

REZAR NOS MESMOS SÍTIOS, REZAR EM MUITOS SÍTIOS: CASAMENTOS, PRÁTICAS TERAPÊUTICAS, REDES DE SOLIDARIEDADE E VALORES EM RECONSTRUÇÃO

CASAMENTOS, RELAÇÕES FAMILIARES, RELIGIÃO E SINCRETISMOS

A profusão de diferentes igrejas protestantes ou de inspiração protestante, nomeadamente as chamadas igrejas cristãs no contexto actual de Moçambique, sobretudo em meio urbano, é incontestável e a adesão dos actores a estes cultos tem implicações directas no sistema de alianças e nas relações inter e intra-familiares. Nomeadamente, através dessa adesão, os crentes inserem-se em redes sociais mais amplas do que a família, e esta inserção pode traduzir-se no estabelecimento de novas alianças de diverso tipo.

Até que ponto as relações que se processam entre famílias e entre membros de uma mesma família e as diferentes congregações religiosas influenciam a estabilidade das uniões e a coesão familiar ou contribuem para a sua desestruturação, constitui

ANA BÉNARD DA COSTA*

RESUMO

Com base em investigação sobre estratégias de sobrevivência e reprodução social de famílias na periferia de Maputo (Moçambique), este artigo reflecte sobre as relações que se processam entre famílias e entre membros de uma mesma família e as diferentes congregações religiosas. Após breve descrição do contexto social em análise e das estratégias familiares estudadas, abordam-se as implicações da adesão dos actores sociais aos diferentes cultos, nas relações inter e intra-familiares. Destacam-se a pluralidade de situações “religiosas” e o carácter sincretico da dimensão religiosa e relacionam-se estes elementos com as práticas terapêuticas que os diferentes cultos e personagens associadas desenvolvem.

ABSTRACT

On the bases of investigation about the strategies for survival and social reproduction of families in the periphery of Maputo (Mozambique) this article reflects on the relations which are processed between families and between members of the same family and the different religious congregations. After a brief description of the social context in analyses and the family strategies studied, there are raised the implications of adhesion of the social actors to the different cults in the inter and intra familiar relations. There is underlined a plurality of “religious” situations and the sincretic character of the religious dimension and these elements are connected to the therapeutic practices which the different cults and those associates with them develop.

*Instituto de Investigação Científica e Tropical, Lisboa.
anabenard@net cabo .pt.

a questão fundamental que abordo neste artigo.

Esta questão remete para a análise dos possíveis conflitos familiares gerados pela pertença dos cônjuges a religiões diferentes entre si. Importa salientar que a adesão a uma congregação religiosa não implica, necessariamente, que o casamento dos crentes se realize de acordo com os ritos da fé que professam e, sobretudo, que esse facto não exclui a realização do *lobolo*¹ (ou o desejo da sua realização), considerado como o processo por excelência de formalização da união.

Alguns membros das famílias afirmaram que não formalizaram o seu casamento na igreja que frequentam porque, à semelhança do que acontece em muitas outras sociedades, essa formalização implicava a realização de uma cerimónia muito dispendiosa. Teriam de comprar o “vestido da noiva” e roupa de “cerimónia”, e teriam de organizar uma grande festa e convidar

todos os “irmãos” da igreja, muitos vizinhos e familiares. Josué refere:

Aqui as pessoas querem festa, não é possível, não viram festa, não viram bolo, vão dizer “aqueles não casaram”. [...] As festas na terra e no Polana são com comidas diferentes. Era possível ir casar à terra, mas tenho mais amigos cá e muitos não têm bolso para irem e fazer ida e volta [...]. E são os noivos que têm de arranjar transporte para os convidados.

Por outras palavras, enquanto a formalização da união conjugal através do *lobolo* envolve essencialmente as famílias dos cônjuges, o casamento na Igreja (protestante, católica, ou de inspiração protestante) tem uma dimensão social que transcende o grupo familiar. Por outro lado, quando se torna necessário optar em termos de afectação de despesas, a opção recai sobre o casamento com *lobolo*. Entre as duas “fórmulas” possíveis, os membros das famílias escolhiam a formalização através do *lobolo* e, para se cumprirem as obrigações que este pressupõe, fazem-se, eventualmente, com mais facilidade, sacrifícios e economias. O casamento religioso é considerado secundário, além de poder implicar mais despesas do que as envolvidas nas diferentes cerimónias que o *lobolo* pressupõe.

A cerimónia a que o casamento religioso obriga transcende a família e a religião; implica uma afirmação “social” testemunhada pela presença de elevado número de pessoas (vizinhos no bairro e “irmãos” da igreja) que testemunham o acto. Há nesta cerimónia religiosa um reconhecimento social do casal e, simultaneamente, a afirmação do poder económico das famílias. Essa afirmação do poder económico relaciona-se, sobretudo, com a família do marido e com este, particularmente se for ele a custear as despesas, o que nem sempre acontece, porque estas podem ser custeadas pelo padrinho do marido. Neste caso, o prestígio do noivo advém das relações sociais que tem com pessoas ricas e influentes. Em síntese, só se casa religiosamente quem tem dinheiro e/ou “relações” e, de certa forma, quem tem dinheiro e/ou “relações” tem prestígio e poder para formalizar alianças com

comunidades mais abrangentes que ultrapassam o quadro das famílias implicadas.

É significativa a forma como no casamento religioso se articulam diferentes dimensões e como estas, à semelhança do que acontece em muitas outras sociedades, revertem os significados que supostamente “deveriam” implicar: o casamento religioso não é importante em termos religiosos, mas em termos sociais, e nesta vertente, importante é o poder e o prestígio que os bens materiais e as “relações” possibilitam e que a ostentação demonstra.

As uniões conjugais não se realizam preferencialmente entre membros de uma mesma comunidade de crentes, pois grande parte dos cônjuges seguia religiões ou igrejas diferentes antes de se casarem. No entanto, após o casamento normalmente um dos elementos do casal (com mais frequência a mulher) adere à igreja do outro e, por esse motivo, existe uma tendência para os membros de uma mesma família frequentarem a mesma igreja. Esta tendência nem sempre ocorre por motivos de “fé”, mas por outras razões que têm que ver com obediências e imposições de uns membros da família sobre os outros. O facto de os membros de uma família pertencerem a uma mesma igreja contribui certamente para reforçar a coesão familiar na comunhão de práticas religiosas. Quando isso não acontece, a igreja, ao dar apoio moral e social aos seus crentes e ao ajudá-los a enfrentar as adversidades e a gerir os diferentes conflitos que surgem no seio da família, nomeadamente conflitos conjugais, exerce uma influência muito concreta sobre esta unidade social. Tal influência, normalmente, reflecte-se positivamente na coesão familiar, mas o oposto também se verifica e, neste caso, a religião surge como fonte de conflito, contribuindo para exacerbar as tensões latentes entre os membros de uma mesma família. Este último aspecto é visível dentro da chamada religião tradicional no que respeita às acusações de feitiçaria, mas também ocorre nas famílias cristãs, tanto nos casos em que os membros pertencem à mesma congregação religiosa como nos casos em que pertencem a diferentes igrejas, congregações ou religiões.

Por outro lado, o sincretismo religioso é vivido individual e colectivamente de forma diferente pelas diferentes pessoas, famílias e unidades ou redes sociais (igrejas). Assim, entre aqueles que se declararam ca-

tólicos, alguns são simultaneamente curandeiros, sem que isso pareça trazer qualquer tipo de conflito.

Mas, se entre os católicos há curandeiros e entre os animistas há os que rezam a Cristo, tal não significa que haja uma convivência pacífica entre todos os tipos de religiosidade existentes. Os eventuais conflitos entre credos religiosos processam-se a diferentes níveis e não podem ser analisados de uma forma global e dicotómica. Há, obviamente, grandes diferenças entre os princípios dogmáticos das diferentes formas de religiosidade, mas também existem pontos de confluência que podem ser objecto de várias interpretações. Por exemplo, o culto dos antepassados, fundamental na “religião tradicional”, pode, através de uma interpretação lata, ser incluído em qualquer das igrejas cristãs, pois como um dos informantes me respondeu: “Então a Bíblia não diz honrar pai e mãe?” Os conflitos existentes entre as diferentes formas de religiosidade parecem decorrer mais de uma certa “concorrência” entre cultos, ou entre as diferentes personagens que desempenham papéis de relevo nos diferentes cultos (por exemplo, padres, pastores e curandeiros) e de certos rituais “ancestrais” — que, consoante os casos, podem ou não ser aceites pelas “religiões dos livros” — do que das crenças particulares de cada um.

A partir destes comentários e reflexões conclui-se que a dimensão religiosa tem uma importância fundamental nas práticas diárias dos actores sociais, nomeadamente no quadro das suas relações familiares. Já se referiu o papel crucial desempenhado pelo culto dos antepassados na coesão e identidade familiar e falou-se na tendência existente para os diferentes membros de uma mesma família frequentarem a mesma igreja — independentemente de este facto resultar de uma “livre” vontade ou de uma imposição —, o que contribui para cimentar as relações familiares na comunhão das práticas religiosas. Para além deste facto, e como também se mencionou, as igrejas podem contribuir para reforçar a coesão familiar, ajudando na resolução dos conflitos que ocorrem no seio desta unidade social. Por outro lado, as razões explicativas da manutenção de certos costumes, como o *lobolo*, em famílias que se consideram cristãs, obriga a uma análise integrada das diferentes dimensões — social, económica e religiosa — na compreensão das estratégias de sobrevivência e reprodução social.

Importa, ainda, destacar o carácter sincrético que a dimensão religiosa assume tanto nas instituições religiosas, como nas práticas religiosas dos actores sociais (crentes e responsáveis religiosos). Estes articulam de uma forma criativa elementos da chamada religião “tradicional” — tudo o que se relaciona com o culto dos antepassados — e elementos das religiões cristãs. Esta articulação ocorre em diversos níveis e é independente do grau de sincretismo existente nas diversas congregações religiosas. Os dogmas, as directrizes e os conselhos dos diferentes cultos são, por um lado, interpretados de forma diversa pelos respectivos representantes e, por outro, “vividos” de forma flexível e imaginativa pelos actores sociais que os professam. Se surgem conflitos entre os diferentes responsáveis das igrejas e entre estes e os dogmas que estas defendem, é sempre possível — pelo menos no caso das igrejas ziones — aos pastores fundarem novas “igrejas”. Da mesma forma, a existência de várias igrejas e credos religiosos torna possível ao crente continuar a seguir numa outra “paróquia” a mesma forma de religiosidade ou ainda mudar de culto, passando a frequentar outra congregação. O enorme número de cismas e fraccionalismos que ocorre dentro das hierarquias religiosas das igrejas ziones e a extrema fluidez dos crentes entre as diferentes igrejas e confissões demonstram a generalização destes tipos de atitudes, como se analisará com mais detalhe nas páginas seguintes.

CURANDEIROS E PASTORES

A multiplicidade de igrejas protestantes ou de inspiração protestante nos bairros periféricos de Maputo, na sua maioria igrejas africanas ziones ou pentecostais, constitui um fenómeno relativamente recente. Na altura da independência estavam oficialmente registadas 45 “confissões religiosas” protestantes ou de inspiração protestante (cf. Ministério da Justiça s/d, citado em SEIBERT, 2001: 12). E, de acordo com a mesma fonte, entre 1975 e 1986, o regime socialista registrou oficialmente 15 novas congregações religiosas. Entre finais dos anos 1980 e início dos 90, a situação altera-se com as mudanças políticas e económicas, e numerosas igrejas começam a chegar a Moçambique.

Dentro das diferentes igrejas, as Ziones têm uma importância incontestável na periferia da cidade de Maputo. Estas não só contam com inúmeros fiéis, como estes lhes dedicam muito do seu tempo e das suas energias.

São vários os aspectos a serem levados em conta — curas, procura de alternativas de vida, apoio material, social e moral, educação dos jovens e protecção contra a feitiçaria — para explicar a adesão dos membros das famílias a estas igrejas. No entanto, quando se questionaram os crentes ziones sobre as razões das suas escolhas religiosas, a resposta mais frequente foi que tais igrejas constituem uma alternativa aos curandeiros. De facto, nestas igrejas o sacerdote cumpre funções semelhantes ao exorcista e ao curandeiro e os processos terapêuticos são muito parecidos. Todos os factores “tradicionalmente” considerados causas de doença — desrespeito pelos antepassados, feitiçaria, maus espíritos — merecem o maior respeito por parte das igrejas sincréticas que identificam todos estes elementos como cúmplices do diabo, e o exorcismo é o meio pelo qual estes “males” são combatidos (ROCHA, 1993: 18). Os processos de terapêutas ziones têm muitos paralelismos com os processos dos curandeiros, mas, estas semelhanças não aproximam curandeiros e pastores, que se olham com mútua desconfiança.

Os pastores ziones constituem uma ameaça à influência e ao poder dos curandeiros no contexto social em análise. A semelhança entre os processos terapêuticos utilizados permite aos potenciais “clientes” optar entre um “tratamento tradicional” ou uma “cura na Igreja”; e a escolha desta última é certamente influenciada pelo facto de os pastores ziones não cobrarem dinheiro pelos seus serviços (embora o paciente deva “agradecer” com algum “presente”).

O pastor assume um papel fundamental na Igreja Zione e a comunidade de crentes estrutura-se à sua volta. O pastor/profeta possui o dom de invocar o Espírito Santo, o que lhe permite realizar as curas. Grupos de pastores/profetos inserem-se numa hierarquia relativamente bem definida, onde se incluem outras personagens como o diácono, o evangelista, o pregador e, no topo desta hierarquia, o bispo. Este último, simbólica ou efectivamente, coordena e dirige todos os seguidores. Existem várias igrejas ziones e

cada uma tem o seu bispo. Estas igrejas partilham o facto de invocar o Espírito Santo e de realizarem curas divinas por meio de acções milagrosas (AGADJANIAN, 1999: 416-417).

A cura divina enquadra-se na concepção “tradicional” da doença. De acordo com esta concepção, a doença não é mal físico ou psíquico causado por razões cientificamente definidas, como micróbios ou traumas; mas, algo muito mais abrangente que reflecte a desordem e os desequilíbrios sociais, ainda que se manifeste numa pessoa singular (MEDEIROS, 1991: 1). “Tradicionalmente”, como refere Eduardo Medeiros, “As doenças são explicações da anormalidade e da morte, do desrespeito pelas normas e dos tabus. A doença é muitas vezes considerada como uma sanção social maior e entendida como uma punição do sobrenatural” (1991: 2). Seja na mente do curandeiro, seja na do paciente, a relação entre a doença, as suas causas e o seu tratamento é uma relação mística que passa por processos adivinatórios e pela intervenção dos antepassados.

Procurou-se também perceber as razões que levavam as pessoas a optar pelas práticas terapêuticas das igrejas e dos curandeiros, em vez de recorrerem ao hospital, e uma das respostas obtidas foi esta:

No hospital, se eu não tiver dinheiro corro o risco de morrer [...] chamam à zona das enfermarias “Xipamanine”,² o “dumba-nengue”,³ para lá vão os pobres, só pagam mil meticais e ficam na bicha, acabam por morrer, o tratamento é diferente. Nas consultas especiais paga-se 200 a 300 mil meticais, chamam de supermercado, pois o cliente pode reclamar o produto estragado, nos outros é só calar. No bairro [Polana Caniço A] há o hospital da Cooperação Espanhola, as pessoas não gostam porque pagam 20 mil (Josué).

Para além destes aspectos, que se relacionam com os aspectos macro-estruturais da política e da economia do país (Programa de Ajustamento

Estrutural, liberalização económica, privatizações na área da educação e da saúde e diminuição dos investimentos do Estado nas áreas sociais), a atitude dos actores sociais face à doença e à sua saúde (física e espiritual) e aos meios de diagnóstico e tratamento é socialmente construída e tem de ser entendida no quadro das representações culturais dos actores sociais (cf. Kleinman, 1994: 95).

A doença faz parte dos processos simbólicos e não é uma entidade percebida e vivenciada universalmente. A doença é um processo experiencial; as suas manifestações dependem de factores culturais, sociais e psicológicos que operam em conjunto com os processos psico-biológicos (LANGDON, 2001: 241, remetendo para GOOD, 1994, e ALVES, 1993).

Desta forma, as atitudes, as escolhas e as interpretações que os actores sociais desenvolvem face à saúde, à doença, ao sofrimento e aos diferentes processos terapêuticos existentes no contexto em análise dependem da articulação dos múltiplos referentes culturais que são capazes de manipular e das diferentes dimensões (religiosa, económica social, simbólica) que também neste campo se inter-relacionam, pois “todo o conhecimento relacionado com o corpo, a saúde e a doença é construído culturalmente, negociado e renegociado num processo dinâmico através do tempo e do espaço” (LOCK e SCHEPER-HUGHES, 1990: 49).

A multiplicidade de tipos de doenças, o leque diferenciado de situações e de comportamentos que podem gerar “sofrimento” e como tal ser objecto de “terapia” (desemprego, dificuldades económicas, azar nos negócios, conflitos familiares, amores infelizes, febres, apatia, vícios), as diferentes explicações possíveis e não necessariamente exclusivas sobre as causas dos “males” que afligem os “doentes” e a existência de vários sistemas terapêuticos, tudo isto permite aos actores sociais várias escolhas e combinações criativas. Assim, por exemplo, embora no contexto social em análise nem sempre os actores reconheçam a eficácia do diagnóstico e tratamento da medicina ocidental para muitas das doenças que os afligem, reconhecem que, em certos casos, o hospital é necessário, pois consegue tratar doenças que os curandeiros e os pastores ziones (ou outros que realizam práticas terapêuticas) não conseguem. Esta ideia está presente nos próprios

curandeiros que enviam para o hospital alguns dos seus doentes, tanto para que estes sejam submetidos a um tratamento específico que não dominam como por uma estratégia de defesa perante situações terminais: “Muitas vezes mando ao hospital, para sangue e soro, e se estão a morrer também mando para não morrem em minha casa e depois me acusarem de eu o ter morto” (curandeiro, bairro de Hulene B).

Outro facto observado foi que as famílias “animistas” não hesitavam, em certos casos e para certo tipo de doenças, em recorrer ao hospital, mesmo no caso de contarem com curandeiros entre os seus próximos. No entanto, as famílias que freqüentavam igrejas ziones declararam que estas as proibem de freqüentar os curandeiros, ao contrário das famílias que freqüentam outras igrejas e que, conforme as circunstâncias, recorrem aos curandeiros, à medicina ocidental e mesmo aos pastores ziones. Gerhard Seibert apresenta a seguinte explicação para este facto:

A [Igreja] zione incorpora muito mais elementos da cultura e religião tradicionais, que se assemelham a estruturas do Velho Testamento criando um único sistema integrado de crenças. Assim as igrejas ziones evitam um dualismo em que outros cristãos caem quando numa situação seguem a doutrina católica ou protestante mainstream e numa outra recorrem aos curandeiros praticando a religião tradicional (SEIBERT, 2001: 4).

Para os ziones, existe uma correlação directa entre a saúde e o comportamento moral, entre o espírito e o corpo e, conseqüentemente, os fiéis devem obedecer a um rigoroso código de conduta. O pecador não só põe em perigo a sua saúde moral e física e a sua salvação eterna, como contagia todos aqueles que o rodeiam e por isso a comunidade de crentes ziones forma idealmente um círculo relativamente fechado de ajuda e de controlo social. Este controlo é exercido tanto através dos cultos e em reuniões regulares na igreja como através de freqüentes trocas de visitas domiciliárias que envolvem os pastores e os “irmãos” da igreja. Estas visitas realizam-se com mais freqüência quando um dos membros da igreja (ou seu familiar) adoece (cf. Seibert, 2001: 15). Esta tendência

é contrariada na prática pela fluidez e instabilidade da adesão dos crentes. Como não é necessário professar a religião zione para poder receber “tratamentos”, nesta Igreja muitos dos que se iniciam participam apenas nas sessões curativas e continuam afiliados a outras congregações religiosas, de forma mais ou menos aberta ou clandestina. Se o “tratamento” não resultar ou se considerarem estar curados, podem deixar de freqüentar a Igreja Zione. Mas, por outro lado, é-lhes dito que a cura só será eficaz e completa se não interromperem o tratamento e este tende a continuar indefinidamente, convertendo-se os doentes em seus membros permanentes (cf. Agadjanian, 1999: 417).

Os dados empíricos permitem afirmar que, face à doença, os actores sociais desenvolvem estratégias múltiplas, nas quais se articulam práticas ancestrais com processos terapêuticos da medicina ocidental. A vitalidade das práticas terapêuticas ancestrais no presente social em análise explica-se pelas mesmas razões que dão significado aos outros aspectos “tradicionalistas” da cultura *tsonga* (COSTA, 2007):

Os costumes rotulados como primitivos ou mágicos não se reduzem a atavismos e ausência de conhecimento da medicina moderna mas como mostraram pioneiramente Malinowski (cf. 1935 e 1948) e Evans-Pritchard (1937) têm uma eficácia local associada à sua execução contextual, e assente nas suas funções sociais. Por outro lado, e pelas mesmas razões, tais costumes não desaparecem mesmo quando são adoptados os instrumentos da medicina europeia moderna. Os inúmeros estudos contemporâneos de sociedades pós-coloniais mostram como se combinam instrumentos e crenças de diversas proveniências (BASTOS, 2001: 306).

Desta forma, quando nas suas estratégias terapêuticas os doentes recorrem simultaneamente ao hospital, ao curandeiro, ao pastor, à farmácia, ao ervanário, aos comprimidos avulsos (muitas vezes sem caixa nem prazo de validade) que compram nos mercados e às ervas e mezinhas que lhes são indicadas por familiares ou conhecidos, esta terapêutica múlti-

pla não acontece por “acaso” ou por “inconsciência”. Pelo contrário, esta prática tem de ser entendida no quadro das representações sociais que as pessoas têm daquilo que é a doença — algo, simultaneamente, físico e psíquico, corporal e espiritual, individual e colectivo, do mundo visível e do mundo invisível, do mundo dos vivos e do mundo dos antepassados —, bem como da articulação permanente que realizam entre múltiplos referentes. Como se viu, estes referentes não são mutuamente exclusivos. A crença em uns não implica a descrença nos outros nem, por conseguinte, diminui a sua “necessidade social”. Por esse facto, não existe qualquer contradição, para os actores sociais, entre a “crença” no efeito dos micróbios e no contágio e nos espíritos e feiticeiros. Estas crenças podem existir em paralelo sem se confundir ou podem ser articuladas na mesma explicação: o micróbio pode ter sido enviado por um diabo tentador, ou por espíritos de antepassados “zangados” com o desrespeito da “tradição”.

IGREJAS COMO REDES DE SOLIDARIEDADE SOCIAL

Nesta investigação, verificou-se a já mencionada fluidez e instabilidade da adesão dos crentes às diferentes organizações religiosas. Muitos dos membros das famílias afirmaram que ao longo da sua vida tinham mudado de religião. Os motivos apresentados variaram — desde o facto de terem casado com um cônjuge que seguia um outro culto, ao facto de terem sido ajudados por uma outra igreja num momento de aflição ou de doença.

Para além desse apoio espiritual, as igrejas fornecem apoio material aos seus fiéis. Na maioria das igrejas são criados fundos com dízimos e outras contribuições dos fiéis (cf. SEIBERT, 2002) que servem para os apoiar em momentos de maior aflição, sobretudo em caso de enterros ou doenças. Este facto foi relatado, por exemplo, pelos muçulmanos de Mafalala, segundo os quais as quatro mesquitas existentes nesse bairro apoiam os funerais dos crentes e, durante o Ramadão, distribuem géneros alimentares e roupa aos mais carenciados. No entanto, muitos minimizaram essa contribuição e outros afirmaram expressamente que a igreja que freqüentavam “só

dava apoio espiritual”. Este facto pode ser explicado pela natureza “excepcional” dessas ajudas, que se destinam a cobrir despesas “extraordinárias”, por essa ajuda resultar muitas vezes de uma “colecta” que a igreja realiza aos próprios beneficiários — são eles que se entreadjudam —, por considerarem a quantia “insignificante” ou ainda pelo facto de os informantes não quererem pronunciar-se sobre as suas fontes de “rendimento” de forma expansiva. De facto, a maioria afirmou inicialmente “não tenho ajuda de ninguém” ou “sou eu sozinho que me sustento” e, somente no decorrer da conversa, foi possível perceber que afinal havia outras “ajudas” de importância significativa.

Verónica, com cerca de 40 anos de idade, que frequenta a Igreja Católica, afirmou que “o padre agora já não agüenta ajudar os pobres” e que a igreja não ajuda nos enterros; mas, acrescentou: “quando rezo, as irmãs, pelo menos, ajudam um pouco”. Vasco, homem de 25 anos, segue a Igreja Metodista e refere: “As nossas igrejas não estão para isso [para ajudar], por enquanto só para divertimento e aprender”. Paula, mulher de 27 anos que frequenta a Missão Suíça, disse sobre este mesmo assunto:

É ajuda mais espiritual. A ajuda mais material [...] — há um dia que tiramos dinheiro, cantamos muito, então começamos a tirar dinheiro, quem quiser pode tirar cem, cinquenta, mil. Combinamos ir visitar uma família [...], mesmo que não esteja ninguém doente mas porque achamos que hoje a visita deve ser a essa família. Então damos o dinheiro à família, cem, duzentos, mil. Depois vamos a outras. [os da igreja] vêm visitar-nos, rezamos todas as orações. Tiramos dez, tiramos cinco, dizemos “está aqui o dinheiro do pão”. Uma vez por mês juntamos dinheiro para dar a famílias pobres a quem morreu alguém, para enterro, caixão.

Ao lado deste apoio material e das práticas terapêuticas específicas que algumas igrejas desenvolvem, existem inúmeras outras “doenças” que afligem as pessoas e que, de alguma forma, as diferentes confissões religiosas tentam “curar”: incertezas, angústias,

medos, problemas conjugais, problemas com a educação dos filhos. Em todas estas igrejas há grupos — de jovens, de homens, mas principalmente de mulheres — que se reúnem regularmente (uma ou mais vezes por semana) para rezar e conversar. De alguma forma, as pessoas encontram algum alívio, apoio e consolo nesses grupos.

Hoje em dia, em Maputo, as igrejas funcionam como um dos tipos de redes de solidariedade mais importantes: nas igrejas as pessoas estabelecem contactos, fazem conhecimentos, trocam informações, recebem apoio material, social, espiritual e moral e inserem-se em grupos sociais mais abrangentes do que a família e, por vezes, por intermédio desses grupos, são resolvidos problemas, encontram-se empregos, ou localizam-se vias de acesso a personagens-chave.

Muitas das igrejas trazem ainda uma outra vantagem: são relativamente organizadas. Há dias específicos, para encontros específicos, com grupos específicos, onde são debatidas questões específicas. Esta organização exige “tempo” aos fiéis, o que é compensado com apoio de diversas ordens e com as “certezas” que os líderes religiosos (e os seus inúmeros servidores) transmitem e que os fiéis não encontram no quotidiano das suas vidas.

A importância que as igrejas têm na vida das pessoas, testemunhada pela assiduidade religiosa, contradiz, parcialmente, a mencionada “fluidez” e “instabilidade” dos crentes face às diferentes congregações religiosas, e também a elevada dissidência dos representantes religiosos nas igrejas ziones. Uma das explicações para esta aparente contradição advém do facto de as estratégias de sobrevivência e reprodução social desenvolvidas pelos membros das famílias implicarem o recurso a práticas que articulam, de forma complexa, comportamentos que expressam valores contraditórios — “fidelidades” e “interesses”. Esta contradição faz parte de qualquer ser humano, mas manifesta-se de forma particularmente visível num contexto social e económico caracterizado por uma precariedade de empregos “formais” e ausência de estruturas estatais de apoio social. Neste contexto, os indivíduos, por um lado, necessitam de redes sociais para sobreviver e, por outro lado, só sobrevivem se desenvolverem atitudes “egoístas” de “puro interesse

material”. Todo este processo é articulado de forma complexa, dinâmica e por vezes ambígua, pelos actores que o protagonizam e é, além disso, socialmente “aceite” e, obviamente, passível de concretização. A aceitação social da contradição entre práticas onde transparecem valores antagónicos não significa que se esteja diante de um contexto social “amoral” (cf. MARTIN, 1991: 332). Significa apenas que, para a maioria da população que interage neste contexto, é “legítimo” que os actores, perante certas oportunidades, circunstâncias, indivíduos, grupos ou redes sociais, desenvolvam comportamentos que, noutras situações ou com outros interlocutores, são considerados, por essa mesma população, “imorais”. Significa, igualmente, que esses comportamentos podem ser interpretados de múltiplas formas, de acordo com diferentes representações sociais e culturais possíveis no contexto e que, por isso, podem, de acordo com estas diferentes lógicas, ser e não ser condenáveis socialmente. Do mesmo modo e face ao “pluralismo moral” da realidade social em análise, a natureza das relações sociais existentes, entre indivíduos ou grupos, é um dos elementos fundamentais que condicionam o julgamento valorativo de certas acções ou comportamentos no âmbito das representações sociais.

Por outro lado, a aceitação social desta contradição de valores decorre também da sua “normalidade” e “necessidade”. Ou seja, no contexto em análise, a maioria dos actores partilha dificuldades similares e desenvolve, com os outros, relações díspares, de durabilidade variável (os “aliados” de hoje podem ser os “inimigos” de amanhã), nas quais se expressam as contradições referidas. E são estas relações e estes comportamentos que lhes dão a possibilidade de, como os próprios referem, “desenrascar-se”, ou seja, vencer as dificuldades quotidianas e sobreviver.⁴

A concretização destas práticas é possível porque existem inúmeras redes sociais (entre as quais se destacam as igrejas) onde os actores se podem inserir e por entre as quais, efectivamente, circulam. A mobilidade espacial dos actores, a flexibilização das estruturas familiares, a pluralidade de grupos aos quais se pode pertencer e o carácter efêmero de muitas destas relações de pertença são características que facilitam

a circulação e possibilitam as contradições de valores nas práticas dos actores.

Assim, a imprevisibilidade, a insegurança e a complexidade social resultam também das práticas sociais dos actores cujo comportamento é ditado também pelas circunstâncias do quotidiano do contexto em que se inserem. Da mesma forma, dentro de um grupo, rede ou unidade social, os actores desenvolvem, nas suas práticas e estratégias de sobrevivência e reprodução social, atitudes controversas que oscilam entre o reforço e a manutenção de alianças antigas, baseadas na interpretação de códigos normativos “ancestrais” e práticas “inovadoras”, que podem ser, ou não ser, socialmente aceites, mas que se o são, pressupõem a coexistência de diferentes códigos normativos e/ou a transformação dos códigos normativos ancestrais. E ambas as coisas acontecem e, com elas, a mudança social.

Dentro da família, a transformação “normativa” possibilita uma certa liberdade e versatilidade comportamental que acompanha e também cria situações imprevisíveis que fazem parte do quotidiano. Neste último caso, os papéis de cada um dos membros da família podem ser alterados e as articulações entre fidelidades antigas e interesses são objecto de múltiplos jogos que põem a descoberto inesperadas relações de poder. Paradoxalmente, é esta última atitude (de criação e inovação) que garante, muitas vezes, a segurança; pois através dela, a família, e cada um dos membros individualmente, consegue de facto sobreviver e reproduzir-se socialmente. Mas a segurança do grupo, neste caso a família, só existe quando é suportada por referências “normativas plurais”, que sustentam as práticas inovadoras.

As contradições entre fidelidades e interesses fazem parte da vida de qualquer ser humano. Mas a imprevisibilidade do contexto social, associada a uma pluralidade particularmente grande de normas, dilata, por vezes de forma excessiva e incontrolável, essa contradição. Nestas circunstâncias, as referências normativas que possibilitam a existência de atitudes inovadoras e dinâmicas deixam de fazer sentido e quebram-se as “fidelidades” que instituíam. Quando esta articulação se quebra, inviabiliza-se a eficácia social das atitudes inovadoras. Neste caso, os actores que as protagonizam ou são marginalizados pelo gru-

po que os abandona à sua sorte, ou se marginalizam, eles próprios, abandonando o grupo, inserindo-se se possível em outros grupos ou desenvolvendo processos de autodestruição (como o excesso de consumo de álcool ou drogas, ou a loucura). Outra hipótese para estes indivíduos é saírem do seu contexto social e desenvolverem novas relações sociais e/ou eventuais processos de “individuação” noutras regiões. Em qualquer dos casos, estes actores sociais são destituídos (na prática ou formalmente) do poder que detinham face aos restantes elementos do grupo e excluídos do lugar social que ocupavam. Este processo pode, no entanto, ter retrocessos, pois, em última análise, a sua evolução depende sempre da interpretação que os indivíduos fazem das suas próprias atitudes, das atitudes dos demais elementos do grupo, e da forma como interpretam as múltiplas referências normativas que regem as relações familiares.

A importância das igrejas explica-se também pelo facto de as famílias como um todo e, simultaneamente, cada um dos seus membros viverem sob permanente ameaça (a feitiçaria continua particularmente activa) e incerteza. As articulações que são ou não capazes de estabelecer entre os múltiplos quadros de referência de que dispõem implicam um jogo permanente que nem sempre é fácil de realizar. Além disso, entre os múltiplos quadros de referência, há os que lhes são reflectidos por uma “elite”, um “Estado” e um “poder” que, de uma forma geral e sob muitos ângulos, os ameaça. Esse “poder” tem a capacidade de destruir, em segundos, pequenos “ganhos” que vão adquirindo: a polícia vem e confisca as mercadorias; o filho é preso porque roubou e têm de subornar uns e outros para conseguirem a sua libertação; o fiscal chega e inspeciona a oficina no talhão e exige o pagamento de uma multa; o cobrador do “chapa” rouba... O quotidiano é pleno de surpresas, de perigos e de grandes e intensos sofrimentos. Morre-se facilmente... E, para além de todas as doenças comuns (malária, cólera), a SIDA devasta as famílias. Tentou-se abordar este assunto, mas as bocas calaram-se, limitando-se à frase lapidar: “fala-se muito, todos os dias, mas é uma doença sem cura...”

De acordo com as informações disponíveis, a maioria das igrejas dos bairros da periferia de Maputo não tem uma acção reivindicativa e de mobilização

política face às precárias condições de vida e às desigualdades sociais de que são objecto os seus fiéis. Nas igrejas ziones, não existe qualquer apelo à “revolta” contra as “injustiças sociais”. Pelo contrário, os pastores dão conforto aos fiéis, apelando ao conformismo e à aceitação. O fiel deve conformar-se e aceitar a sua vida, o seu sofrimento e o seu destino e não deve revoltar-se contra os “ricos” porque estes também são “criaturas de Deus” (cf. SERRA 2001: 63). A explicação para esta atitude é fornecida por Jim Kiernan, autor que estudou as igrejas ziones na África do Sul:

Claramente, os sionistas não estão empenhados num programa de reforma social sob uma capa religiosa. O seu objectivo não é desfazer o sistema ou corrigir as condições que produzem as chagas sociais que os inquietam. Em vez disso, o que os preocupa é a salvação e a recuperação de indivíduos em termos voluntários, e providenciar-lhes apoio económico, social e espiritual [...]. Este aspecto conservador e contido afasta qualquer envolvimento ou sequer interesse pelas questões políticas. Não são meramente neutrais em termos políticos, são intensamente antipolíticos (1992: 124).

Agadjanian defende a mesma ideia, em relação às igrejas ziones de Moçambique:

Embora as igrejas ziones estejam bem situadas para se tornarem fulcros de expressão e mobilização política das massas pobres excluídas do processo político de “alto nível”, a impressão geral é que a maioria dessas igrejas prefere afastar-se do discurso sobre a crescente injustiça e desigualdade social, e em vez disso concentrar-se na busca da saúde e do bem-estar individual (1999: 422).

No contexto social em análise, a Igreja Zione não conduz os seus fiéis a envolverem-se em acções políticas ou reivindicativas, mas exerce, como se mencionou, uma enorme influência em múltiplos aspectos das suas vidas. Essa influência traduz-se tanto em um

poder efectivo que esta e outras igrejas detêm junto da comunidade específica dos seus crentes, como pode estender-se para além deste grupo restrito e ter repercussões mais ou menos directas no quotidiano dos bairros — vários informantes salientaram o papel das igrejas na prevenção de conflitos e na manutenção da paz. Esta influência e poder não permitem classificar as igrejas ziones como “apolíticas” — no pleno sentido desta palavra — e Seibert é mesmo da opinião que estas igrejas e, de uma forma geral, todas as organizações religiosas ocupam “um espaço social que antigamente era reservado para as organizações estatais e partidárias” (SEIBERT, 2002: 7).

CONCLUSÕES

As igrejas e as práticas associadas intervêm de uma forma decisiva nas estratégias de sobrevivência e reprodução social das famílias. Fornecem apoio material, social, moral, espiritual e terapêutico; constituem uma protecção contra a feitiçaria e dão algum sentido à luta do quotidiano. De uma forma muito concreta, ajudam os membros da família, sobretudo as mulheres, a educar as crianças e os jovens e a gerir os conflitos que surgem entre os diferentes membros desta unidade social, sobretudo conflitos conjugais, contribuindo desta forma para reforçar a coesão familiar. Por último, constituem redes sociais de solidariedade mais abrangentes do que a família e, eventualmente, poderão ser um veículo de inserção noutras redes sociais significativas.

Todo este lado positivo e conciliador das igrejas coexiste, numa aparente contradição, com os efeitos desestruturantes que as religiões exercem sobre a coesão familiar. De forma mais ou menos explícita, os diferentes cultos sincréticos, à semelhança dos cultos ancestrais, consideram que a causa do “mal” está nos familiares próximos dos crentes. Estes, por não seguirem o culto em questão, são vulneráveis às tentações do diabo e contagiam os seus próximos. Só convertendo e exorcizando esses familiares (ou esse familiar) se consegue ir combatendo “o mal”. Se, porventura, os familiares em questão se recusam a participar da mesma fé, isso pode dar origem a crises, conflitos e rompimentos dentro da família. A

solução, ou tentativa de resolução, destas crises, passa, muitas vezes, num processo circular, pelas próprias igrejas que os geraram ou pelas suas concorrentes, já que em todas as formas de religiosidade presentes no quotidiano destas famílias coexistem os mecanismos propiciadores da harmonia familiar com os geradores de conflitos. Esta situação se complica se pensarmos que as diferentes igrejas não constituem instituições exógenas à população que servem, e que a grande maioria dos seus representantes são habitantes locais, inseridos em famílias semelhantes às dos seus fiéis. Constituindo, por isso, esta contradição, outro dos motivos que explicam a profusão de cultos e o elevado grau de dissidências dos seus oficiantes.

No entanto, a profusão de cultos, a instabilidade dos crentes e o grau de dissidência verificado entre os oficiantes não diminuem, neste contexto social, como se verificou, a importância das igrejas enquanto redes de solidariedade social. Pelo contrário, possibilitam o desenvolvimento de múltiplas reciprocidades que se prolongam de forma dinâmica e descontínua no tempo, e que sustentam a existência destas diferentes formas de religiosidade que, à semelhança de outras redes sociais, não são rígidas nem estanques e não têm um desenvolvimento linear.

Adotando-se esta visão dinâmica e ultrapassando-se a conceptualização linear e estanque das redes de solidariedade, torna-se mais fácil aprender as complexas relações que unem os actores sociais às diferentes formas de religiosidade, e as articulações que se processam entre as diferentes lógicas e ideologias que convivem no quotidiano dos diferentes crentes e oficiantes, e que foram entendidas por muitos como opostas e contraditórias: o individualismo e o comunitarismo, o tradicional e o moderno, o mercado e a dádiva, as trocas mercantis e as redistribuições (COSTA, 2007; CASAL, 2001). Torna-se igualmente mais fácil compreender a eficácia destas redes de solidariedade que se fundam num conjunto de relações dinâmicas e de certa forma “atemporais”. Só este dinamismo pode explicar a sua durabilidade e simultaneamente garantir a flexibilidade necessária às várias adaptações que as transformações no contexto exigiram e exigem.

Dito por outras palavras, as redes sociais e as relações de solidariedade que se formam através da

comunhão de práticas num determinado culto ou igreja não são necessariamente constantes entre um grupo de indivíduos, nem este grupo é imutável. As relações de determinado indivíduo ou indivíduos como uma forma específica de religiosidade podem criar-se, num momento preciso, para resolver problemas concretos e, a partir daí, existir em estado “latente”, podendo vir a ser novamente recriadas se houver interesse nisso. As redes sociais, sejam estas as que se geram em torno da religião, do parentesco, da vizinhança ou até da amizade, para além de se cruzarem e interceptarem entre si, recriam-se quotidianamente através das acções que desenvolvem e que actualizam as relações sociais que estão na sua base e, nessa recriação, transformam-se, cooptando novos adeptos, excluindo ou sendo abandonadas por outros. A sua eficácia, depende de uma confiança pré-estabelecida (e esta se relaciona com múltiplos factores, sendo o tempo de duração certamente um dos principais, mas não o único), mas esta é constantemente reavaliada e reafirmada. Nada está garantido; e a igreja que ontem protegia, curava e consolava pode, amanhã, ser ignorada e até considerada como fonte do “mal” e vice-versa. Tudo depende das necessidades, dos interesses e das relações sociais que se privilegiam numa dada altura; e tudo depende também da flexibilidade das próprias religiões e igrejas que têm de ser capazes de se adaptar às transformações no contexto e, simultaneamente, permanecer como espaços de confiança e reciprocidade.

NOTAS

- 1 O lobolo não é um acto ou uma cerimónia circunscrita a um momento; é um processo que, entre outras coisas, implica diferentes cerimónias e o pagamento de uma prestação matrimonial, que pode ser repartida por tempos diferentes.
- 2 Nome de um dos grandes mercados de Maputo.
- 3 Nome dado aos mercados de rua, à venda ambulante e, de um modo geral, a todas as vendas que se realizam “informalmente”.
- 4 Como salienta Theodore Trefon, “Os meios — corrupção, roubo, extorsão, conluio, desfalque, fraude, contrafacção e prostituição — justificam os fins — a sobrevivência” (2002: 7).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGADJANIAN, Victor (1999). “As Igrejas Ziones no Espaço Sociocultural de Moçambique Urbano (Anos 1980 e 1990)”, *Lusotopie*, 415-423.
- ALVES, Paulo César (1993). “A Experiência da Enfermidade: considerações teóricas”. *Cadernos de Saúde Pública*, 9 (3), 263-271.
- BASTOS, Cristiana (2001). “Omulu em Lisboa”. *Etnográfica*, V (2), 303-324.
- CASAL, Adolfo Yáñez (2001). “O Valor dos Homens e das Coisas”. *Cadernos de Estudos Africanos*, 1, 99-124.
- COSTA, A. B. (2007). *O Preço da Sombra. Sobrevivência e Reprodução Social entre Famílias de Maputo* (Lisboa: Livros Horizonte).
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1937). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Clarendon Press.
- GOOD, Byron J. (1994). *Medicine, Rationality and Experience: an anthropological perspective*. Nova Iorque: Cambridge University Press.
- KIERNAN, Jim (1992). “The African Independent Churches”, CHIDESTER, D., *Religions of South Africa*. Londres: Routledge, 116-128.
- KLEINMAN, Arthur (1994). “Pain and Resistance: the Delegitimation and Relegitimation of Local Worlds”, GOODY, M-J.; BRODWIN, Paul; GOOD, Byron (orgs.), *Pain as Human Experience: an anthropological perspective*. Berkeley: University of California Press, 169-197.
- LANGDON, Jean L. (2001). “A Doença como Experiência: o Papel da Narrativa na Construção Sociocultural da Doença”. *Etnográfica*, V (2), 241-260.
- LOCK, Margaret; SCHEPER-HUGHES, N. (1990). “A Critical-Interpretative Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent”, JOHNSON, Thomas M.; SARGENT, Carolyn F. (orgs.), *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*. Nova Iorque: Praeger Publishers.
- MALINOSWKI, Bronislaw (1935). *Coral Gardens and Their Magic*. Londres: Allen and Unwin.
- MALINOSWKI, Bronislaw (1948). *Magic, Science and Religion*. Boston: Free Press.
- MARTIN, Denis-Constant (1991). “The Cultural Dimensions of Governance”. *Proceedings of the World Bank Conference on Development Economics*, World Bank.
- MEDEIROS, Eduardo (1991). “Práticas Tradicionais face à Doença, ao Infortúnio e às Perturbações Sociais: algumas

- reflexões antropológicas”. Maputo: Centro Regional de Desenvolvimento Sanitário de Maputo; comunicação apresentada no Seminário Cultura e Saúde, Dezembro (policopiado).
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA (s/d). *Lista das Confissões Religiosas Registadas*. Maputo: Direcção Nacional de Assuntos Religiosos, MJM.
- ROCHA, Ana Maria (1993). “Urban Displaced Persons in Mozambique: What Future?”, Lund: Department of Social Anthropology, University of Lund (policopiado).
- SEIBERT, Gerhard (2001). “Exclusão Social e Igrejas Cristãs Sincréticas em Moçambique”. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; comunicação apresentada no III Congresso de Estudos Africanos no Mundo Ibérico, “Novas Relações com África: que perspectivas?”, 11 a 13 de Dezembro.
- SEIBERT, Gerhard (2002). “Auto-organização das populações em três bairros Periféricos de Maputo”, OPPENHEIMER, Jochen; e outros, “Urbanização Acelerada em Luanda e Maputo: Impacto da Guerra e das Transformações Sócio-económicas (décadas de 80 e 90)”, Lisboa: Centro de Estudos sobre África e do Desenvolvimento, Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa, relatório provisório.
- TREFON, Theodore (2002). “The Political Economy of Sacrifice: Kinship and the State”, Lisboa: Centro de Estudos Africanos, Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa; comunicação apresentada no Seminário Internacional “Dinâmicas Políticas na África Contemporânea” (policopiado).