

CONSTRUINDO PONTES EM VEZ DE MUROS: Explorando as experiências de duplo engajamento religioso

Antonio Mabongo¹

Resumo

Este estudo procura contribuir no processo de construção de relações inter-religiosas pacíficas. Para tal, o estudo descreve e analisa como as pessoas, no distrito de Mandlakazi, sul de Moçambique, articulam o cristianismo e a religião ancestral africana, para verificar que possíveis lições sobre a convivência inter-religiosa esta prática oferece. O estudo resulta de uma pesquisa qualitativa, cujos dados foram recolhidos através da observação participante e entrevistas semiestruturadas e interpretados a partir de uma perspectiva interdisciplinar que articula a antropologia, a teoria decolonial e a teologia. Os dados indicam que, ao contrário do discurso oficial protestante e neopentecostal que encara o duplo engajamento religioso como um mal a ser combatido, na sua vida quotidiana, as pessoas engajam duplas práticas religiosas, seja de forma aberta ou dissimulada, porque consideram que, embora distintas, ambas complementam-se na busca do seu bem-estar. A partir desta constatação, o estudo destaca a complementaridade religiosa como um modelo fecundo tanto para a transformação social, uma vez que ajuda a moldar atitudes e comportamentos de colaboração e respeito mútuo entre as religiões e seus praticantes, como em termos teóricos, pois permite-nos prestar atenção à forma pela qual as pessoas, enquanto agentes activos, mobilizam e negociam as religiões de acordo com a sua agência.

Palavras-chave: Ancestralidade africana; Complementaridade; Duplo engajamento religioso.

BUILDING BRIDGES INSTEAD OF WALLS: Exploring experiences of double religious engagement

¹ Coordenador no Seminário Unido de Riclata em Maputo, Moçambique. Bacharel em Educação pela Universidade Pedagógica de Maputo, Mestre em Educação pela Faculdade de Ciências Sociais e de Gestão Universidade Aberta em Lisboa, Portugal. Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-7248-7169> E-mail: antonyo.mabongo@gmail.com.

Abstract

This study seeks to contribute to the process of building peaceful inter-religious relations. To this end, the study describes and analyses how people in the district of Mandlakazi, southern Mozambique, articulate Christianity and the African ancestral religion to find out what possible lessons on inter-religious coexistence this practice offers. The study is the result of qualitative research, whose data was collected through participant observation and semi-structured interviews and interpreted from an interdisciplinary perspective that articulates anthropology, decolonial theory, and theology. The data indicates that, contrary to the official Protestant and neo-Pentecostal discourse that understand double religious engagement as an evil to be combated, in their daily lives, people engage with both religions, whether openly or covertly, because they consider that, although distinct, both complement each other in the pursuit of their well-being. Based on this finding, the study highlights religious complementarity as a fruitful model both for social transformation, as it helps shape attitudes and behaviors of collaboration and mutual respect between religions and their practitioners, and in theoretical terms, as it allows us to pay attention to how people, as active agents, engage and negotiate religions according to their agency.

Keywords: African ancestry; Complementarity; Double religious engagement.

CONSTRUYENDO PUENTES EN VEZ DE MUROS: Explorando experiencias de doble compromiso religioso

Resumen

Este estudio busca contribuir al proceso de construir relaciones interreligiosas interreligiosas pacíficas. Con este fin, el estudio describe y analiza cómo las personas, en el distrito de Mandlakazi, el sur de Mozambique, articulan el cristianismo y la religión ancestro africano, para verificar esas posibles lecciones sobre la coexistência interreligioso esta práctica ofrece. El estudio resulta de la investigación cualitativa, cuyos datos se recopilieron através de la observación y entrevistas participantes semiestructurado e interpretado desde una perspectiva interdisciplinaria que articula la antropología, la teoría decolonial y la teología. Los datos indican que, contrario al discurso oficial protestante y neopentecostal que enfrenta el doble compromiso religioso como un mal para ser luchado en tu vida todos los días, las personas involucran a las dos religiones, ya sea abiertas o diferenciados, porque consideran que, aunque distinto, ambos se complementan en la búsqueda de su bienestar. A partir de este hallazgo, el estudio destaca la complementariedad religiosa como un

modelo frutífero para la transformación social, ya que ayuda a dar forma a las actitudes y comportamientos de colaboración y respeto mutuo entre las religiones y sus profesionales, como en términos teóricos, ya que nos permite prestar atención a la forma en que las personas, como agentes activos, movilizan y niegan las religiones según su agencia.

Palabras clave: Ascendencia africana; Complementariedad; Doble compromiso religioso.

INTRODUÇÃO

Este estudo é sobre o duplo engajamento religioso. Examina como e por que os cristãos engajam, articulam e negociam de forma criativa crenças, valores e rituais da sua cultura e religião ancestral, conhecida por *Ntumbuluko*, ao lado da fé cristã. Embora as religiões ancestrais africanas partilhem o mesmo espaço social com o cristianismo, continuam a ser tratadas não apenas como diferentes, mas sobretudo como um inimigo a combater ou a evitar a todo custo. Diferentemente da Igreja Católica que se tem esforçado para compreendê-las e dialogar com elas (Premawhardhana, 2018, p. 44; West, 2009, p. 183; Langa, 1992, p. 223), as Igrejas protestantes e neopentecostais² em Moçambique continuam a considerar de forma indiscriminada as religiões ancestrais como práticas mágicas e supersticiosas, permanecendo o cristianismo como a “melhor” se não a “única” religião “verdadeira” (Chitlango, 2004, p. 280; Fiorotti, 2017, p. 40; Tivane, 2022, p. 150). No Brasil por exemplo, os discursos e práticas neopentecostais de cura e libertação espiritual que também se reproduzem em Moçambique (Cavallo, 2013, p. 150) são maioritariamente dirigidos contra estas religiões já que as suas entidades espirituais e seus ministros são vistos como diabólicos e causa das aflições (Mariano, 2003, p. 27; Nogueira, 2020, p. 36). Entretanto muitos estudos

² Por Igrejas protestantes entende-se tanto aquelas que surgiram no século XVI na sequência da Reforma Protestante, como as que surgiram depois e que se identificam com as principais doutrinas desse movimento. As Igrejas Neopentecostais surgiram dentro do pentecostalismo, que, por sua vez, se desenvolveu na sua generalidade, a partir das Igrejas Protestantes tradicionais. Um dos elementos que distingue as duas tradições a ter em conta neste artigo, é que enquanto a teologia protestante tende a explicar o sofrimento como resultado do pecado e enfatiza, por isso, a necessidade de arrependimento e perdão, a teologia neopentecostal tende a interpretar o sofrimento como reflexo de forças espirituais do mal, daí a sua ênfase nos actos miraculosos de cura e libertação das pessoas através do engajamento do Espírito Santo e do nome de Jesus.

indicam que tal como aconteceu quando a Igreja estava sob a liderança dos missionários ocidentais (Saute, 2005, p. 272), os cristãos continuam a engajar rituais e crenças ancestrais para interpretar e lidar com as situações existenciais que enfrentam no curso da sua vida (Mbiti, 2001, p. 852; West, 2009, p. 200). Considerando esta tendência marcadamente dialógica e intercultural, este estudo procura saber até que ponto o duplo engajamento pode contribuir para a construção de relacionamentos justos, pacíficos e harmoniosos entre pessoas de religiões diferentes.

O trabalho resulta de uma pesquisa realizada no distrito de Mandlakazi, província de Gaza, nos postos administrativos Sede e Chibonzane, no âmbito de um projecto realizado por uma equipa multidisciplinar no Seminário Unido de Ricatla, sob patrocínio da *Nagel Institute*³. Estas comunidades fazem parte do grupo dos *va Tchangana* e são falantes da língua *Xitchangane*. Entretanto, a partir do trabalho de Junod (1996), este grupo é geralmente identificado pelo termo genérico *Tsonga*, o qual inclui outros grupos étnicos do sul de Moçambique como os *va Ronga* e *vaTswa* (Chitlango, 2004, p. 43). Não obstante as suas especificidades, as línguas destes povos são inteligíveis e estes partilham certo conjunto de valores culturais, crenças e rituais ancestrais.

Os dados foram recolhidos através de entrevistas com pastores e membros leigos das duas maiores denominações Protestantes naquele Distrito, nomeadamente a Igreja do Nazareno e a Igreja Presbiteriana. Além disso, foram observados alguns cultos nas Igrejas do Nazareno, Ministerial Nações para Cristo (neopentecostal) e na Igreja Sião União Apostólica, que representa as igrejas do tipo *Zione*. Ao contrário das primeiras, esta incorpora nas suas práticas elementos das culturas e religiões ancestrais africanas. Foram igualmente realizadas entrevistas acerca de quatro líderes conhecidos na arquitectura do Estado como Chefes Tradicionais (Cuahela, 1996, p. 10). Apesar de serem cristãos praticantes, dois na Igreja Católica e os outros dois na Igreja do

³ Este apoio institucional não interferiu directamente na pesquisa, de modo que as interpretações aqui desenvolvidas são da inteira responsabilidade do autor.

Periferia, v. 16, p. 01-30, 2024, e86218

Nazareno, eles organizam e presidem os rituais ancestrais. O uso destas técnicas tinha em vista recolher dados a partir do ponto de vista dos próprios praticantes do duplo engajamento religioso, cujas vozes e experiências são na maioria das vezes tornadas invisíveis, subalternizadas ou simplesmente silenciadas dentro da Igreja. Além disso, esse cotejo também ajudou a articular e comparar entre o que se diz e o que se vive na prática.

O trabalho é composto por duas partes. A primeira descreve e explica as manifestações do duplo engajamento religioso a partir do conceito de complementaridade inter-religiosa. Argumenta-se que, enquanto o discurso oficial protestante, preocupado com a pureza do cristianismo, defende ruptura e antagonismo com a religião ancestral *Tsonga*, os cristãos articulam as duas religiões, porque consideram que, não obstante as suas diferenças, elas complementam-se na busca do bem-estar, um valor que está cima delas próprias. A segunda parte procura interpretar a complementaridade inter-religiosa como um importante modelo tanto para a transformação social como também em termos metodológicos na medida em que permite explorar experiências de pessoas ordinárias, muitas vezes subalternizadas nos meios académicos, mas que nem por isso deixam de ter o seu valor.

A interpretação dos dados é feita a partir de uma perspectiva interdisciplinar. Assim, o estudo socorre-se da teoria decolonial com o objectivo de, primeiro, questionar o fundamento colonial do discurso oficial protestante e neopentecostal que informa o comportamento hostil contra as religiões ancestrais africanas, para, em seguida, apontar outras propostas de fazer teologia, que podem ser consideradas decoloniais no sentido de que consideram as ideias e experiências religiosas que têm sido ignoradas e subalternizada. É neste sentido que se engaja a antropologia da religião para melhor compreender os meios culturais e espirituais através dos quais as comunidades experimentam e reproduzem os seus valores, significados e aspirações, elementos que são por excelência matéria de interesse desta teologia (Robbins, 2018, p. 243).

COMPREENDENDO A ANCESTRALIDADE AFRICANA

As realidades a serem consideradas neste estudo são genéricas e indiscriminadamente designadas por “tradição” na maior parte da literatura antropológica (Fry, 2000, p. 65; Meneses, 2009, p. 10). Já nos estudos da teologia e filosofia africanas tendem a ser designadas por “Religiões Tradicionais” (Witte, 2012, p. 174; Martinez, 2009, p. 99; Langa, 1992, p. 8). Por razões de localização epistemológica, o adjectivo tradicional não será usado neste trabalho. No contexto do pensamento colonial e evolucionista a partir do qual foi popularizado, o termo “tradição” refere-se às culturas consideradas primitivas ou selvagens, enquanto opostas à cultura ocidental, considerada “racional”, “progressiva” e “civilizada”. Portanto a qualificação das culturas e religiões ancestrais africanas como tradicionais não se deve à sua antiguidade, pois algumas são contemporâneas ou até posteriores à própria modernidade ocidental. Em vez disso, refere-se à sua condição “degradante” e “desprezível” perante as luzes da “civilização”, do “progresso” e da “salvação” representadas pela cultura, ciência e religião ocidentais respectivamente (Gyekye, 1997; Ngoenha, 1994, p. 15).

Entre os Tsongas essas realidades fazem parte do que se designa por *Ntumbuluko*. De acordo com Chitlango (2004, p. 139), que é provavelmente o primeiro estudioso a tratar o universo cultural e espiritual *Tsonga* por este termo, *Ntumbuluko* pode significar criação, cosmo ou natureza. O termo natureza pode ser entendido como origem ou essência de alguma coisa, princípio ou ordem estabelecida. Também pode referir-se a elementos não criados pelo ser humano, como por exemplo as árvores ou os rios. Assim, para os seus praticantes, *Nutmbuluko* é considerado fonte e guia da vida, fundação, princípio, pedra-angular, fonte, lei, poder invisível provedor e protector da vida. Estas ideias constituíram a base de todo o discurso dos chamados Chefes Tradicionais, localmente conhecidos por *ti Hosi ta misava* em Mandlakazi, principais representantes do *Ntumbuluko*. Várias vezes recorriam a expressões como “*hi tumbulukile hika ntumbuluko*” (viemos do *Ntumbuluko*) ou “*a Ntumbuluko a wu phikiziwe*” (não se pode contrariar o *Ntumbuluko*), ou ainda “*hina hi valande*” (nós somos negros) para sustentar a ideia de que as crenças

e rituais autóctones que performam são imprescindíveis, por constituírem a fonte e o fundamento último do bem-estar tanto comunitário quanto familiar. Por exemplo, a forma verbal *hi tumbulukile*, que está na primeira pessoa do plural, indica que a intenção do sujeito falante é mostrar que ele próprio e todos os outros elementos da comunidade a quem se dirige - os *va Tchangana* ou *va lande* (negros) - partilham essa fonte comum de valores, princípios e modos de vida legados pelos ancestrais, a partir dos quais encontram os fundamentos que devem nortear sua maneira de compreender e agir no mundo.

Estas realidades podem ser melhor designadas como ancestralidade ou, considerando a sua dimensão religiosa, de religião ancestral africana. Por bem-estar, refere-se à coexistência pacífica e harmoniosa entre os membros da família ou da comunidade e os seus ancestrais. Corresponde ao que, de acordo com Meneses (2004, p. 85), os seus informantes *Tsonga* chamaram de vida boa ou boa vida, a saber: “estar em paz com a família (incluindo os antepassados), com os vizinhos, com o próprio corpo (incluindo a higiene), estar convenientemente alimentado (o que na actualidade inclui ter emprego que garanta o sustento) e protegido de males, sejam estes naturais ou ‘enviados’”.

Segundo Silva e Soares (2020, p. 4), ancestralidade africana é “uma forma de ver e estar no mundo não só dos vivos e das coisas, mas de se relacionar com as divindades, os deuses e os ancestrais”. Seguindo de perto este raciocínio, este estudo também considera a ancestralidade africana como certa filosofia de vida, que ao contrário do subjectivismo, entende a existência de cada pessoa como estando conectada e relacionada com outras pessoas, com o ambiente e com as entidades espirituais. Esta ênfase na existência relacional conecta a ancestralidade com o *ubuntu*. Ora, este princípio elementar de que a pessoa só se afirma e se realiza em paralelo e em colaboração com os outros membros da família ou da comunidade também se baseia no reconhecimento de que a vida humana ocorre numa relação de interdependência (Gyekye, 2002, p. 18; Castiano, 2010, p. 158; Ngoenha, 2011, p. 63). Conforme discutido ao longo do trabalho, esta visão parece encontrar eco nos praticantes assumidos do duplo engajamento religioso, o que se atesta pela sua tendência de privilegiar mais as conexões humanas em detrimento das fronteiras religiosas.

Por último convém notar que, ao contrário do que certos estudiosos argumentam (Saute, 2005, p. 270; Chitlango, 2004, p. 280), os ancestrais não são deuses. Quando as pessoas se dirigem ou se referem a eles chamam-lhes de *vafi* (mortos), *vabeleki* (progenitores), *va kokwane* (avós) ou *venyi va misava* (donos da terra), em se tratando daqueles que pertencem à família real. Ou seja, embora tenham perdido a existência física, continuam na sua qualidade de progenitores, a exercer a sua obrigação parental de prover, proteger e disciplinar os seus descendentes quando necessário, e, por outro lado, prosseguem recebendo a devida honra e respeito dos vivos. Por isso, pode-se dizer que, embora a noção de Deus não esteja de todo excluída, aqui os rituais não mediatizam uma relação directa entre ele e seus fiéis como ocorre na concepção cristã, mas sim entre membros vivos e fisicamente mortos de uma certa família. Aliás, tal como acontece com outras comunidades moçambicanas (West, 2009; Premawardhana, 2014, p. 116), o termo religião não é usado para se referir a esses rituais ancestrais. O termo *wukhongueli* que corresponde ao termo religião é aplicado apenas para se referir ao cristianismo ou ao islão. Quando se referem aos sacrifícios ou preces aos ancestrais usam-se os termos *mhamba* ou *ku phahla* e reserva-se o termo *xi khongoto* para a oração ou culto cristão. Mesmo as pessoas que praticam publicamente as crenças e rituais ancestrais, sempre que lhes era solicitado a identificação de sua religião, indicavam uma denominação cristã. Portanto, se as crenças e rituais ancestrais continuam a ser chamadas de religião, há de ser neste sentido de meio através do qual os membros fisicamente vivos de uma certa família interagem com os seus ancestrais, aos quais cabe responsabilidade de proteger e abençoar os vivos, ou ainda de pedir auxílio junto de *Xikwembo* para esse efeito.

OS FUNDAMENTOS DO DUPLO ENGAJAMENTO RELIGIOSO

Tanto no discurso protestante quanto no neopentecostal, o duplo engajamento religioso seria um mal a ser combatido, porque iria contra o princípio de ruptura e incompatibilidade entre o cristianismo e a religião ancestral. Por isso, na retórica do púlpito, pessoas que praticam o duplo engajamento religioso costumam ser comparadas ao camaleão. Por exemplo,

periferia, v. 10, p. 01-30, 2024, e86218

durante a sessão de escola dominical, havida no dia três de outubro de 2021 na Igreja do Nazareno em Thavane, um pouco antes do culto, a professora recorreu a essa metáfora para mostrar que, tal como o camaleão muda frequentemente de cor, as pessoas que constantemente mudam de religião ou denominação demonstram a mesma inconsistência. Segundo argumentou, esta prática denota imperfeição ou imaturidade espiritual (a *va helelangui*), que deve ser combatida.

Só que mesmo os defensores do discurso de incompatibilidade e ruptura praticam as mesmas crenças e práticas que à luz do dia condenam. De acordo com Honwana (2002, p. 146), muitos membros de Igrejas Protestantes e da Igreja Católica praticam aquilo que ela chama de compartimentação religiosa ou filosofia religiosa dupla, que consiste em praticar as crenças e rituais ancestrais de forma separada e escondida. De facto, foi interessante constatar que muitos líderes protestantes que partilham a mesma crença ancestral de que as forças espirituais ou invisíveis influenciam positiva ou negativamente a vida das pessoas, quando enfrentam aflições, também procuram por provedores que dominam esse universo espiritual ou oculto. Neste sentido, eles também são acusados de serem dissimulados. Registamos duas expressões mais usadas para descrever este comportamento. A primeira é *vo tumbela*. Este termo significa esconder-se e neste caso, refere-se aos cristãos que praticam às escondidas, as mesmas crenças e rituais ancestrais que à luz do dia condenam. A segunda é *ho xenghetelana* que significa enganamo-nos ou traímo-nos uns aos outros. Ambas as frases parecem denunciar uma prática dissimulada e contraditória, que deve provavelmente embaraçar os próprios praticantes, daí a intrigante pergunta de Honwana (2002, p. 162) sobre o porquê manter segredo se “toda a gente sabe que toda a gente sabe”.

Por isso, alguns entrevistados defenderam que o que leva as pessoas a praticarem a mobilidade religiosa não é tanto a imaturidade espiritual, mas a procura de resolução das aflições (*swikarato*), algo que não encontra espaço ou não é devidamente atendido nas suas denominações. Alguns estudos também suportam a mesma ideia. Argumenta-se que membros de Igrejas instituídas por Missões protestantes e católicas frequentam as Igrejas *Zione* (Cavallo, 2013, p.

157) e neopentecostais (Van De Kamp, 2015, p. 398) em busca de serviços de cura e libertação de maus espíritos que não são oferecidos nas suas denominações.

De facto, enquanto as Igrejas Protestantes tendem a prestar pouca atenção a questão de possessão demoníaca, nas neopentecostais este se constitui o tema central, por entenderem que os maus espíritos ou demónios é que inviabilizam o bem-estar que Deus quer providenciar às pessoas. Uma vez que os líderes neopentecostais não fazem distinção entre bons e maus espíritos, como acontece na religião ancestral, mesmo aqueles que são tidos como protectores não são poupados. Entretanto, embora diabolizem as religiões ancestrais, na prática, a abordagem dos líderes neopentecostais é mais de substituição do que propriamente de ruptura. Os discursos e práticas de cura e libertação demoníaca reapropriam e traduzem para a linguagem bíblica tanto o universo espiritual ancestral africano quanto os rituais encontrados nas religiões ancestrais africanas (Fiorotti, 2017, p. 40; Tivane, 2022, p. 114), ou de matriz africana (Mariano, 2003, p. 30). Estas performances estariam assim a oferecer às pessoas a oportunidade de abordar os seus problemas seguindo o mesmo princípio de causação espiritual ou demoníaca que lhes é familiar, sem ter que se sujeitar aos rituais das religiões ancestrais.

Entretanto tal como acontece com os protestantes, aqui também a prática contradiz o discurso. Os membros ou frequentadores destas Igrejas, também praticam, para o desagrado dos seus líderes, a mobilidade religiosa (Premawardhana, 2014, p. 135; Tivane, 2022, p.135). Isso significa que a falta de serviços de cura, exorcismo ou libertação espiritual pode ser, de facto, um estímulo para a mobilidade religiosa, mas não parece ser a causa, ou pelo menos a única. Para Premawardhana (2018, p. 115), a mobilidade religiosa é reflexo de uma disposição para a mudança, tanto geográfica quanto espiritual, que as comunidades africanas, no caso específico as de Maua, desenvolveram ao longo de sua história. A fé neopentecostal, por ser também experimental, em vez de travar, estimula essa disposição. É aqui onde surgem conflitos, pois enquanto a Igreja concebe a conversão como uma mudança linear e irreversível, para estas pessoas ela é apenas parte dessa sua mobilidade multidirecional e

reversível ou circular. Encontrámos o mesmo entendimento junto das pessoas com quem interagimos em Mandlakazi, particularmente os líderes comunitários e ministros da religião ancestral, que por inerência das suas funções sacerdotais, podiam defender abertamente a religião ancestral. Em vez de se focar nas suas incompatibilidades, estes praticantes articulam as duas religiões como meios de busca do seu bem-estar. Ou seja, tal como evidencia o depoimento do líder Albino Mondlane (entrevista, Malhulane, 29/10/2021) que se segue, mais do que a preservação das fronteiras doutrinárias ou identitárias, o que importa é como cada religião pode contribuir para o mesmo propósito:

Mesmo estando na Igreja, quando chega o tempo de sofrimento e sentires que a situação não está bem, podes voltar para os ancestrais (*ka vafi*) [...] podes juntar as duas coisas, pois quando uma pessoa está morta vive em forma de espírito, de modo que consegue avistar-se com Deus [...] Se entras no *Ntumbuluko* e a coisa não funcionar, vais a Igreja. Em todo lado estás a procura da solução do teu problema.

Visto a partir da perspectiva dos seus praticantes, o duplo engajamento parece resultar da concepção, muito presente na ancestralidade africana, segundo a qual a saúde da pessoa está relacionada e dependente do equilíbrio e da harmonia entre as diferentes forças visíveis e invisíveis. É verdade que num contexto de confrontação de sistemas de interpretação, o duplo engajamento também pode ser visto como reivindicação ao direito à liberdade religiosa (Hall, 2006, p. 54; Hervieu-Léger, 1998, p. 217), ou a uma identidade própria (Mbembe, 2013, p. 69-70; Saute, 2005, p. 17) ou ainda como uma estratégia de sobrevivência (West, 2009, p. 2001). Sem prejuízo de todas estas interpretações, não se pode perder de vista, que o duplo engajamento também se fundamenta no princípio do *Ntumbuluko* ou da ancestralidade africana em geral, que coloca a harmonia e a estabilidade social como valores acima de todas as diferenças. É por isso que o duplo engajamento está sempre relacionado à busca desta harmonia e estabilidade social e cósmica, que aqui designamos por bem-estar. Uma vez que as causas que afectam o bem-estar podem ser naturais e, ou sobrenaturais, o seu combate também requer diferentes especialidades. Nem a medicina, nem o cristianismo, nem mesmo a

religião ancestral, isoladamente seriam capazes de prover de forma efectiva o bem-estar, daí a necessidade de se complementarem.

Por isso mesmo quando se está perante alguma aflição, sobretudo se as suas manifestações forem consideradas anormais, um dos exercícios que se faz é identificar a sua causa. Esse processo, tecnicamente designado por termos próprios dessa religiosidade móvel como *ku renzeleka* (dar voltas), *ku huma* (sair) ou ainda *kufamba uswi lava* (andar a procura), pode ser feito junto de adivinhos, curandeiros ou profetas. Todo este exercício não significa negar a importância da medicina. Pois, quando as pessoas estão doentes dirigem-se ao hospital. O facto é que a noção que as pessoas têm de cura vai além dos sintomas observáveis, ainda que o tratamento médico seja eficiente, a cura não poderia sob esta hipótese ser efectiva, porque não teria tratado das causas, ocultas ou invisíveis da doença. Acredita-se que os infortúnios que derivam de causas como a feitiçaria, os espíritos vingativos, a desobediência aos ancestrais, ou a violação de algum procedimento ou ritual, por exemplo, não somente resultam em doenças biológicas ou psicológicas, mas também criam impureza corporal e social e/ou desestruturam a harmonia social e espiritual. Mesmo quando se trata de doenças de ordem meramente biológica existem situações em que a medicina ancestral tem proeminência sobre a medicina moderna. Tal é o caso de *marumba*. De acordo com Carolina Jamal e Carolina Muchanga (entrevistas, Thavane, 03/11/2021), activistas no centro de saúde local, esta doença, que consiste no emagrecimento e encolhimento da pele da criança, tem sido melhor tratada pelos provedores da medicina local à base de plantas do que no hospital.

Esta é uma daquelas situações que mesmo a fé dos fiéis maduros é posta a prova, pelo menos por algum momento. Como as próprias interlocutoras contaram, uma mãe devota que tivesse que pedir ajuda junto de curandeiras ou profetizas, para ver a sua criança curada, provavelmente ficaria na dúvida se estaria ou não a violar a ordem divina. Em resumo, o duplo engajamento religioso é um fenómeno complexo, que envolve várias formas e estratégias, sejam elas voluntárias ou involuntárias, algumas das quais são descritas a seguir.

O USO COMPLEMENTAR DAS RELIGIÕES

Até aqui procuramos sustentar que o duplo engajamento decorre da percepção da incompletude das religiões, para uma tão grande e complexa missão que é a promoção do bem-estar. A ideia de uso complementar das religiões não é exclusiva dos praticantes do duplo engajamento em Mandlakazi. Tanto o trabalho de Robbins (2014, p. 36) realizado junto da comunidade de *urapmin* da Papua Nova de Guiné, como o de Premawardhana (2018, p. 124), junto das comunidades makuas do norte de Moçambique, apresentam o mesmo uso complementar dos rituais do cristianismo e das suas religiões ancestrais, de tal forma que as duas religiões passam a coexistir “sem que nenhuma se subordine a outra”.

A seguir, procura-se mostrar como é que este uso complementar se materializa entre os praticantes do duplo engajamento em Mandlakazi. Para tal, o estudo acompanha de perto a perspectiva dos antropólogos tendencialmente existencialistas (Mcintosh, 2009, p. 92; Jackson, 2013; Premawardhana, 2018, p. 43), segundo os quais as pessoas engajam as religiões de forma separada ou justaposta. Embora considere que durante a mobilidade há certamente um processo reapropriação, tradução e integração de elementos das diferentes religiões que vão compor essa identidade religiosa híbrida, considero esta abordagem mais adequada do que os modelos sincréticos mais interessados pelas estruturas do que pelas dinâmicas inter-religiosas (Van Der Veer, 1994, p. 156).

Juntos mas separados

O princípio de “juntos mas separados” pode manifestar-se de duas formas: a separação e a justaposição. Na separação, a pessoa pratica as duas religiões mas em momentos e lugares separados. A título de exemplo, podemos mencionar o líder Zacarias Matsinhe, membro da Igreja do Nazareno, mas com passagem na Igreja Católica, onde foi educado e baptizado. Como outros líderes, além de rituais de carácter familiar, organiza e preside rituais comunitários no território sob sua jurisdição. Tal foi o caso da cerimónia das

periferia, v. 10, p. 01-30, 2024, e86218

primícias e abertura da época de *wukanyi* que tivemos a oportunidade de presenciar. A parte solene desta cerimónia acontece na madrugada e consiste no ritual do *ku phalha*, no qual o líder e outros membros da família real fazem as suas preces aos seus ancestrais, ao mesmo tempo que lhes oferecem sacrifícios. Segue-se depois a parte festiva, extensiva aos membros da comunidade e convidados. Além da nossa equipe de pesquisa, estiveram lá como convidados os chefes da localidade e do Posto Administrativo com suas respectivas comitivas. O administrador que também tinha sido convidado, esteve a participar num evento igual na casa do régulo Mondlane.

Entretanto, a Igreja não esteve representada e não houve se quer alguma oração ou cântico cristão. Ainda assim o sentido de complementaridade mútua prevaleceu. Enquanto a religião ancestral ajuda-lhe a tratar assuntos internos da família. A Igreja não é competente para tratar assuntos do *Ntumbuluko*, aqueles que se referem às relações entre os vivos e os ancestrais, mas ela contribui melhor para a promoção do senso de pertença a uma comunidade maior fundada nos valores de justiça, paz e amor ao próximo e não na linhagem ou na consanguinidade. Ambas as religiões são importantes, mas também são incompletas, pois nenhuma delas cobre todas as necessidades espirituais e sociais do *Tsonga*. Sendo assim, parece evidente que devam cooperar e se respeitar mutuamente. Em nome deste respeito mútuo, o entrevistado criticou a liderança da sua Igreja por usar uma linguagem depreciativa contra os curandeiros e as Igrejas *ziones*. Essa situação criou um conflito que o teria induzido a parar de frequentar os cultos por algum tempo: “Eu tinha parado de ir à Igreja. Ninguém me expulsou. Só não gosto quando a Igreja fala mal de outras Igrejas. Na Igreja onde estou aconteceu isso, falar-se mal de *mazione* e de curandeiros” (Zacarias Matsinhe, entrevista, Chibonzane, 30/10/2021).

A outra forma de manifestação do princípio de “juntos mas separados” é a justaposição. Enquanto no modelo de compartimentação acima referido, a pessoa pratica as duas religiões em lugares e momentos diferentes, o que acontece na justaposição é que dentro da mesma cerimónia, os representantes de cada uma das religiões realizam seus rituais ou intervenções, embora em momentos separados. Por exemplo, nos encontros organizados pelo governo ou

por ocasião de lançamento de pedra fundamental para a realização de uma obra pública, os Chefes tradicionais performam os seus rituais primeiro e depois seguem as orações dos líderes cristãos ou mesmo de outras religiões. A nível familiar, este duplo engajamento ocorre por exemplo quando uma família pretende realizar uma cerimónia que não é oficialmente aceita por sua Igreja. Este é o caso de cerimónias como o *mhamba* e o *nzdaka*.

O *mhamba* é um sacrifício em honra e memória aos ancestrais. Pode acontecer por iniciativa dos membros vivos, mas muitas vezes resulta de uma exigência dos próprios ancestrais. Por exemplo, se a família desobedecer ou negligenciar as suas ordens ou princípios, os ancestrais podem provocar alguma aflição para efeitos disciplinares ou deixar de proteger e abençoar a família. Num e noutro caso, a família será obrigada a realizar um ritual de sacrifício para pedir desculpas, restaurar o que tinha sido violado e assim estabelecer a reconciliação entre os membros da família. Geralmente as pessoas primeiro fazem consultas junto de adivinhos para certificar-se da vontade dos ancestrais, dos procedimentos e eventualmente do especialista qualificado, que pode ser o *nyanga* (curandeiro) ou um profeta, para, entre outras tarefas, intermediar a comunicação entre os membros vivos e os ancestrais, assessorar o líder da família na execução correcta do ritual e proteger o evento contra os ataques de forças malignas. Depois deste trabalho, feito um dia antes ou até a madrugada do próprio dia cerimónia pública, ocorre a outra parte da cerimónia presidida pela Igreja, que pode contemplar as orações, a deposição de flores e o culto. Embora realizadas em momentos separados e presididos por princípios religiosos diferentes, aos olhos da família constituem na verdade, dois momentos da mesma cerimónia.

Já o *nzdaka* é um ritual de purificação pós-morte. Acredita-se que a morte, tal como acontece em outras fases liminares, representa um perigo muito sério, porque contamina ou polui o ambiente (Turner, 2005; Douglas, 2002). As pessoas que entram em contacto com o morto carregam consigo a maldição da morte (*khombo* ou *nzingo*). Da mesma forma, os utensílios da casa onde ocorreu a morte, sobretudo aqueles feitos de metal, ficam quentes (*swa hisa*). Ou seja, o morto e a morte geram na família uma energia negativa e

perigosa que pode resultar em doenças e ou mesmo morte se não houver alguma purificação. É por isso que a realização do *ndzaka* é fundamental. Aquelas famílias que consideram o princípio de purificação com base na Palavra pregada (*mu basisiwilwe hi rito*) que os líderes religiosos proferem nos ofícios fúnebres, como insuficiente para repor a ordem violada, terão de procurar, à revelia da sua Igreja, um outro provedor para realizar o ritual de purificação.

Nos casos em que a família pertence a uma Igreja que tolera e respeita a religião ancestral, a justaposição pode ocorrer formalmente a nível das duas religiões. Por exemplo, segundo o régulo Albino Mondlane, quando há um ritual ele costuma convidar a sua Igreja, no caso a Católica. Primeiro ele faz as suas oferendas e depois a Igreja também realiza as orações. Quando lhe perguntei, por que misturava o catolicismo e o *Ntumbuluko*, nos seus rituais, declarou: “os dois acomodam o espírito das pessoas”. Mas, como praticante das duas religiões, ele sabe muito bem separar os momentos e as formalidades de cada uma delas: “[...] primeiro amarro o *palu* [uma capulana típica reservada para os ritos religiosos] e vou fazer o *kuphalha* e depois uso fato, e vou a missa dominical” (entrevista, 27/11/2021). A outra situação é quando a Igreja reconhece o poder protector e provedor dos ancestrais. Neste caso é a própria Igreja que solicita o chefe tradicional para fazer as preces a favor dos trabalhos da Igreja, tal como contou-nos o régulo Dingane: “Faço as minhas coisas na sexta-feira. Ele chega no sábado para fazer oração. *Zione* chega depois de mim” (entrevista, Vila de Mandlakazi, 03/10/2021).

Em ambos os exemplos, o duplo engajamento pode ser explicado a partir da ideia de incompletude das religiões. Segundo Robbins (2014, p. 36), mesmo quando em nome da fé cristã uma comunidade tenha abandonado a sua religião ancestral, se não encontra nesta nova formas ou espaços de realizar algum valor que ela preza, tenderá a retornar aos rituais da sua antiga religião que lhe permitem realizar esse valor. Neste caso, a prática tanto do *mhamba* como do *ndzaka* visa realizar valores que não encontram espaço, sob os mesmos moldes, no cristianismo, nomeadamente, a ideia da cura, seja ela física ou psicológica, como um processo que além do tratamento dos sintomas observáveis também inclui a reconciliação e restauração da ordem social e espiritual violada.

Juntos e misturados

No modelo de “juntos mas separados” acima referido, os actores que agem em nome de cada religião são distintos. Porém, existem situações em que, na sua qualidade de participante e actor ao mesmo tempo, a pessoa engaja elementos das duas religiões na mesma cerimónia. É o que acontece por exemplo, quando os participantes do ritual do *Ku phahla*, também preformam a oração cristã. Segundo a líder Ana Mondlane (entrevista, Vila de Mandlakazi, 24/01/2022), que é também membra da Igreja do Nazareno, quando ela e a sua equipa fazem oferendas de acção de graças aos ancestrais na mata sagrada também invocam o nome de Deus:

[...] primeiro invocámos os espíritos dos nossos ancestrais fazendo uma oração a Deus: chegamos aqui Senhor, onde os teus filhos se encontram deitados. Pela fé sabemos que seus espíritos estão contigo Senhor e dizemos, Amém. Depois levamos *n'dzenko* (copo feito com abóbora), deitamos a bebida no chão e dizemos: aqui estamos nós, os da família Mondlane, pois a vossa comunidade está feliz, traz para vós esta grande oferta de bebida de *wukanyi*.

É verdade que a noção de *Xikwembo* (Deus) existe na ancestralidade africana mesmo antes da chegada do cristianismo, mas como foi dito anteriormente, nesta religião ele não é evocado directamente. Em regra, as preces do *ku phlhalha* são dirigidas aos ancestrais. Mesmo quando se assume que elas chegam a Deus, é sempre por via destes ancestrais e não de forma directa. Logo, a sua invocação nos termos aqui referidos parece ser uma inovação inspirada pela sua experiência cristã. Esta ideia fica mais evidente na estratégia que a senhora Glória Vasco Siteo usa para contornar a linha abissal que a separa de seus ancestrais:

A bíblia diz que não devemos seguir o *Ntumbuluko* dos avós, porque andavam nas trevas (*ava famba munyameni*) [...]. Então, quando fazemos o *ku phalha* informamos aos avós e no fim faço a oração do Senhor para regeneração daqueles que estão nas trevas (entrevista, Chibonzane, 05/02/2022).

Uma vez que o argumento usado para justificar a ruptura com os ancestrais é o facto de nunca terem professado Cristo, criativamente, ela

encontra na recitação da oração do Senhor (um modelo de oração deixado por Jesus aos seus discípulos) um recurso espiritual através do qual introduz os seus ancestrais a Cristo, de quem obtém a regeneração. E assim, finalmente, a família permanece reconciliada e com a sua nova identidade híbrida: cristã e ancestral ao mesmo tempo.

COMPLEMENTARIDADE COMO EXPERIÊNCIA DECOLONIAL

Esta secção procura interpretar o conceito de complementaridade inter-religiosa como reflexo do génio africano, que em vez de aceitar o discurso que naturaliza a depravação e inferioridade da sua herança ancestral, procura imaginar uma outra identidade, não tanto a partir do antagonismo essencialista, caro aos modernistas e tradicionalistas, mas sim a partir do espaço híbrido introduzido pelo evento colonial. Por isso mesmo, esta interpretação decorre em diálogo, primeiro com as teorias pós-coloniais e decoloniais, e, em segundo lugar, com algumas correntes teológicas inspiradas por estas teorias, com as quais a abordagem complementar partilha as mesmas preocupações existenciais.

Este exercício não é tanto para mostrar o alinhamento do conceito de complementaridade religiosa com as tais teorias, mas sobretudo para sublinhar a importância de aprender com as experiências ordinárias. Mesmo sem determinadas ferramentas intelectuais para articular o seu pensamento, pessoas menos escolarizadas experimentam na sua vida quotidiana formas de vida traduzidas por teorias académicas que se apresentam como constructos teóricos, abstraídos da experiência. Há um episódio relatado por Macagno (2011, p. 220) que elucida melhor essa ideia. Ele conta-nos que em um dado momento, vendo a forma impressionante como Samora Machel aplicava o marxismo-leninismo no projecto da revolução moçambicana, alguns intelectuais perguntavam-se onde é que ele e seus colegas teriam aprendido aquela teoria. Um deles era o sociólogo Jean Ziegler. Ele perguntou a Samora onde teria lido Marx pela primeira vez. Em vez de responder directamente a questão, Samora foi contando as experiências de opressão colonial que ouviu e/ou viveu. O sociólogo insistiu, pois essas narrativas não representavam a

periferia, v. 10, p. 01-30, 2024, e86218

resposta que esperava. Entretanto, por via dessas memórias, Samora estava justamente a responder que aprendera sobre o pensamento de Marx ao longo da experiência de sofrimento e resistência do povo moçambicano, de modo que quando leu um dos seus escritos já durante a luta de libertação, apercebeu-se que estava lendo-o pela segunda vez.

Parece ser este o caso dos praticantes do duplo engajamento religioso. Podem não saber explicar o significado da teoria pós-colonial (BHABHA, 1998, p. 239) ou da decolonialidade (Quijano, 2009, p. 73; Dussel, 2005, p. 29), mas até certo ponto experimentam-nas na sua vida quotidiana. Tal como estas teorias, a sua abordagem complementar também denuncia de forma performativa as construções hierárquicas e assimétricas presentes no discurso cristão e reivindica o direito de ter voz e espaço para fazer e contar, os praticantes desse engajamento, por si próprios, a sua história (SPIVAK, 2010, p. 54, 94). Tal como a teoria decolonial, o duplo engajamento denuncia e resiste ao discurso colonial abissal que define a África sempre pela negativa e em oposição ao Ocidente, tido como o povo mais civilizado e com a obrigação moral, se não divina, de “civilizar” as raças “inferiores” (Quijano, 2009, p. 75; Santos, 2018, p. 23; cf. Araújo; Sousa, 2020, p. 195).

Alguns estudiosos argumentam que o discurso de antagonismo e diabolização das religiões ancestrais deriva do dualismo platónico que influenciou a teologia, pois a partir da ideia de um mundo em disputa entre por um lado, Deus e seus anjos e por outro, satanás e seus seguidores (Langa, 1992, p. 17). Segundo esta perspectiva, a perseguição e o castigo contra os que se recusam a seguir as crenças religiosas conforme definidas e ensinadas pela Igreja, actos que para os iluministas consubstanciam a intolerância religiosa, passam a ser considerados como expressão de zelo pela pureza cristã e da misericórdia divina por essas almas que estão em risco de se perder (Kaplan, 2007, p. 25). Entretanto, em África, estas perseguições agravaram-se quando, em nome da justificação do empreendimento colonial, o dualismo, que antes era apenas metafísico, mas evoluiu para uma dimensão social. A este nível, o antagonismo não é apenas entre as entidades espirituais, mas sim entre pessoas que pertencem a culturas e crenças diferentes (Clark, 2012, p. 30). As

categorizações religiosas observadas em Mandlakazi parecem traduzir esta imagem: de um lado aqueles que estão na luz (*ku wonekela*), seguidores da vontade de Deus, e do outro, aqueles que estão nas trevas (*munyama*), seguidores de espíritos e rituais diabólicos.

Mas tal como Samora aprendeu o marxismo através da experiência de um povo que nem sequer tinha ouvido falar de Marx, podemos aprender com os praticantes do duplo engajamento como coexistir e colaborar de forma pacífica para o nosso próprio bem-comum, não obstante as nossas diferenças. Conforme argumento a seguir, esta possibilidade passaria necessariamente por repensar a forma como o cristianismo deve relacionar-se com outras religiões e com as culturas locais, numa era cada vez mais multicultural.

RELIGIÕES COMO PONTES E NÃO MUROS

Do ponto de vista inter-religioso, uma das lições que se pode aprender do duplo engajamento *Tsonga* é a de que as religiões são pontes que conectam pessoas, e não muros que as separam. É esta experiência relacional e complementar que dá origem a uma configuração híbrida e intercultural do cristianismo dos *vaTchangana* de Mandlakazi. Esta complementaridade é baseada num propósito comum que está acima das próprias diferenças religiosas. Quer dizer as pessoas engajam as religiões não porque elas convergem nas suas doutrinas e práticas, mas sim porque existe a consciência de que todas elas partilham a mesma vocação de promover o bem-estar, um ideal tão profundo e complexo que nenhuma delas isoladamente seria capaz de o realizar. A experiência mostra que onde existe este reconhecimento e aceitação mútua, a cooperação acontece e os resultados são encorajadores. Por exemplo, não obstante a existência de diferenças doutrinárias substanciais e animosidades históricas entre Igreja Católica e as Igrejas Protestantes, elas cooperaram na aproximação da RENAMO⁴ e do governo para as negociações de

⁴ A RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana) é um partido político e ex-movimento insurgente de Moçambique, originalmente fundado em 1976 como um grupo armado de oposição ao governo da FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique). Inicialmente, foi apoiada por forças externas, como o regime do apartheid na África do Sul e a Rodésia, no contexto da Guerra Fria, com o objetivo de desestabilizar o governo socialista da FRELIMO, que governava *Periferia*, v. 16, p. 01-30, 2024, e86218

paz. Isso ocorreu porque houve reconhecimento mútuo dessas entidades como instituições religiosas iguais em dignidade e em segundo lugar, porque focalizaram-se, não tanto nas suas diferenças doutrinárias, mas na busca da paz (Sengulane, 1994, p. 15), um objectivo compartilhado e em relação ao qual reconheciam e sentiam que todos tinham uma contribuição a oferecer.

Muitos estudos mostram que os curandeiros e outros praticantes do *Ntumbuluko* possuem conhecimentos em diversas áreas do saber como por exemplo sobre plantas medicinais ou distúrbios mentais e psicológicos (Honwana, 2002, p. 47; Chiziane; Martins, 2015, p. 260). Se estas pessoas, conforme algumas firmaram, tivessem o necessário apoio, poder-se-ia avaliar e sistematizar estes saberes para o desenvolvimento de uma farmacologia endógena que possivelmente beneficiaria a toda a nação. De facto, a história mostra que a ciência e a filosofia ocidental que todos admiramos se desenvolveram a partir dos saberes dos sacerdotes egípcios (Reale; Antiseri, 2003, p. 121). Trabalhar com os curandeiros, à luz do dia, não tanto por concordar com as suas crenças, mas apenas em nome do bem-comum, é mais evangélico do que diabolizá-los de dia e à noite rastejar nos seus templos.

Neste sentido creio que as experiências inter-religiosas também são um desafio aos cristãos e aos teólogos em particular para aprenderem a ver e celebrar no evangelho outro cristianismo que se define e se destaca pelos valores de partilha, fraternidade e serviço, mais do que pela sua capacidade hegemónica de construir e subjugar oponentes. Quem lê o evangelho a partir desta perspectiva, encontrará um Jesus que, tanto no seu ensino quanto na sua consumação coloca a prática do bem aos outros como o mais alto critério do discipulado e de aprovação divina em detrimento dos rituais ou da pertença religiosa. Tome-se o exemplo da sua relação com os samaritanos. Estes eram discriminados e desqualificados pelos judeus porque eram considerados como

Moçambique após a independência do país em 1975. Durante a Guerra Civil Moçambicana (1977-1992), a RENAMO foi protagonista de um conflito marcado por intensas disputas políticas e económicas, além de graves violações de direitos humanos. Após os Acordos de Paz de Roma em 1992, a RENAMO transformou-se em um partido político formal, participando de eleições e permanecendo como uma das principais forças de oposição em Moçambique, embora episódios de violência tenham marcado parte de sua trajetória pós-conflito.

Periferia, v. 16, p. 01-30, 2024, e86218

um povo cultural e religiosamente impuro (Jo. 4:9). A inimizade entre eles era tal que nem se falavam (Jo. 8:48). A partir desta leitura, compreende-se que Jesus não seguiu esse comportamento discriminatório dos seus conterrâneos. Em vez disso, aproximou-se dos samaritanos e mostrou-lhes empatia. Inicialmente, os samaritanos rejeitaram-no. Porém, ele persistiu e acabou por romper essa barreira religiosa e cultural, precisamente porque o seu foco não era tanto a pertença religiosa, mas sim a transformação moral e espiritual da pessoa. Sob este prisma, conclui-se que ele sabia valorizar e elogiar o bem, mesmo entre pessoas que não pertenciam ao judaísmo. Já ressurrecto, Jesus advertiu a Pedro, o então líder dos apóstolos, para evitar a sua tendência de discriminar as pessoas que abraçavam a fé crista, pelo facto de não praticarem a cultura judaica (At. 10:34-33).

PARA UMA TEOLOGIA DECOLONIAL

Em termos teológicos, se assim podemos dizer, a complementaridade religiosa é baseada no princípio de que, não obstante a sua diferença ontológica, os ancestrais e o *Xikwembo*, o mesmo e único Deus adorado tanto na religião ancestral como na Igreja, são entidades espirituais engajadas na provisão do bem-estar. Certamente que para dada perspectiva teológica, esta é uma heresia condenável em todos os níveis. Ainda assim, a abordagem complementar mostrou que também precisam ser revistas tanto a tendência protestante de se distanciar das culturas e crenças ancestrais, como a prática neopentecostal que faz do seu combate sua principal missão. Primeiro, porque em vez de evitar ou combater o tão temido sincretismo, estas estratégias reforçam-no. Pois, mesmo nestas Igrejas, prevalece a ideia de que o cristão vive num ambiente circundado por feiticeiros e demónios, que faz com que as pessoas sintam cada vez mais a necessidade de buscar a protecção junto dos melhores especialistas do oculto. Em segundo lugar, esta abordagem faz com que, além do medo, as pessoas também sintam vergonha do seu pertencimento cultural, o que enfraquece o desenvolvimento do génio inovador e recriador que seria fundamental para uma imaginação cultural e teológica genuinamente africana.

Além disso a teologia de pureza e ruptura pode aprender com a complementaridade a importância de dialogar e instruir-se com outras religiões e culturas. Na verdade, existem abordagens acadêmicas que apontam para essa direção. Para além das conhecidas teologias africanas que consideram os ancestrais como mediadores segundos (Clark, 2012, p. 99; Palmer, 2008, p. 66), o princípio da complementaridade religiosa apresenta significativas aproximações tanto com a teologia do pluralismo religioso quanto com a teologia intercultural, dado que estas teologias estão preocupadas em repensar um outro cristianismo sensível à diversidade cultural e religiosa que caracteriza as sociedades actuais.

Tal como os praticantes do duplo engajamento, a teologia das religiões ou do pluralismo religioso, parte do pressuposto de que todas as religiões são caminhos diferentes que levam as pessoas ao mesmo Deus (Hick, 2005, p. 10). Assim, para esta teologia, o pluralismo religioso não seria apenas um facto social com o qual o cristianismo deve lidar (Knitter, 1992, p. 421), mas sobretudo um princípio teológico, tendo em conta a natureza trinitária de Deus e a sua presença salvífica em todas as religiões (Delicata, 2008, p. 30). Seguindo esta perspectiva, o Deus cristão seria Uno e Plural ao mesmo tempo, o que mostra que ele é Deus da diversidade, do pluralismo. Esta teologia ganhou mais consistência ainda quando alguns clérigos e académicos começaram a engajar deliberadamente, tanto nas suas reflexões teológicas como na sua prática religiosa, doutrinas e rituais de outras religiões. Tal é o caso de Aloysius Pieris e Raimundo Panikkar (Phan, 2003, p. 508; Ariarajah, 2005, p. 98; Panikkar, 1990) que praticaram e colaboraram com os praticantes nativos das religiões asiáticas com as quais o cristianismo partilhava o mesmo espaço. O seu testemunho é de que esse engajamento reforçou o conhecimento mútuo, reduziu os estereótipos e todas as relações categorizadas e permitiu-lhes consolidar e reavaliar criticamente a sua fé cristã (Phan, 2003, p. 509).

A partir dessa experiência Pieris (1988, p. 43; 2000, p. 94) concluiu que para ser relevante a Igreja deve cooperar e trabalhar junto de outras religiões na luta contra a pobreza involuntária ou estrutural. Isso significa que além da inculturação, o tema da libertação deve ser o ponto de convergência dessa

cooperação cujo foco é a transformação da mentalidade opressora e imperial para uma mentalidade de acolhimento e partilha. É por isso que ao contrário de Dupuis (1988, p. 246), que defende uma complementaridade assimétrica, ele defende uma complementaridade simbiótica em que membros de diferentes tradições religiosas reunidos em comunidades humanas básicas trabalham juntos e em pé de igualdade no combate à pobreza, respeitando a integridade e irreduzibilidade de cada religião (Pieris, 2000, p. 219). Ou seja, o foco aqui que não é saber qual é a melhor ou verdadeira religião, mas sim como as religiões podem trabalhar juntas para o bem-estar comum, ao mesmo tempo que aprendem sobre o que é único e significativo em cada uma delas.

A complementaridade também apresenta aproximações com a teologia intercultural. Embora os seus proponentes estivessem preocupados com o secularismo, ateísmo e o declínio do cristianismo na Europa, estes partilham com o pluralismo a ideia de que toda a teologia é contextualmente condicionada e propõem, por isso, um cristianismo relacional, dialógico e aberto ao outro (USTORF, 2008, p. 230). Segundo Ariarajah (2005, p. 89), a perspectiva intercultural está a trazer mudança nos métodos e princípios de interpretação bíblica que, dada a sua profundidade, configuram uma verdadeira “revolução hermenêutica”. Para Ariarajah (2005, p. 94), a hermenêutica intercultural é comunitária em vez de individualista, mais atenta às diferenças em vez das homogeneidades. Privilegia uma interpretação bíblica relacional em vez de apropriação subjectiva. Entende a verdade como uma construção colectiva no mundo da vida e não como uma descoberta individual, por isso enfatiza a narrativa em vez da exposição lógico-proposicional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hans Kung (1993, p. 186) escreveu que “não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões”. A partir das experiências inter-religiosas aqui estudadas podemos acrescentar que, não haverá paz entre as religiões enquanto elas continuarem a construir muros em vez de pontes e a confundirem diferença com oposição. Embora se assuma como religião de paz, o cristianismo, através de suas distintas práticas e agentes, continua a ter dificuldades de reconhecer

a dignidade das religiões ancestrais africanas e seus praticantes, o que se atesta pela linguagem derogatória e degradante com que são tratados. O estudo argumentou que este tipo de cristianismo que se afirma diabolizando indiscriminadamente as culturas e religiões ancestrais não contribui para a construção da paz, nem para o desenvolvimento do génio africano. Ao categorizar as pessoas em função da sua pertença, reforça o projecto neocolonial de dividir para reinar e perpetua a crise cultural e espiritual reflectida nas práticas contraditórias e dissimuladas aqui referidas.

A partir da análise das práticas de duplo engajamento, o estudo sugere um outro modelo de relacionamento inter-religioso baseado na complementaridade inter-religiosa. Além de assumir a natureza híbrida do cristianismo africano, muitas vezes negada ou mascarada pelo discurso cristão dominante, este modelo parece ser uma ferramenta fecunda para abordar o pluralismo religioso ou a múltipla pertença religiosa, tanto do ponto de vista teórico quanto do ponto de vista prático.

Em termos teóricos, a abordagem complementar permite-nos estudar a forma como pessoas ordinárias, muitas vezes subalternizadas nos discursos oficiais e hegemónicos, apropriam-se e gerenciam criativamente as religiões e outorgam a si mesmas o direito de construir suas próprias percepções, condutas e significados. Em termos sociais a abordagem complementar também se mostra fecunda, na medida em que, em vez de se focar nas suas diferenças doutrinárias, procura aproximar as religiões a partir daquilo que cada uma tem de melhor a contribuir para o bem-estar comum. Por isso, argumentámos que, tal como a filosofia do *ubuntu*, a complementaridade aponta para a mutualidade e colaboração, não como um meros gestos de misericórdia, mas sim como o único caminho que garante uma existência bem-sucedida para todos.

REFERÊNCIAS

ARIARAJAH, S. Wesley. Intercultural hermeneutics – a promise for the future? *Exchange*, Brill Academic Publisher, Leiden, v. 34, n. 2, p. 89-101, 2005. Disponível em: www.brill.nl. Acesso em: 3 dez. 2024.
Periferia, v. 16, p. 01-30, 2024, e86218

ARAÚJO, G. A.; SOUSA, E. R. *Por uma literatura infantil e juvenil mais afrocêntrica*. Revista Humanidades e Inovação, v. 7, n. 22, p. 188-204, 2020.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CASTIANO, José P. *Referenciais da Filosofia Africana: Em busca da Intersubjetivação*. Maputo: Ndjira, 2010.

CAVALLO, G. *Curar o passado: mulheres, espíritos e “caminhos fechados” nas igrejas Zione em Maputo, Moçambique*. Tese (Doutoramento em Antropologia) - Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2013.

CHITLANGO, Andre Jonas. *Ntumbuluko and Christian Faith: An Evangelical Perspective on Some Aspects of a Tsonga World View and the Implication for Christian Mission in Southern Mozambique*. Tese (Doutoramento em Teologia) - School of Theology, University of Natal, Pietermaritzburg, 2004.

CHIZIANE, Paulina; MARTINS, Mariana. *Ngoma Yethu: O Curandeiro e o Novo Testamento*. Maputo: Matiko Editora, 2015.

CLARK, Jawanza Eric. *Indigenous Black Theology: Toward an African-Centered Theology of the African American Religious Experience*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.

CUAHELA, Ambrósio. *Autoridade Tradicional*. Brochura 1, Ministério da Administração Estatal, Maputo, 1996.

DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge, 2002.

DUPUIS, Jacques. *O diálogo inter-religioso numa sociedade pluralista*. *Didaskalia*, v. 32, n. 1, p. 69-81, 2002.

DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidade e eurocentrismo*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Colección Sur Sur, 2005, p. 24-32.

FIOROTTI, S. *A Igreja Universal e o espírito de palhota: análise dos discursos “religiosos” e “políticos” da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) no sul de Moçambique*. Tese (Doutoramento em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

FRY, P. *O espírito santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: “civilização” e “tradição” em Moçambique*. *Revista Mana*, v. 6, p. 65-95, 2000.

GYEKYE, Kwame. Person and Community in African Thought. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (eds.). *The African Philosophy Reader*. Trad. T. A. de Araújo Faria. New York: Routledge, 2002, p. 297-312.

GYEKYE, Kwame. *Tradition and Modernity: Philosophical Reflections on the African Experience*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. The transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity: An analytical Essay on the trajectories. *International Sociology*, v. 13, n. 2(3), p. 213-228, June, 1988.

HICK, John. What does the Bible really say? 2005. Disponível em: <http://www.johnhick.org.uk/jsite/index.php/articles-by-john-hick/5-what-does-the-bible-really-say>. Acesso em: 3 dez. 2024.

HONWANA, A. M. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Possessão de Espíritos Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*. Maputo: Promedia, 2002.

JACKSON, M. *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013.

JUNOD, Henri A. *Usos e Costumes dos Bantu*. Tomo 1 e 2. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.

KAPLAN, Benjamin J. *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

KNITTER, Paul F. Religious Pluralism in Theological Education. *ATR*, v. 4, p. 418-437, 1992.

KUNG, Hans. *Projeto de Ética Mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana*. São Paulo: Paulinas, 1993.

LANGA, Adriano. *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana*. 2. ed. Braga: Editorial Franciscana, 1992.

MACAGNO, Lorenzo. Lendo Marx “pela segunda vez”: experiência colonial e a construção da nação em Moçambique. In: CENTRO DE PESQUISA DE HISTÓRIA DA LUTA DE LIBERTAÇÃO NACIONAL. *Samora Machel: Na memória do povo, discursos*. v. 1. Maputo: CPHLLN, 2011, p. 217-226.

MARIANO, Ricardo. Guerra espiritual: O protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 4, n. 4, p. 21-34, 2003.

MARTINEZ, Francisco Lerma. *Religiões Africanas Hoje: Introdução ao Estudo das Religiões Tradicionais em Moçambique*. Maputo: Paulinas, 2009.

MBITI, John. O mal no pensamento africano. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 57, p. 847-858, 2001.

MCINTOSH, Janet. *The Edge of Islam: Power, Personhood, and Ethnoreligious Boundaries on the Kenya Coast*. Durham and London: Duke University Press, 2009.

MENESES, Maria Paula G. «Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada»: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; SILVA, T. C. E. (orgs.). *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária, 2004, p. 77-144.

MENESES, Maria Paula G. Poderes, direitos e cidadania: O ‘retorno’ das autoridades tradicionais em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 87, p. 9-42, 2009.

NGOENHA, Severino E. *O Retorno do Bom Selvagem: Uma Perspectiva Filosófico-Africana do Problema Ecológico*. Porto: Ed. Salesianas, 1994.

NGOENHA, Severino E. Ubuntu: Novo modelo de Justiça Global? In: NGOENHA, Severino E.; CASTIANO, José P. *Pensamento Engajado: Ensaios sobre Filosofia Africana, Educação e Cultura Política*. Maputo: Educar, 2011, p. 63-74.

NOGUEIRA, Vera Maria R. Bem-estar social ou qualidade de vida: a reconstrução de um conceito. *Semina: Ciências Humanas e Sociais*, Londrina, v. 23, n. 1, p. 107-122, 2002.

PALMER, Timothy. Jesus Christ: Our Ancestor? *Africa Journal of Evangelical Theology*, v. 27, p. 65-76, 2008.

PANIKKAR, Raimon. The Pluralism of Truth. *World Faiths Insight*, v. 26, p. 7-16, 1990.

PHAN, Peter C. Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges for Theology and Church. *Theological Studies*, v. 64, p. 495-519, 2003.

PIERIS, Aloysius. *An Asian Theology of Liberation*. New York: Orbis Books, 1988.

PIERIS, Aloysius. Christ beyond dogma: Doing Christology in the context of the Religions and the Poor. *Louvain Studies*, v. 25, p. 187-231, 2000.

PREMAWARDHANA, Devaka. Continuities of Change: Conversion and Convertibility in Northern Mozambique. Tese (Doutoramento em Antropologia) - Harvard University, 2014.

PREMAWARDHANA, Devaka. Spirit(s) in Motion: Pentecostalism, and Everyday Life. *Equinox Publishing Ltd.*, p. 37-53, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1558/ptcs.34762>. Acesso em: 3 dez. 2024.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009, p. 73-118.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Filosofia Pagã Antiga*. v. 1, São Paulo: Paulus, 2003.

ROBBINS, Joel. Pluralismo religioso e pluralismo de valores. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 15, n. 26, p. 15-41, jul./dez., 2014.

ROBBINS, Joel. World Christianity and the Reorganization of the Disciplines: On the Emerging Dialogue between Anthropology and Theology. In: LEMONS, Derrick J. (ed.). *Theologically Engaged Anthropology*. New York: Oxford University Press, 2018, p. 226-243.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O Fim do Império Cognitivo: A Afirmação das Epistemologias do Sul*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

SENGULANE, Dinis Salomão. *Vitória sem Vencidos*. Maputo, 1994.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TIVANE, Fernando Félix. A etnografia da “batalha” contra a tradição, a feitiçaria e os espíritos dos ancestrais entre os evangélicos de Maputo. Tese (Doutoramento) - Universidade Federal de São Carlos, 2022.

TURNER, Victor. *Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2005.

USTORF, Werner. The Cultural Origins of “Intercultural Theology.” *Mission Studies*, Brill Academic Publisher, Leiden, v. 25, p. 229-251, 2008. Disponível em: www.brill.nl/mist. Acesso em: 3 dez. 2024.

VAN DE KAMP, Linda. Pentecostalismo brasileiro em Moçambique: Produção de conhecimento espiritual e cultural em um espaço transnacional. *Revista Sociedade e Estado*, v. 30, n. 2, p. 389-414, 2015.

VAN DER VEER, Peter. Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance. In: STEWART, Charles; SHAW, Rosalind (eds.). *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religion Synthesis*. New York: Routledge, 1994.

WEST, Harry G. *Kupilikula: O Poder e o Invisível em Mueda, Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

WITTE, Marleen de. Neo-traditional Religions. In: BONGMBA, Elias Kifon (ed.). *The Wiley-Blackwell Companion to African Religions*. UK: Blackwell Publishing, 2012, p. 174-183.

Recebido em: 29/07/2024

Aprovado em: 10/09/2024

Publicado em: 16/12/2024