjela ". Aqui está um extracto dessa descrição :

> " O toque dos tambòres " gongondjela " :
> Este estraordinario rito acorda a lembrança dos " sabats " de bruxas da Idade Média,pelo barulho infernal que o possesso deve sofrer. Todavia,esta semelhança esta semelhança não passa de exterior,pois,nada tem que ver com a bruxaria propriamente dita e,aos olhos dos Tongas,é uma (prática médica). Estranha prática médica,realmente—é mais feita para matar o paciente que para curá—lo !
> Em primeiro lugar os ossículos têm de ser consultados para indicarem o lugar onde deve realizar-se o " sabat "
> .....
> Ei-los todos reunidos. Uns muniram-se de tambo - rins; outros de grandes latas...;outros ainda de cabaças cheias de pequenos objectos e que vão funcionar como matracas (ndjele...)." (16)

---

(16) A. JUNOD, o. c., t. II, pp. 443-444.

1 - O NOME DA CERIMÓNIA. Basta notar a menção do 'possesso' para se se aperceber que estamos fora do domínio dos tinguluve. Aqui é todo um ambiente diferente, um ambiente de exitação generalizada. Como se chama, então, esta cerimónia descrita ? Mais uma vez o nosso autor falhou, contentando-se por a baptizar com o nome de "sabat" ou com a expressão de " kugongondjela ". Estamos em crer que, para o autor, a cerimónia se chamaria, em rigor " o toque dos tambores ". Estamos prontos a adoptar esta expressão em português mas não o termo nativo de "kugongondjela" ou mais precisamente "gongońdjela", segundo a grafia do autor. Com efeito, que significa " gongondjela " ? Graficamente já o corrigimos: gongondjela = kugongondjela. É um termo escrito segundo a pronunciação ronga. Ele deriva do termo " kugongondja " ou " kugongondra ". Trata-se de um verbo que significa: "bater", mas o verbo é aplicável mais a coisas que a pessoas, pois, o verbo tem uma conotação pejorativa e falta de respeito ou consideração. Em relação às crianças pode-se empregar o verbo, adquirindo um sentido diminuitivo: " dar uma pancadinha " ou uma cacetada. Levando um sufixo "ela" o verbo fica " kugongondjela ". Já sabemos que um dos efeitos do sufixo "ela" é de exprimir a ideia de repetição da acção expressa pelo verbo. Dentro desta lógica, o verbo " kugongondjela " significa, literalmente, " bater repetidas vezes ". Mas o seu sentido corrente é " pregar " ou " cravar " (por exemplo, cravar ou pregar um prego); também significa "tocar", por exemplo tocar um instrumento, mas neste sentido o verbo é forçado.

Mas porque é que nós não adoptamos este nome para designar a cerimónia ? O termo é ininteligível se o empregarmos para designar a cerimónia em causa, que seria a cerimónia de kugongondjela.

Para desbloquear o caminho, temos de procurar o termo que designa o tambor.

Rita-Ferreira tem um texto no qual ele nomea alguns instrumentos e entre eles o tambor:

" Pelo contrário, a par dos xilofones constata-se um aproveitamento extraordinário das potencialidades de instrumentos mais vulgares e até mesmo de utensílios com qualidades sonora: cabaças(sibembe), matracas(ndjele), tambores(ngoma)..." (17)

" Matracas " e " tambores " são os dois termos empregados por Junod na sua descrição. Rita Ferreira dá-nos os termos nativos correspondentes aos termos portugueses: "matracas" diz-se "ndjele" mas como o termo português está no plural, será mais correcto pôr o termo nativo também no plural: "tindjele". O termo "tambores" diz-se "ngoma" mas acordando os dois termos em número gramatical: tambores = tingoma.

Uma vez encontrado o termo autóctone para designar o tambor, procuremos saber como é que se diz : tocar tambores. Trata-se de encontrar o verbo tocar, pois dissemos que o verbo "kugongondjela" era impróprio para exprimir esta acção de tocar um instrumento. Em changana "tocar" diz-se " kutchaya " e em chope diz-se " kuveta ". Na região changano-chope todos os grupos linguísticos empregam o mesmo termo: " kutchaya ". Tomaremos este termo. A espressão de : tocar os tambores será: kutchaya tingoma. Agora a expressão é perfeitamente inteligível a ponto de ser simplificada numa só palavra : kutchaya tingoma = tingoma. Esta simplificação de uma expressão numa só palavra é umas das características das linguas da região moçambicana do Sul do Save, para não nos pronunciarmos sobre outras regiões cujas linguas não conhecemos.

Esta simplicaficação consiste na utilização do verbo suprimindo o completo directo ou vice-versa, em algumas expressões que não sejam ambíguas.

Por conseguinte o erro de Junod é duplo : primeiro, usando um verbo impróprio para exprimir o que ele, o autor, queria exprimir; segundo, porque com o verbo kugongondjela não se pode fazer a simplificação e mesmo duvidamos se o autor tinha em mente esta ideia de simplificação.

---

(17) A. R.-FERREIRA, o. c., p. 107.

Terminamos a nossa reflexão dizendo que o nome da cerimónia descrita e que tentamos analisar é o rito de tingoma e esta expressão é técnica e comu às linguas da região do Sul do Save,ao menos a maior parte delas. A espressão,ou melhor,o termo não sofre quaisquer confusões quanto ao seu significado.

2 - O DESTINATÁRIO. O verdadeiro destinatário de todos os ritos dos tingomas são os swikw/sikw mediados pelo 'possesso'. É sobre este 'possesso',nós preferimos o termo "medium" em vez do de "possesso",que se cumprem os todos os ritos e ele recebe-os não por si mesmo masem nome dos swikw/sikw que estão sobre ele. Os outros mediuns aapenas participam e não são os verdadeiros destinatários dos diversos ritos que compõem toda a cerimónia dos tingoma(pois os tingomas comportam vários ritos,como veremos).

3 - A FINALIDADE. Pronunciando apenas o termo " tingoma " toda a gente sabe de que se trata mas não se sabe qual é a " finalidade " dos tais tingoma. Com efeito,os tingoma podem ter três finalidades,ao menos:

1ª finalidade: Kuthuazisa/kuthuasisa,que consiste na acomodação de um xikw/tchikw,no início da'possessão' e na sua 'revelação' ou 'manifestação' pública,cerimónia de que já falamos mais atrás.

2ª finalidade: Kuparura,que é a iniciação de um n'anga,cerimónia que já também tratamos mais atrás.

3ª finalidade:"regeneração"dos poderes e dos remédios do n'anga/nyanga. Pode,também,a finalidade ser um simples convivio,embora isto seja muito raro , dad a despesa que isto representa e o trabalho que tudo isto implica.

Por isso,vendo a descrição de Junod,constatamos que estão misturadas estas três finalidades de tal maneira que não é fácil precisar qual delas foi a cerimónia que o autor pretende descrever. Não é questão de voltarmos ao assunto,pois já fala

mos dele quando tratamos a questão de " kuparura ". No entanto, será interessenta de citar aqui o testemunho de um autor mais recente que trabalhou sobre o terreno e que trata também do assunto :

> " Uma vez confirmado o diagnóstico de possessão, o paciente o paciente era informado de que devia obter vestuário de determinada espécie e entalhar certos tambores de formato invulgar. O termo que designa o tratamento, " kuthuazisa ", isto é, fazer algo emergir, significa que não se pretende a expulsão do espérito mas unicamente a sua revelação, para que, por intermediário do hospedeiro, (a pessoa possessa) para "começar" a trabalhar". Nesta cerimónia curativa, o possesso, o "nyamussoro", procura merulhar num frenético estado de dissociação, utilizando para ttanto um estrépido infernal conseguido pelos cantos repetitivos, pelo toque acelerado e ininterrupto do tamborim especial (tingoma) e, enfim, pelo bater ensurdecedor das matracas " tinjele ", confessionadas com recepientes de latas cheios de milho." (18)

Vendo este texto e o texto de Junod que nós citamos e comentamos, a propósito de kuparura, constata-se que R.- Ferreira corrige a Junod. no mesmo tom e direcção como nós fizemos e se nós não citamos o texto de Ferreira nessa altura para fundamentar a nossa crítica foi para não sobrecarregar o parágrafo com citações. Portanto, este texto serve-nos para duas finalidades: a primeira é de apoiar o que nós dissemos no referido parágrafo sobre o kuparura e o kuthuazisa; a segunda, o texto de Ferreira confirma a primeira e a segunda finalidade da cerimónia de tingoma que nos ocupa neste momento.

4 - O LUGAR DO SACRIFÍCIO. Se continuassemos a transcrição do texto de Junod veriamos que ele menciona o lugar onde os tingoma têm lugar. Este autor põe quatro hipóteses: 1ª, dentro da casa; 2ª, no limiar da porta; 3ª, na praça da aldeia; e 4ª, no mato. (19) Esta descrição está inexacta em alguns pontos. Para prová-lo e sem fazer muitas considerações, basta tomar a própria descrição, que se contradiz : a descrição do ambiente que o autor faz dá-nos uma i-

---

(18) A. R.-FERREIRA, o. c., p. 85. os parêntesis são nossos assim como as aspas.

(19) Cfr Junod, o. c., t. II. p. 443.

magem de uma multidão de gente que acorre à cerimónia,que canta e dança,que toca instrumentos,que bebe,etc. É,realmente, um ambiente de um arraial. Até certo ponto esta descrição é verdadeira. Mas colocando a cerimónia de tingoma dentro da casa,pergunta-se que dimensões teria a casa Tonga para comportar assim tanta gente ? Se nós empregamos o termo "casa" pode ser enganador,pois,pode-se imaginar uma casa em cimento,mas falemos mais em palhota. Esta,no Sul de Moçambique,dificilmente comporta um número de vinte pessoas sentadas,sem se movimentarem. Para sermos breves,diremos que a cerimónia de tingoma tem duas partes: uma privada e outra pública. A parte privada realiza-se no interior da palhota e,geralmente,da "thepela". Nesta parte só os membros da familias e geralmente só os adultos e os mais responsáveis dentre eles é que assistem a ela. A parte pública, que é praticamente recreativa, realiza-se no pátio da povoação É aqui onde se tocam os tingoma e é nesta parte à qual os estranhos acorrem. É desta fase que toda a cerimónia herdou o nome : a cerimónia de "tingoma".

Podem-se imaginar alguns ritos a realizarem-se no mato;no entanto,são"alguns" ritos e não toda a cerimónia de tingoma,como Junod deixa entender. A incorrecção do autor deve-se deve-se ao facto de ele imaginar os tingoma como um rito unifásico cuja a parte principal seria o toque dos tambores,o que não é verdade,essa parte do toque dos tambores é precisamente a parte scundária. Mas compreende-se o engano do autor,pois,é a parte em que ele teve acesso,tanto ao nível da presença física como ao nível das explicações que alguém podesse lhe dar.

Concluindo: A cerimónia dos tingoma é uma cerimónia com muitas fases e estas fases realizam-se em diferente lugares,na thepela(dentro da palhota) no mato e no pátio da povoação ,para mencionar os lugares mais importantes,mas a parte essencial da cerimónia passa-se no interior da thepela. Os ritos que se realizam no mato são os ritos secretos,cujo o número de pessoas presentes é bastante limitado e selecto,mesmo entre os membros da mesma família ou clã.

5 - O SACRIFICADOR. Na cerimónia dos tingoma encontramos várias figuras em acção. Notemos três dessas figuras : o 'mestre' das cerimónias, n'anga ; o iniciado; o tocador dos tingoma.

a) O 'MESTRE' DAS CERIMÒNIAS.- Trata-se de um n'anga, homem ou mulher. É uma pessoa já iniciada e experimetada no exercício de wun'anga e capaz de iniciar os outros nesse exercício. O termo de "mestre" d cerimónias adapta-se bem a esta figura, pois, toda a orientação geral do ritual está sob o seu controle. É ele quem admnistra a maior parte dos remédios (mìri/mirende) (20), é ele quem diz o que o iniciado deve fazer nas diversas fases da cerimónia. Numa palavra diremos : é ele o iniciador.

b) O INICIADO. É a pessoa 'possessa' e que deve ser iniciada. Ela é o objecto de muitos ritos executados pelo n'anga ou por ela mesma, sob a ordem e orientação do iniciador, o n'anga. Ela desempenha um papel passivo, isto é, ela apenas "recebe" e "faz" o que lhe dão e lhe ordenam.

c) O TOCADOR DOS TINGOMA. Esta função pode ser acumulada pelo n'anga, no entanto, ela é, geralmente, reservada a uma outra pessoa, mesmo por questão prática. Com efeito, é uma função bastante cansativa porque dura uma noite interia senão mesmo mais, como é hábito. A função do n'anga já é bastante sobrecarregada. No entanto, não é impossivel que esta acumulação se verifique por certas razões. Mas o tocador é sempre auxiliado por uma ou mais pessoas voluntárias, seja este tocador diferente do n'anga seja o próprio n'anga, que acumula. Por isso, podemos chamar ao tocador: um 'tocador-mor' ou 'oficial'. Há tingoma de tamnhos variados e que formam uma 'orquestra', em harmonia com os outros tipos de instrumentos musicais empregados, tais como os tindjele, magocha, enxadas e palmas, sem esquecer as vozes humanas, evidentemente.

---

(20) Os remédios de que aqui falamos não são para curar, são drogas que se dão ao iniciado para desenvolver certos poderes necessários para o exercício do seu 'ministério', poderes psíquicos sobretudo e segundo a crença popular.

Sendo a cerimónia dos tingoma ser uma cerimónia com várias finalidades; as funções dos actores variam segundo essas finalidades. Assim,nos tingoma de kuparura pode haver mais figuras que nos tingoma de 'regeneração' ou de purificação dos remédios e utensílios de wun'anga.

6 - OS PARTICIPANTES. Podemos distinguir dois tipos de paricipantes nesta cerimónia: os membros do clã,que assistem,grosso modo,toda a cerimónia,inclusivè a parte privada. É a parte que lhes faz sentirem-se solidários com a pessoa a iniciar,a parte que lhes faz sentirem-se como formando uma unidade. A segunda categoria é constituida por gente estranha que acorre à parte pública a covinte do toque dos tingoma. Eles aí afluem para irem conviver cantando,dançando e mesmo alguns também participam profundamente,entrando em transe. É esta parte que pode conferir à cerimónia dos tingoma um carácter de culto regional ou tribal,o que consideramos incorrecto e o facto de esta parte ser a menos importante de toda a cerimónia é já suficiente e sugestivo para que não se lhe chame um culto regional e muito menos tribal.

7 - A MATÉRIA DO SACRIFICIO. É difícil dizer o que é que entra como matéria de sacrifício,até porque as oferendas materiais não são o objecto central. Nos casos em que a finalidade do rito é a iniciação, a pessoa a iniciar ocupa o centro e pode-se considerar como sendo ela a matéria do sacrifício enquanto que as vítimas materiais não passam de meios. Com efeito,sem a pessoa a iniciar a cerimónia não teria lugar. É à pessoa que o xikw/tchikwembu está interessado e todos os ritos cumpridos sobre ela e à volta dela orientam-se para que o xikw/tchikw 'habite' o seu eleito. Podemos muito bem ver esta cerimónia como sendo uma 'consagração' de uma pessoa ao xikw/tchikw,aliás foi assim pensando que nós começamos a reflexão sobre os swikw/sik.

Ao lado desta 'vítima' humana e a ela ordenadas,existem as vítimas que são imoladas que podem ser : boi,cabrito,galinhas e,às vezes,a ovelha. Mas há tribos que não comem a ove-

lha,neste caso a ovelha não pode servir. Outro animal que não entra nas cerimónias é o porco,se bem que ele possa ser consumido ordinariamente,isto é,não como vítima sacrificial mas como alimentação.

Estas vítimas são mortas segundo um ritual controlado pelo n'anga. O sangue e os escrementos são aproveitados e utilizados para certos ritos,tais como a aspersão dos utensílios sagrados ou derramamento dos mesmos sobre os magandzelo/magandelo ('altares'). Breve a matéria do sacrifício é constituida por animais domésticos,por uputsu ("cerveja") e pela fazinha de milho ou de maxoeira. Produtos clássicos,portanto.

C) NO NÚCLEO FAMILIAR

Tal como acontece no culto dos tinguluve,no culto dos swikw/sikw encontramos ritos que se realizam a nível familiar, o pequeno núcleo. Como no culto aos tinguluve,os ritos caracterizam-se por envolver apenas os membros deste núcleo e, aqui as pessoas estão engajadas de uma maneira mais pessoal e segundo degraus diferentes. Com efeito,um xikw/tchikw está sempre mais relacionado com uma pessoa a quem ele elegeu e sobre quem ele 'habita'. Ora este facto faz com que uma tal pessoa esteja mais implicada que as outras. Para iniciarmos a nossa reflexão tomemos umtexto de Ferreira,onde o autor nos descreve uma cerimónia que se passa neste nível,familiar :

> " Consulta-se,então o advinho,(n'anga) ou (nhamussoro),para que o possa "agarrar" e interpretar,identifica-se,esclarece que regressou e solicita que lhe seja não só dispensada especial atenção...
> .....
> " Quando não resultassem as medidas preventivas e o advinho indicasse a feitiçaria como causa da doença ou do infurtúnio quer pelos ossículos quer pelo "cheirar", "kufemba" do nyamussoro,quer ingerindo o ordálio venenoso,(kunua mhonzo)." (21)

---

(21) A. R.-FERREIRA, o. c., pp. 87-91.

1 - O NOME DA CERIMÓNIA. Na questão do nome, a primeira parte do texto citado tem interesse devido ao termo "agarrar" que ele traz e que o autor não se esqueceu de sublinhá-lo. No entanto, este termo não é o nome próprio da cerimónia, ele é interpretativo, mas ele é importante para a nossa reflexão que é preciso retê-lo.

Na segunda parte figura um outro termo que o autor igualmente sublinha, é o termo " cheirar ". Que relação existe entre os dois termos de " agarrar " e " cheirar " ? Os dois termos designam duas acções consecutivas :

O termo cheirar traduz ou pretende traduzir o termo autóctone de kufemba, que significa " advinhar ". Não está de todo incorrecto traduzir kufemba por cheirar mas é preciso ter bem presente que não se trata aí do exercício do orgão do olfacto, não deve ser entendido no sentido físico ou biológico. O termo deve ser entendido no sentido psicológico e intelectual e é por isso que o termo "advinhar", se não traduz perfeitamente o conceito subjacente no termo kufemba, ao menos está muito próximo. Kufemba é uma acção mais concreta do que teórica, ela não consiste num simples advinhar intelectual, por exemplo o que o outro pensa mas e sobre tudo o que ele "faz". Não consiste também num simples " dizer " o que o outro "faz", mas sim em fazer com que o próprio actor, oculto, seja ele a "dizer" o que "pensa" e "faz". Diremos que kufemba é fazer com que o autor invisível se torne visivel tomando forma no nyamusoro ou mufembi, para empregar termos próprios. É "captar" o outro à distância, captar a sua personalidade, o seu ser. Voltaremos ao assunto na terceira parte deste nosso trabalho. No entanto e para já, a cerimónia que estamos analisando chama-se kufemba e é realizada por uma personalidade que se chama "mufembi" ou "nyamusoro"

2 - DESTINATARIO. Não é facil determinar o destinatário desta cerimónia e isto porque ela intervem, isto é, ocorre em circunstâncias mais históricas, fisicamente concretas e onde intervêm três personagens : o doente ; o mufembi ou nyamusoro e o nloyi/inloyi. No entanto e analisando bem as coisas, o personagem que melhor merece o titulo

de " destinatário " é a pessoa doente,pois, o que se procura é a saúde,o bem estar desse indivíduo que está doente. Tudo o que se faz visa este objectivo.

Por causa disto,o rpóprio título de " cerimónia religiosa " pode ser contestado mas,quanto a nós,achamos que o rito merece o nome de"religioso",pois,no fundo está um sentimento e crença religiosos que o fundamentam, o orientam e o acompanham até ao fim,podendo dar origem a outros ritos especificamente religiosos. É preciso sublinhar que,neste contexto,como em todos os contextos africanos e tradicionais,a separação entre o religioso e o profano aparece sempre arbitrária.

Do primeiro destinatário que é o doente pode-se passar para os destinatários secundários tais como o n'anga/nyanga o moya que provoca a doença e todos o presentes e próximos do doente.

3 - FINALIDADE. A finalidade constitui a chave para uma melhor compreensão e interpretação deste rito. O rito de kufemba tem sido denominado " exorcismo ". Certo,este aspecto existe no rito e é a parte essencial. No entanto,quando se pronuncia este termo de " exorcismo " é indispensável evitar a identificação do " kufemba " com o exorcismo" tal como é concebido na mentalidade ocidental e judeo-cristã. É verdade que o fundo poderá ser o mesmo (?) mas as diferenças são bem consideraveis na prática e mesmo na maneira de concebê-lo. O kufemba tem uma parte médica,com a aplicação dos remédios para combater a doença física e uma outra parte que a denominariamos de psicológica ou parapsicológica,que consite na expulsão dos mimoya que atormentam o doente.

Mas empregando o termo "expulsar" em relação aos mimoya que atormentam o doente é preciso interrogarmo-nos sobre o tipo de mimoya (espíttitos) que estão em causa e que são expulsáveis através deste rito,pois,é daí que vem a confusão sobre a finalidade do exorcismo,ao menos tal como é praticado no contexto changano-chope.

Só os mimoya enviados pelos valoyi(swigono/sigono) são expulsáveis. Já vimos que estes mimoya podem ser os swigono/sigono ou os swikwembu/sikwembu.

Sublinhados estes princípios,podemos dizer que são duas as finalidades do rito de kufemba:

1ª Expulsar os swigono/sigono que atormentam o doente e que são a primeira origem da doença física de que ele sofre,doença que não é específica. Sim,não há uma doença especificamente atribuida aos swigono/sigono.

2ª Curar a doença biológica que apoquenta uma pessoa, através de remédios à base de plantas medicinais ou outro tipo de tratamento segundo a ciência médica tradicional. O tratamento pode implicar a realização de ritos religiosos doutro tipo que o rito de kufemba,se na doença estiverem implicados os tinguluve ou os swikwembu/sikwembu.

4 - INICIATIVA. Como é notório,aqui o problema é a doença ou um outro infortúnio que pode atingir uma pessoa ou uma família inteira. O texto de Ferreira,citado no início desta nossa reflexão dizia numa dada passagem :

> " Quando não resultassem as medidas preventivas (=tratamento médico) e o advinho indicasse a feitiçaria como causa da doença ou outro infortúnio havia então que descobrir..." (22)

Como se vê,o que comanda aqui é a doença que persiste ou o infortúnio que inexplicavelmente acontece,não obstante todas as medidas preventivas ou o tratamento médico simples. Perante isto a família ou o indivíduo é impelido a procurar saber o que se passa,no plano do invisível e qual é a sua causa e quais são as soluções que se exigem para sanar o mal. Dentro desta dinâmica,o pai ou o chefe da família,levado pelo seu zelo,é o primeiro a propor a presença de um nyamosoro ou mufembi,mas isto não significa que um outro membro da família não

---

(22) A. R.-FERREIRA, o. c., p. 91.

possa ser o primeiro a sugerir a ideia. Por outro lado,o rito de kufemba pode ser precedido pela consulta ao mulhalhuvi (advinho).

5 - O LUGAR DO RITO. Onde é que se realiza o rito de kufemba ? Dois lugares são possíveis:

1º Em casa do doente e dentro da palhota onde ele habitualmente dorme ou numa outra palhota,conforme as coveniências.

2º Em casa do nyamusoro ou mufembi. Neste caso será preciso transportar o doente,se ele não fôr capaz de se deslocar até ao lugar pelos seus próprios meios. Muitas vezes opta-se por esta segunda fórmula para proporcionar ao doente um ambiente diferente do do habitual,tornando mais eficaz o tratamento. Mas,neste caso,reentrando à sua casa depois da cura,a pessoa que estava doente será acompanhada pelo mufembi para que este venha fazer o " kuviya muti/inti ",que é um rito de 'exorcismo' ou 'purificação' da povoação. É como se o mufembi viesse reerguer um muro caído. Com efeito, se a pessoa(que estava doente)fora assim'invadida'pelos valoyi conclui-se que toda a povoação está invadida e infestada pelos valoyi e pelos swigono/sigono e esta ideia está na base da deslocação do doente para a casa do mufembi, deslocação esta que recebe,tecnicamente,o nome de " kutchintcha xilawu/kutchitcha tchilawu."

Como se vê,o rito de kufemba não tem um 'altar' bem determinado,o que parece estranho,pois,os instrumentos empregados pelo mufembi são numerosos,desde do vestuário que ele usa durante o rito até aos medicamentos que ele emprega para diversos fins e de diferentes maneiras. O rito de kufemba pode dar origem a outros ritos religiosos,como já dissemos,quer durante o proprio rito quer depois. Numa palavra,o kufemba não exige um altar no sentido rigoso do termo e em si mesmo mas ele pode " indicar " ou aconselhar a ir para o altar. Mais adiante compreenderemos melhor este aspecto,quando falarmos sobre o oficiante.

6 - O SACRIFICADOR. Dado que não e sempre que se imolam vítimas durante e para o rito de kufemba,o mufembi pode ser considerado como aquele que diagnostica e cura. Se há um sacrificio a fazer durante a realização do rito,não e ele a fazê-lo,apenas sugere-o para que outra pesssoa que ele o faça,pois,o mufembi é estranho da casa e e le não tem o direito de se aproximar do altar duma família onde ele é estranho. É uma questão do "sacerdócio" hereditário. Por mais pobre seja quem o exerça ele não pode ser suplantado por quem quer que seja. No contexto changano-chope quem sacrifica é o chefe de familia ou outro a quem o "sacerdócio" lhe caiba por herença. Eis porque o rito de kufemba não se desenrola directamente sobre um 'altar' : o primeiro oficiante deste rito é um estranho e não pode tomar um lugar que não é dele.

O facto de o mufembi ser a únuca pessoa activa neste rito pode dar a impressão de ser ele o sacrificador mas, vistas bem as coisas,ele não passa,como dissemos, de diagnosticador e orientador e,para terminar,de médico. Todos os sacrifícios e orações aos tinguluve ou aos swikw/sikw são feitos pelo 'sacecerdote'da família ou do clã,pois,tais sacrifícios ou orações são dirigidos aos tinguluve ou aos swikw/sikw desse clã ou família.

Concluindo,diremos que é preciso neste caso distinguir o mufembi,que nós tradiziriamos por "exorcista" e o sacrificador,que equivale ao sacerdote e no rito de kufemba os dois personagens podem actuar juntos, no entanto, sem a permuta de papeis que um e outro desempenham. As duas figuras são impermutáveis.

7 - COMO SE DESENROLA O RITO ? Com todo o nécleo familiar reunido,fecha-se a porta. O ajudante do mufembi procede ao primeiro rito de kuviya muti/inti,que simbolisa o fechar a casa para que todos os mimoya não fujam antes de serem apanhados pelo mufembi e antes de eles se identificarem e dizerem os seus objectivos,que os conduziu a atacar a vitima. Esta operação pode se limitar à palhota onde se realiza o rito como também pode-se estender

a toda a povoação,tudo depende do oficiante. Entretanto,durante esta operação,o oficiante veste-se,pois,é um rito que exige vestuário e instrumentos bem específicos e numerosos, como já dissemos. Uma vez equipado,o mufembi concentra-se e rapidamente entra em transe.

O primeiro xikw/tchikw que se apodera do mufembi é um xikw/tchikw de mungunu/ingunu e a sua função consiste apenas em fazer o ponto da situação,mostrando a gravidade da situação ou para sossegar as pessoas se o caso não fôr grave. É uma função semelhante à do mulhalhuvi,daí o chamar-se este xikw/tchikw "mulhalhi", que deriva do termo mulhalhuvi (= advinho).

Seguidamente,vem o xikw/tchikw de mundawu/indawu e será ele a 'remover' todos os swigono/sigono que estão sobre o doente. Dos instrumentos que o oficiante emprega merece referência o tchowa,que é um rabo de boi,de búfalo ou um outro animal,trabalho artisticamente(veja o quadro que representa o mufembi,o nloyi/inloyi e o homem entre as duas forças,descrição co n'anga/nyanga,alínea C).

Munido deste instrumento,o mufembi começa a escovar suavemnte o doente em todo o corpo,ao mesmo tempo que ele vai o farejando em todo o corpo(gesto que deu o nome ao rito e que Ferreira fala em 'cheirar'). Quando tiver 'agarrado' em algum xigono/tchigono,o mufembi enconsta-se sobre o doente,fica teso,parando um pouco a respiração,entretanto,o ajudante do mufembi intervem para erguer a este,pega no tchowa que ele tem na mão e fá-lo cheirar. Com este gesto o mufembi retoma a sua respiração normal mas ,a partir deste momento o que o mufembi encarna já não é o seu xikw/tchikw mas sim o xigono/tchigono que ele acaba de aprisionar. Há,portanto,uma mudança no moya que possede o mufembi. Esta mudança reflecte-se no comportamento do mufembi,sob diferentes maneiras,voz,atitudes agressivas e esquisitas,por exemplo,imitar algum animal,etc.

Interpelam-no e ele identifica-se imediatamente e revela quem é que o enviou e porquê(23). Pede algo de simbólico, que

---

(23) São estas denúncias que podem ser a origem de graves conflitos familiares ou clânicos,pois,a denúnpode cair sobre um outro familiar,amigo,vizinho...

satisfaça,simbolicamente,o seu desejo. Recebido este símbolo, o xigono/tchigono vai-se embora,deixando o mufembi.

O xikw/tchikw do mufembi volta e re-possede-o e o processo recomeça. Isto quer dizer que se o doente tiver 6 swigono/sigono sobre si o processo vai recomeçar 6 vezes. Eventualmente o mufembi pode saltar sobre algum dos presentes que porventura traga consigo algum xigono/tchigono para o remover. Quanto à qualidade dos swigono/sigono,não tocamos no assunto,pois, já falamos do assunto quando descrevemos este ser espiritual.

Quando tiver removido todos os swigono/sigono o mufembi percorre a palhota ou mesmo a povoação executando o rito de kuviya de que já falamos. Durante todo o rito o doente encontra-se deitado ou sentado,se ele fôr capaz.

Terminada toda a cerimónia,o mufembi volta a si,isto é,o xikw/tchikw deixa o medium e vai-se embora. Os outros,sobretudo o seu ajudante,vão lhe contar tudo o que se passou e o que ele fez sob a acção do xikw/tchikw que o possuía,pois,ele não se lembra de nada.

Entretanto executam-se as determinações que foram fixadas seja pelo xikw/tchikw do mufembi seja por algum dos mimoya que foram aprisionados durante o rito,pois,alguns pedem determinadas coisas ou acções. É nestas "determinações" que muitas vezes aparecem sacrifícios a oferecer,imediatamente ou depois. Dão-se os últimos conselhos e o rito termina. Notemos ainda que este rito passa-se de noite e à porta fechada,só em casos muitíssimo urgentes é que o rito pode ser executado durante o dia. Daí a dificuldade que os etnólogos estrangeiros ou estranhos à família encontram para presenciar um rito igual. Só os membros da família podem estar presentes,como veremos logo a seguir.

8 - OS PARTICIPANTES. A hora e as condições da realização deste rito,tais como acabamos de descrever são reveladoras do seu carácter privado. Só e só os memmbros da fámília podem tomar parte. Os únicos estranhos aí

são o mufembi e o seu ajudante. Portanto,kufemba não é um rito para"assistir" mas sim para "paricipar" e só quem é da família pode fazê-lo. Não obstante esta privaciadade,é o rito mais frequente de todos os ritos que se encontram na cultura changano-chope. Diriamos que é o rito mais"universal",pois, o mais difícil é encontrar quem não o tenha praticado. Não falamos de um rito"vulgar",pois,é o rito mais familiar e privado, se podemos empregar este termo "vulgar" devemos entender como significasse:"mais frequente" mas sublinhando sempre o seu carácter familiar.

Esta frequência compreende-se : porque aliado à medicina tradicional. Quem é que nunca caiu doente ? E qual é a família que nunca se debateu com uma doença prologanda de um dos seus membros ? Mesmo os cristãos mais praticantes pratica-no. Foi este o grande "problema" dos missionários e a cada passo ouvem-se lamentos dos tais missionários que dizem : Um tal fulano,que foi sempre um"bom" cristão deixou-se arrastar pela "feitiçaria"... Não evocamos este lamento "clássico" senão para reafirmar a vivacidade e a frequência deste rito,de resto, é um assunto que sempre alimentou e continua a alimentar reflexões missionárias e pastorais.

Se se pode falar de "exorcismo" no contexto changano - chope e mesmo em todo o Sul de Moçambique,trata-se deste fenómeno cujas linhas gerais acabamos de traçar. E como se viu, não se trata de uma simples conjuração de 'espiritos possessivos',uns espiritos vagamente imaginados e não se trata de"possessão"no sentido clássico do termo,ao menos conceptualmente. Neste contexto as coisas são mais complexas e mais concretas,ao mesmo tempo.

Sem muito falarmos nesta direcção,podemos,no entanto,fazer notar que a nossa leitura dos diferentes textos que descrevem este fenómeno nas outras regiões africanas leva-nos a formular duas hipóteses sobre este assunto :

1ª Ou o "exorcismo"changano-chope constitui um fenómeno bastante típico e paricular,o que é muito bem possível. Se assim é,um estudo mais profundo e sis

temático é de desejar.

2ª Ou então o fenómeno do "exorcismo" continua a escapar e a não merecer um olhar atento dos autóctones para o estudarem e descrevê-lo mais fiel e objectivamente como ele merece.

Destas duas hipóteses nós preferimos a primeira que é suceptível de encontrar bons argumentos a seu favor. Com efeito, o contexto sociocultural influi poderosamente na diferenciação aparente de um mesmo fenómeno. Nesta linha podemos comparar a cultura de um povo como uma côr com que cada contexto utiliza para "pintar" as coisas à sua maneira. No entanto, esta diferencição "aparente" constitui uma interpelação ao etnólogo, ao antropólogo, historiador, etc. que devem tentar encontrar o porquê dessa diferenciação : um simples capricho do gosto ?

Quanto à segunda hipótese, guardamo-nos de a sustentar, pois, não queremos de maneira nenhuma duvidar dos estudiosos africanos e não africanos sobre este assunto, não obstante o desenraizamento tão notório nas camadas mais jovens e este desenraizamento reflecte-se, geralmente, em relação ao ritos tradicionais.

D) A NIVEL INDIVIDUAL

Tal como acontece no domínio dos tinguluve, assim é também no domínio dos swikw/sikw, no que diz respeito ao culto dos swikw/sikw. Este culto caracteriza-se pela simplecidade em todos os sentidos do ritual.

Este culto realiza-se não só nos 'altares' dos swikw/sikw mas também pode ser realizado em qualquer sitio, como acontece com os tinguluve, aliás esta é uma das caracteristicas de umum culto individual, pois, não se vai correr para o thepela só por causa de um nada pessoal.

Dada esta simplicidade do culto individual achamos desnecessário o prolongarmos ansua descrição, para evitar a repetição do que dissemos no capítulo dos tinguluve, pois não há diferenças de grande monta.

III

O SACRIFICADOR E O N'ANGA/NYANGA

1 - O SACRIFICADOR. Achamos que não podemos terminar esta nossa descrição sobre a religião tradicional sem dizermos directamente uma palavra acerca desta importante figura que é o sacerdote. Há sacerdotes na religião tradicional ? Junod responde-nos :

> " Os Tongas não têm uma classe sacerdotal,como já dissemos. O direito de de oficiar nas cerimónias religiosas é estritamente reservado ao irmão mais velho. Todas as oferendas devem ser apresentadas por seu intermédio. Suplantá-lo nisto é um grande tabu e o ofensor infalivelmente chamaria sobre si a maldição dos deuses e mesmo a morte.
> .....
> Mas,em regra,ninguém deve " halha " (oferecer sacrificios) nem mesmo " gandjela " (oferecer pequenos sacrificios) antes da morte dos seus pais. " (24)

Que vale uma tal resposta ? A resposta nega a existência de uma " classe " ou uma casta social,com um estatuto reconhecido também socialmente,tal como acontece nas "grandes religiões" codificadas. No entanto,o autor reconhece a existência de indivíduos bem determinados que oferecem oculto em nome da comunidade. Isto quer dizer que há sacerdotes mas estes não constituem uma classe social e não se definem a partir das suas actividades ou funções sagradas. Nós estamos de acordo com o autor.

Entretanto,uma outra pergunta surge espontaneamente : como é que é designada,nomialmente esta figura ? O facto de não constituir uma classe social com um estatuto estabelecido tem uma influência palpável na designação desta figura cultual. Na realidade, tendo um nome,este não é muito utilizado para interpelá-lo ou para as pessoas se referirem à pessoa do culto. Outra característica da cultura africana contribui também para o

---

(24) A. JUNOD, o. c., t. II, p. 373. Os parentisis são nossos.

o apagamento do nome técnico que designa o homem do culto entre a sociedade : usam-se menos nomes funcionais,isto é,nomes relacionados com as funções de um indivíduo. O indivíduo é encarado segundo o que ele"é" em relação aos outros membros do grupo. Queremos dizer com isto que em primeiro lugar o indivíduo é visto segundo os laços de parentesco,segundo os laços de sangue: antes de chamar "sacerdote" àquele que me deu a vida é chamá-lo "pai"; antes de chamar "sacerdote" ao irmão do meu pai,eu chamá-lo-ei "tio" (pai,segundo a mentalidade africana) e assim sucessivamente. Os títulos funcionais são utilizados por gente estranha e mesmo esta nem sempre. Isto faz com que um sujeito que tenha o seu pai ou outro parente que exerça a função'sacerdotal' nunca emprega este termo sacerdote para designar ou interpelar o seu pai ou outro indivíduo da família exercendo aquela função e,para um tal filho,o próprio termo "sacerdote" ou o seu equivalente,pode permanecer pouco familiar senão mesmo desconhecido. Aproximemo-nos de um indivíduo cujo pai exerce a função de'sacerdote' familiar,clãnico ou mesmo tribal e perguntemo-lo como se chama o seu pai(tecnicamente),que exerce o 'sacerdócio',talvez seremos surpreendidos e escandalizados ao constatar a sua "ignorância". A utilização de qualquer título'técnico'ou funcional é sinal de estranheza e de distância relacional. Os indivíduos ou designam-se pelos seus nomes próprios ou pelo seu grau de parentesco.

Qual é o nome técnico para designar o 'sacerdote' da religião tradicional ? O texto dá-nos o esboço da resposta, senão mesmo a resposta completa: o autor fala em "halha" e "gandjela" (mais correctamente: kuhalha e kugandjela,respectivamente). Os dois termos são verbos. Sem nos perdermos em pormenores,diremos que o sentido dos dois verbos é "dizer coisas profundas e secretas". Aqui o termo "secreto" deve ser entendido como equivalente a "pessoais". O termo mais utilizado é o termo de kuhalha,no contexto changano-chope e que,neste contexto,toma a forma de "kuphalha". É deste termo que a figura 'sacerdotal' empresta o seu nome técnico de "muphalhi". Outro termo suceptível de substituir o termo de "muphalhi" é o termo,ou melhor,é a expressão de "murangeli wa timhamba/inthangeli wa timhamba",que traduziriamos,literalmente,por : aquele

que vai à frente nos sacrifícios (que preside). Mas,como é evidente,trata-se de uma expressão analítica embora correcta e o seu embrego justifica-se plenamente.,

Quanto a questão da sucessão e do acesso ao ofício de muphalhi,o que dissemos mais atrás é suficiente.

2 - N'ANGA/NYANGA. Ao longo de toda a nossa reflexão encontramos inúmeras vezes este termo de "n'anga/nyanga" para designar uma figura muito preponderante na cultura changano-chope,para não dizer na cultura africana em geral. O que é,de facto,um n'anga/nyanga ? Nós já prometemos tratar especificamente desta figura. Aqui nós estamos.

O conceito de n'anga/nyanga é bastante vasto,englobando várias figuras e funções complexas. Para ilustrar a extensão deste conceito tomemos o termo de "doutor". Que significa,realmente,este termo,ou melhor,que designa ? Doutor em medicina,doutor em matemática,em filosofia,etc. É o que acontece com o termo "n'anga/nyanga.

No sentido ordinário do termo,n'anga/nyanga designa toda a pessoa capaz de curar um mal biológico. É o conceito que Junod nos dá :

> " Há os que tratam um só genero de doenças ou uma só categoria de pacientes,pois são os únicos a conhecer os remédios que convêm aos seus casos."(25)

Claro que não é suficiente que um individuo se autoproclame n'anga/nyanga nem o é pelo simples facto de conhecer um determinado remédio. Há condições,além destas,para que a sociedade considere alguém como real e verdadeiramente n'anga/nyanga. A possessão dos remédios e a sua eficácia são,sem dúvida,decisivas para a ascenção de alguém à categoria ou estatuto dos tin'anga/tinyanga,por exemplo,não basta possuir o remédio para curar feridas ou outras doenças ligeiras e mui-

---

(25) A. JUNOD, o. c., t. II, p. 415.

to vulgares. Mas se ele é capaz de curar casos graves e sérios. Além disso é preciso ele ser iniciado "kuparura",e isto subentente que o indivíduo seja portador de um xikw/tchikwembu. Portanto,nós diriamos que são duas as condições para se ser n'anga/nyanga,ao menos : possuir um medicamento ou vários medicamentos(quanto mais,melhor) e ser iniciado(= kuparurwa porque portador de um xikw/tchikw).

Mas o termo n'anga/nyanga pode designar especialistas diversos :

a) MULHALHUVI. É o advinho no sentido puro do termo.Não entraremos em pormenores,pois,a advinhação é um domínio bastante vasto e complexo. Para se dar conta desta vastidão e complexidade do assunto bastará notar-se que existem muitos métodos de advinhação,uns mais complesos que os outros. O mais vulgar destes métodos,na região que é a nossa, é o método dos ossículos ou colecção de pequenos ossos e conchas marinhas. Esta colecção tem o nome de "tilholo" e o acto de consulta que um sujeito pode fazer diz-se:"kulhalhuva tilholo". O especialista deste método de advinhação chama-se " mulhalhuvi wa tilholo ",ou simplesmente"mulhalhuvi". Já encontramos este termo sobre a forma de " mulhalhi"ao falarmos do rito de kufemba,no qual há um xikw/tchikw especializado. Pois bem,um mulhalhuvi deve possuir um xikw/tchikw, pelo qual ele trabalha. Com efeito,o homem não trabalha por si mesmo mas é o xikw/tchikw que trabalha através dele. Numa palavra,nós diriamos,numa ocidental,que o mulhalhuvi é uma pessoa possessa(mas nunca entra em transe).

O método consiste,essencialmente,em juntar a colecção dos ossículos nas duas mãos e lançá-la sobre uma pele de cabrito, ou de um outro aniaml ou sobre uma esteira. Os ossiculos caem ao acaso mas a posição de cada ossiculo tem um significado e a tarefa principal do mulhalhuvi consiste na leitura e interpretação da posição de cada ossículo e esta interpretação tem o valor de resposta à preocupação ou questão do consulente. O lançamento é repetido várias vezes conforme o pedido do consulente ou da necessidade do mulhalhuvi.

O que se procura saber através dos tilholo é o "porquê" deste ou daquele acontecimento(doença,acidente,etc.); é para saber o que é que se deve fazer ou como proceder numa dada situação concreta e existencial. Portanto a consulta aos tilholo pode ser no sentido prospectivo (como fazer = futuro) ou no sentido retrospectivo (porque é que aconteceu isto ou aquilo = passado). Sem dúvida,quando falamos no " futuro" está também incluído o presente.

Como se vê,um mulhalhuvi é um orientador e conselheiro,é a primeira instância à qual se recorre e daqui surgirá toda a acção decisiva e específica visando a solução de um problema bem concreto. Por exemplo,num caso de doença,consultar-se-ao os tilholo antes de se recorrer a um mufembi. Muitas vezes o mulhalhuvi não so aconselha que se deve recorrer a um mufembi mas ele mesmo indica qual deve ser esse mufembi. Nós já vimos que para realizar qualquer rito importante,mesmo os ritos regulares,previstos no'calendário litúrgico' faz-se uma consulta para se saber como realizar um tal rito,ora o mulhalhuvi é um dos consultados prováveis ou mesmo o principal que deve ser consultado. Daqui pode-se imaginar a posição e importância social deste personagem e o peso da sua influência na vida social

Uma figura como a do mulhalhuvi pode ser chamada n'anga/nyanga mas é já no sentido lato ou genérico do termo,pois,ele tem um nome específico e a sua função é já uma especialidade. Isto não tem nada de especial e é compreensível e,para o ilustrar,vejamos o que se passa na medicina : há o cirrurgião,o psiquiatra,o estomatologista,o mecânico dentista,etc.

3 - NYAMUSORO. Por vezes o termo n'anga e o termo nyamusoro são tomados como sinónimos. Esta identificação é perfeitamente compreensível dada a conexão existente entre as funções(26). Mas vistas bem as coisas pode-se constatar que existem diferenças relativas,ao menos no contexto changano-chope.

---

(26) Cfr A. R.-FERREIRA, o. c., p. 87. Veja também a descrição de kufemba deste trabalho.

Este termo "nyamusoro" apareceu-nos muitas vezes ao longo da nossa reflexão e já vimos uma das suas funções principais que é o rito de kukemba,a tal ponto que também o nyamusoro é chamado "mufembi",termo que nós empregamos mais vezes que o de nyamusoro. Mufembi e nyamusoro são sinónimos,portanto. Cremos que os dois termos devem ter origens diferentes mas falttam-nos dados para uma análise e estabelecimento de hipoteses sobre a origem e significado de cada termo.

O nyamusoro acumula as funções da advinhação e da medicina. A advinhação é exercida de uma maneira diferente que a advinhação de mulhalhuvi ordinário e simples. A advinhação do nyamusoro é mais desenvolvida. Com efeito,um nyamusoro não só "diz" aquilo que o outro 'diz',o nloyi,o xikw/tchikw,etc. mas 'capta-o',aprisiona-o' ou 'agarra-o' e põe-nos em contacto, em diálogo com esse nloyi,xikw/tchikw. Por outras palavras,o nyamusoro não interpreta o que se passa à distância ou no invisível mas torna o distante próximo,torna o invisível visível e concreto(lembre-se o que se disse a propósito do rito de kufemba). Lembremos ainda que o nyamusoro trabalha através dede um xikw/tchikw e,rigorosamente falando,através de dois swike/sikw : um de mungunu (mulhalhi) e outro de mundawu (mufembi).

RESUMO :

Resumiremos este capitulo sobre o RITUAL em seis pontos :

1º Na religião tradicional changano-chope existe um culto explicito no qual as pessoas estão conscientes da sua relação com o transcendente. Isto vai contra algumas teses que pretendem negar a religiosidade do africano em geral e das suas práticas rituais,argumentando a partir da pretendida ausência do culto. O termo changano-chope para dizer "sacrifício" é "mhamba"(não é exclusivo ao contexto changano-chope).

2º Na religião tradicional changano-chope quando se fala de "culto" é preciso distinguir o tipo do culto,pois, ha ó culto dos tinguluve(antepassados) e o culto dos swikw/sikw. Entre eles existem diferenças considerá -

veis em todos os sentidos.

3º Em cada tipo de culto,os ritos desenrolam-se em direren tes níveis sociais. Com efeito,se não se pode falar,hoje em dia,num culto nacional ou tribal,nos níveis clânico e familiar a religião tradicional é muito viva e activa.

4º Os mimoya(espíritos) invocados explicitamente nos dois tipos de cultos são os tinguluve(antepassados) para o culto do mesmo nome, e os swikwembu/sikwembu(espíritos propriamente dito,segundo a concepção changano-chope),para o culto do mesmo nome.

5º A matéria empregada nos actos sacrificiais é diversa . No entanto,ela é constituida essencialmente por produtos agrícolas;animais domésticos(salvo o porco),animais que podem ser imolados ou oferecidos vivos;dinheiro; objectos de uso. Há também a hipótese de uma pessoa ser oferecida aos mimoya('consagração'). Quando há a imolação de vítimas,estas são aproveirtadas para se fazer o banquete sacrificial ou ritual

6º A presidência dos ritos e o oferecimento dos sacrifícios cabe ao chefe do grupo em causa e a sua designação obedece à genealogia. Dentro deste princípio uma mulher pode ascender ao 'sacerdócio' sem nenhuma contestação de quem quer que seja e isto em todos os níveis sociais(o contexto changano-chope é patriarcal).

* *
*

CAPITULO 6

A RELIGIÃO TRADICIONAL : UM SISTEMA COERENTE E DE REFERENCIA

Ao longo desta segunda parte do nosso trabalho tentamos descrever a religião tradicional no contexto changano-chope e, para o fazer, evocamos ritos, práticas, personagens, etc. A complexidade do sistema pode dar a impressão de esta religião não passar de uma amálgama de fenómenos desligados uns dos outros Por isso, antes de fecharmos esta descrição achamos útil o interrogarmo-nos sobre a coerência destas crenças, ritos, práticas, etc. e sobre a sua relação e impacto sobre a vida quotidiana do homem changano-chope. A nossa reflexão terá três momentos principais: no primeiro momento interrogar-nos-emos sobre a coerência do sistema religioso changano-chope; no segundo momento procuraremos pôr em evidência a cosmologia do homem negro tradicional; no terceiro momento veremos como a religião é um sistema dinâmico.

I

RELIGIÃO TRADICIONAL : UM SISTEMA COERENTE ?

1 - POR UMA RESPOSTA NEGATIVA. Na busca de uma resposta à pergunta que nos pomos neste momento escutemos o nosso etnólogo eleito, isto é Junod, comentando uma frase de um explorador porutuguês. Este explorador teria escrito assim, depois das suas observações no Sul de Moçambique e mais propriamente na região do Maputo :

> "Estes povos são hotentotes
> e não têm religião nenhuma" (1)

---

(1) A. JUNOD, o. c., t. II. p. 335.

Desta frase Junod fez o seguinte comentário :

" Que ele(o explorador português,que era um militar) tenha ignorado a diferença entre bantos e hotentotes,não é senão natural : a etnologia da Africa Meridional não existia ainda, mas que,após tão demorada permanência entre os indígenas ele tenha declarado que esta gente não tinha religião,isso, na verdade,parece estranho !
.....
"Sistema" é,talvez,palavra importante demais, pois, que nenhum teólogo ou filósofo indígena classificou esta massa de ideais religiosas um pouco confusas,e nós não devemos procurar nelas alguma coisa de lógico ou de orgânico. Encontraremos nelas,provavelmente,contradições." (2)

Olhando para a expressão do oficial português e ao comentário de Junod constata-se uma gradação progressiva que representa a evolução das atitudes dos ocidentais face às culturas e,por conseguinte,às religiões africanas e outras não europeias. Caminnou-se da negação absoluta da religiosidade das populações dessas imensas regiões até ao reconhecimento dessa religiosidade,embora seja um reconhecimento tímido,mesmo nos nossos dias. Portanto,são dois textos que representam duas épocas e duas mentalidades diferentes. Se bem que o discurso do Junod não se possa considerar uma afirmação acabada,não há dúvida nenhuma que ela encerra uma reserva que equivale a uma negação apresentada de uma forma polida. A reserva de Junod ainda se perpetua em nossos dias;na realidade,ultimamente tem-se falado da omissão feita pelo Concílio Vaticano II em relação ao culto dos tinguluve (antepassados). Omissão voluntária? A critica responde afirmativamente,pois,a questão teria sido levantada nas sessões ou numa delas mas que não passou... Nós não possuimos provas para provar a acusão,o que é constatável é que nos textos oficiais a religião dos tinguluve está ausente nominalmente mesmo,lá onde ela tinha senão o direito ao menos a chance de àparecer citada. Vejamos uma dessas passagens:

" Quanto às religiões ligadas ao progresso da cultura...Assim,no induismo,os homens prescrutam o mistério divino e o exprimem pela fecundidade inesgotá

---

(2) A. JUNOD, o. c.,t. II, p. 335. O que está entre parêntesis é nosso.

vel de muitos e pelos esforços penetrantes da filisofia;... No budismo,segundo as suas formas variadas,a insuficiência radical deste mundo mutável é reconhecida...Do mesmo modo,as outras religiões que se encontram através do mundo..."(3)

O documento conciliar menciona,ainda,o islamismo e o judaísmo. Enfim,a Declaração sobre o Ecumenismo fala das religiõ cristãs não católicas. "Nostra aetatae" constitui o documento dentro do qual a religião dos tinguluve podia reclamar o direito de cidade.

Se a omissão do Concílio foi intencional,ele,o Concílio, lavou bem as mãos introduzindo a frase com que termina a nossa citação : " Do mesmo modo,as outras religiões...". Uma frase ambígua que diz tudo mas que pode não dizer nada. No entanto talvez o Concílio não tenha lavado tão bem as mãos como ele pode imaginar,pois,a generalização à qual ele recorreu é interpretada como sendo uma omissão intencional. É verdade que o Concílio não era ogrigado e nem podia fazer uma enumeração exaustiva de todas as religiões do mundo mas o que conta para interpretar esta ausência da menção são as atitudes históricas e quotidianas que se têm verificado e se verificam ainda em relação à religião dos timguluve. Quando se sabe que houve e continua haver uma recusa explicita em reconhecer a religiosidade dos povos africanos ou se esse reconhecimento é tímido, quando se sabe que esta religião é hoje representada por milhões de praticantes,não só na África,mas também em muitas outras regiões do globo,então a omissão parece real e intencional e a gente se interroga sobre o porquê desta recusa de reconhecimento. Será porque se trata de uma "massa de ideias" ?

Mas voltemos ao texto de Junod para comentá-lo brevemente. Neste texto constata-se uma reserva senão mesmo uma recusa camuflada,como já dissemos,à coerência das ideias religiosas. Ora,negar a coerência destas ideias é afirmar que as suas práticas são arbitrárias,entregues ao acaso e que cada individuo faz o que lhe apraz e lhe dá na cabeça. Mas se as coisas são

---

(3) CONCILIO VATICANO II, Nostra aetatae, nº 2.

assim,pergunta-se : Como é que ele conseguiu compreender as práticas que ele,Junod,descreve ? Ou ele compreendeu alguma coisa e,então,essas ideias têm alguma lógica e formam um sistema ou então ele não compreendeu nada dessas ideias,porque ilógicas e desconexas. Nesta hipotese pergunta-se que valor terão ou têm as 1.140 páginas que constituem as suas duas grandes obras(dois tomos) que nós temos vindo citando ao longo deste nosso trabalho. Elas não passariam de uma massa de opiniões de umas certas pessoas com as quais o autor falou e,portanto, elas nada teriam de objectivo e o autor estaria em contradição consigo mesmo,pois,ele diz na introdução do primeiro tomo:

> " Não quero afirmar nada acerca das outras tribos sul-africanas;contudo,verificar-se-á imediatamente que a maior parte dos costumes que descrevo aqui estão mais ou menos espalhados em todo o sul do continente,e o que escrevo a respeito dos tongas aplica-se mais ou menos aos Sutos,aos Zulos e mesmo aos Nhanjas do Niassa e às tribos da Africa Central. Penso,pois, que as conclusões a que chego neste estudo podem ser úteis,não somente aos que se interessam pela própria tribo Tonga,mas a todos os africanistas ou bantuístas." (4)

Mas como explicar esta universalidade ? Fruto do "instinto"? Como aplicar conclusões de um estudo feito a uma tribo,a um grupo bem definido às outras tribos tão distantes umas das outras sendo,no entanto,essas ideias desconexas ? E se são ideias desconexas já não têm valor no interior do próprio grupo.

Quanto ao facto de nenhum teólogo ou filósofo africano ter classificado as ideias religiosas dos Tongas,achamos que não é motivo suficiente para considerar tais ideias desconexas; com efeito,um tratado de teologia ou de filosofia não fazem muito mais do que tornar evidente a coerência de um certo conjunto de ideias. Antes que o teólogo ou filósofo trabalhem sobre tais ideias a coerência já está lá,ela nasceu com as ideias em questão e o pensador vai apenas demonstrá-la. Ideias contraditórias e falsas e ligadas por um pensador astuto não

---

(4) A. JUNOD, o. c.,t. I, p. 15.

não se tornam verdadeiras e lógicas e não fazem senão um falso sistema,tãofalso que um dia desmoronar-se-à.

2 - POR UMA RESPOSTA POSITIVA - Cremos que não é necessá- fazer uma longa dissertação para demonstrar que a religião tradicional dos changano - chopes forma um sistema. Com efeito,todo este nosso trabalho é uma demonstração desse facto,sobretudo a descrição dos diversos ritos,pois,um rito supõe um princípio comandante, servindo de ponto de referência e do qual esse rito encontra a sua explicação e força. Ritos que geram outros ritos formam um sistema,ao menos um sistema de dependência e esta parece ser a essência de um sistema.

Porque é que o'altar' de um xikw/tchikw deve estar no interior de uma palhota e o do nguluve deve estar fora da palhota,sobre a grande árvore ? Isto não é arbitrário,não é segundo a vontade de cada um e encontra uma explicação lógica não em si mesmo mas no conjunto de toda a cultura : um xikw/tchikw é, regra geral e como já vimos,um moya estranho à família onde ele se encontra,ele é tido como um hóspede. Ora na cultura africana os hospedes muito importantes ficam no interior da palhota e,de entre esses hóspedes figura o genro. Este tem uma palhota especificamente destinada a ele,para o receber logo que ele chegue. Essa palhota é sagrada. Um xikw/tchikw goza deste privilégio de "genro" a tal ponto que ele é também designado pelo termo de " nyamukwaxani " (= pequeno genro). " Mukwaxi" significa "genro". Deste termo mukwaxi derivou o termo nyamukwaxane. Nós dissemos que muitas vezes um xikw/tchikw pode pedir que lhe seja 'consagrada'uuma pessoa sobre a qual ele vai 'habitar'. À pessoa assim'consagrada' o xikw/tchikw,se é um xikw/tchikw de um homem,vai chamar ao seu eleito "minha esposa" se o eleito fôr uma menina e todos os membros da família chamarão mukwaxi ou,mais propriamente,"nyamukwaxani" ao xikw / tchikw em questão.

É nesta qualidade de genro que o xikw/tchikw exige uma palhota só para ele,palhota que nós chamamos "thepela"; já pela qualidade de"hóspede" o xikw/tchkw tinha o direito de exigir a tal palhota,de receber os sacrifícios em primeiro lugar,etc.,

pois, tais atitudes significam ser servido em primeiro lugar, o que é comum a todas as culturas.

O altar do nguluve está fora porque é o dono da casa e e le cede a casa aos hospedes(não é assim na vida concreta?), aliás, na África os membros de uma família levam a vida fora da palhota; esta serve para dormir, para os doentes e para os hospedes. A família leva, portanto, a vida fora e debaixo da grande árvore, onde se encontra a lareira. É esta árvore que o nguluve escolhe para se servir dele como seu 'altar', (gandzelo/gandelo) do qual falamos longamente mais atrás. Escolhendo aquela árvore, o nguluve quer com isso significar que é ele o chefe e protector da família.

Não é questão de retomarmos todos os ritos, práticas e elementos da religião tradicional para mostrar a sua relação e dependência quer entre si como em relação ao conjunto de toda a cultura. Os exemplos que acabamos de considerar que sejam suficientes para mostrar que nada é feito por acaso; há sempre um critério que comanda, critério esse que não é sempre fácil a descobrir e não há dúvida nenhuma que a Junod muita coisa escapou, facto que ele é o primeiro a reconhcer algures na sua obra e que nós achamos normal e inevtitável. Portanto e para terminar, as ideias religiosas dos changano-chopes, assim como as de todos os povos africanos em geral, contituem um sistema coerente não só entre si mas com a respectiva cultura, toda ela tomada globalmente.

Dizer que o sistema religioso tradicional é coerente não é o mesmo que dizer tal religião é "verdadeira" ou "falsa", isto é, não se trata de um juizo de valor religioso e teológico, pois, uma religião pode repousar num verdadeiro sistema coerente mas sem que tal religião oriente o homem para o Deus verdadeiro. A coerência é uma questão de lógica relacinal dos elementos de um todo. É preciso distinguir os dois níveis. Nós estamos crentes que esta confusão ou o medo de uma possível confusão sejam a causa ou uma das causas da recusa ou da reticência de muitos espíritos sobre este assunto.

3 - UM SISTEMA DE REFERENCIA E DE REPRESENTAÇÃO. Até aqui temos procurado demosntrar o aspecto coerente ou lógico do sistema religioso tradicional. Mas esse sistema não constitui um compartimento estanque, fechado sobre si mesmo e isolado das outras dimensões da vida humana. Vimo-lo no parágrafo precedente, para encontrarmos o nexo de alguma prática tivemos que consultar o conjunto de toda a cultura. Isto quer dizer, como também já o afirmamos, que este sistema deve ser posto em referência com toda a cultura.

Neste momento vamos tentar demosntrar como é que o sistema religioso tradicional serve de referência e de representação símbólica de todas as dimensões humanas do homem changanochope. Para começar tomemos este episódio narrado por Junod :

> " Em certos casos, um casamento que não se devia realizar (devido à consanguinidade) pode ser autorizado com a condição de toda a família praticar o rito chamado " dlaia chilongo"...
> Mandam então sair o noivo e a noiva, que se sentam na mesma esteirs... O sacerdote da familia dirá em seguida : " Ó deuses e vós, tal e tal, olhai ! Fizemo-lo à luz do dia, e não o encobrimos. Abençoai-os e dai-lhes filhos". Se não se fizer este sacrifício cai a desgraça em cima deles e a mulher não terá filhos. " (5)

Este rito diz-nos que, entre outras coisas, não é suficiente que toda a familia viva dê o seu consentimento para a realização de um casamento 'anormal', devido à consanguinidade; é preciso recorrer aos tinguluve, é preciso um retorno ao passado e este regresso ao passado não é apenas intelectual, apenas para se ir buscar e relembrar as raizes genealógicas que possam iluminar o presente mas sendo no presente que se toma a decisão final, através da deliberação dos vivos, não. São os antepassados que sancionam o casamento e é deles que depende a felicidade e o êxito deste. Os tinguluve são os verdadeiros " juízes " e os vivos são-no simbolicamente, fazem-no em nome dos tinguluve, que não podem exercer as suas funções por se encontrarem no além túmulo.

Ora, tocar no nguluve (antepassado e tocar em todo o siste-

---

(5) A. JUNOD, o. c., t. I, pp. 249-250. O que está entre parêntesis é nosso

ma. Com efeito invocando um dos antepassados são todos os outros que são invocados; o assunto diz respeito a todos e, segundo a crença, basta que um deles esteja ofendido por alguma razão para que as coisas não corram bem. Invocar um antepassado é tocar em todo o sistema porque um rito sacrificial terá lugar e este, como sacrifício que é, nunca diz respeito apenas a um só antepassado mas a todos so outros, é um acto que a todos interessa.

Com isto vê-se que o sistema religioso funciona como um sistema de referência não no sentido de auto-identificação e auto-situação dos membros vivos mas como uma fonte donde toda a vida depende. Não se tomam decisões importantes da vida sem se voltar para este sistema.

A forma como se identifica uma pessoa no contexto changano-chope é revelador. Com efeito, para se perguntar a identidade de uma pessoa de uma forma cabal e solene(diriamos: sério) formula-se esta pergunta : " U waka mani ? " que quer dizer, literalmente : " de quem tu és ". O interpelado deve responder dizendo o seu apelido, que é o nome da família, isto é, o nome do antepassado fundador do clã.

Isto quer dizer que não é o meu nome pessoal que conta, antes de tudo; que não é tanto o primeiro nome, pessoal, do meu pai carnal ou da minha mão carnal(= imediatos) que contam para me identificar e situar mas sim o apelido, o nome comum, clânico. Eu não sou consistente se um não me referir a esse antepassado; eu sou " ininteligível " sem esta referência, as pessoas não conseguem situar-me, abranger; sozinho sou incompreensivel um'mistério' . Isto quer nos dizer que para conhecer bem uma pessoa eu preciso de uma representação muito mais larga, muito mais ampla que uma figura de um indivíduo que tenho diante de mim, que não passa de um 'átomo' invisível a olho nú.

Mas diante de um individuo assim situado e localizado num quadro mais amplo, um lugar na sociedade se define para ele. Na verdade, a partir do apelido as pessoas sabem como tratar um indivíduo em que lugar ele devé ser colocado e que atitudes se devem ter em relação a esse indivíduo. É que não se trata

da mesma maneira um pai,um tio,tia sobrinho neto,irmão,etc. Ora só uma idneificação como esta permite determinar o parentesco entre duas ou mais pessoa e é este parentesco que informa o comportamento dos individuos que se encontram ou vivem juntos.

II

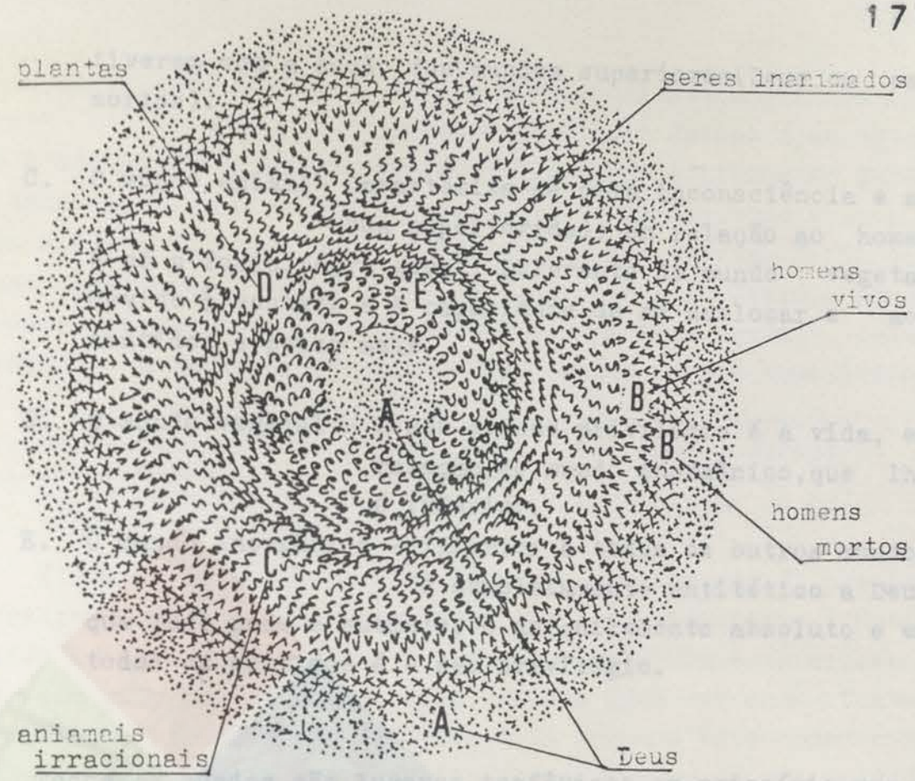
A

1 - A COSMOVISÃO DO HOMEM CHANGANO-CHOPE

Acabamos de ver como é que um changano-chope e todo o negro em geral se situa diante da sociedade e como se identifica diante da mesma. Mas como é que este homem se auto-compreende,ele mesmo,quando se vira para si mesmo e como é que ele vê o mundo que o rodeia ? Como é que se situa em relação a esse mundo ? Por outras palavras : qual é a visão do Homem e a cosmovisão do negro ?

Como é evidente,não é possivel tratar suficientemente aqui este assunto tão vastíssimo como o próprio Cosmos. Vamos, porfanto,tentar sintetizar o muito que se poderia dizer nunum esquema da nossa concepção,esquema esse esperamos que seja inteligivel e simples mas,ao mesmo tempo que seja esclarecerdor da base do pensar não só do changano-chope e de todo o negro tradicional em geral.

Olhando o africano nas duas dimensões(simbólico e real ou simbólico e histórico) podemos esquematizar assim a sua base de pensamento :



A. O mundo de Deus engloba todos os mundos dos seres criados. Este mundo,que é o próprio Deus,escapa a qualquer domínio ou controle que não seja o mesmo Deus. Este é o α e o Ω,que se manifesta mesmo nos seres inanimados.

B. O mundo dos homens divide-se em dois : o mundo dos mortos e o mundo dos vivos.

a) o mundo dos mortos - Estes estão hierarquizados. Eles são menos poderosos que Deus mas mais poderosos que os homens vivos e todos os outros seres criados. O mundo dos mortos é,portanto,superior que os outros mundos criados e estes estão sob o seu domínio.

b) o mundo dos homens vivos - Inferior e submetido ao mundo de Deus e ao mundo dos homens mortos,o mundo dos vivos guarda uma certa superioridade sobre o mundo animal,vegetal e mineral e pode controlar estes mundos inferiores salvo se eles es-

tiverem sob a acção dos mundos superiores(Deus ou os mortos).

C. O mundo aniaml- Caracteriza-se pela inconsciência e a sua superioridade em relação ao homem é só a força,regra geral. Diferente do mundo vegetal devido à vontade e à capacidade de se deslocar e aos sentidos e pouco mais.

D. O mundo vegetal - O seu grande privilégio é a vida, em relação ao mundo inorgânico,que lhe é inferior.

E. O mundo inorgânico - Inferior a todos os outros mundos é completamente antitético a Deus que tudo pode e submete. O aniquilamento absoluto e em todos os sentidos é o seu privilégio.

Todos os mundos são lugares teofânicos,em princípio mas a a presençã dos homens mortos é a mais actuante e efectiva. Eles governam e determinam decisivamente todos os mundos inferiores ao seu. Eles podem-se manifestar no homem vivo,no animal,planta e nos seres inorgânicos.

A trovoada é considerada como um objecto inorgânico mas possuidora de uma energia dinâmica,suceptível de ser utilizada pelo homem para fins malévolos. Breve,a trovoada aparece e é considerada como uma força oculta que homens com poderes ocultos podem manipulá-la a seu favor.

A chuva e o vento são vistos como elementos da natureza sob o controle de Deus e dos mortos mas alguns homens podem possuir o seu segredo e manipulá-los.

2 -A UNIDADE CÓSMICA. Mundos hierarquizados,dominando uns sobre os outros,o Cosmos é,no entanto e aos olhos do homem changano-chope e ao africano em geral e tradicional,uma unidade em equilíbrio. Os diversos elementos que o constituem são solidários uns dos outros. Neste conjunto harmónico o homem ocupa um lugar central desempenhando o papel de guardião ou responsável a quem tudo parece estar ordenado. Este homem é o grande responsável deste equilíbrio :

> " Outra curiosa superstição a propósito da terra: se se alguém mudou de um país para outro,deve, durante os primeiros dias,misturar na comida um pouco de terra do país que deixou. Fará,assim,a transição do antigo ao novo domicílio." (6)

É uma curiosa superstição,como diz o autor,mas é preciso acrescentar : curiosa superstição cheia de simbolismo ! Habitando um determinado lugar o homem,que cultivou e se alimentou com os produtos dessa terra,bebeu a água das suas fontes e realizou aí uma série de actos,esta terra e este homem construiram uma aliança tão estreita que os faz um só,uma unidade profunda de tal maneira que se as circunstâncias obrigarem a se separarem não será sem grande sofrimento e dor. O homem sentir-se-há mutilado e despedaçado; por isso há que procurar um meio para ultrapassar tudo isto,um meio para suavizar e sarar a ferida aberta pela separação do homem com a terra onde viveu. Eis como podemos interpretar o gesto ou rito que o nosso texto faz eco.

Porque é que quando a chuva não cai deve se organizar a cerimónia de mulheres para que ela caia ? E porque é que quando ela cai em excesso vai-se pedir contas às crianças,organizando-se uma cerimónia,melhor diriamos rito,só executado apenas pelas crianças ?

Não e questão de enumerar aqui uma série de exemplos comprovativos da maneira como o homem changano-chope se situa face ao mundo de que ele mesmo faz parte integrante. Se se anasassem muitos ritos verificar-se-ia que a maior parte deles

---

(6) A. JUNOD, o. c., t. II, p. 290.

testemunham não só esta unidade cósmica mas também a centalidade do homem no meio desse conjunto cósmico. O comportamento do homem não é neutro em relação ao equilíbrio cósmico de tal maneira que tal equilíbrio se rompe a culpa é do homem : é interpretado como sendo a consequência directa do comportamento moral do homem e,por consequência,é a ele que se devem pedir as contas e é ele que deve reparar o desiquilíbrio e e estabelê-lo, através de ritos correspondentes e proporcionais à sua transgressão. Tais atitudes não se compreendem nem se explicam senão no interior de uma cosmovisão unitária e homocêntrica.

B

1 — RELIGIÃO TRADICIONAL : UM SISTEMA DINÂMICO. Na primeira parte deste nosso trabalho procuramos demontrar como a religião faz parte integrante da cultura. Ora uma das características da cultura é a sua mutabilidade. Ela está em contínuo movimento transformatório,como um organismo vivo,como a matéria em contínua vibração. A própria definição que demos da cultura explica esta sua mutabilidade:esta,dissemos nós,é uma forma segundo a qual um grupo humano procurar responder às exigências do seu meio ambiente,físico e social. Portanto,a cultura é uma busca de equilíbrio ou de adaptação do homem; variando as condições da existência,o homem procura adaptar-se e com isto varia o modo de vida,isto é a cultura.

Isto que acabamos de dizer,dito por outras palavras,significa que a cultura não é uma realidade estática mas dinâmica e, por outra lado e como consequëncia lógica,a religião participa, também,deste aspecto dinâmico. Neste parágrafo pretendemos assinalar este aspecto em relação à religião tradicional changano - chope.

A religião changano-chope não é a mesma que há dez,vinte, trinta,etc. anos atrás. Ela mudou visivelmente. Para nos darmos conta desta mudança e desta evolução não precisamos defazer muitas demonstações subtis. Tudo quanto temos vindo dizendo ao longo desta nossa reflexão encontramos alguns indícios que nos ajudam a constatar o facto. Descrevendo o ritual,nós constatamos a

ausência(desaparecimento) do culto nacional,tribal ou regional,se bem que ele existiu em tempos recuados. Como é que ele deixou de existir ? As explicações de todo o tipo abundam e são inumeráveis de tal maneira que não iremos à sua procura, mas podemos resumí-las e explicá-las com este princípio da evolução cultural que arrasta consigo a evolução da religião, evolução cultural esta que tem como o seu primeiro motor o intercâmbio cultura,ou seja a mútua influência das culturas.

Portanto e concluindo,longe de considerarmos a religião ou a cultura changano-chope um dado imutável,devemos considerá-la,porque assim é,como algo de instável,algo que é preciso ir à sua procurar a cada instante,pois,o que encontramos e vimos ontem,corremos o risco de não encontrá-lo hoje e muito menos amanhã. Eis a face fugaz da religião e da cultura, aquela face que nos pode dar a impressão de que a cultura e a religião serem realidades imaginárias,não objectivas e irreais. É uma face verdadeira,isto é,que constitui a cultura ou a religião,embora não seja a única,com efeito,elas,a cultura e a religião, têm algo de consistente,de objectivo a que nos podemos referir concretamente. A cultura e a religião não existem só na imaginação das pessoas,elas"incarnam-se".

2 - AS INTERPELAÇÕES DA SOCIEDADE ACTUAL. A reflexão ou outra actividade humana corre o risco de não ultrapassar o plano e o aspecto arqueológicos se ela esquecer o presente e o futuro e se não fôr feita em ordem a estes mas limitando-se à análise contemplativa do passado. Na verdade,o presente é o fruto do passado e é o esboço do futuro. Por isso importa que nos interroguemos sobre o presente e sobre as perspectivas do futuro,do amanhã. Ontem foi o colonialismo e a evangelização que agindo sobre a cultura tradicional,no seu conjunto,funcionou como agente da evolução desta última. Será que,na actualidade,existem outros fenómenos que podem desempenhar o papel de catalisadores positivos, capazes de provocar os mesmos efeitos que os provocados pelo colonialismo e pela evangelização,isto é,capazes de fazer evo

luir a religião e toda acultura changano-chope ? Por outras palavras,quais são as interpelações da sociedade actual em relação à cultura e religião tradicionais ? Uma tal pergunta atira-nos para a sociologia e sua fenomenologia. É evidente que não vamos nós aqui fazer uma análise sociológica exaustiva que,sendo ela indispensável,levar-nos-ia para muito longe do nosso tema central. Por isso não faremos outra coisa senão indicar ou evocar alguns factos concretos à volta dos quais outros factos e fenómenos se constelam.

a) A EDUCAÇÃO - É bem sabido que o nível da educação informa a concepção religiõsa de uma população, isto,é,influencia a mentalidade religiosa,pois,a educação mune a razão humana de instrumentos(capacidade) de análise critica dos factos, aconteciemntos e fenómenos. Ela amplia os horizontes intelectuais,confere outras categorias básicas de raciocínio,categorias estas que são diferentes das categorias tradicionais.

Esta educação(7)conhece em Moçambique um progresso espectacular e a região changano-chope inscreve-se neste movimento e pode-se considerar que a alfabetização é uma realidade bem palpável,se bem que não nos seja possível falar em estatisticas. De qualquer maneira pode-se dizer que a maior parte da sua população foi e está sendo atingida pela escolarização e desde há muito tempo que os efeitos desta escolarização se fazem sentir no plano cultural tradicional e se ela não tranformou completamente a mentalidade desta população,ao menos dispô-la para que as futuras gerações sejam cada vez mais diferentes das actuais e esta diferença já se nota e se sente.

Neste fenómeno de educação incluimos a evangelização que, como no passado,tem um impacto directo sobre a religião tradicional. A evengelização tem tido uma vantagem sobre a educação escolar porque ela atinge facilmente todas as camadas sociais que a educação escolar. Mais considerações poderiam ser feitas sobre a educação mas não é esse o nosso objecto,apenas

---

(7) O termo"educação" é ambíguo,nós tomamo-lo aqui no sentido da educação escolar.

estamos a fazer uma referência.

b) A INDUSTRIALIZAÇÃO E A URBANIZAÇÃO - Também é sabido como a industrialização e a urbanização são agentees poderosos de transformação social e,portanto,também cultural. Foi a industrialização que deu a actual fisionomia à Europa e a todo o mundo industrializado e moderno. Não vale a pena tecermos muitas considerações a este propósito.

Em relação a Moçambique,se bem que a industrialização esteja ainda na sua infância,no entanto,ela avança a passo de gigante e os seus efeitos já se fazem sentir em toda a parte de tal modo que a região changano-chope não constitui uma excepção à regra,não obstante ser uma região campesina,sobretudo devido ao êxodo rural : famílias inteiras ou alguns membros da família partem para ir viver ou trabalhar na cidade. A vida na cidade tem os seus padrões impostos pelo cruzamento de culturas diversas; é marcada pelos condicionalismos especificos duma cidade(massificação,vida social mais intensa, ou melhor,mais excitante e muitas vezes superficial, poraue motivada e accionada mais do exterior que do interior); entre todos estes agentes a tecnologia aparece em primeiro lugar da lista.

As cidades não cessam de crescer e,dentro desta linha, a formação das aldeias comunais merece uma referência especial, pois,tais aldeias pouco ou nada têm de comum com as aldeias tradicionais formadas à base do parentesco sanguíneo e assentes sobre uma certa concepção da vida que lhes era típica.

c) O TIPO DA SOCIEDADE EM CONSTRUÇÃO - Para não nos limitarmos aos factos,seria bom fazer uma referência às bases ideológicas sobre as quais assenta o projecto da actual sociedade,isto é,a sociedade ideal para a qual tende o homem moçambicano.

Moçambique está vivendo um momento revolucionário, desde da conquista da independência politica. Ora quem diz revolução diz transformação drástica da sociedade em todos os aspectos da existência humana. Mas qual é a direcção desta evolução ou transformação e quais são os seus objectivos ? Vejamos este extracto do discurso do Presidente da República Moçambicana, proferido na abertura da 5ª Sessão do Comoté Central do Partido em 1979 :

> " Através do Comité Central saudamos os operários, os camponeses, os soldados, os intelectuais, todos os trabalhadores que, enquadrados nas diferentes estruturas e nas Organizações Democráticas das Massas, participam na defesa activa da Pátria e da Revolução e na edificação exaltante de uma economia independente, do Homem Novo, da sociedade Socialista." (8)

Sem muitos comentários desnecessários, podemos dizer que a transformação em curso dirige-se para a construção de uma "sociedade Socialista", da formação de um "Homem Novo". "Sociedade Socialista" e "Homem Novo" são termos que se correspondem e interligados, um não vai sem o outro. No entanto, a "formação de um Homem Novo" toma a dianteira no tempo, pois, só com este "Homem Novo" será possível a construção e a realização de uma sociedade "Socialista".

"Homem Novo" significa Homem renovado na sua mentalidade isto é, nos critérios de pensamento, na sua visão do mundo, etc que é o mesmo que desembaraçado de todas as concepções tradicionais limitadas, estáticas. Breve, retrógradas. Em contrapartida quer se um Homem assente sobre a mentalidade marcada pela ciência e pela técnica. Eis o ideal da sociedade moçambicana, eis a direcção segundo a qual se movimenta essa sociedade, a imagem futura que a sociedade moçambicana faz de si mesma e se esforça por concretizá-la. Como ? Eis um pequeno exemplo da maneira como se procura concretizar aquela imagem:

---

(8) S. MACHEL, "O pensamento que nos guia, os objectivos que nos animam são mais sólidos, mais profundos, mais monolíticos", na Tempo, nº454 24 de Junho de 1979, pp. 4-5.

" Sabe o leitor,para dar só um exemplo,que quando foi da eleição da Assembleia do Povo na aldeia Monapo den tre os 405 participantes 105 foram expulsos da Reunião Eleitoral por não possuirem as condições exigidas pela Lei para poderem eleger ou serem eleitos ?

Foram indivíduos que serviram as estruturas repressivas do regime colonial-fascista e a sociedade tradicional-feudal que também defendia a exploração do homem pelo homem.

Saberá o leitor que nos dias em que se elegeram as Assembleias do Povo nas Aldeias Nampula e Namagilia indivíduos que até então vinham exercendo as funções de Chefes de Aldeias e chefia de bairros foram expulsos da Reunião Eleitoral e a partir daí cessaram as suas funções como tal." (9)

Por conseguinte,a construção da nova sociedade e da nova mentalidade são directamente opostas à mentalidade colonial-fascista(burguesa e exploradora) com todos os seus vestígios mas não só : elas são também directamente opostas à mentalidade tradicional-feudal,caracterizada pela exploração mútua, também.

Isto significa que a cultura moçambicana tradicional deve ser expurgada de todos os seus contra-valores. Face a esta expurgação,face a estes factores de evolução que mencionamos um pouco mais atrás,factores que se apresentam como poderosos nos seus efeitos e inevitáveis,uma pergunta surge e se impõe : Que será da religião tradicional ? Atingida pela expurgação dos contra-valores ou elementos indesejáveis na sociedade que se está construindo,que mais restará ? Uma tal pergunta leva-nos à reflexão seguinte.

---

(9) B. TOME e N. USSENE, "Não queremos ser dirigidos por mahumos" na Tempo, nº 504,8 de Junho de 1980, p. 11.

3 - O FUTURO DA RELIGIÃO TRADICIONAL. Terminamos o parágrafo anterior com uma pergunta sobre o futuro da religião tradicional, que se vê confrontada com uma Cultura técnico-científica, irresistível, devoradora de todas as Culturas assentes sobre a Tradição : que será desta religião tradicional diante de uma Cultura omnipotente e laica, isto é, que procura explicar o universo sem necessidade de evocar o sagrado e o Transcendente ? Que será da religião tradicional que parece defender um mundo que não tem aceitação nem lugar na maneira de conceber a existência do Homem e das coisas ? A lista de perguntas pode ser continuada indefinidamente, mas a maioria dessas perguntas pode ser resumida numa única pergunta como a seguinte : Que será da religião tradicional face aos condicionalismos com os quais ela se vê confrontada

Esta pergunta não só é dirigível à religião tradicional changano-chope mas a todas as religiões africanas. Mais ainda, a pergunta dirige-se a toda Cultura Africana. Queremos dizer mais : a pergunta dirige-se a todas as religiões e a todas as Culturas do mundo, sem excepção de tal maneira que podemos re-formular a nossa pergunta : Qual é o futuro do Homem, da sua Cultura e sua Religião face a esse mundo que o mesmo Homem está construíndo e da Cultura daí resultante ? É uma pergunta preocupante e angustiante do Homem de hoje. É uma pergunta ética. Infelizmente não podemos respondê-la sistematicamente porque vastíssima e complexa. Pomo-la apenas para se saber que ela existe e que cada Homem é chamado a respondê-la pessoalmente enquanto é tempo. Do lado do Homem africano não nos furtaremos completamente à tarefa de esboçar uma resposta, dado o carácter do nosso tema e o pouco que podemos dizer resume-se no seguinte :

1º - UMA ALTERNATIVA ? - Ao Homem africano apresentam-se duas maneiras ou possibilidades de existir : a Cultural tradicional, com tudo o que lhe caracteriza e a Cultura tecnico-científica, ocidentalizada, com todas as suas promessas de felicidade que se exprimem ou que deveriam exprimir-se na abundância de bens de consumo e no bem-es-

tar do Homem. Duas Culturas,uma que se apresenta pobre, com a única promessa de deixar o Homem na sua autenticidade primitiva,contente de ser ele mesmo,vivendo o quotidiano à base de um esforço permanente,uma luta que O ocupa sempre porque cada dia é preciso lutar para viver;uma outra Cultura cheia de promessas de todo o género mas,sobretudo,a promessa de pouco ou nada fazer mas vivendo mil vezes melhor(?). Esta Cultura parece pôr como condição : romper com todo o passado com toda a Tradição que imobiliza o Homem,condenando-O a uma rotina sem rentabilidade e O mantém aquém da 'barreira do som' e na gravidade terrestre,sem poder sair para o vácuo livre e espaçoso onde não se exige nenhum esforço.Nós temos liberdade da escolha. Mas antes de escolhermos seria bom perguntar aquem inventou e experimentou esta Cultura promissora que nos fascina irresistivelmente a ponto de nos descontrolarmos. Talvez obteremos uma resposta decepcionante e incrível. Uma hipocrisia do europeu ou uma táctica para nos manter na nossa miséria,sem experimentarmos o gozo do menor esforço,como ele ? Não. Há muito de sincero na resposta do europeu e há muitas provas desta sinceridade : entre-se numa livraria e veremos que há uma inflacção de lituratura oruínda dos diversos canais intelectuais e quase toda esta literatura barafusta contra a civilização tecnico-científica e propõe ao Homem técnicas e conselhos de auto-defesa. Um Pierre Watté entitulará uma das suas recentes obras "A ética antes da tecnologia" na qual consta um capítulo com o titulo "efeito erosivo da cultura técnica".(10)

Saiamos do mundo da literatura,que é imenso e corremos o risco de aí nos perdermos e vamos para a rua : o eropeu vive debaixo de um medo permante e esgotante : é o medo de uma guerra nuclear,que pode ser desencadeada lá nos confins do mundo massque pode matar lá no extremo oposto; medo do transporte público e privado que pode despistar e arrastar à morte centenas de ser humanos num abrir e fechar de olhos; medo

---

(10) P. WATTÉ, L'éthique avant la technologie,Bruxelles Lumen Vitae, 1982. pp. 55-72.

do aranha-céu onde vivem centenas de pessoas e que pode pegar fogo que carboniza tudo em alguns minutos; medo de um camião-tanque cheio de gaz que pode explodir em plena cidade por excesso de pressão ou devido a um choque; medo que uma criança ou um operário inexperiente inconsciente ou distraidamente accione o botão de um engenho causando uma expressão e com ela uma morte horrível de todos os circunstantes; de uma central nuclear na qual uma avaria de uma válvula de segurança significa uma catástrofe; alí os operários sequestram o patrão ou põem fogo à fábrica ou desfilam em manifestação porque alguns deles ou quase todos são despedidos porque o patrão caiu em falência ou porque ele adquiriu uma nova máquina automática mais produtiva e mais aperfeiçoada que cem operários. Breve, o inimigo número um do europeu é a técnica que ele mesmo inventou e não cessa de aperfeiçoar (um paradoxo), uma técnica eficaz, que tanto liberta o Homem a ponto de MATA-LO de preguiça. Eis a tensão em que vive o europeu ou melhor, o ocidental, o Homem que optou pela Cultura técnica. A melancolia estampada no seu rosto leva-nos a concluir que se o tempo voltasse para trás, por exemplo se voltasse para o século XVIII ou XIX, o Homem ocidental certamente não deixaria e não eliminaria tudo quanto deixou e eliminou na sua Cultura Tradicional. Qual é o sonho dos ecologistas moderno ? Não será a nostaligia de uma natureza quase desaparecida ? Que fisionomia é a da cidade de cimento, cosmopolita ?(11)

Com isto não queremos dizer que o africano não deve aspirar e lutar pelo desenvolvimento tecnológico. Não é isso o que pretendemos dizer. Queremos sim dizer que a nossa aspiração não seja uma obsessão e não transforme a técnica num mito; que a nossa luta pelo desenvolvimento não seja uma luta suicida mas sim ponderada, equilibrada, pois, esse desenvolvimento tem também as suas contradições e muitas vezes o resultado final não é proporcional ao preço que muitas vezes estamos dispostos a pagar ou investir nesse desenvolvimento.

---

(11)Cfr H. COX, La cité séculière, Tournai, Casterman, 1968. pp. 66-78.

Seremos nós capazes de fazer uma síntese entre aquilo que somos cultural e tradicionalmente o aquilo que desejamos ser e possuir através da cultura técnico-científica ? Não é caso para falarmos de uma "africanização" e de uma "adaptação" da ciência e da tecnólogia ? A resposta será dada através das obras e os vindouros dirão se estamos sendo ou não traidores, alienando o património cultural africano em troca de venenos doces da tecnologia e da ciência.

2º - RELIGIÃO TRADICIONAL É SUBSTITUIVEL ? Uma palavra explícita em relação à religião tradicional propriamente dita. Não falta quem defenda a tese de um desaparecimento natural da religião tradicional sob os efeitos do progresso. Face ao caminho percorrido até hoje, esta tese tem uma boa dose de verdade. Naquilo que ela tem de verídico, nós acrescentaremos, no entanto, que o desaparecimento não seria sem consequências palpáveis e isto porque :

a) FACE À CIENCIA - Está suficientemente demonstrado que a religião não é substituível pela ciência nem pela técnica. A frustração que o Homem experimenta face à mediocridade do 'paraíso' prometido pelo desenvolvimento ou a insatisfação que o Homem aí experimenta, são ocasiões de verificação do carácter insubstituível da crença religiosa. Perante um mundo ruidoso e enervante da técnica, perante um mundo seco e árido da ciência, da especulação, da abstracção, o Homem grita pelo sagrado, pelo sobrenatural. Berger vai falar da "sobrevivência do sobrenatural" num mundo que um dia se reclamou ateu ou leigo(12).

É uma meia verdade que o desenvolvimento técnico-cientifico mata a sede do sobrenatural e da religiosidade e muitos factos o provam : na Europa actual verifica-se que, se o bem estar material conduz ao relaxamento religioso, não é menos verdade que, inversamente, se verifica neste mundo uma sede religiosa que se exprime através de movimentos religiosos mui-

---

(12) Cfr P. BERGER, La rumeur de Dieu, Centurion, 1972. pp. 45-48.

tas vezes fanáticos: lembre-se a tragédias das Guianas;as Religiões orientais invadem impetuosamente a Europa; é na Europa onde nascem os movimentos que preconizam uma espiritualidade forte e radical,que chega a ser uma evasão do Homem face à realidade cheia de contradições e de insatisfação.(13)

Nestes movimentos não encontramos senão muito poucos miseráveis,os pobres,os iletrados,os operários ou gente popular mas sim os intelectuais e burgueses. Quem são os militantes da maçonaria,da mafia ? Estas duas organizações constituem as religiões dos políticos e dos intelectuais por excelencia.(14) Seria interessante fazer a sociologia dos movimentos e o resultado seria contrário às teses tradicionais sobre a religiosidade do Homem,certamente.

É verdade que falou-se na "secularização",sobretudo nos anos 60 do nosso século mas o saldo deste movimento é negativo,para alguns pensadores,e afirma-se que houve aí mal-entendidos e o que se tentou fazer,para muita gente,foi um secularismo em vez da secularização,como deveria ser. Face a este facto,pomos uma pergunta: se a religião deve permanecer mesmo num mundo técnico-cientifico,porque não há-de ser a religião tradicional,onde ela existe ?

b) FACE À RELIGIÃO DOMINANTE - Para muitos,e isto é já uma resposta à pergunta que acabamos de formular,o desaparecimento da religião tradicional deve significar a sua substituição por uma outra religião mais 'evoluída'. Mas aí a experiência tem alguma a nos dizer. É que,facto comprovado,quando uma religião é ameaçada

---

(13) Cfr R. LAURENTIN, Pantecôtisme chez les catholiques, Paris, Bauchesne, 1974, pp. 13-19.

N. B.-A tragédia das Guianas(USA) foi um suicídio colectivo dos membros de uma seita,que se imolaram no fogo ateiado por eles próprios sobre o próprio templo e sob a instigação do seu chefe Jim Jonn,em 1978. 900 pessoas aí morreram.

(14) Lembre-se o célebre "escandalo da loja 2" da maçonaria que provocou a queda do governo de Forlani, por estarem envolvidos alguns membros importantes do governo italiano,em 1981.

por uma força política ou uma outra religião dominante dois efeitos são possíveis :

= ou a dita religião ameaçada se torna fanática,como uma auto-defesa. Neste caso a religião continua a existir, explicitamente,como tal.

= Ou ela toma uma outra forma de existência,que pode ser uma forma religiosa 'reformada' ou mesmo uma forma de um movimento político de tipo messiânico que se caracteriza pelo fanatismo e radicalismo,é o exemplo da maioria dos movimentos originários dos Estados Unidos. Mas a nossa África é também um excelente'laboratório' vivo destes exemplos e basta pôr-se ao par do sucesso que está tendo o movimento messiânico de diversas colorações,sobretudo na África central.(15)

Portanto e como conclusão desta reflexão,tomando o exemplo da Europa,podemos dizer que o desenvolvimento económico e intelectual não garantiu a dispensa da religião e o desenvolvimento do cristianismo não garantiu o desaparecimento da antigas religiões(maçonaria,mafia,advinhação,feitiçaria,etc. florescem em plenas cidades ,onde montam gabinetes luxuosos, que regorgitam de clientela sequiosa daquilo que a vida 'civilizada' lhes nega).(16)

---

(15) Cfr B. LONDI, o. c., pp. 414-415.

(16) O que dizemos funda-se na nossa experiência directa, pois,tivemos ocasião de conhecer e falar com pessoas distintas e cristãs que frequentam tais lugares,buscando aquilo que nem a ciência,nem a técnica foram capazes de lhes dar,dizem elas.

* *
*

Resumo : Ao longo desta extensa segunda parte nós encara a Religião Tradicional em si mesma para descrevê-la e vê-la tal como ela é em si e se auto-compreende. Para isso tivemos de precisar os elementos principais que constituem a sua essência e sobre os quais ela assenta : os tinguluve(antepassados),os swikw/sikw(espiritos) e o próprio Deus. Procuaramos saber a concepção do espírito que se tem nesta religião e vimos que existem algumas diferenças em relação à concepção ocidental do mesmo. A concepção changano-chope(africana) revela-se mais unitária e integral,mais existencial que a concepção ocidental,que acusa uma certa dose de dualismo ou uma dualidade bastante pronunciada.

Vimos que,segundo esta Cultura,existem principios de hierarquização dos swikw/sikw,que nos fazem descobrir a influência de duas tribos originariamente estrangeiras da região changano-chope : a tribos dos Vangunu(Zulos) e a tribo dos Vandawu. Estes princípios de hierarquização podem-se resumir na capacidade de Kupruka e no lugar onde o morto se manifestação(fora ou dentro da sua própria família).

Descrevemos os ritos principais da Religião Tradicional. Descrevendo-os procuramos mostrar : o nome do rito em questão,a entidade espiritual destinatária,a quem cabe a inicia tiva da realização do rito,o sacrificador (o celebrante) os participantes e a matéria utilizada no rito ou sacrificio,isto é,a natureza da vítima e dos produtos empregados e iso em três níveis : ao nível clânico,familiar e individual.

Para um estranho,as práticas desta religião não passam de uma amálgama de gestos sem conexão uns com os outros. Por isso,achamos indispensável demonstrar que se trata de um verdadeiro sistema que tem os seus princípios de coerência e este sistema não é estático e o passado mostra-nos o carácter dinâmico deste sistema. É um sistema que tem a sua cosmovisão,que se caracteriza pela hierarquização dos elementos do Cosmos.

O futuro perspectiva uma evolução inevitável mas tal não deve significar um fatalismo mas sim um engajamento de todos numa busca de sintese entre aquilo que cultural e tradicionalmente somos e aquilo que desejamos ser numa Cultura técnico-científica.

III PARTE

A RELIGIÃO TADICIONAL

À LUZ DO EVANGELHO E DAS CIENCIAS HUMANAS

Diante de um sistema religioso um homem pode tomar três atitudes diferentes e possíveis: 1ª Uma atitude de aceitação não crítica,isto é,aquela atitude aprovativa mas sem nenhuma distância crítica. A pessoa adere ao sistema por ser uma religião que vai de par com as suas tendências pessoais ou culturais; 2ª A atitude repulsiva. Aqui passa-se precisamente o inverso. O sistema religioso é rejeitado a priori. Se na primeira atitude o indivíduo transforma-se em defensor apaixonado do sistema,agarrando-se apenas ao positivo e minimizando o negativo,nesta segunda atitude o indivíduo procura os pontos fracos e negativos do sistema para os pôr à luz,com o objectivo de desacreditar o sistema e,se possível, destruí-lo. Nas duas atitudes não há uma crítica verdadeira,pois, é uma crítica engajada,feita num ambiente febril,onde a objectividade é completamente banida; 3ª A atitude crítica construtiva ou positiva. Aqui o indivíduo detém-se diante do sistema; dialoga com ele,interroga-o,entrando no seu interior. Entretanto,esta crítica pode tomar várias direcções e côres: etnografica ou antropológica,sociológica,clínica,filosófica,teológica(que chamariamos de especificamente religiosa),etc.

Face à religião tradicionalqque nós acabamos de descrever nós vamos optar pela terceira atitude e,dentro desta direcção,nós vamos abordar a religião tradicional sob dois ângulos : à luz da mensagem cristã e à luz das ciências humanas ou,mais especicamente,à luz da parapsicologia.