

# O DESAFIO MOÇAMBICANO DA LAICIDADE

Severino Ngoenha (Org.)

IESE

*Este livro resulta do projecto de pesquisa intitulado "Promovendo diálogo intercultural para combater o extremismo violento no Norte de Moçambique", conduzido pelo Instituto de Estudos Sociais e Económicos – IESE, com financiamento da Agência Espanhola de Cooperação Internacional para o Desenvolvimento (AECID).*

É expressamente proibida a reprodução total ou parcial desta obra por qualquer meio, incluindo a fotocópia e o tratamento, sem autorização expressa dos titulares dos direitos.

Copyright© IESE e autores

#### FICHA TÉCNICA

---

<b>Título:</b>	O desafio moçambicano da laicidade
<b>Organização:</b>	Severino Ngoenha
<b>Projecto gráfico e edição:</b>	Gimo da Graça
<b>Assistência editorial:</b>	Stélia Mavie
<b>Desenho da capa:</b>	Renato Macuane
<b>Paginação:</b>	Augusto Mambasse
<b>Impressão:</b>	Fundza
<b>ISBN:</b>	978-989-9165-60-1
<b>Depósito legal:</b>	DL/BNM/1760/2025
<b>Registo:</b>	1171/RL/INICC/2025

---

Cidade da Beira, Fevereiro de 2025

Direitos reservados a IESE e autores

**E-mail:** comercial@fundza.co.mz

**Website:** www.fundza.co.mz

## Índice

Moçambique na encruzilhada do “choque das civilizações” <i>Severino Ngoenha</i> .....	5
A religiosidade no mundo contemporâneo: caso de Moçambique <i>Samuel Ngale</i> .....	13
Religiosidade ou modernidade: repensar as fontes do extremismo violento <i>Devaka Premawardhana</i> .....	39
O que o terrorismo em Cabo Delgado pode ensinar para uma possível SADCnização da região da África Austral <i>Arcénio Francisco Cuco e Felizardo António Pedro</i> .....	51
Tolerância, Paz e as tentações da liderança religiosa <i>Felizardo A. Pedro</i> .....	65
A geografia religiosa de Moçambique: uma análise das suas transformações de 2007-2017 <i>Joaquim Miranda Maloa, Ivanilson Tomás António, Óscar Daniel, Celestino Da Cecília Zambeze, Nelson Maquile e Plácido Bento Miguel</i> ..	79
O debate no Islão contemporâneo em Moçambique <i>Chapane Mutiua</i> .....	97
Convivência entre as religiões e tradições africanas <i>Agostinho Bonfílio da Conceição Mendes</i> .....	111
Anotações sobre ética africana <i>Eduard A. Roca-Oliver</i> .....	125
O desafio moçambicano da laicidade <i>Severino Ngoenha</i> .....	165



# Moçambique na encruzilhada do “choque das civilizações”

Severino Ngoenha  
Universidade Pedagógica/  
Universidade Técnica de Moçambique (UDM)

## Introdução

O filósofo francês Alan Renault, autor de uma monumental obra de filosofia política, defende que o livro mais lido e discutido no século XX foi “*A Theory of Justice*” (1971) de John Rawls, tema maior do século XX, quer entre as nações e sociedades quer no interior delas.

Não há dúvida, porém, que o livro mais controverso foi “*O Fim Da História E O Último Homem*” (1992) de Francis Fukuyama, considerado pelos especialistas como uma péssima interpretação da filosofia da história Hegeliana. Entre os seus detractores está o seu conterrâneo e colega Samuel Huntington, cujo livro, “*The Clash Of Civilizations And The Remaking Of World Order*” (1996), contrariamente àquele, suscitou, depois de uma indiferença inicial, uma onda de discussões com defensores e críticos, sobretudo depois do 11 de Setembro de 2001, que apareceu para muitos como a confirmação da Guerra de Civilizações.

Como liberal, Fukuyama acreditava, de um maneira *naïve*, que o fim da guerra fria não marcava só o fim dos totalitarismos, mas, finalmente, o advento e a vitória da liberdade e, com ela, também o fim das injustiças e das guerras. Esta utopia tinha também alimentado a esperança de muitos

de nós, sobretudo com o advento da *perestroika* e da *glasnost*, liderados por Gorbatchov (1985).

Huntington, com um realismo cínico, releva a impossibilidade de um mundo sem guerra (em paz), mas não pelo lugar das armas nas economias do mundo — sobretudo depois da criação do império bélico ou industrial durante a Segunda Guerra Mundial — nem da necessidade intrínseca que parece habitar os EUA de ter sempre um inimigo para garantir a própria coesão interna e sobrevivência, e da impossibilidade de transformar a Democracia num sistema social, através de uma partilha do mundo e dos seus bens entre todos os habitantes da Terra. Ele busca numa histórica contraposição e rivalidade religiosa-civilizacional os condimentos necessários para sustentar a sua tese.

Apesar dos esforços para desconstruir os conceitos herdados de Frazer e Durkheim e demonstrar, que, ao invés de ser algo aleatório ao homem, o sagrado é um dos seus ingredientes principais — Mircea Eliade (a história das religiões) e René Girard (remodelação da antropologia) — a ideia de uma emancipação de Deus fez o seu percurso: cada vez menos religião e cada vez mais progresso, como se a relação entre os dois caminhasse a par e passo e como se o desenvolvimento das técnicas confirmasse esta metamorfose. O saber tomava assim prioridade, ascendência, sobre a transcendência; a técnica dominava a selvajaria do mundo. Morte dos poderes ocultos e entrada em cena de uma racionalidade profana. Daí, e como reacção, os títulos *O retorno do sagrado* (Dominique Grisoni), *A vingança de Deus* (Gilles Kepel) fizeram história. As guerras de religiões, para o ocidental, soam como um anacronismo histórico (na tradição etnológica do Ocidente, as religiões simbolizam a impotência do homem primitivo em explicar o mundo).

Huntington, para o qual a razão histórica diferenciou e criou civilizações distintas hoje em conflito, regressa ao criacionismo. Isto é mais claro nos seus seguidores e colegas da Universidade de Princeton, os historiadores William Wallace e Bernard Lewis. Estes retomam as críticas onde Fukuyama as tinha deixado e postulam uma história futura feita essencialmente de

choque de civilizações diferenciadas por culturas religiosas, como já tinham sugerido Hobbes e Nietzsche.

No essencial, defendem que as divisões entre países pobres e ricos, entre democracias e regimes totalitários, não serão decisivas nos conflitos futuros, dado que já não existe um mundo desenvolvido diferente do mundo comunista e do terceiro mundo. Os regimes políticos e as questões económicas continuarão a ter um papel, mas serão as civilizações e os seus eventuais conflitos a dominar a cena mundial. O motivo é simples: os homens pertencentes a estas diferentes civilizações têm uma visão divergente da relação entre Deus e o homem, indivíduo e grupo, cidadão e Estado, pais e filhos, marido e esposa, assim como da importância relativa dos direitos e das responsabilidades, da liberdade, da autoridade, da igualdade e da hierarquia. As diferenças resultam dos processos que se desenrolaram durante séculos e não estão prestes a desaparecer.

Segundo Wallace, a linha que divide, de maneira mais significativa, a Europa do Leste da do Oeste poderia ser a fronteira da cristandade ocidental do século XV. Esta linha passa pelos limites que separam actualmente a Rússia da Finlândia e dos países bálticos, corta a Bielorrússia e a Ucrânia Oriental Ortodoxa, faz um desvio a Oeste para isolar a Transilvânia do resto da Roménia e, depois, atravessa a Jugoslávia seguindo quase exactamente os limites entre a Croácia e a Eslovénia. Nos Balcãs, esta linha coincide com a fronteira histórica entre o império dos Habsburgos e o Otomano.

Os povos situados no Norte e no Oeste desta linha são protestantes e católicos. Percorreram o caminho do Feudalismo, do Renascimento, da Reforma, do Iluminismo, da Revolução Francesa, da Revolução Industrial e querem integrar-se numa economia europeia. Os do Leste e Sul são ortodoxos e muçulmanos. A rede de veludo cultural substitui a de ferro, ideológica.

Para Lewis, o conflito entre a civilização ocidental e a islâmica dura há já 1300 anos e é improvável que cesse ou atenuie. Então, aquilo a que assistimos seria o prolongamento de um conflito secular entre civilizações religiosas. Esta liga-se à tese popperiana da existência de inimigos da sociedade aberta, isto é, do Ocidente, do seu modo de vida, dos seus valores.

Até hoje, para os moçambicanos, tais análises eram meras reflexões académicas, apesar deste conflito civilizacional ter tocado já há muito tempo países vizinhos (Tanzânia, Quénia, Somália, entre outros). Porém, a partir do dia 5 de Outubro de 2017, o conflito passou para dentro do nosso país. Começámos, portanto, a procurar fornecer explicações do fenómeno com que começávamos a lidar: estranho e novo para nós, mas na verdade o mais actual desta modernidade instável e conflituosa.

As tentativas de explicação que tivemos até agora do conflito em Cabo Delgado remontam a três perspectivas fundamentais: **1. Económica:** as péssimas condições materiais de grupos tais como os Kimwane e os Amakhwua impulsionaram a revolta contra o Estado. **2. Políticas:** as populações acima mencionadas foram excluídas da governação da Frelimo de forma sistemática. Não identificando na Renamo uma solução possível, resolveram enveredar para um caminho político autónomo, cujo objectivo fundamental seria a instauração dum sistema institucional alternativo, o Estado islâmico. **3. Religiosas:** um Islão tradicionalmente presente no norte do país (mas minoritário e débil se comparado com o Islão rico do Sul, ligado ao partido no poder) veio reclamar uma fé mais autêntica, baseada na Shariah.

Tais factores se entrelaçam todos, mas, entretanto, existe uma perspectiva, talvez mais ampla e fundamental, que permitiria enquadrar os factos de Cabo Delgado no seio de uma visão histórica braudeliana de *longue durée*, que até agora não foi ainda considerada.

O elemento que todos perceberam deste conflito é que “não percebemos”: é quase como se esta guerra estivesse a acontecer numa outra parte do mundo, fora de Moçambique. Ela não tem nada a ver com o eterno conflito contra a Renamo, pois apresenta elementos mesmo “estranhos”. Esta estranheza, esta alienação provavelmente deriva do facto de nos encontrarmos diante de uma civilização diferente daquela que os moçambicanos, inclusive os académicos, sempre consideraram como “a nossa”: a civilização ocidental, com algumas expressões, mais ou menos coloniais ou pós-coloniais, de matriz africana.

No caso de Cabo Delgado, não seria sustentável afirmar que os “insurgentes” representam e simbolizam o que foi chamado de Oriente, e que, tradicionalmente, entrou em choque com o Ocidente?

Edward Said, que introduziu este conceito, defendia que o Oriente é uma mera representação do Ocidente, dando um exemplo significativo que envolvia um país africano: recordando as palavras no parlamento britânico de Lord Balfour, concluiu que o Oriente, simbolizado pelo Egito, é porque os ocidentais (no caso os ingleses) assim o conhecem e o representam, finalmente, dominando-o.

Samuel Huntington vai mais além e defende que o “choque das civilizações” tem as suas raízes na eterna luta entre Ocidente e Oriente, as duas civilizações predominantes. Só que Huntington propõe uma visão mais precisa da de Said: o Oriente é, basicamente, o Islão.

Estas duas civilizações confrontaram-se durante séculos na afirmação de monoteísmos conflitantes e em proselitismos que conduziram a guerras e conquistas recíprocas: depois de um longo período de conquista e ocupação da península Ibérica pelos mouros<sup>1</sup>, chegou o tempo de reconquista de Isabel, a Católica, que coincidiu ou até teve como consequência a conquista do Novo Mundo, a dominação da África, o engodo da modernidade ocidental e a imposição de um modelo único que subalternizou todos os outros.

O xeque-mate deste longo jogo de Xadrez foi a queda do Império Otomano, (durante a guerra de 1914/18) e o seu fraccionamento em pequenos reinos (acordo Sykes-Picot), só que esta divisão obedecia já a uma outra lógica, marcada por princípios políticos e económicos; já não se tratava de um conflito entre Iavé e Allah, não se tratava do proselitismo pela salvação das almas perdidas, mas da emergência de uma nova ‘divindade’: o petrodólar.

Então a história chegava ao seu fim, e, com ela, chegava o fim de uma realidade ideológica que nasceu em nome da justiça e do bem-estar. Em seu

---

1. Povos originários do Magrebe, de pele com tonalidade escura, assim designados durante a dominação Romana e a Idade média.

lugar emergiu, não um mundo político-liberal, mas uma nova religião com os seus deuses, anjos e arcanjos, seus profetas e seus séquitos (Shell, Mobil, BP, Total...), seus demónios e seus prevaricadores (guerra de recursos, des-territorialização das populações, poluição ambiental): é petrodólarocratismo, que sustenta a aliança — improvável — entre os Estados Unidos e a Arábia Saudita, que data desde 1945, quando o presidente Franklin Roosevelt, de retorno da conferência de Yalta, se encontrou com Abdal-Aziz al Saud, primeiro rei da Arábia Saudita, a quem prometeu protecção e apoio tecnológico em troca do petróleo.

O que não se previu era quão renhida iria ser a competição, não só entre os habituais predadores (USA, França, Inglaterra, Espanha, Itália, Portugal), mas também com os novos contendores, recentemente convertidos ao novo monoteísmo do rendimento a todo o custo: Rússia e China.

Porém, a prevalência desta longa e violenta confrontação depois das cruzadas (Amin Malouf), conquistas e reconquistas, prolonga-se nos dias de hoje, no interior das alianças e em novos espaços, com a guerra iniciada em 2001 e ainda não acabada — com o atentado às Torres Gémeas, com a guerra da Síria, com a ocupação da Palestina por Israel, com os Al Shabaab, etc.

É possível supor que Moçambique constitua o novo teatro deste longo confronto para a vitória de uma ou da outra civilização? Dentro de tal conflito temos um petro-Islão, cuja finalidade é competir economicamente com o petro-Occidente, e um teo-Islão, que pretende ter a hegemonia cultural e religiosa em relação aos valores ditos judaico-cristãos. Mas trata-se de duas vertentes do mesmo conflito e do mesmo choque de civilizações, que nós moçambicanos ainda não compreendemos na sua essência, pois nos é estranho. Paradoxalmente, ela catapultou, pela primeira vez, Moçambique para o centro do mundo; de fora da periferia da arcaica luta Frelimo-Renamo, para dentro do conflito civilizacional contemporâneo.

Podem dizer o que quiserem, podem moçambicanizar como quiserem o conflito deles em volta dos nossos recursos, instrumentalizando as nossas insuficiências em termos políticos, económicos, sociais e até étnicos,

como aliás já o fizeram na guerra dos 16 anos. Mas como então acabou ficando claro o *leitmotif*, com os seus bispos, cardeais, evangelistas, profetas, mas também com os seus mártires, não os que morrem porque se alinham numa causa, nem os que tiram proveito das migalhas que caem das mesas de seus senhores, mas aqueles que vagueiam como novos judeus, prontos a fugir de novos Hitlers para preservar a única coisa que pensam ainda ter: a sobrevivência.

Se no desenrolar da guerra fria fomos chamados somente a ser palco, e não se reconheceu a nossa pertença à história (duvidou-se da legitimidade existencial da nossa contribuição para ela), hoje somos chamados a ser actores, se não pelos fazedores da história, pela circunstâncias da abundância dos recursos naturais necessários ao culto do petrodolarocratismo. É nossa responsabilidade desempenhar o nosso papel de modo que sejamos actores válidos da pós-história e do processo de apaziguamento das civilizações. É nestas circunstâncias da política mundo, que cai sobre nós com toda a força da sua perversidade, que nós somos chamados a ser Moçambique e fazer comunidade. Para além da perversão e da perversidade do sistema e dos outros em relação a nós, não podemos escapar à questão fundamental da nossa responsabilidade. O que é e como fazer política, quando se está na encruzilhada de conflitos seculares e globais?



# **A religiosidade no mundo contemporâneo: caso de Moçambique**

Samuel Ngale

Universidade Joaquim Chisano/

Centro Ecuménico de Ricatla

## **Introdução**

O mundo está a testemunhar um aumento de fenómenos religiosos na vida das pessoas comuns em todo o mundo contemporâneo. Particularmente, o ressurgimento de expressões religiosas autóctones anteriormente suprimidas e demonizadas. Embora ainda exista, a linha de divisão entre o sagrado e o profano é menos dura e clara do que era no passado recente. A maioria da população mundial hoje pratica algum tipo de religião. A maioria desses praticantes afirma ser especialista em sua própria experiência religiosa. É claro que tal afirmação só vem justificar a outra afirmação — a de que a maioria dos problemas sociais estão profundamente revestidos de algum tipo de crença e que usam o ritual para legitimar tal posição. Assim, pode-se afirmar com alguma segurança que o mundo pós-moderno, pós-colonial, pós-muro de Berlim e pós-globalização não está mais unido ou dividido e definido tanto pelas fronteiras territoriais físicas quanto pela religião; ou seja, por dois blocos: os Religiophilos: aqueles que vivem e acreditam na religião, aqueles cujo mundo gira em torno da religião; e os religiofóbicos: os que temem os fenómenos religiosos. Se estas duas ordens de divisão podem ser hipoteticamente entretidas, então a questão do lugar da religiosidade no mundo contemporâneo torna-se uma questão relevante para estudo.

Deste modo, o presente trabalho tem como objectivo discutir o lugar da religiosidade no mundo contemporâneo. A religiosidade é definida ao longo do trabalho como o estado ou grau (ou a qualidade) de ser religioso. O trabalho parte de um contexto específico de pós-globalização, pós-independência da Segunda República de Moçambique, focando-se no lugar e papel que cinco grandes movimentos religiosos desempenham no Moçambique pós-independente. Utilizando o método comparativo das cinco tradições religiosas mais predominantes (espiritualidade autóctone, islamismo, cristianismo, hinduísmo e budismo), pretendemos revelar o seu papel na formação da paisagem política e social do Moçambique pós-moderno, pós-colonial. Isto porque a religiosidade joga um papel-chave na configuração da natureza das referências da Moçambicanidade como identidade nacional colectiva.

O objectivo deste estudo é analisar como a orientação dessas expressões influenciou na negociação do seu espaço dentro da Moçambicanidade. Deste modo, o trabalho não tomará partido nem justificará uma posição sobre a outra ou promoverá juízos de valor.

Um corpo considerável de trabalhos na antropologia, teologia, estética e ciência política fornece uma base formidável para estudar os fenómenos religiosos. No entanto, estas obras muitas vezes não são suficientemente ecuménicas para ver para além da sua província doutrinal, (exemplo do que significa ser muçulmano, hindu ou tsonga); ou apanhadas e comprometidas com visões imperialistas estrangeiras ou simplesmente entrincheiradas no jargão disciplinar modernista, não abordando assim desafios de valores éticos fundamentais para a criação de referências saudáveis para uma tarefa tão magnânima de forjar a Moçambicanidade. Como resultado de tamanha miopia, muitas vezes pessoas estão desprovidas de referências humanas, culturais e religiosas à altura do desafio para apoiar o empreendimento da Moçambicanidade, havendo uma grande busca por referências humanistas. Isto é, as pessoas estão prontas para acreditar em qualquer teologia ou ideologia que encontrem sem as referências básicas para uma análise crítica, tornando-se vulneráveis a políticas predatórias e enganosas. Tal escassez, afirma

o estudo, pode estar no centro da proliferação bem-sucedida de ideologias mal empregues (Marxismo, FMI e BM, a ideia da globalização), teologias (notadamente a teologia da prosperidade, fundamentalismos) que resultam em políticas públicas fracassadas dos Estados coloniais e pós- coloniais.

A alienação e a corrupção na sociedade, a deficiência da visão transformadora da vida no seio da classe política e outros males sociais da Primeira e Segunda Repúblicas de Moçambique são, em parte, o resultado da escassez de referências humanistas positivas na história do que hoje se chama Moçambique, e não o contrário. O estudo espera lançar luz sobre o debate necessário sobre a tríade religião, política e valores éticos.

Este artigo está dividido em quatro sessões: a primeira, com o objetivo de fornecer a pergunta e o contexto. A segunda sessão é o método, e segue-se, imediatamente, com a experiência da espiritualidade autóctone como expressão religiosa nativa legítima. A terceira sessão mergulha no hinduísmo, cristianismo, islamismo e assim por diante. A última sessão não é uma conclusão, mas um *brainstorming* de possíveis resultados, uma vez que um estudo é considerado pelas partes interessadas e pode ser discutido na esfera pública aberta.

## Contexto do assunto

A relação entre o fenómeno religioso e a ordem política no período colonial era, na melhor das hipóteses, ambígua e, na pior, contraditória, crivada de jogos internos de poder e hostilidade. O fenómeno conhecido nos tempos modernos como religião sempre existiu nas sociedades humanas até onde a memória nos pode levar. A necessidade de (re)conectar (o significado do termo *religio* ou *religare* em latim) a uma forma superior de ser é tão antiga quanto os próprios humanos. A angústia a que os humanos foram submetidos desde cedo exigiu que encontrassem maneiras de se conectar a um Ser elevado necessário. Ou, como se pode encontrar no Génesis, Adão e Eva foram expulsos do Jardim, caíram em angústia e precisaram de, a partir de então, se conectar a Deus.

Para a maioria das sociedades africanas abaixo do equador, religião e cultura não podem ser coisas à parte, não podem estar uma sem a outra. Isto não é diferente no caso da faixa de terra da África Oriental que hoje conhecemos como Moçambique.

## **Pré-moderno**

Para melhor compreensão, voltamos para os tempos imemoráveis, quando nesta secção do sudeste da África havia apenas um grupo de nações do reino ao longo das planícies do Sul, as colinas e floresta densa do centro, e as montanhas não muito altas do Norte. E onde há nação há um sistema religioso que implica noções claras do sagrado e do profano, do santo e do mundano, e um sistema de rituais praticados de forma cíclica, em época reservada, um calendário litúrgico e um espaço. Haverá sacrifícios à Força Superior e uma devoção necessária a cada membro e cidadão da nação. As nações que compunham o que hoje é Moçambique incluíam os Maravis, Macuas, Makonde, no Norte, os Nyanjas, Shonas e Senas, no centro do território, e os Chopi, Ndaou e Tsonga, na parte sul do território.

A era pré-moderna viu o Islão chegar, já no século IX, através de comerciantes da Ilha Comores. Eles criaram um aglomerado ao longo das áreas costeiras no Norte (Bonate 2009). Apenas no século XVI é que os exploradores europeus começaram a aparecer ao longo das costas de Moçambique. A sua chegada marca o início da era moderna.

## **Moderno**

Os missionários vieram no mesmo barco com os agentes e soldados imperiais. Embora com missões diferentes, os missionários tiveram que conquistar almas para Cristo, e os militares imperiais tiveram que conquistar e abrir espaço para a economia política imperial; eles cooperaram para servir, em última análise, os interesses da expansão imperial europeia, uma agenda colonial. Para as gentes locais era difícil ver a diferença entre eles, pois

muitas vezes colaboravam para o avanço da agenda colonial. Um dos pontos em comum foi erradicar todas as formas de expressões religiosas autóctones, usando ataques verbais e destruição física de espaços e itens sagrados. Qual é a melhor maneira de destruir a identidade de um povo senão por apagar a sua identidade religiosa?

Apesar de todo o trabalho destrutivo, no entanto, para a surpresa da maioria, as expressões religiosas locais não foram erradicadas, apenas foram para a clandestinidade. Deste modo, temos a situação das pessoas que vão à igreja no domingo de manhã, mas visitam seus antigos santuários e mergulhadores no silêncio da noite. Esta é uma questão a ser desenvolvida em detalhes na secção de expressões religiosas indígenas autóctones, no presente trabalho.

## **A Primeira República**

A Primeira República é caracterizada pelo que os estudiosos chamam de paradigma libertário (Ngoenha, 2019). Um clima carregado do espírito da luta de libertação africana dos anos '50 e '60 que varreu o continente. A luta pela liberdade em todo o país chegou ao fim quando a independência foi declarada à meia-noite de 25 de Junho de 1975. Foi uma oportunidade histórica única para os moçambicanos entrarem num pacto de cidadania que significaria unidade para além das diferenças de etnia, raça, religião ou cultura. Estabeleceu-se a Primeira República, com um caminho socialista escolhido pela elite política emergente que se orientou por valores de unidade, trabalho e vigilância; sobretudo, pela preocupação com a justiça social e a igualdade. A paz e a construção da nação, no entanto, não duraram mais de 36 meses (cerca de 3 anos) antes do início de uma guerra civil em 1977, seguindo-se 16 anos de guerra destrutiva e de baixa intensidade, que não só fez 70% dos refugiados internos de Vatsywa, mas levou o sistema económico quase inexistente para o chão. No entanto, ao ser esmagada pelos desafios políticos dentro da nação, causados pela escassez de pessoas qualificadas para implementar o projecto socialista e pela crescente atenção de Samora Machel, do Ocidente, que ainda apoiava o governo minoritário do apartheid (no contexto da Guerra

Fria), Samora Machel solicitou ajuda aos líderes religiosos. Aqui começa a reconciliação entre política e religião. A reconciliação continuou a ter lugar durante a década de '80. Cresceu até um ponto em que os líderes da igreja sentiram a necessidade de reunir forças e ir atrás da FRELIMO e RENAMO, em guerra, para chamá-los à mesa de negociações, silenciar as armas e ir para os acordos de paz. O fim da guerra foi alcançado em 4 de Outubro de 1992, com a assinatura do Acordo de Paz de Roma.

## **A Segunda República**

A inversão do paradigma da Primeira República: A Segunda República foi inaugurada pela adopção e ratificação da Constituição de 1990, que deu prioridade ao liberalismo. Com ela, abre-se espaço para que as várias facções económicas e actores políticos interviessem na vida social das pessoas. Essas liberdades aumentadas foram, no entanto, feitas às custas da justiça política, económica e social. O povo soube, através (principalmente) dos media estrangeiros, que a elite política, em grande parte composta por combatentes da liberdade aposentados da Frelimo, seus parentes e amigos (uma classe preparada principalmente pelo Fundo Monetário Internacional e pelo Banco Mundial em meados da década de '80), estava envolvida em negócios obscuros envolvendo drogas, pilhagem de recursos naturais e dívidas nacionais ocultas. Além disso, o país foi atingido por desastres naturais cíclicos, como inundações em algumas áreas, secas em outras, aumento no número de refugiados e todos os tipos de doenças e fome. Como resultado destes factos, os níveis de desespero são mais altos do que nunca, a expectativa de vida baixou e a vida em geral é mais difícil para o cidadão comum.

O espectro das principais expressões religiosas em Moçambique pode ser, hoje, dividido em cinco diferentes, a saber, a espiritualidade autóctone (erroneamente nomeada no dicionário académico colonial como Religião Tradicional Africana), o hinduísmo, o cristianismo (que, em si, é ramificado no que a maioria das pessoas chama de igrejas evangélicas clássicas – principalmente as primeiras igrejas protestantes, luteranos, presbiterianos, metodistas episcopais, etc.; segundo, a Igreja Católica Romana, as igrejas pentecostais e,

finalmente, as igrejas sionistas africanas. O 4º ramo é o Islão, que está dividido em quatro grupos, nomeadamente o Islão Tradicional, o Congresso Islâmico, o Conselho Islâmico e a Associação Islâmica Aga Khan.

Estas são as cinco principais expressões religiosas que exercem uma influência considerável na política que é jogada no país. Algumas expressões religiosas são bastante recentes no país, como o budismo, que está a ganhar força com a nova influência económica chinesa a mover-se. Do lado do cristianismo também, alguns ramos são novos: a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), do bispo Edir Macedo, e uma miríade de gostos são um novo desenvolvimento no negócio da igreja. Alguns são mais antigos, por exemplo, as expressões religiosas autóctones são tão antigas quanto as próprias sociedades locais. Maior parte dessas expressões religiosas coabita e serve, em conjunto, ao povo, muitas vezes lado a lado, sem muitos problemas. Parece que elas foram mais ecuménicas em servir do que notamos com o advento do modernismo.

Na história colonial recente, essas formas de expressão religiosa assumiram diferentes posições e formas à medida que enfrentavam diferentes ideologias e agendas políticas. As expressões religiosas autóctones na economia política colonial, foram vistas, em alguns pontos, como indiferentes, mas, em outros, foram vistas como culturas a ser combatidas, pois tidas como formas de manifestações malignas. No Moçambique pós-colonial as coisas não mudaram totalmente, pois em alguns pontos permanecem as mesmas. Assim, a questão para esta investigação é como esses grupos religiosos se integraram no contexto do Moçambique pós-colonial; por outras palavras, como negociam o seu espaço no contexto do Moçambique pós-colonial?

## **O lugar da religião na Segunda República de Moçambique**

Na Segunda República (início da década de '90 até aos dias de hoje) assistimos a uma rápida ascensão, ressurgimento ou renascimento dos valores religiosos e experiências espirituais locais. Num estudo de política estratégica do ISRI, Lundin indica que neste período o governo estava inclinado a abrir mais espaço para os líderes religiosos tradicionais participarem da

vida política do país. (Lundin, 1996). Os líderes espirituais começaram a ser integrados em cerimónias oficiais do governo e participaram da abertura de novos projectos sociais lado a lado com funcionários do governo. Símbolos e expressões religiosas locais começaram a ser vistos em locais públicos, exibidos em mercados públicos comuns, esquinas e até mesmo em escritórios de altos funcionários públicos, amuletos foram encontrados, denotando que esses oficiais praticavam suas cerimónias religiosas nativas no espaço.

Informalmente, é relatado que a maioria dos altos funcionários do governo visita seu médico religioso tradicional para garantir sua posição de poder. Assim, é comum encontrar resquícios de rituais religiosos realizados em escritórios ou espaços de trabalho de altos funcionários do governo, o que significa que ele realizava rituais religiosos tradicionais em seu escritório. Na maioria dos casos, as atitudes desses oficiais em relação à vida e sua compreensão do mundo têm sido informadas por essa taxonomia analítica. Por exemplo, o conceito de Ntumbunuku entre o povo Tsonga do sul de Moçambique (Mabongo, 2023). O ressurgimento da espiritualidade religiosa indígena no Moçambique pós-colonial torna-a parte integrante da vida política, social e económica da maioria dos moçambicanos. No entanto, cria uma sensação de perplexidade e confusão, uma vez que a maioria dos praticantes não sabe (ou distingue) se pratica formas modernas ou antigas de religião. As pessoas não sabem como lidar com isso, as linhas entre feitiçaria ou curandeiros ou medicina moderna tornaram-se nebulosas, fazendo, deste modo, com que as pessoas não tenham certeza sobre em que momento ou em que situação da sua vida estão a fazer uma ou outra coisa.

## **Expressões religiosas autóctones**

Qual é o lugar das expressões religiosas autóctones? Expressões religiosas autóctones, anteriormente mal nomeadas pelos africanistas coloniais como “religiões tradicionais africanas”, são todas as formas locais de expressões religiosas. Resultam da realização ritual de valores religiosos locais e experiências espirituais. Existiram e continuam a existir e a manifestar-se em

comunidades locais que nada têm a ver com importados, ou são resultado do encontro com culturas ultramarinas ou formas de religiões como o zoroastrismo, o islamismo, o cristianismo ou o budismo. Cada grande família ou tribo no seu espaço, aldeia ou cidade, cada sociedade tinha a sua forma distinta de expressão, ritual realizado com especificidades locais.

Erradamente denominadas “religiões tradicionais africanas” pelos africanistas ocidentais do século XIX, em alguma literatura colonial, o fenómeno religioso autóctone, muitas vezes maleável, expressa-se de formas flexíveis para se adequar a cada situação de preocupação das populações locais. Cada nação tem sua própria maneira ligeiramente diferente de realizar os valores religiosos locais e experiência espiritual, mas, como os especialistas na área indicaram (Placide Tempels, Mbiti), eles têm semelhanças em suas características.

A definição de expressões religiosas locais como “religiões tradicionais africanas” foi usada pela primeira vez, em 1910, nos procedimentos da Conferência Missionária de Edimburgo, no contexto altamente carregado pela agenda colonial e imperial, para descrever as formas nativas de expressões religiosas. A palavra “tradicional” tem sido grosseiramente mal utilizada aqui porque, cada expressão cultural de um determinado grupo de pessoas pode ser chamada de tradicional, incluindo o islamismo, o judaísmo ou o cristianismo. Cada uma dessas meganarrativas é tradicional onde ela é praticada e vivida. Por isso, faz pouco sentido usar o termo tradicional apenas quando se trata de abordar, por exemplo, as expressões religiosas Tsonga e não o judaísmo. “As religiões tradicionais africanas” é uma daquelas expressões que implora para ser exorcizada dos seus fardos imperiais ocidentais, para ter qualquer utilidade na hermenêutica contemporânea da Segunda República de Moçambique. Pelo que, ao longo do presente trabalho, substituímo-la por “expressão religiosa autóctone ou local”. Estas manifestações dos valores religiosos locais e experiências espirituais representam as primeiras manifestações do povo. Num país tão vasto, há diversidades de vida e conceitos religiosos, mas também há semelhanças que permitem dar uma imagem

geral. Para uma melhor compreensão, o trabalho actual centra-se em cinco temas principais recorrentes na maioria das sociedades autóctones.

Em meados da década de '90, uma equipa de académicos africanos de religião e filosofia liderada por John Mbiti e John Pobee (considerada a segunda geração de académicos no campo dos estudos religiosos) realizou investigações através de aldeias e cidades locais em Moçambique. O seu objectivo era recolher dados culturais, histórias locais, provérbios e lições de sábios para investigar as formas como estas histórias influenciam os valores religiosos e filosóficos e as experiências espirituais.

O estudo produziu dados religiosos valiosos; nos próximos parágrafos, vamos, resumidamente, destacar os principais atributos das expressões religiosas locais. O primeiro é a origem e as fontes dos valores religiosos autóctones e das expressões espirituais. Eles evoluíram gradualmente à medida que as pessoas experimentaram diferentes situações de vida, levantando questões e reflectindo sobre mistérios da vida, como nascimento e morte, alegria e sofrimento, as forças da natureza e o propósito da vida. A sua história está ligada à história de cada povo ou tribo e remonta aos tempos pré-históricos. Alguns elementos distinguem-no do cristianismo e do islamismo, as outras grandes religiões de África, enquanto outros elementos se assemelham a eles. No século XXI são praticadas em todo o país, apesar de o mesmo ser de maioria cristã no Sul e muçulmana no Norte.

As religiões locais existem debaixo da superfície, entre os povos indígenas, apesar da subjugação e dominação por imigrantes árabes durante séculos no Norte e cristãos no Sul. As principais fontes da religião local são principalmente fontes orais, incluindo histórias, mitos, provérbios, orações, encantamentos rituais, canções, nomes de pessoas e lugares, e o conhecimento especializado e cuidadosamente guardado de personagens religiosos. Outras fontes são a arte e a linguagem; cerimónias e rituais; objectos religiosos e lugares como santuários, altares e símbolos cerimoniais; e objectos e práticas mágicas. Também emerge entre cristãos e muçulmanos em tempos de crise, como doença grave ou morte, disputas, competições políticas e esportivas,

exames e busca por emprego. Desde o século XIX que estas fontes têm sido cada vez mais registadas por escrito, e, desde a segunda metade do século XX, em filme e de áudio e vídeo.

Crenças-chave: Apesar de terem diferenças locais significativas, as expressões religiosas autóctones têm uma série de crenças em comum pela comunidade. A principal delas é que eles tendem a ter a visão de mundo “abrangente”. Os membros individuais da comunidade não podem rejeitar uma determinada crença, uma vez que as crenças fazem parte do grupo mais amplo de pessoas. O termo comunidade é usado aqui para se referir a um grupo de pessoas, em uma determinada área, que leva uma vida cultural semelhante, dentro de um determinado povo de uma cidade.

O próximo traço comum mais importante é a crença em Deus. Ao contrário do que tem sido sugerido pelas primeiras visões ocidentais, a crença em Deus é encontrada entre todos os povos africanos. Criador e Preservador de todas as coisas, Deus é invisível, mas a obra contínua da criação aponta para a existência e o envolvimento de Deus no mundo. Não há ateus na sociedade tradicional moçambicana; a crença em Deus faz parte do conhecimento comum de todos, incluindo as crianças. Não há representações pictóricas ou outras de Deus por parte dos povos moçambicanos. As denominações orais de Deus incluem Pai, Mãe, Amigo, Salvador, Protector, Doador de Filhos, Doador de Chuva, Iluminado, Bondoso e Eterno. Deus é bom, compassivo, justo e amoroso com todas as pessoas. A imagem geral de Deus é de alguém que está acima da classificação de género, nem homem nem mulher, uma vez que Deus é Espírito. Para compreender alguns aspectos de Deus, as pessoas acham úteis conceitos antropomórficos e, de acordo com a situação, podem falar de Deus no sexo masculino ou termos femininos para esse fim. Além disso, muitas línguas locais não distinguem o género gramaticalmente. As pessoas expressam sua crença e consciência de Deus através de orações, invocações, sacrifícios e ofertas, cânticos de louvor e dedicação das crianças a Deus. Em algumas áreas, sacerdotes e sacerdotisas oficiam cerimónias religiosas, rezam em nome de suas comunidades e transmitem o conhecimento

teológico, filosófico e prático de sua religião. Essas pessoas são, ou deveriam ser, moralmente rectas.

Outros seres espirituais: Há uma crença generalizada na existência de outros seres espirituais criados por Deus e sujeitos a ele. Os espíritos podem ser considerados em duas categorias: aqueles associados à natureza e aqueles que são restos de seres humanos após a morte. Os espíritos da natureza são personificações de objectos e fenómenos celestes ou terrestres: as estrelas, o sol, trovões, chuva e tempestades, montanhas, terremotos, lagos, cachoeiras e cavernas.

Humanidade no centro: A maior parte da religião em Moçambique coloca os seres humanos no centro do mundo. Acredita-se, em toda a África, que Deus criou seres humanos, e milhares de histórias e mitos visualizam como isso aconteceu. De acordo com alguns, os seres humanos foram criados no final da criação primitiva, formados a partir de argila como marido e mulher (ou como dois pares), ou criados no céu (céu) e baixados para a terra. Outros dizem que marido e mulher foram criados num vaso, na água ou no fruto de uma árvore. As histórias da criação relatam que o estado original da humanidade era de bem-aventurança, no qual as pessoas eram dotadas de imortalidade, rejuvenescimento (se envelhecessem) ou ressurreição (se morressem). A terra estava directamente ligada ao céu (o céu); Deus e os seres humanos viviam próximos um do outro, como uma família. Por várias razões, estes dons perderam-se; apareceram a morte, a doença e o sofrimento, assim como a separação entre o céu e a terra, entre Deus e humanos. No entanto, Deus não abandonou os humanos, mas os dotou de várias habilidades e conhecimentos, para que pudessem sobreviver. Através de sacrifícios e orações, os seres humanos ainda têm acesso a Deus a qualquer momento. Através das orações, as pessoas louvam e agradecem a Deus, e solicitam a sua ajuda na luta contra a doença, o sofrimento, o perigo e a morte.

A jornada de vida do indivíduo é marcada por ritos, particularmente no nascimento, na iniciação, no casamento e na morte. As cerimónias de nascimento e de nomeação expressam alegria na família e gratidão a Deus

pela criança. As crianças são o símbolo e a actualização da imortalidade; combatem a morte com nova vida e a velhice com rejuvenescimento. Na adolescência, são realizadas cerimónias de iniciação, muitas vezes seguidas por um período de reclusão para os iniciados, durante o qual eles aprendem assuntos relativos à vida adulta. As cerimónias de iniciação servem, entre outras coisas, para dar ao indivíduo uma identidade como membro da comunidade à qual está, assim, misticamente ligado. O rito de iniciação mais dramático envolve circuncisão para meninos e clitoridectomia para meninas. O derramamento pessoal de sangue forja ligações místicas com a terra.

Vida após a morte: A crença na continuação da vida após a morte é mantida em todas as manifestações religiosas locais. O próximo mundo é retratado como sendo parecido ao actual, habitado por espíritos e localizado em florestas densas, lugares desérticos, subterrâneos ou em montanhas. Não há recompensa por uma vida boa na terra nem punição por uma vida má. Os que partiram, conservam as suas características humanas e os mortos, vivos, ainda fazem parte das suas famílias terrenas, a quem aparecem em sonhos, em vigília ou através de adivinhação, particularmente se houver um grande acontecimento familiar.

Os vivos mostram lembrança dos falecidos através de actos de afecto como nomear novas crianças em sua homenagem, cuidar de seus túmulos e derramar libações de cerveja, vinho, leite ou chá, e colocar pedaços de comida no chão, nas sepulturas ou em um altar familiar. As pessoas que morrem sem filhos são consideradas muito infelizes, uma vez que não têm descendentes para “lembrar” delas, algo que a família alargada raramente faz. Em algumas sociedades, as pessoas invocam os membros da família que partiram, especialmente pais e avós, e pedem-lhes que transmitam os seus pedidos a Deus. Há, portanto, uma unidade e uma linha de comunicação entre os vivos, os que partiram e Deus. A harmonia é necessária para manter esta unidade numa condição espiritual saudável.

Lugares e objectos sagrados: Lugares e objectos sagrados – incluindo montanhas, cavernas, cachoeiras, rochas, árvores, pedras de chuva e certos

animais, bem como altares, vasos de sacrifício, máscaras, tambores e cores – são reservados para actividades religiosas. Alguns lugares são mantidos como santuários nos quais nenhum ser humano ou animal pode ser morto e onde nenhuma árvore pode ser abatida. Algumas propriedades têm altares familiares ou sepulturas que servem como locais sagrados onde orações, oferendas e pequenos sacrifícios são feitos. A natureza é muitas vezes personalizada para que os seres humanos possam se comunicar e viver em harmonia com ela. Se os seres humanos prejudicam a natureza, a natureza machuca-os. Os seres humanos são os sacerdotes da natureza, na verdade, do universo; esta é uma confiança sagrada que lhes foi dada por Deus, que os dotou de mais habilidades do que outras criaturas na terra.

Ética e moral: A ética e a moral da expressão religiosa africana estão embutidas em valores, costumes, leis tradicionais e tabus. Deus é, em última análise, o doador da moralidade. As ofensas morais incluem desrespeito para com pessoas idosas, transgressões sexuais (incesto, estupro, relações sexuais com crianças, adultério e relações homossexuais), assassinato, roubo, contar mentiras, causar deliberadamente danos corporais e o uso de feitiçaria e feitiçaria. Tais actos são punidos fazendo com que o infractor e sua família sintam vergonha ou ostracismo ou paguem uma multa; por vezes, o agressor é espancado ou apedrejado até à morte.

Saúde e medicina: A vida nas comunidades africanas é muitas vezes uma luta contra as forças de destruição: doença, acidentes, falta de filhos, sofrimento, infortúnio, posse de espírito, brigas, guerra e morte. Ameaças naturais como secas, terremotos, epidemias, fome e invasões de gafanhotos afectam toda a comunidade. Quando essas forças de destruição atingem o indivíduo ou a família, as pessoas perguntam “quem” fez com que isso acontecesse. Mesmo que existam explicações físicas sobre como um acidente ocorreu, ou como uma doença como a malária ou a SIDA é causada, acredita-se que os agentes humanos estejam por trás dele. Diz-se que esses agentes usam o poder místico — magia, feitiçaria ou tabus quebrados — após brigas, agindo por ciúme, ódio, ganância ou más intenções. A saúde é vista

como uma questão fundamentalmente ética que aponta para as relações na família, na comunidade e entre as pessoas e a natureza.

Mulheres e homens da medicina (médicos locais) são encontrados em todas as aldeias. O seu trabalho é muito apreciado e em constante procura. Eles passam por um longo treinamento e aprendizagem para adquirir conhecimento de ervas, raízes, frutas, conchas, insectos e sucos, especialmente de suas propriedades medicinais. Aprendem a diagnosticar doenças e queixas que afectam não só os seres humanos, mas também os animais e os campos. Eles usam a adivinhação para se comunicar com o mundo invisível no nível psíquico da consciência. Realizam rituais de cura e invocações. O seu “remédio” dirige-se não só contra a doença ou infortúnio em questão, mas também contra a remoção e prevenção da sua causa mística, como a feitiçaria. O agente humano ou espiritual “por trás” do problema é geralmente nomeado, e parte do processo de cura envolve chegar a um acordo com o “infractor diagnosticado”. O processo de diagnóstico, cura e medidas preventivas é muitas vezes realizado na presença da família ou comunidade, que assim participa da cura.

“Medicina” também é usada para trazer boa sorte (saúde, sucesso, relações amorosas, protecção contra o perigo). Na sua prática, os médicos tradicionais defendem que é Deus quem cura ou produz bons resultados, e alguns deles O invocam regularmente para a cura e o bem-estar dos indivíduos e da comunidade. Esses médicos são membros íntegros, confiáveis e respeitados de sua comunidade, símbolos de seu bem-estar e saúde. Através deles, o conhecimento e a prática médica popular foram transmitidos através de muitas gerações. Uma vez que a medicina moderna ou ocidental e as suas maravilhas são demasiado caras para a maioria dos africanos, os médicos tradicionais continuam a responder às necessidades de saúde de muitas pessoas e complementam ou mesmo substituem os serviços da medicina moderna. Como em outras esferas da vida religiosa, as mulheres são muito activas em questões de saúde e acredita-se que mostram sensibilidades mais profundas do que os homens, especialmente porque carregam a vida

humana em seus próprios corpos e estão mais sintonizadas com a dimensão espiritual da saúde. Em muitas comunidades, as médicas tradicionais do sexo feminino superam os homens, e quase todos os médiuns são mulheres.

Em resumo: cada nação tem a sua religião. Nenhuma nação pode existir sem um sistema de crenças, valores e experiências espirituais locais. Esse sistema é responsável por manter as pessoas unidas através do reforço de valores comuns e da garantia de esperança aos cidadãos. As religiões tribais locais, nas culturas moçambicanas, estão vivas e em movimento. Encontraram outras religiões: o cristianismo e o islamismo. Muitos dos seus adeptos convertem-se ao cristianismo ou ao islamismo. Mas a conversão não significa abandonar o mundo da religiosidade tradicional (Premawardhana, 2020). Pelo contrário, muitos cristãos derivam rica espiritualidade da religião africana. As traduções da Bíblia para cerca de sete línguas moçambicanas (a partir de 1992) usam termos religiosos e conceitos da religião local. Mas, embora pareça encontrar formas de sobreviver e de se acomodar à vida contemporânea, há mudanças na vida social, política, educacional, tecnológica e científica para as quais não se preparou.

No século XIX, as religiões tribais locais eram estudadas quase exclusivamente por estrangeiros: missionários, antropólogos, governantes coloniais e autodenominados especialistas africanos. No geral, foram apresentadas de forma negativa, muitas vezes interpretadas de forma falsa e ridicularizadas por aqueles com atitudes racistas. No entanto, desde meados do século XX, uma abordagem mais objectiva ganhou terreno não só na África, mas também no Novo Mundo, onde os povos de ascendência africana encontram nelas uma parte significativa de sua herança.

O desafio da segunda geração de estudiosos dos estudos religiosos africanos era o facto de serem acríticos em relação aos termos coloniais usados pela primeira geração. Por exemplo, o uso da expressão “tradicional” para designar expressões religiosas locais. Estamos em uma posição muito melhor para entender a religião local academicamente no início do século XXI do que no início do século XX. Tal como sobreviveu desde os tempos

pré-históricos e o fez em novos ambientes sociais e culturais através dos oceanos, podemos presumir que sobreviverá sob novas formas nas próximas gerações.

## Islão

As evidências arqueológicas sugerem que, pelo menos desde o século VIII, o litoral norte de Moçambique fazia parte do mundo suaíli e, portanto, provavelmente compartilhava concepções e práticas religiosas islâmicas com seus vizinhos suaílis (Bonate, 2000). Os dados da costa Sul de Chibuenne, na província contemporânea de Inhambane, revelaram que não só o litoral Norte, mas também o litoral Sul fazia parte das redes comerciais do Oceano Índico que operavam na esfera das influências económicas e culturais suaíli e islâmica desde, pelo menos, o século VIII.

Em Chibuenne, a cerâmica de tradição Tana, idêntica à de Shanga, Manda e Kilwa, datada de cerca de 800-1150, juntamente com os fragmentos de artigos vidrados islâmicos, e cerâmica sassânida e graffiato foram encontrados (R. T. Duarte, 1993). Escavações arqueológicas preliminares realizadas na década de '60 (F. A. Monteiro, 1966; F. Balsan, 1966) no extremo norte da costa de Cabo Delgado, um breve levantamento na Ilha de Angoche, em 1975, por uma equipa da então Universidade da Rodésia, e em 1978 escavações em torno da cidade de Nampula e perto da Ilha de Moçambique, também na província de Nampula, e na Ilha do Ibo, na província de Cabo Delgado, por uma equipa da Universidade Eduardo Mondlane, todos apontaram para a relação destas regiões com os sítios suaíli nas costas queniana e tanzaniana, e possivelmente até nas Comores e no norte de Madagáscar.

No final da década de '80, Duarte realizou um trabalho de campo detalhado em vários locais construídos em pedra das costas do norte de Moçambique, das províncias contemporâneas de Nampula e Cabo Delgado, e identificou o tempo de ocupação por assentamentos suaílis que vão do século XII ao XIX. Em 1994, Christian Isendahl realizou levantamento arqueológico no distrito de Angoche, que sugeriu a presença da influência suaíli já no século XII.

Pelo menos, pode-se afirmar com segurança que o Islão chegou mais cedo do que os exploradores europeus na região. Chegou muito antes da modernidade, provavelmente, em todo o século IX, era muito maleável. Misturava-se facilmente com as culturas locais, tornando, assim, muito mais fácil de praticar. Pesquisas mencionadas indicam que o Islão desceu de Zanzibar e ocupou a maioria das províncias do Norte do que hoje é chamado de Moçambique. Na verdade, Moçambique é um nome islâmico, os historiadores dizem-nos que é *Moussa al bic*. Vem com os comerciantes, aqueles que precisavam de mercadorias do continente e, em troca, eles trouxeram todos os tipos de produtos comerciáveis. Mas também eram conhecidos por vender humanos ou comprá-los dos chefes locais. Este Islão tradicional não era muito crítico das culturas locais que permitiam que a maior parte dos nativos viesse com as suas próprias culturas para os rituais de oração do Islão.

O Islão em Moçambique moderno, sob o Estado colonial português, não era bem visto devido às suas tendências para o denominaram sincretismo, para se sincronizar com as populações locais e, por isso, era marginalizado das decisões políticas. Na primeira República, como todas as outras formas de expressões religiosas que este estudo está envolvendo, o Islão também foi marginalizado. Foi considerado uma cultura subalterna, o que despertou o facto de que, na verdade, o Islão é praticado pela maioria dos moçambicanos, se considerarmos que na maioria das províncias do Norte, que são também as mais populosas do país, predomina o Islão, com as “religiões tradicionais africanas” em segundo plano. Este último sempre considerado retrógrado e supersticioso.

Na era pós-colonial, particularmente nos primeiros anos após a independência política, em 1977, a Frelimo adoptou a ideologia marxista autodenominada socialismo científico e procurou eliminar uma grande variedade de práticas e crenças sociais consideradas obscurantistas, “atrasadas” e, portanto, contrárias às “normas revolucionárias” modernistas, incluindo ritos de iniciação, cura tradicional e cerimónias de súplica ancestral, tudo na base da legitimidade e autoridade de uma chefia africana (Bonate, 2009). A

religião foi identificada como outro “elemento obscurantista”, e o governo proibiu o ensino religioso das escolas, nacionalizou instituições religiosas e assediou e perseguiu líderes religiosos. Esta medida governamental trouxe muita dor aos crentes, não só das comunidades muçulmanas, mas também das expressões religiosas locais e do cristianismo.

Em 1981, a Frelimo decidiu reconsiderar as suas posições em relação ao Islão e criar uma organização nacional muçulmana, decisão que poderia ter sido influenciada pela ONG islâmica internacional com sede na Arábia Saudita, a Liga Mundial Muçulmana, especialmente tendo em conta a crença da Frelimo de que os muçulmanos do norte de Moçambique estavam a canalizar o seu descontentamento para os países muçulmanos, que, por sua vez, estavam a ajudar os grupos de oposição ressurgentes, como a Renamo. Uma organização islâmica de âmbito nacional denominada Conselho Islâmico de Moçambique (CISLAMO) foi criada numa reunião entre o governo e um grupo de imãs de Maputo em Janeiro de 1981, que foi convocada por Abubacar Ismael ‘Mangira’ com o objectivo de responder ao Decreto 12/1976 do novo governo proibindo associações, porque a maioria dos muçulmanos estava organizada em associações desde o período colonial. A reunião elegeu ‘Mangira’ como coordenador, mais tarde primeiro secretário nacional do Conselho Islâmico.

Em Dezembro de 1982, a Frelimo mudou radicalmente a sua política em relação à religião em geral. Apesar de a reunião de instalação do Conselho ter ocorrido mais cedo, só foi oficialmente legitimada em Março de 1983, um mês após o lançamento de outra organização islâmica nacional denominada Congresso Islâmico de Moçambique (sunita), que aglomerava um grupo quase autónomo de organizações, incluindo a maioria das associações e confrarias pré-coloniais, como as Ordens Sufi e as Comunidades Maometanas sunitas indianas, todas partilhando uma posição anti-wahhabista.

Durante as décadas de 1980 e 1990, o Conselho Islâmico e o Congresso Islâmico competiram continuamente pelo patrocínio do partido e do governo Frelimo, e pelas ONG islâmicas internacionais, que reverberaram

em violentos confrontos entre os seus seguidores comuns. Nos anos 2000, alguns desses conflitos deixaram de existir, embora as duas organizações ainda representem lados ideológicos opostos do Islão local. No entanto, algumas organizações novas e mais jovens, dinâmicas e por vezes politicamente activas, como a Ahl al-Sunna, bem como grupos de renascimento sufi e as novas organizações da sociedade civil muçulmana, ofuscaram-nas em certa medida.

Ao longo das últimas três décadas, através da Segunda República, houve um renascimento de muitas expressões religiosas, incluindo vários blocos de orientação islâmica. O ressurgimento do Islão na dinâmica mundial também o fez crescer em número e perspectiva em Moçambique. Nas últimas duas décadas, mais ou menos, Moçambique é testemunha de um grande número de migrantes do norte da África, particularmente do norte da África islâmica em busca de oportunidades económicas e paz para o seu próprio desenvolvimento e, assim, versões do Islão da parte norte da África chegaram. Este novo renascimento do Islão em Moçambique é bastante poderoso em termos de meios financeiros. O banco islâmico é um bom exemplo disso, que se dedica não só a patrocinar empreendimentos empresariais das comunidades islâmicas, mas também e, obviamente, a fortalecer a sua base religiosa onde quer que se estabeleçam.

Esta vinda da nova vaga islâmica a Moçambique também desestabilizou o já antigo Islão tradicional existente e o novo veio com as suas próprias versões de interpretações e entendimentos do Corão. Os líderes do Estado, como sempre, prestam atenção a estas nuances procurando tirar vantagens das expressões religiosas em benefício próprio. O Estado moçambicano está mais interessado em investimentos nos seus próprios negócios. Quer dinheiro para fazer campanhas e quer que as comunidades islâmicas votem no partido político existente.

A porosidade fronteiriça do Estado moçambicano e a falta de boas referências morais éticas sociais da maioria dos cidadãos moçambicanos tornam mais fácil para estas novas vagas encontrarem realmente um espaço

fértil para os seus próprios tipos de ideologias ou teologias. Mas não seria sensato fazer juízos rápidos, sobretudo quando se trata do fenómeno do terrorismo que Moçambique vive hoje em dia.

## **Cristianismo**

O cristianismo desembarcou pela primeira vez nas costas do sul da África Oriental, no século XIV, através dos padres da Igreja Católica. No entanto, eles só tiveram uma expansão efectiva através do território no século XVIII. Seus passos foram logo seguidos por uma variedade de denominações protestantes no século XIX. A presença cristã foi sentida quando eles se mudaram para o interior e se estabeleceram em pequenas guarnições e postos comerciais ao longo da costa. A Igreja Católica Romana foi sobretudo uma mão à agenda colonial portuguesa. Ela ficou do lado da expansão imperial da Europa através do país, pois ajudou a economia política colonial. Supervisionou a pacificação dos nativos para que a economia política do Estado colonial pudesse ser executada.

No entanto, a Igreja Católica do tempo colonial é muito diferente em termos da sua contribuição para os cidadãos de Moçambique. Houve uma mudança radical na sua filosofia e isso pode ser visto através da sua tentativa de trazer uma nova abordagem teológica na politicamente independente Primeira República de Moçambique. Tem havido bastante trabalho sobre o que é chamado de teologia da enculturação, auxiliado pela Mariologia. E tentar não só prestar mais atenção à cultura, mas considerá-la como parte da sua liturgia. Isto, naturalmente, foi uma inspiração da decisão do Vaticano II de aproximar a Igreja do seu povo, adoptando a cultura das línguas locais e os modos de vida no coma litúrgico nos cultos. Na Segunda República, a Igreja Católica, particularmente o Conselho Episcopal, tem sido muito activo politicamente, primeiro no sentido de trazer a paz a um Moçambique devastado por esta guerra de desestabilização abolicionista que durou 16 anos, um esforço que foi ou acabou nos acordos de paz de Roma, entre a Frelimo e o movimento Renamo, que envolveu também grande parte do

movimento ecuménico, no qual a maioria das outras igrejas cristãs que estiveram envolvidas através do Conselho Cristão de Moçambique.

Na Segunda República, a Igreja Católica Romana assumiu um papel político e social activo significativo. A sua teologia filosófica está bem documentada nas cartas do Concílio dos Bispos e noutras comunicações dirigidas às comunidades católicas de todo o país. A sua posição social contra a corrupção no serviço público, contra as desigualdades sociais e económicas entre os cidadãos e a elite política, contra os constantes fracassos das políticas públicas que perpetuam a pobreza no país, contra a guerra e o terrorismo, contra o crescente distanciamento do Estado dos seus cidadãos ou contra a ausência do Estado em grande parte do território, assim, incentivar a ilegalidade.

Do lado protestante, o engajamento social tem sido fraco na Segunda República. Ou pelo menos a sua influência não é tão vigorosa como era no passado colonial. É claro que se isso pudesse ser, que os protestantes se concentraram mais nas questões de pobreza em curso dentro de suas comunidades, colocaram as mãos ocupadas tentando resolver questões comunitárias relegando a intervenção política através de escritos e epístolas evangélicas às comunidades, à semelhança dos bispos católicos, assim temos assistido na Segunda República à lentidão na intervenção política das igrejas protestantes. Ou, se intervêm, não estão realmente a ter muito em conta, como fazem os bispos católicos, talvez porque a maioria das igrejas protestantes tenha caído na pobreza e é incapaz de levantar a voz o suficiente para ser ouvida pelos decisores políticos. Curiosamente, seria de esperar que os dois presidentes da Segunda República, Joaquim Chissano e Armando Guebuza, fossem membros devotos da Igreja Romana e Presbiteriana, respectivamente.

O Cristianismo, o Islão e as expressões das religiões autóctones coabitam pacificamente em todo o território. Desde o seu encontro, estas tradições religiosas não registaram conflitos abertos que resultassem em qualquer agitação social. Embora os católicos romanos se envolvessem directamente com a agenda imperial portuguesa, não avançaram ou entraram em conflito directo com as comunidades locais.

Na relação promíscua entre política e religião, uma coisa permaneceu quase a mesma: os políticos sempre procuraram aproveitar as expressões religiosas para ganhar votos ou popularidade. É claro que a religião sempre foi vista nas esferas políticas, ao longo de muitos séculos, como um trunfo para garantir que o poder permaneça sempre com aqueles políticos, como o caso do fenómeno Constantino do século III A.C.

No Moçambique pós-colonial, vê-se a atenção que os líderes religiosos recebem da elite política, por exemplo. Todos os presidentes da Comissão Nacional de Eleições, desde 1992, são oriundos de meios religiosos, quase todos oriundos das comunidades católica, protestante e/ou islâmica. Um caso muito curioso em que o Estado dá o poder e confiança aos líderes religiosos para presidir a Comissão Nacional de eleições.

Esta promiscuidade contribuiu para permitir que entidades religiosas com visões enganosas e teologias de venda barata entrassem em Moçambique, particularmente nas igrejas com evangelho da prosperidade. Os acólitos do evangelho da prosperidade roubam o dinheiro das pessoas em benefício dos bispos, sobretudo estrangeiros. Nos últimos anos, vimos e ouvimos falar de muitos escândalos em várias comunidades, provenientes desta prosperidade pentecostal, igrejas orientadas para o evangelho, em que os líderes são acusados de extorsão e manipulação de pessoas, tirando vantagem do seu desespero e pobreza. É preciso destacar que, apesar desses desafios, as igrejas protestantes e pentecostais não cobrem a maior parte do território. Quem faz cobertura são principalmente igrejas cristãs nascidas localmente. Muitas vezes, essas igrejas são lideradas por homens e mulheres que trabalhavam como empregados sazonais no Rand que voltavam evangelizados e prontos para começar igrejas em suas próprias aldeias.

No contexto da pobreza extrema, os seres humanos podem perder as suas referências humanas. A pobreza extrema pode transformar os seres humanos em mais bestas do que humanos. Na “República”, a cidade-estado idealizada por Platão, ele argumenta que os seres humanos devem estar em um estado médio em que tenham suas necessidades atendidas. Não muito

ou pouco. Não falta nem excesso. Durante gerações, os moçambicanos só viveram crises, desde o tráfico de escravos, constantes conflitos sangrentos, colonialismo, pós-colonialismo, globalização. São as pessoas que só têm a crise social e política como ponto de referência constante na sua existência. Não deve ser surpreendente que, na sua maioria, os cidadãos se tenham tornado tão desprovidos de referências positivas e construtivas. É o que se entende por falta de normas éticas básicas de referência devido à vida política e económica.

## **Hinduísmo**

Numericamente quase insignificantes, mas com poderosas redes financeiras, os bolsos das comunidades hindus, em Moçambique, exercem um poder financeiro muito forte, a maioria das pequenas lojas e pequenas empresas retalhistas e importadores de mercadorias são principalmente de tradição hindu. É uma parte da expressão religiosa moçambicana que precisa ser levada muito a sério quando se trata de influência. Eles detêm do bem-estar financeiro do Estado.

## **Budismo**

Se antes existiam, eram pacotes muito pequenos agrupados nas maiores capitais provinciais, mas agora eles também experimentam um grande renascimento devido ao aumento das comunidades chinesas que se mudam em grandes massas e se estabelecem tão rapidamente nas grandes cidades. Na verdade, a China estabeleceu um Centro Confúcio muito poderoso no coração do campus da Universidade Eduardo Mondlane, no meio de Maputo, que serve não apenas ensinar mandarim para os curiosos e aventureiros, mas ensina também uma grande quantidade de crenças religiosas chinesas a jovens gerações de moçambicanos; garantindo, assim, uma nova geração sólida de crentes confusos em Moçambique.

## Religiosidade e Violência

Definimos religiosidade como o estado ou grau (ou a qualidade) de ser religioso. Fizemos isso para evitar o erro de confundir religião com religiosidade. Os termos religião e religiosidade são próximos, ainda que tecnicamente diferentes: religião é um sistema de crenças que, através de reiterações rituais, cria identidade própria do indivíduo ou de um grupo, enquanto religiosidade é o estado ou grau (ou a qualidade) de ser religioso. Quando perguntamos qual é a religiosidade do Moçambique moderno, estamos a pedir algo a ver com a qualidade e o grau com que os moçambicanos são religiosos. Ao passo que colocar uma questão religiosa é indagar sobre o sistema de crenças que, através de reiterações rituais, cria a auto-identidade da nação, isto é, cria nacionalismo.

Ambas as questões podem ser colocadas e podem trazer resultados interessantes. A questão da religiosidade pode dizer-nos como os moçambicanos são devotos do seu nacionalismo. A questão religiosa pode nos dizer sobre como as instituições religiosas, através de reiterações rituais, em espaços e tempos sacralizados, ajudaram a esculpir uma identidade nacional. Ou o contrário: como o défice na prática religiosa condicionou a coesão a nível nacional.

É importante notar que o nacionalismo é um tipo ou forma de religião. Para que uma identidade de grupo se mantenha, são necessárias as mesmas reiterações rituais, a mesma repetição ritual que qualquer outra instituição religiosa estabelecida usa. Por exemplo, a religiosidade exigida num clube desportivo é próxima da exigida para uma determinada igreja, sinagoga ou mesquita protestante. Para um indivíduo ser um bom membro de um partido político, um membro divertido de uma equipa esportiva, todos eles exigem um grande grau de religiosidade. Qual é a relação entre violência e religiosidade, particularmente na guerra terrorista em curso em Cabo Delgado? A violência deve ser entendida como uma forma de linguagem entre dois ou mais grupos com valores diferentes. Muitas vezes, na história da humanidade, as sociedades tentam afirmar o seu ser e valores acima dos

outros, recorrendo a todo o tipo de táticas, incluindo meios de expressão violentos. A religião, sendo em sua forma orgânica feita da expressão dos desejos, aspirações e orações das pessoas, pode facilmente ser instrumentalizada para canalizar esses elementos orgânicos para a violência destrutiva. Quando os desejos e aspirações do povo são negligenciados por muito tempo, podem criar condições adequadas para conflitos violentos.

Outra premissa é que a violência geralmente toma proporções alarmantes quando é engendrada pela primeira vez por instituições sociais, particularmente quando um Estado abusa (subutiliza ou abusa) do poder que lhe é confiado pelos seus cidadãos. Pode acontecer que as pessoas sujeitas à violência social, política e económica cheguem a um ponto de saturação, caindo, assim, em cascata na violência. A segunda premissa leva a descobrir a análise de causa-efeito: quem iniciou a violência? Serão as populações locais ou as condições políticas, económicas e sociais propícias a meios de comunicação tão violentos? No caso de Cabo Delgado, a julgar pelas recentes investigações, a ausência de programas políticos eficazes e bem-sucedidos não pode ser excluída das causas. Além disso, há corporações internacionais.

## **Religiosidade ou modernidade: repensar as fontes do extremismo violento**

Devaka Premawardhana  
Universidade Emory (EUA)

### **Introdução**

Existe uma narrativa dominante no Ocidente hoje, e também presente em ambientes cristianizados ou ocidentalizados em toda parte do mundo, que a religião islâmica é caracterizada essencialmente por violência fanática. Em Moçambique, esta ideia anti-islâmica ganhou força a partir de 2017, o ano em que iniciou a insurgência na província de Cabo Delgado, associado por muitos nos media e nos sectores públicos com Islão jihadista. De facto, é inegável que vários dos malfeitores identifiquem-se como muçulmanos e que o Estado Islâmico tem assumido responsabilidade por vários dos ataques. Mas a situação vira mais complexa quando percebemos que as principais vítimas da violência terrorista, tanto em Cabo Delgado quanto em outras partes do mundo, são também muçulmanas. Quem representa o Islão verdadeiro: os sofrendores da violência, que choram pela paz, ou os perpetradores da violência, que provocam o sofrimento?

A verdade é que nem o mundo, nem qualquer aspecto dele, é facilmente dividido entre malfeitores e benfeitores. O Islão é uma religião complexa e religião é um fenómeno complexo — e a complexidade não permite proclamações simplistas e absolutistas. Chego a este princípio fundamental a partir das minhas pesquisas antropológicas sobre religião numa zona interior do norte de Moçambique. Lá fui, pela primeira vez em 2011, para estudar

a expansão de Pentecostalismo Cristão, tão forte por quase toda a África, senão quase todo o mundo (Hardy, 2021). Fiquei curioso sobre a recepção das novas igrejas num ambiente onde ainda predominam práticas e crenças fortemente condenadas por líderes pentecostais. Falo de práticas e crenças viradas aos antepassados, que manifestem em cosmologias tradicionais, ritos de iniciação, orações aos antepassados e práticas como adivinhação e ritos de cura. Todos estes aspectos do que pode ser chamado religiosidade autóctone africana são não somente condenados, mas demonizados, dentro da tradição Pentecostal. Como foi documentado num estudo em Maputo, há uma violência — senão física, então simbólica e retórica — no seio de Pentecostalismo (Kamp, 2016). Podemos ver a consequência disso no Brasil, onde as igrejas pentecostais, como a Igreja Universal do Reino de Deus (o mesmo que está a espelhar em Moçambique), tem conduzido uma “guerra espiritual”, fisicamente, contra espaços sagrados e até contra pessoas das religiões afro-brasileiras.

Um elemento da violência simbólica no discurso Pentecostal é a maneira de conceber a conversão religiosa. Tem de ser uma ruptura, uma cisão com o que é designado “ultrapassado” (Meyer, 1998). A minha análise, a partir do distrito de Maúá, na província de Niassa, demonstra que os que frequentam as igrejas pentecostais são geralmente criativos e maleáveis o suficiente para negociar e reconciliar relações tanto com Jesus como com seus antepassados. Os meus interlocutores, todos macuas, são capazes de agir em maneiras que opõem o discurso dos seus líderes religiosos e, muitas vezes, acabam por frustrar a exigência deles de converter-se numa forma exclusivista. No meu livro (Premawardhana, 2018), associo esta capacidade elástica de conviver entre religiões distintas com princípios propriamente macuas: mitos e provérbios que valorizam o movimento e recusam a fixidade, como o provérbio que fala do cágado que anda com a sua casa nas costas (*kapa onetta n’empawe*). Os Pentecostais macuas que conheci mantêm uma relação holística e comprometida com todos os ambientes diversos nos quais participam: seja do Espírito Santo ou dos espíritos ancestrais. Eles

recusam-se a ser reduzidos ao discurso dominante e intolerante dos líderes Pentecostais. Eles vivem a sua fé em fluxo constante. Como antropólogo, tomei isso como uma lição para mim: de também questionar os discursos dominantes e prestar atenção a como, muitas vezes, a realidade empírica difere do discurso dominante.

Alguns vão dizer que a violência simbólica, se não às vezes física também, promovida por líderes Pentecostais hoje, e por vários Cristãos no percurso da história, mostra que o barbarismo não é limitado ao Islão, mas que é um problema com a religião em geral. Poderiam dizer que a religião em si carrega marcas de irracionalidade e intolerância. A solução aos problemas mais críticos e urgentes do mundo, então, problemas de conflito nacional e internacional, exige uma resposta modernista e secularista. Só a privatização, senão a eliminação, da religião pode trazer paz e prosperidade. Esta é a narrativa dominante em sectores poderosos do mundo hoje. O meu objetivo neste capítulo é contestar esta narrativa. Vou argumentar que religião não é a fonte da violência. A fonte verdadeira da violência é o absolutismo e o extremismo. Além disso, o absolutismo e o extremismo habitam muito mais na modernidade do que na religiosidade. Na conclusão, vou sugerir que a melhor esperança para um mundo melhor encontra-se nas tradições demonizadas pelas religiões absolutistas e descartadas pela modernidade: tradições como as religiões autóctones de África, inclusive dos macuas, que valorizem fluxo e inclusão acima de fixidade e exclusão.

## **Contra o conceito de “violência religiosa”**

Como já mencionado, o tema principal que domina o discurso mundial sobre religião hoje é o tema da chamada “violência islâmica.” Aqui, pretendo problematizar este conceito em três partes. Primeiro, religiões não são essencialmente ou intrinsecamente violentas. Segundo, a presunção da violência como inerente ao Islão é produto de distorções nos media. Terceiro, o foco na intolerância e violência religiosa corre o risco de ignorar a violência das ideologias modernas e seculares.

Um dos pontos centrais de partida para historiadores e outros estudiosos da religião é que religiões não podem ser consideradas essencialmente violentas porque elas, como um fenómeno humano, não são essencialmente nada. Ao defender este princípio, eu me coloco tanto contra os que dizem a religião é fonte de conflito quanto contra os que dizem que a religião, na sua essência, é fonte de harmonia e amor. O problema com as duas colocações é a maneira reductiva de tratar realidades irreduzivelmente complexas. Por alguns, Cristianismo é considerado uma religião altamente pacífica. Faz sentido, dado o discurso de Jesus Cristo — de amar até os seus inimigos e de orar para os que lhe fazem mal (Mateus 5:43-48). Estes princípios têm motivado milhões de Cristãos (ou seguidores de Cristo, sejam formalmente cristãos ou não) a praticar a não-violência e promover a paz. Pense, por exemplo, em São Francisco de Assis, Mahatma Gandhi ou Martin Luther King Jr. Mas há um outro lado dentro da história do Cristianismo, uma história de violência, exclusão e ódio: as cruzadas, a inquisição ou a intolerância direccionada às minorias sexuais ou praticantes de outras religiões. Mesmo nos Evangelhos existe uma contradição — Jesus falou tanto de paz mas também disse em um momento “não vim para trazer paz, mas espada” (Mateus 10:34). O ponto é que a religião, muitas vezes associada ao amor e à paz, tem o potencial e até uma história do contrário.

De modo similar, o Islão não pode ser reduzido à história de conflito, violência, e jihad. Existe uma longa história de paz e amor: nas tradições sufistas, por exemplo, que falam tanto do amor humano como o reflexo do amor divino. Também existem passagens do Alcorão que enfatizam a tolerância, a dizer por exemplo que não há compulsão em religião (Alcorão 2:256). O ponto aqui é o mesmo sobre o Cristianismo: o Islão não é essencialmente violento ou pacífico. Religiões em geral são melhor vistas como instrumentos que podem ser utilizados ou instrumentalizados para paz ou para violência. Até o Budismo, a religião mais associada, no mundo, com paz e compaixão, tem sido usado por próprios monges budistas para fins violentos, como vemos em exemplos históricos recentes em Sri Lanka e em

Myanmar. Religiões não são nem violentas nem pacíficas. São o que seus adeptos trazem a elas. Às vezes, o que seus adeptos trazem são atitudes de supremacia e absolutismo — muitas vezes salientadas por ideologias racistas ou nacionalistas que não têm nada a ver necessariamente com religião. Religiões não podem ser analisadas ou avaliadas independentemente dos factores sociais, económicos e políticos que definem a forma pela qual elas são vividas.

Outro ponto que é necessário salientar no debate sobre a natureza das religiões, e especificamente do Islão, é a forma distorcida que os media apresenta notícias actuais. Na língua inglesa, há um ditado jornalístico que diz “*If it bleeds, it leads*” (o que sangra vem primeiro). Todos sabem que as notícias mais sensacionalistas chamam mais atenção e, por isso, têm prioridade. Violência e terrorismo chocam e escandalizam o público muito mais do que convivência e paz. É uma pena que seja assim, porque a representação da África, em geral, para o mundo fora da África, é de um continente cheio de guerra e matança, enquanto a realidade em muitos lugares, mesmo no norte de Moçambique, que é tão vasto e não se resume às áreas litorais de Cabo Delgado, é a realidade de convivência inter-religiosa. Não quero romantizar e negar a realidade de conflito. Fazer isso seria igualmente distorcido. Mas a tristeza hoje é que as histórias de conflito inter-religioso são mais conhecidas que as histórias igualmente válidas — e até muito mais frequentes — de colaboração e cooperação inter-religiosa. Em Niassa, no distrito onde faço minhas pesquisas, por exemplo, muçulmanos visitam os cristãos nas festas do natal para ajudar nas comemorações do nascimento de Jesus, e cristãos também fazem visitas aos muçulmanos no final do Ramadã, para ajudar naquela festa e para receber bênçãos dos seus vizinhos. Há uma história contada por uma antropóloga que trabalha na Nigéria, da surpresa dela ao perceber que quase todos os visitantes na casa de uma família muçulmana, no final do Ramadã, eram cristãos. Nenhum dos visitantes era muçulmano. Foi explicado a ela que é porque todos os muçulmanos estão em casa à espera dos seus hóspedes, para recebê-los e alimentá-los bem (Janson, 2021:45).

Outra estória: lembro-me de uma vez, em 2015, ter lido num jornal estadunidense uma reportagem sobre um acontecimento no norte do Quênia. Contava de um autocarro cheio de muçulmanos e cristãos, que foi ameaçado por terroristas de Al-Shabaab. Mas quando os terroristas invadirem o autocarro com o objectivo de matar os cristãos, acabaram por não o fazer, porque viram todas as mulheres cobertas com lenço de cabeça. Não conseguiram distinguir entre os cristãos dos muçulmanos, visto que as passageiras muçulmanas perceberam o que os terroristas iam fazer com seus co-viajantes, e então emprestaram os lenços para os cristãos se poderem esconder. Esta reportagem apareceu quase no fundo do jornal daquele dia e mereceu só dois ou três parágrafos. Não tenho dúvida que, se os terroristas tivessem conseguido identificar os cristãos e matá-los, a reportagem teria aparecido na primeira página e teria sido muito mais longa. Infelizmente, as estórias de amor e compaixão são jornalisticamente muito menos interessantes que as estórias de ódio e conflito.

O último ponto a salientar na avaliação do chamado problema de violência inerente à religião é o facto estatístico que no século vinte, o século mais violento na história da humanidade (no sentido de número de óbitos causados por violência física), as ideologias atrás desta violência foram maioritariamente seculares ou até explicitamente ateias (Armstrong, 2014). Falo de modo especial de Nazismo, Nacionalismo e Comunismo. Seja da tentativa pelo Partido Nacional-Socialista, na Alemanha, de eliminar a população Judia nas décadas de 1930 e 1940, ou das guerras mundiais e internacionais, muitas vezes em nome da pátria nacional, ou da repressão violenta de não-conformistas em nome da fidelidade ao estado na União Soviética, na China e em outros países comunistas. A maioria das mortes provocadas por militantes poderosos no século 20 nada tinha a ver com religião e, em certos casos, eram altamente anti-religiosas. Isso é verdade no caso do Comunismo, com sua ideologia muitas vezes violentamente secular. Também é verdade sobre as guerras no Afeganistão e Iraque após o onze de Setembro, onde o terrorismo islâmico virou justificação para os

estados-nações modernos, neste caso o dos Estados Unidos da América e países aliados a invadir e matar — em nome, ironicamente, da democracia liberal e dos direitos humanos.

Ao elaborar estes três pontos — que a religião não é essencialmente violenta, que os media distorcem a realidade e que ideologias secularistas provocarem mais morte e sofrimento do que religiões no último século — o objectivo não é exculpar as religiões nos casos em que os malfeitores agem em nome do Islão ou do Cristianismo (ou do Budismo, Hinduísmo, Judaísmo, etc) para prejudicar ou até matar os outros. Violência em nome do Islão, ou de qualquer religião, é um facto do nosso mundo actual, como o ataque de onze de Setembro mostra claramente. Contudo, é importante entender que o problema que o mundo tem de enfrentar não é o da violência religiosa, mas sim o problema de violência em si. Violência vem de várias fontes, sendo a religião apenas uma delas. Para encontrar a solução de um problema, primeiro é necessário identificar a sua causa. Como mostro na seguinte secção, a causa primordial pode até ser não nas religiões, mas nos extremismos da modernidade, que provocam respostas extremistas das religiões.

## **Os extremismos da modernidade**

Nesta secção do capítulo, torno atenção à possibilidade de que a maior ameaça à paz no mundo, hoje, vem de pressupostos modernos e não principalmente de pressupostos religiosos. Até, se olharmos bem, percebemos que os extremismos religiosos são em parte, pelo menos, uma resposta aos extremismos da modernidade. Isso, eu defendo, deve-se a dois aspectos fundamentais da modernidade: a sua tendência de enfatizar separações e divisões em vez de relações e conexões, e a sua tendência de negar a sua particularidade e colocar-se na esfera do universal e do absoluto.

O que é modernidade? É um termo complexo que conjunta uma variedade de ideias e instituições. O meu uso do termo parte do período da história ocidental, a partir do século 16, o século da Reforma Protestante. A Reforma Protestante enfatizou a soberania do indivíduo em cima da

colectividade, promovendo a ideia de que a Bíblia pode e deve ser lida por cada crente, sem necessidade de intermediários como sacerdotes da igreja institucional. Em vez disso, cada crente é entendido como sacerdote. Outro aspecto era a dessacralização ou desencantamento do mundo, onde o mundo começa a ser entendido como composto de duas esferas distintas: uma sagrada e uma secular. Nos dois sentidos — a individualização e a secularização — podemos ver um elemento chave para a modernidade: a separação, a divisão, a compartimentalização. O eu é distinto do outro, e o sagrado é distinto do mundano.

O movimento filosófico chamado Iluminismo, dos séculos 17 e 18, principalmente na França e na Alemanha, deu continuidade a estes aspectos da modernidade, especialmente em fundamentar o princípio que o ser humano como indivíduo dotado de razão tem a capacidade de julgar criticamente toda a esfera da vida social: seja da igreja ou do estado ou de qualquer outra instituição tipicamente considerada soberana. A autoridade política, religiosa e intelectual reside agora entre homens, não em tradições e instituições. René Descartes deu expressão a este princípio com seu ditado “Penso, logo sou”, que coloca em primeiro lugar o ser humano individual e o seu raciocínio. Isso intensificou no mundo ocidental o individualismo da Reforma Protestante e o processo de desencantamento. Não é mais Deus ou a religião que têm a palavra final, mas sim o conceito de razão universal do indivíduo racional.

As virtudes da herança iluminista e reformista são várias e fáceis de ver. Destes movimentos intelectuais, vemos sedimentadas a possibilidade de democracia, de direitos humanos, de tolerância para com o diferente e a revolução científica e tecnológica da qual tantos de nós dependemos hoje. Nenhum destes benefícios pode ou deve ser negado. Contudo, temos de perceber contradições dentro do seio deste projecto de modernidade. Ao mesmo tempo que houve ideais de democracia e de direitos humanos, os mesmos Europeus estavam a conquistar e colonizar territórios fora da Europa, escravizando pessoas e extraindo riquezas. Também existiam categorias de

peças dentro da Europa altamente negadas o *status* de pessoa racional: mulheres e judeus e pessoas sem propriedade, por exemplo. A realidade nem sempre reflectiu os ideais, e, de uma certa forma, o próprio conceito iluminista de razão universal e absoluta possibilitou intelectualmente a ideia que a verdade é única e então pessoas fora da herança intelectual do mundo ocidental moderno não participam ou não têm acesso à verdade absoluta.

O problema de razão absoluta é o problema de perder consciência da particularidade e da peculiaridade de qualquer projecto humano, — mesmo o projecto da modernidade. O filósofo e hermenêutico Hans-Georg Gadamer chama a isso o “preconceito contra preconceito” (Gadamer, 1989:272). Ele usa esta expressão ironicamente para dizer que na rejeição de tradições e estruturas de autoridade, a modernidade funciona também como uma tradição, com particularidades e preconceitos. Em nome da objectividade, a modernidade fundamentou o ideal de universalismo, de absolutismo e de verdade única (Toulmin, 2001).

A pureza de pensamento assim fundamentada combina com o princípio cartesiano e reformista do individuo autónomo para criar inúmeras divisões e separações: entre o eu e o outro, entre o sujeito e o objecto, entre a mente e o corpo, entre a esfera humana e a esfera natural. Um exemplo extremo desta mania de divisões, classificações e separações é o mapa da África, que até 1884 não tinha necessidade de linhas rectas para dividir uma povoação da outra, artificialmente impondo barreiras que respondessem aos interesses dos herdeiros do iluminismo (colonialistas europeus) e não dos africanos que sempre viviam em movimento, sem necessidade ou até desejo de fronteiras dentro das quais se fixarem.

Com divisões e separações vem territorialismo e, assim, a capacidade de fazer violência, especialmente porque a divisão principal que a modernidade introduziu era a divisão entre os seres racionais e os seres não-rationais. Os seres não-rationais, que incluem os colonizados, as mulheres, mesmo na Europa, e outros considerados próximos aos bichos — primitivos, bárbaros, sub-humanos — foram considerados longe do ideal do homem racional

e soberano. Quem não foi categorizado como ser racional era sujeito de disciplina e dominação, punição e até escravização e morte. O Holocausto e o colonialismo não procederem da falta de modernidade, mas da realização de modernidade (sobre o Holocausto como consequência de processos modernos, veja Bauman, 1989).

A modernidade, devido a sua formação através do Iluminismo e até da Reforma Protestante, deu origem a uma separação primordial protestada por vários movimentos religiosos que a acham intolerável: a separação entre uma esfera política-secular e uma esfera privada-religiosa. O secularismo, na sua forma extrema, como temos visto até em Moçambique durante o seu período de modernização socialista, pode tornar os adeptos de religião violentos e abusivos. Neste caso, teremos que falar de fanatismo moderno. E em resposta a tal fanatismo surgem movimentos fundamentalistas, tanto no seio de Cristianismo quanto no seio do Islão. Neste caso, diferente da maneira típica de ver o fundamentalismo, passa-se a olhar para ele não como o inverso ou a negação da modernidade, mas como um produto da própria modernidade. Os extremismos da modernidade criam as condições para a possibilidade dos extremismos da religião.

## Conclusão

Como descrevi na introdução a este capítulo, minha pesquisa principal é sobre Pentecostalismo e a maneira que uma população macua no norte de Moçambique rejeita a atitude absolutista de muitos líderes pentecostais, dando preferência à manutenção de relações com seus antepassados. Há uma história muito longa de africanos adaptando ou africanizando as religiões mundiais, que acontece no nível mais profundo em termos epistemológicos. Se podemos falar de uma epistemologia africana, seria uma epistemologia bem resumida pelo autor Nigeriano Chinua Achebe, que escreve no livro *Arrow of God*: “o mundo é como uma máscara dançando. Se você quer ver bem, você não fica parado em um só lugar” (Achebe, 1964). Esta sabedoria é a sabedoria de um povo em movimento, um povo inacabado, um povo que

entende que há sempre mais para buscar, para saber, para ser (veja também (Nyamnjoh, 2017). Esta apreciação da incompletude humana pode ser o antídoto aos excessos da modernidade e também das respostas religiosas aos excessos da modernidade, respostas que, sim, são às vezes violentas.

Em vez de separação e divisão, em vez do “Penso, logo sou”, podemos seguir a sabedoria de Ubuntu — “Sou porque somos”. Podemos enfatizar convívio e coexistência — o tipo de realidade visível atrás das representações que temos nos media sobre religião na África. A realidade de muçulmanos e cristãos na África, fundada em princípios e lógicas africanos, é muito mais sobre ajuda e apoio mútuo, em vez de sempre ou unicamente conflito um contra o outro. As tradições autóctones africanas são caracterizadas por esta intersubjectividade e pela capacidade de aceitar a diferença em vez de rejeitá-la. Vemos isso claramente na maneira como foram recebidos e transformados o Cristianismo e o Islão por Africanos que fizeram estas religiões africanas. Se levarmos a sério as tradições autóctones africanas, em vez de descartá-las em nome de modernização ou demonizá-las como fazem os líderes Pentecostais, teremos a dádiva de uma outra versão da modernidade, não uma modernidade ocidental que enfatiza a racionalidade e a exclusão, mas sim uma modernidade africana que enfatiza a relacionalidade e a inclusão.

## Referências bibliográficas

- Achebe, C. (1964). *Arrow of God*. New Hampshire: Heinemann.
- Armstrong, K. (2014). *Fields of Blood: Religion and the History of Violence*. New York: Knopf.
- Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. New York: Cornell University Press.
- Gadamer, H.-G. (1989). *Truth and Method*. London: Continuum.
- Hardy, E. (2021). *Beyond Belief: How Pentecostal Christianity is Taking Over the World*. London: C Hurst & Co Publishers Ltd.

- Janson, M. (2021). *Crossing Religious Boundaries: Islam, Christianity, and 'Yoruba Religion' in Lagos, Nigeria*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kamp, L.V. de (2016). *Violent Conversion: Brazilian Pentecostalism and Urban Women in Mozambique*. Melton: James Currey.
- Meyer, B. (1998). 'Make a Complete Break with the Past.' Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse. *Journal of Religion in Africa*. 28 (3), 316–349.
- Nyamnjoh, F. B. (2017). Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality. *Journal of Asian and African Studies*. 52 (3), 253–270.
- Premawardhana, D. (2018). *Faith in Flux: Pentecostalism and Mobility in Rural Mozambique*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Toulmin, S. (2001). *Return to Reason*. Harvard: Harvard University Press.

# O que o terrorismo em Cabo Delgado pode ensinar para uma possível SADCnização da região da África Austral

Arcénio Francisco Cuco  
Felizardo António Pedro  
Universidade Rovuma (Nampula)

## Introdução

Desde a sua criação em 1980, a SADC nunca tinha sido confrontada com uma questão tão crítica em um dos seus países-membros, como o terrorismo que se assiste em Moçambique desde 2017. É certo que em 2009 enfrentou o golpe de Estado protagonizado por Andry Rajoalina, em Madagáscar, e o conflito no Zimbabué que levou à instalação de um Governo de Unidade Nacional naquele país. Entretanto, é preciso sublinhar-se que, em ambos os casos, a SADC não teve força suficiente para ser protagonista na mediação desses dois conflitos. O caso de Moçambique torna-se peculiar por se tratar de um fenómeno inédito na região e, como tal, exigir respostas coordenadas considerando-se que o combate ao terrorismo não é um combate que se possa dizer que o país vítima possa fazê-lo sozinho. Ademais, experiências de outros pontos do mundo mostram que, países circunvizinhos do país vítima ou que sofre de terrorismo, também correm sério riscos.

A grande preocupação é que a SADC tem sido vista, ao longo do tempo, como sendo uma organização em que os membros comungam uma *irmandade fictícia*. Várias correntes têm-se questionado sobre a possibilidade de integração efectiva dos povos nesta coisa convencionada “Comunidade

para o Desenvolvimento da África Austral”, particularmente no que diz respeito ao sentido de pertença dos cidadãos dos Estado-membros a esta comunidade. Estes povos, que antes faziam uma comunidade de sofrimento em virtude de serem escravizados e colonizados, segundo Ngoenha (1993), partilharam das mesmas utopias de libertação que engendraram as lutas pelas independências que atingiram uma proporção continental devido ao apelo à união da África pelos seus líderes (Nkrumah, 1963), o que veio a se concretizar através das ajudas mútuas na luta contra o colonialismo e mais tarde nas uniões regionais onde encontramos a SADCC.

As primeiras uniões regionais, apesar de trazerem a ideia de desenvolvimento, eram alimentadas mais por agendas políticas que económicas, caso das lutas contra o colonialismo e o apartheid. A mudança de nome para Comunidade para o Desenvolvimento da África Austral significou um passo na redefinição das preocupações, a saber: por um lado, o aumento da coesão no seio dos cidadãos dos Estados-membros até o nascimento do cidadão da África Austral e, por outro lado, o nascimento da agenda de desenvolvimento que realizaria o crescimento humano e económico. No entanto, apesar dos esforços dos Estados-membros, parece que os cidadãos não se revêm efectivamente membros desta organização regional.

O terrorismo que surgiu em Cabo Delgado no ano 2007 parece um autêntico teste para confirmar se os países membros desta organização constituem ou não uma comunidade coesa. Se estamos a dizer que a *sadcnidade* significa um sentido de pertença, um sentido de propriedade, este sentido não pode ser expresso apenas dentro do espírito formal ou apenas de tratados, também tem que se firmar em acções conjuntas dos seus membros no sentido de prover protecção, segurança e solidariedade para com os membros que se encontram numa situação de vulnerabilidade, conforme preconiza a c) do artigo 4 e c) do artigo 5 do Tratado da SADC que Moçambique ratificou em 1993. Entretanto, a demora dos membros da SADC em reagirem ao terrorismo em Cabo Delgado (denotadas pelas reuniões intermináveis da troika da SADC); a recusa da Tanzânia em receber refugiados moçambicanos; a

decisão de Moçambique de recorrer a Ruanda para combater o terrorismo, mesmo depois de receber luz verde de apoio de alguns membros da organização; a crítica da ministra da defesa sul-africana em relação a esta decisão de Moçambique; a fraca mediatização das acções das forças conjuntas da SADC se comparada à das acções das forças ruandesas, parecem-nos pontos que precipitam a ideia de que ainda não estamos apegados a essa coisa que se chama SADC. Ainda falta o sentido de pertença a *sadcnicidade*.

A pergunta que podemos colocar e que vai guiar este estudo é: em que medida o caso de terrorismo pode ser um trampolim para a *sadcnicização* da região? Argumentamos que, enquanto não se consolidarem os laços entre os países membros da SADC a partir de acções práticas como, por exemplo, uma intervenção destacável em Cabo Delgado, a constituição de instituições democráticas regionais fortes, vai ser difícil que os seus cidadãos se revejam nesta organização. A análise vai ser de natureza exploratória, se considerarmos que quase não existem estudos que relacionam o terrorismo em Cabo Delgado e a possibilidade de fortalecimento de laços entre os membros da SADC, que permita uma efectiva integração.

## 1. SADCness: um sonho possível

Talvez a grande questão face à ideia de coesão entre os membros da SADC seja de saber se o sonho de *sadcnicização* é possível. Antes de respondermos a esta questão é necessário criarmos balizas que nos possam permitir melhor entender o significado da *sadcnicização* ou *sadcnicidade*. O nosso instrumento de trabalho, que é o relatório do *Workshop Peoples' Agency And Popular Participation In Sadc Region: Towards Regional Democratization And Integration*, toma SADCness/SADCnicidade com o significado de uma ligação; o sentido de pertença ou o sentido da apropriação pelos cidadãos dos Estados-membro da ideia da SADC. Isto é, a integração dos Estados-membro não pode ser pensada desfasada dos povos da África Austral como vector importante para a implementação, institucionalização e consolidação desta organização regional. Em outras palavras, estamos a dizer que

as experiências do exercício dos direitos soberanos através das eleições já constituem referências importantes que poderiam permitir a constituição de instituições regionais:

O povo da África Austral exerce os seus direitos soberanos participando em eleições directas com o intuito de consolidar e institucionalizar as responsabilidades funcionais da SADC. Significa simplesmente que, o órgão parlamentar regional da SADC deve ser estabelecido para garantir um povo de democratização e integração regional impulsionada pela África Austral. Isto lançará as bases para a ligação entre partidos políticos — povo da soberania da África Austral — parlamento da SADC que, por extensão, irá alargar o âmbito da integração e democratização da SADC (Adar et al, 2021, p.6)

Como se pode depreender, o conceito de SADCness/SADCnidade é um conceito de *dever ser* porque projecta o ideal. Entretanto, aquilo que se vive, tanto do ponto de vista político e socioeconómico, mostra a distância entre *o que é* e *o que dever ser*. Não é por acaso que falámos de uma *irmandade fictícia*, uma irmandade fictícia que se evidenciou com o terrorismo em Cabo Delgado depois de encontros atribulados entre os Estado-membros que não conseguiam decidir se se devia ou não intervir militarmente em Moçambique. Outro ponto fundamental, muito bem destacado por Ngoenha (2019), é que durante o processo da transição sul-africana, a SADCC, que era uma instituição de prevalência política, foi substituída por uma SADC que prioriza a economia. Significa que, a SADC tem vindo a se furtar do seu lado político que caracterizou a sua génese e cujo principal marco foi a defesa e a protecção dos interesses dos seus cidadãos (como SADCC) e das acções do apartheid. Como corolário, assiste-se o não envolvimento dos cidadãos do Estados-membros na construção deste projecto SADC, porque os Estados-membro estão mais preocupados com questões económicas.

Isto leva-nos a um questionamento sobre como esta utopia da *sadcni-zação* da região pode ser possível ou, dito de outro modo, como o sonho de os povos da África Austral se reverem com a SADC pode se materializar, se considerarmos que esta organização, nestes mais de 40 anos da sua existên-

cia, continua impregnada ao nível do topo das hierarquias governamentais dos Estados-membros?

Parece que não é muito difícil responder a esta pergunta. Se olharmos para a União Europeia (UE)<sup>2</sup>, que desde que nasceu em 1953 como Comunidade Europeia do Carvão e do Aço (CECA) ou Comunidade Económica Europeia (CEE) (tem quase 69 anos), vamos perceber que, ela também, ainda não se consolidou. O *Brexit* é o exemplo disso. São vários os estudos que confirmam esta afirmação. Podemos apontar, por exemplo, três livros que melhor descrevem a situação da EU: *Europe: an Unfinished Adventure*, de Zygmunt Bauman; *German Europe*, de Ulrich Beck; e *Turbulent and Mighty Continent: What Future for Europe?* de Anthony Giddens.

Em 2004, Bauman olhava para a UE como algo ainda por ser construído e, para tal, seria necessária uma certa engenhosidade, no sentido de propósito e trabalho duro para o alcance desse desiderato. Reinava em Bauman um certo ceptismo sobre a possibilidade da UE alcançar esse objecto: “Perhaps a labour that never ends, a challenge always still to be met in full, a prospect for ever outstanding (Bauman, 2004:2).” Bauman observou que a Europa, no sentido de cidadãos dos Estados-membros da União, tendia a enfatizar a sua diversidade e não o que tinha em comum entre os diferentes Estados-membros. Tratava-se de uma organização com número crescente de comissões, congressos académicos e assembleias públicas, permanentes e *ad hoc*, que se consubstanciavam a tornar aquele círculo particular quadrado:

“Whenever we hear the word ‘Europe’ spoken, it is not immediately clear to us whether it refers to the confined territorial reality, tied to the ground, within the borders fixed and meticulously drawn by as yet unrevoked political treaties and legal documents, or to the free-floating essence

---

2. Sem desprezo nenhum para com as organizações regionais do continente africano. A própria União Africana é baseada no modelo da União Europeia. É necessário sublinhar que estas organizações têm algo em comum: nascem de guerras. Por um lado, a EU, da agonia da segunda guerra e a UA das lutas de libertação contra o colonialismo. Mas também, é o principal parceiro económico da SADC.

that knows no bounds and defies all spatial bonds and limits. And it is this difficulty, nay impossibility of speaking of Europe while separating clearly and neatly the issue of the essence and the facts of reality that sets the talk of Europe apart from most ordinary talk about entities with geographic references (Bauman, 2004:6).

Beck (2012) destaca que a UE, ao longo da sua história, conseguiu transformar seus inimigos mortais em vizinhos: "... os seus cidadãos usufruem de liberdades políticas e de um nível de vida com o qual as populações noutras partes do mundo não sonham; a adesão à UE permitiu ex-ditaduras da Grécia, Portugal e Espanha transformarem-se em democracias estáveis...". Entretanto, a cegueira económica tornou as pessoas cegas em termos sociais e políticos. Dito de outro modo, o debate económico *mainstream* baseia-se num "analfabetismo" político-social. A impressão que o debate apresenta é de não existência de uma vida fora da economia. Isto faz com que se perca de vista que a crise mundial como a de 2007-2008 não tenha decorrido apenas de factores económicos, mas também de questões políticas e sociais. Sendo assim, Beck (2012) sugere que a Europa deveria trazer de volta, no debate, a sociedade e, por conseguinte, a política.

Por sua vez, Giddens (2014) observa que a Europa deixou de ser poderosa por conta dos conflitos e divisões que ocorrem no continente. Apesar dos sucessos que a UE registou ao longo da sua história, esse sucesso não criou, entre os cidadãos, laços emocionais. Para o autor, a UE é um empreendimento 'funcionalista' baseado em resultados, não por afeição e muito menos por paixão, o que dilui o sentido de patriotismo ampliado e cidadania comum de que algum dia Churchill sonhou (Giddens, 2014). A própria estrutura da UE explica em grande medida o porquê de a UE estar tão distante de seus cidadãos:

Em termos bastante crus, a União sofre ao mesmo tempo de falta de democracia e ausência de liderança eficaz. Suas três instituições principais são a Comissão, o Conselho e o Parlamento. A Comissão é formalmente responsável pela elaboração de planos, projectos e políticas para a União

como um todo. As decisões sobre as propostas da Comissão são tomadas pelo Conselho e o Parlamento, o que não raro, é um processo demorado e sem garantia de êxito final. Além disso, em momento algum os cidadãos se envolvem directamente. As eleições europeias são conduzidas, em grande parte, tendo em vista os problemas nacionais. O comparecimento a essas eleições é baixo porque os eleitores conhecem muito bem a situação. O Parlamento tende a operar à sombra, com processos obscuros para o grande público. Líderes nacionais, especialmente dos países maiores, querem as vantagens das duas situações ao mesmo tempo. Proclamam suas credenciais europeias, mas, a prática, aquilo que entendem ser de interesse nacional vem em primeiro lugar (Giddens, 2014:8).

Que leitura se pode fazer das questões que os três autores apresentam e em que medida podem contribuir para pensarmos melhor a ideia da *sadcnidade*? Num primeiro momento o que se pode dizer é que as questões que são aqui apresentadas por estes três autores revelam que o nosso clamor da necessidade da *sadcnização* da região não é órfão. Uma das organizações regionais mais antiga do mundo parece também não estar consolidada no que diz respeito ao sentido de pertença que os cidadãos dos países membros sentem da mesma.

Num segundo momento, é possível perceber que a perspectiva económica, tal como vimos anteriormente, parece ser a perspectiva que move estas organizações, colocando do lado a sociedade e a política. Qual é o antídoto, então, para o sentimento de pertença em circunstâncias em que questões económicas prevalecem sobre as outras?

A verdade é que, a ideia de pertença tem que nos remeter a estes dois sentidos: o político e o económico. A política coloca-nos a questão fundamental do viver-em-comum e, por isso, a questão económica torna-se parte ou um aspecto de vida-em-comum a não descurar, pois a título de exemplo, ter uma habitação torna-se um direito. Neste sentido, o económico realiza-se sob fundamento político, isto é, o económico funda-se no viver-em-comum.

A pertença económica, por sua vez, se vista no seu acontecer restrito, coloca-nos as questões de propriedade individual, do âmbito de realização do eu individual, da busca individual da realização material e espiritual. É verdade que a realização económica de um pode contribuir para a realização material do outro(s), mas não é menos verdade que o crescimento económico de um(s) tem resultado na miserabilização de muitos (ou outros) criando, deste modo, o apartheid económico e globalizando-o (Sloterdijk, 2008).

O que acontece com os povos dos Estados membros da SADC, quando a perspectiva económica se funda em si, há uma cultura exasperada do egoísmo. O pior ainda é quando o egoísmo encontra um largo terreno de pobreza. Esta situação oferece-nos aqueles fenómenos de xenofobia assistidos na África do Sul nestas duas primeiras décadas do séc. XXI, que afastam cada vez o sentido de aproximação entre os povos da região. A situação piora, ainda, quando esses eventos acontecem sob o olhar impávido de quem deveria intervir com maior força: a SADC, como organismo regional.

É importante que a política — entendida como a busca do viver-em-comum — ilumine a economia com os valores de solidariedade, fraternidade, justiça, valores que, até um certo ponto, fazem jus aos propósitos da criação da SADC (artigo 4 da Resolução nº 3/93 de 1 de Junho) (Governo de Moçambique, 1993). Isso só pode ser feito a partir de laços fortes não só entre os Estados, mas também entre cidadãos membros desses Estados no ambiente de ausência de desconfiança mútua. A pergunta que se coloca é como esses laços podem ser fortificados? Tem o terrorismo em Cabo Delgado algo a oferecer para o resgate desses laços? Vai ser a partir destas perguntas que, a seguir, iremos traçar algumas linhas-mestras que nos possam conduzir a uma ideia sobre como esses laços podem ser criados e, quiçá, o sonho da *sadcidade*.

## 2. O que o terrorismo em Cabo Delgado pode ensinar para uma possível SADCnização da região da África Austral

Foi lançado a 15 de Junho de 2021 um comunicado em conjunto da Comissão Africana dos Direitos Humanos e dos Povos (ACHPR), a Corresponsente Especial para os refugiados, requerentes de asilo e migrantes na África, Sra. MayaSahliFadel, e o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) sobre a crise de Deslocados Internos em Moçambique e retornos forçados da Tanzânia (ACHPR & ACNUR, 2022). Em 15 de Julho de 2021 foi desdobrada, após a sua aprovação pela Cimeira Extraordinária de Chefes de Estado e de Governo da SADC realizada a 23 de Junho de 2021, em Maputo, a Missão da SADC em Moçambique (SAMIM), como uma resposta regional para apoiar o país no combate ao terrorismo e ao extremismo violento em Cabo Delgado (SADC, 2021). Dias depois, Moçambique anuncia a vinda de mil soldados ruandeses para Cabo Delgado. Podem estas duas situações explicar a importância do caso Cabo Delgado para a *sadcnização* da região Austral da África?

Na primeira situação, podemos assinalar os laços históricos que Moçambique tem com a Tanzânia desde a luta pela independência. Tanzânia teve um papel fundamental para Moçambique, se considerarmos que foi naquele país onde foi forjada a FRELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) e todas as outras acções que desembocaram na expulsão dos colonos portugueses no país. Depois da independência de Moçambique, aparentemente, estes laços continuaram fortes, tendo culminado com a construção, em 2005, de uma ponte sobre o Rio Rovuma<sup>3</sup> como o marco mais importante entre os dois países neste período. Embora tenhamos este constructo histórico, a Tanzânia recusou os refugiados moçambicanos que, em certo sentido, transitavam aquela ponte (a ponte da unidade; portanto, da união dos dois povos) na certeza de serem recebidos pelos seus irmãos de

---

3. A ponte foi inaugurada em maio de 2010 e recebeu o nome de Ponte da Unidade.

laços de históricos. Para além disto, a recusa da Tanzânia significou a violação dos princípios de solidariedade, paz e segurança emanadas nas convenções internacionais e estatutos de refugiados, assim como protocolos regionais ao exemplo do Protocolo da SADC sobre Cooperação nas Áreas de Política Defesa e Segurança todas a história de irmandade construída desde a década 60 parece ter sido esquecida.

A segunda situação resultou de um acordo claro entre Moçambique e os outros membros da SADC. Entretanto, a chegada de ruandeses parece ter mostrado falta de coordenação de acções entre os países membros. A ministra de Defesa da África do Sul, recorrendo à comunicação social, reagiu negativamente à presença das forças armadas ruandesas em Moçambique. Por sua vez, o Ministro da Defesa de Moçambique, apesar de ter realçado as boas relações entre os dois países, alegou que a ministra sul-africana estava equivocada e que ela mostrou desconhecer o *dossier* da presença de ruandeses em Moçambique (Tiua, 2021). O grande problema aqui prende-se com o facto de ambos os países serem membros da SADC, a mesma organização que dias antes tinha aprovou a SAMIM, o que significa que, tendo havido um equívoco, poderia ter sido tratado dentro dos órgãos da própria SADC.

Ao tratarem o assunto na comunicação social, deixaram transparecer não haver uma coesão entre membros. Mas também, podemos pensar que a virada de Moçambique a Ruanda, provavelmente terá sido porque, antes de todos, a responsabilidade pela defesa da soberania seja inteiramente sua, por isso a busca de respostas mais flexíveis como a do Ruanda, o que sinaliza que a SADC precisa, de certo modo, de transitar do seu estado de máquina burocrática para a de acção em prol dos seus povos. Por outro lado, a Cimeira Extraordinária da SADC indicia o início de uma vontade de passagem para uma SADC interventiva o oferece alguma esperança, apesar de ainda de ter falhado a primeira tentativa de construção de uma instituição conjunta — o Tribunal da SADC — pois o Zimbabué alegou interferência na soberania interna.

Apesar de internacionalmente a região da SADC ser reconhecida, há anos, de ser uma região pacífica em África (Chambote, 2015), a história mostra que houve sempre alguns conflitos entre Estados-membro da organização, mesmo que de baixa intensidade. É sobejamente sabido que a história de relações entre o Malawi e Moçambique oscila de relativamente boas a más e vice-versa. Basta nos lembrarmos da controvérsia da navegabilidade dos rios Zambeze e Chire:

Em 2010, [...], a Polícia da República de Moçambique (PRM) deteve quatro indivíduos, um dos quais afecto à Embaixada do Malawi em Maputo, que se encontravam a navegar, ilegalmente, nas águas do rio Chire, em Megaza, na Zambézia. Beneficiando de imunidade diplomática, o adido militar foi libertado, mas os restantes detidos continuaram presos. O barco que transportava os quatro homens navegava de Marromeu, em Sofala, portanto em águas do rio Zambeze, seguindo para montante, em direcção a Nsanje, via rio Chire, para a cerimónia inaugural do Porto de Nsanje no Malawi (Chambote, 2015:424).

Não podemos, também, nos esquecer da disputa pela fronteira do Lago Niassa entre Tanzânia e Malawi. Estas disputas mostram que a SADC precisa se reafirmar porque, estas situações, mal geridas, podem levar a outros tipos de incidentes diplomáticos entre países cuja história é próxima. Enquanto não se consolidarem os laços entre os países membros da SADC a partir de acções práticas de busca de um viver-em-comum, pensamos que será difícil passarmos para o próximo passo, que é o passo em direcção à *sadcização* da região ou, dito de outro modo, caminharmos numa direcção em que os cidadãos dos Estados membros da SADC se revêem nesta organização que convencionou chamar de SADC; pensamos que Cabo Delgado, através da missão da SAMIM, pode ser o ponto de partida para costurar uma possibilidade de alcance desse desiderato.

A pergunta que podemos colocar a seguir é: de que modo este processo pode se dar? Pensamos que esse processo pode se dar a partir do momento em que houver um reconhecimento mútuo entre os Estados e os cidadãos

membros da SADC de que o combate ao terrorismo naquele lugar é uma luta de todos da qual cada um de nós terá de se sacrificar em torno de um bem comum, um bem comum que se consubstancia na paz e segurança de todos os países-membros da organização. Afinal, uma agressão a um país membro da organização tem que significar o sentimento de que todos os países membros foram agredidos e que um esforço conjunto para defender esse país é necessário para que todos os Estados-membros se sintam em segurança, pois o que está em causa não são mais questões económicas, o respeito pela dignidade da pessoa humana. Quando, por exemplo, como algumas correntes, em Moçambique questionam se porventura um soldado do SAMIM morre na missão como os cidadãos do país de origem encararam a sua morte considerando-se que a morte foi causada em cumprimento de uma missão que não tem nada a ver com problemas do seu próprio país, é sinal de que, há muito para se tecer no sentido da *sadcização* da região.

### **Considerações finais**

O que tentámos mostrar na nossa discussão foi que ainda há um grande caminho a se trilhar no sentido da *sadcização* da região. Ficou saliente que a distância existente entre o sentimento de pertença dos cidadãos dos Estados-membros e as acções concretas da organização é maior. Essa distância entre o sentido pertença dos cidadãos dos Estados-membros e as acções dos Estados-membros não deve constituir, entretanto, uma grande preocupação, porque até organizações regionais mais antigas do que a SADC sofrem do mesmo problema. O que se deve fazer, é aprendermos dos erros dos outros para fortificarmos a nossa organização.

Para tal, seria necessário transformar-se a SADC numa instituição política regional forte na qual não só se valorizam questões económicas, mas também preza-se questões políticas e sociais; transformar-se a SADC, parafraseando-se Giddens (2014), “de um quadro *ad hoc* de indivíduos” até um certo ponto sem legitimidade, em sistema institucionalizado de liderança

com mandato democrático em que os seus membros são democraticamente eleitos pelos cidadãos do Estados-membros. As acções da SADC têm de ser legitimadas pelos cidadãos dos Estados-membros e não apenas pelas lideranças dos Estados-membros da organização.

O terrorismo em Cabo Delgado ensina-nos que ainda há muito que se tecer com vista a se alcançar o sentido de pertença à SADC. A forma como a questão foi gerida quer pelo país vítima quer pela organização em si, mostrou que ainda não há coesão no seio da SADC e isso denuncia a necessidade de se criar mecanismos de participação dos cidadãos Estado-membros para que possam legitimar as acções desta organização.

## Referências bibliográficas

- ACHPR & ACNUR (2022). *Comunicado conjunto da Comissão Africana dos Direitos Humanos e dos Povos*. 2022. Disponível em: <https://www.unhcr.org/afr/events/conferences/60f162ff4/comunicado-conjunto-da-comissao-africana-dos-direitos-humanos-e-dos-povos.html>. (Consultado a 23 de Março de 2022).
- Bauman, Z. (2004). *Europe: an Unfinished Adventure*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (2012). *German Europe*. Cambridge: Polity Press.
- Chambote, R. (2015). A Controvérsia Sobre a Navegação nos Rios Zambeze e Chire nas Relações Diplomáticas entre Moçambique e o Malawi. In: L. de Brito *et al.* (eds.). *Desafios para Moçambique 2015*. Maputo: IESE. pp. 419–443.
- Giddens, A. (2014). *Continente turbulento e Poderoso: qual é o future da Europa?* São Paulo: UNESP.
- Governo de Moçambique (1993). *Boletim da República*. 1 de Junho de 1993. I Série - Número 21.
- Ngoenha, S. (1993). *Filosofia Africana: Das Independências às Liberdades*. Maputo: Paulistas-África.
- Ngoenha, S. (2019). *Lomuku*. Maputo: Publiflix.

- Nkrumah, K. (1963). *Africa Must Unite*. New York: Frederick A. Praeger.
- SADC (2021). *SADC Mission in Mozambique (SAMIM) in Brief*. 2021. Disponível em: <https://www.sadc.int/news-events/news/sadc-mission-mozambique-samim-brief/> (Consultado a 23 de Março de 2022).
- Sloterdijk, P. (2008). *Palácio de Cristal: Para uma Teoria Filosófica da Globalização*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Tiua, A. (2021). *Ministra sul-africana da Defesa lamenta chegada de tropas do Ruanda antes do apoio da SADC*. 2021. Disponível em: <https://www.opais.co.mz/ministra-sul-africana-da-defesa-lamenta-chegada-de-tropas-do-ruanda-antes-do-apoio-da-sadc/> (Consultado a 25 de Março de 2022).

## **Tolerância, Paz e as tentações da liderança religiosa**

Felizardo A. Pedro

Universidade Rovuma (Nampula)

A questão do viver-em-comum é um problema que atravessa todos os tempos. Num mundo em que cada vez mais se acredita que as diferenças devem constituir o cerne da construção de sociedades para que o cidadão o seja de facto, torna-se relevante reflectir sobre as condições de possibilidade do convívio das diferenças. Uma das condições é a Paz. Mas que seria ela sem outras condições como a Tolerância?

No presente artigo, apresentaremos a Tolerância como uma das condições de possibilidade para o convívio das diferenças. Para o efeito, partiremos do pensamento de Voltaire e Derrida sobre a Tolerância. O primeiro entende que a tolerância é uma disposição em aceitar o outro no seu crer e pensar diferente; porém, o segundo, com uma certa suspeita, vê na tolerância uma disposição do poder em controlar o menos forte. É destas teses que nos interrogaremos sobre o engajamento da liderança religiosa na questão da paz, partindo do pressuposto de que pelo menos há três religiões monoteístas — a judaica, a cristã e a islâmica.

Começemos com a nossa reflexão por lembrar dois episódios reportados no Evangelho de São Lucas (8: 42-48): no primeiro, Lucas diz que Jesus passou por uma multidão que o apertava e, nela, uma mulher que vivia há 12 anos com hemorragia, tocou-O e ficou curada. Jesus, tendo sentido o toque, parou e perguntou: quem me tocou? Ninguém respondeu de imediato!

Mais tarde, a mulher afirmou que foi ela quem O havia tocado. E Jesus disse: *Minha filha, a tua fé salvou-te; vai em paz*; no segundo episódio, Lucas conta que após a morte de Jesus, a perturbação, a incerteza e o medo reinavam entre os seus discípulos. Eis que um dia apareceu quando estavam reunidos e disse-lhes: *A paz seja convosco*.

Destes episódios podemos extrair dois significados de paz. No primeiro episódio (o de Jesus com a mulher curada), a paz seria o vencer a doença que molesta psico-socio-fisicamente à mulher. Esta, curada por mediação da fé, ultrapassa a intranquilidade ante à censura dos outros e ante à morte. No segundo episódio, o dos discípulos reunidos, por um lado, para se fortalecerem em virtude da morte do seu mestre e, do outro lado, para partilharem e discernirem informações sobre algumas aparições do mestre que desaparecera do túmulo onde jazia há 3 dias, eis que Jesus apresenta-se no meio deles e diz “a paz seja convosco”. Aqui, a paz poderia significar, talvez, tranquilidade diante da certeza de que o mestre venceu a morte. Porém, paradoxalmente, Jesus não diz aos discípulos vão em paz, como dissera à mulher, mas di-los: a paz seja convosco. O *seja*, aqui, torna a frase imperativa com um duplo sentido: 1. A paz devia ser uma realidade no seio dos discípulos, unindo-os numa fé; 2. A paz torna-se um objecto de missão, isto é, aos discípulos é incumbida a missão da construção da paz. Nisto, parece-me que Lucas quis passar duas ideias do seu mestre: 1. A paz ultrapassa a dimensão individual, uma vez que os seres humanos vivem em comunidade; 2. A paz é uma realidade por fazer.

Começamos por apresentar estes eventos de carácter religioso sem pretensão de fazer uma discussão de exegese teológica, mas para lembrar que as religiões foram e ainda são não só agentes produtores de resposta às indagações dos homens, mas também agentes de desinibição. Apesar das religiões se apresentarem endogenamente como pacíficas, as guerras santas dos tempos passados, católicas e muçulmanas, mobilizaram milhares de pessoas para práticas hediondas em nome de uma missão pretensamente legítima, veja-se a *jihad* e as *cruzadas*. Neste século XXI, os vários movimen-

tos no mundo, quer se chamem *estados islâmicos*, *boko haram* ou *jihatistas*, encontram aparente fundamento do seu agir na religião.

Ora, será que são as religiões que apresentam uma dupla face: uma endógena, que é pacífica e, a outra, exógena, que é violenta, fundadas em deuses ciumentos e intolerantes? Ou será que a distância que separa a religião, seus crentes, seus líderes (seus praticantes) é abissal de tal forma que a questão pudesse ser remetida aos enredos exegéticos? Ou poder-se-ia concordar com o escritor português Vergílio António Ferreira, para quem o *Homem não deseja a paz*?

Vergílio Ferreira entende que os homens não desejam a paz, pois ela é fastidiosa. Entretanto, estranhamente, os homens lutam por ela para não a manter, pois amam o perigo, o infortúnio, o desafio ao destino, a guerra, como se pode ler:

Que estranho bicho o homem. O que ele mais deseja no convívio inter-humano não é afinal a paz, a concórdia, o sossego colectivo. O que ele deseja realmente é a guerra, o risco ao menos disso, e no fundo o desastre, o infortúnio (...). Poucos homens afirmaram que a guerra é um bem (Hegel, por exemplo), mas é isso que no fundo desejam a guerra e o perigo, o desafio ao destino, a possibilidade de triunfo, mas sobretudo a inquietação em acção. Da paz se diz que é «podre», porque é o estarmos recaídos sobre nós, a inactividade, a derrota que sobrevém não apenas ao que ficou derrotado, mas ainda ou sobretudo ao que venceu (Ferreira, 2015).

Se a vontade de vencer se apodera do homem com elevada constância, conclui Vergílio Ferreira que a guerra é o *estado natural do bicho homem*, ou seja, na linha de Hobbes, o escritor defende:

O homem é o lobo do homem para que este possa ser o cordeiro daquele. Nenhuma luta se destina a criar a justiça, mas apenas a instaurar a injustiça. O homem é um ser sem remédio. Todo o remédio que ele quiser inventar é só para sobrepor a razão ao irracional que de facto é. Toda a história das guerras é uma parada de comédia para iludir a sua invencível condição de tragédia. A verdade dele é o crime. E tudo o mais é um pretexto para o disfarçar. A fábula do lobo e do cordeiro já disse tudo (Ferreira, 2015).

Se para Vergílio Ferreira a guerra é a condição natural do homem e toda luta contra a injustiça está voltada a implantar outra injustiça, para Hobbes o estado natural da guerra de todos contra todos, um estado em que cada indivíduo humano se sente ameaçado pela morte, só pode ser ultrapassado pelo estabelecimento de um contrato social, ou seja, pela aquiescência a um acordo que estabelece a paz como estado no qual cada indivíduo evita a morte violenta através da instituição do estado social onde o soberano se impõe para regular as principais causas de discórdia, a saber: a competição, a desconfiança e a glória. Portanto, o estado social, nesta óptica, apenas é possível se os indivíduos entram em acordo em virtude do desejável — a paz — para evitar a guerra, que é um elemento desmotivador para a criação de riqueza, bloqueador e destruidor de iniciativas e bens materiais e espirituais, como Hobbes argumenta:

Numa tal situação não há lugar para a indústria, pois seu fruto é incerto; conseqüentemente não há cultivo da terra, nem navegação, nem uso das mercadorias que podem ser importadas pelo mar; não há construções confortáveis, nem instrumentos para mover e remover as coisas que precisam de grande força; não há conhecimento da face da Terra, nem cômputo do tempo, nem artes, nem letras; não há sociedade; e o que é pior do que tudo, um constante temor e perigo de morte violenta. E a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta (Hobbes, 2003).

O que se coloca tanto em Hobbes como em Vergílio Ferreira é a questão da possibilidade do convívio das diferenças, ou seja, das relações intersubjectivas dentro de uma sociedade, entre sociedades ou entre culturas.

No que respeita a relação entre culturas, Huntington (2001) encontra nelas profundas dificuldades de um convívio pacífico em virtude de serem entidades com um núcleo duro constituído pelos dogmas religiosos. Estes (dogmas), nas transacções culturais, não são negociáveis. Esta inegociabilidade dos dogmas, acrescida da missão de algumas religiões como a cristã e a islâmica, mobiliza as culturas ao conflito.

As dificuldades de convívio pacífico entre as culturas se agudizam com a crença falaciosa do Ocidente na universalidade da sua cultura. Para

além de falaciosa, para Huntington, a pretensão do Ocidente de os seus valores, suas instituições, suas práticas serem adoptadas por todos os povos é imoral e perigosa. É falaciosa e imoral porque tal crença é contra os valores ocidentais de autodeterminação e de democracia. É perigosa para o mundo porque poderá conduzir uma grande guerra inter-civilizacional entre os estados-núcleos, e perigosa ainda para o Ocidente porque poderá levar à sua derrota (Huntington, 2001:366-367).

Estamos diante de uma dogmatização religiosa das instituições, dos valores, das práticas ocidentais ou, como observou ironicamente (Žižek, 2010), estamos ante uma transformação missionária do capitalismo em religião universal, que consiste na crença de que ele (o capitalismo) caminha a par e passo com a democracia e os direitos humanos. Uma crença profundamente contraditória e falsa vistas as coisas a partir de como a Europa lida com os emigrantes africanos e como o capitalismo asiático tende a ganhar terreno.

A questão dos conflitos, sejam violentos ou não, não diz respeito tão-somente às relações entre culturas, mas também aos cidadãos com os seus governos instituídos, como o caso de vários países africanos. Como Cuco (2021) defende em sua obra *A Democracia e outras coisas de Moçambique*, a violência está no fundamento de Moçambique. Nesta perspectiva, poderia ser vista a guerra dos 16 anos da Renamo e as Forças Armadas de Moçambique, que ceifou vidas, desestruturou o tecido social, semeou a incerteza sobre o amanhã, mutilou as iniciativas e a criatividade para produção de riqueza e, ademais, desfigurou o sentido da própria vida individual e colectiva diante da ameaça constante de uma morte violenta. Paradoxalmente, o conflito violento em Moçambique tem sido usado (pelos homens do poder) como o meio mais racional para a democracia moçambicana. Provavelmente esteja, aqui, o fulcro da fragilidade da nossa paz.

Tal racionalização talvez seja porque o conflito violento esteja por detrás da democracia moçambicana, sendo que os antigos beligerantes ainda não ousaram renunciar aos seus tradicionais papéis: por um lado, a Frelimo que não consegue se despir das suas antigas vestes de partido único, o que dificulta a sua adaptação a uma nova realidade que se pretende multipartidária;

por outro lado, a Renamo, partido militarizado, acostumada a atingir tanto os seus interesses como os consensos com a Frelimo através do *gatilho e o chumbo*, encontra também profundas dificuldades de adaptação no terreno político que se pretende multipartidário.

Talvez, as dificuldades em fechar o famoso processo de desmobilização e reintegração (DDR) em Moçambique estejam a denotar esses sintomas de adaptação. Parece que o cinismo tomou conta da elite política moçambicana guiando-se por uma dupla moral que comporta duas imagens do mundo:

(...) uma imagem do mundo para os homens práticos que devem ter a coragem de sujar as mãos na prática política sem se sujarem eles próprios (se se sujarem, tanto pior), e uma segunda imagem do mundo para os jovens, os imbecis, as mulheres e as boas almas para as quais a «pureza» é precisamente o que convém (Sloterdijk, 2011:77).

Apesar destas duas imagens do mundo que se pretendem impor na arena política moçambicana, a sensibilidade democrática do povo tem crescido de forma notável desde o pacífico convívio religioso entre miríades de religiões, seitas, etc., a participação massiva nas primeiras eleições de 1994 até a aurora do *eleitorado incapturável* (Carlos Serra), ou seja, a aurora do desencantamento do eleitorado. Ora, será procedente, nestes termos, colocar a questão do défice de tolerância como Voltaire no seu *Tratado sobre a Tolerância* de 1763?

É importante lembrar que aquele *Tratado* resulta de um contexto de muita violência religiosa havida na França do Século XVIII, que se traduziu em carnificinas, suplícios e exílio de vários franceses. Voltaire percebeu que não eram as religiões enquanto tais que eram intolerantes, mas os seus líderes, os seus praticantes (crentes) que não aceitavam não só partilhar o território de influência (com o medo da redução do seu poder), mas também nem queriam ouvir nada de variantes de práticas cristãs ou religiosas.

A violência, neste caso, provém do fanatismo que gera superstições. De entre as superstições, a maior é o ódio por aquele que pensa diferente, como Voltaire (2000:116) se debruça de forma irónica:

(...) Mas, de todas as superstições, a mais perigosa não é a de odiar o próximo por suas opiniões? E não é evidente que seria mais sensato adorar o santo umbigo, o santo prepúcio, o leite e o manto da Virgem Maria, do que detestar e perseguir seu irmão?

É de referir, concordando com Voltaire, que o fanatismo não tem sido apenas religioso mas também político; este (fanatismo político) engendra o mesmo tipo de superstição e oferece o mesmo condimento às almas fracas — a *alergia* e o *ódio* ao pensamento diferente.

O hábito de viver apenas do pensamento oficial (o pensamento do poder que sempre se confundiu com o Estado) que era insuflado às massas, como directivas, originou naqueles que hoje são membros e simpatizantes a *alergia* não só às opiniões mas também aos sujeitos dessas opiniões. Emergiu um fanatismo político ancorado em superstições que, paradoxalmente, só após quase um quarto de século de democracia multipartidária irrompe a aurora da despartidarização do Aparelho do Estado moçambicano. Um progresso assinável! Um progresso na tolerância!

No entanto, se não combatermos as superstições políticas que levam ao excesso de culto de personalidade, as deliberadas perdas de sentido de Estado, o culto inadequado e exclusivo a um certo passado, a *alergia* ao pensamento diferente, a despartidarização do Aparelho do Estado poderá ser apenas uma miragem.

A tolerância, em Voltaire, significa o reconhecimento da diferença que consiste na aceitação de que o outro pode pensar diferente e habitar o mesmo espaço geográfico do eu/nós. Só a tolerância torna possível a coexistência que mantém a paz e é com a coexistência das diferenças que se pode evitar o fanatismo e a dogmatização do pensamento e das práticas. No entanto, importa lembrar que há uma necessidade de vigilância no cuidado soberbo de si mesmo que atrai um conjunto de tentações na liderança religiosa.

## Das tentações das lideranças religiosas

Como nos referimos acima, a paz e a tolerância são conceitos estritamente ligados à religião. Por um lado, enquanto o conceito “Paz” permeia os livros sagrados como a Bíblia e o Corão, o conceito Tolerância permeia os textos sagrados como possibilidade de coexistência que se transfigura no amor ao próximo. Partindo deste pressuposto, é relevante indagarmos sobre o porquê de as religiões terem sido associadas ao longo de vários séculos e, aliás, mesmo nos nossos dias, com a intolerância e, por isso, com a violência? Para Dostoiévski, em seu poema *O Grande Inquiridor*<sup>4</sup>, a intolerância e a violência têm vindo a associar-se à religião devido à queda das lideranças religiosas ao “grande milagre”<sup>5</sup>. Ou seja, as lideranças religiosas cederam às tentações do espírito do mundo<sup>6</sup>.

Dostoiévski, naquele texto, faz um escrutínio sobre as tentações da liderança religiosa. O autor russo encontra na narração de São Mateus sobre as tentações de Jesus Cristo no deserto um pretexto para discutir com muita profundidade as tendências da liderança religiosa e a exaltação da liberdade de espírito, criando a figura do “Grande Inquisidor” que mantém uma conversa profunda com Cristo, cuja visita aos seus crentes fora bastante precoce e impertinente. A liderança eclesiástica ficara surpresa com a tal precoce chegada do seu mestre. Talvez uma tal visita pudesse acontecer com Maomé aos seus crentes. Será que a liderança islâmica não acharia precoce e incómoda tal visita? A surpresa dos líderes não está só na chegada repentina, no facto de que Cristo já havia ensinado tudo, já havia dito que tinha a dizer, mas sobretudo pelo facto de que a sua liderança já se inspirava e alimentava

---

4. Este texto pode ser lido na obra de Dostoiévski *Os Irmãos Karamasov*, numa tradução brasileira de 1970 a partir das páginas 251.

5. Entenda-se aqui a formulação das três questões que constituem as três tentações a Jesus Cristo feitas pelo espírito da destruição e do nada, i.e, o demónio. Para o grande inquisidor, o facto deste espírito ter formulado aquelas questões constituiu o verdadeiro milagre.

6. Aqui, o termo não tem uma acepção hegeliana, mas religiosa para significar o espírito do mal.

por uma nova fonte (a do Espírito da destruição e do nada) cujo projecto encontra-se, de certa maneira, inscrito nas tentações que se seguem:

A primeira tentação, a que chamarei de tentação *milagro-económica*, como defende Dostoiévski, prende-se na ideia de que, para manter os crentes ou cativar os futuros crentes, é preciso operar milagres, é necessário transformar as pedras em pão.

“Vês estas pedras neste árido deserto? Transforma-as em pães e a humanidade seguirá os Teus passos, como um rebanho dócil e reconhecido, mas sempre com medo que a Tua mão se retire e o pão se lhe acabe”, interpelou o Espírito terrível a Jesus. Este recusou-se a fazê-lo ao afirmar que o homem não vive só do pão, mas também de ideais (Dostoiévski, 1970:257).

No entanto, a liderança religiosa, configurada no grande inquisidor, inverte a metodologia — para tornar o homem refém dos seus desideratos, opta pelo milagre do pão em nome de Jesus Cristo (com quem, não obstante, não concorda quanto ao caminho). A grande novidade reside no facto de que a liderança religiosa envereda pelo milagre do pão em troca da hipoteca da liberdade do homem. Pois, os homens são sempre tentados a vender a sua liberdade para sobreviver, como se pode notar: dirão “Reduzi-nos a servidão, contanto que nos alimenteis” (Dostoiévski, 1970:258).

Na verdade, a liderança religiosa detém o segredo segundo o qual esse pão milagroso não vem de outro lado, senão do pão que sai das mãos dos próprios homens. Talvez, nesta perspectiva, possa entender-se, nos nossos dias, como algumas lideranças religiosas extraem o pão da boca dos pobres e, por essa via, cultivam a arte de retirar o pão da boca dos famintos de forma branda não para redistribuí-lo, mas para acumulá-lo.

A segunda tentação, a da (in)credulidade. Aqui, escreve Dostoiévski (1970:259-260): o Espírito terrível levara Jesus para o cimo da Montanha e o dissera “Queres Tu saber se és Filho de Deus? Atira-te abaixo, porque está escrito que os anjos O hão-de sustentar e segurar e não Se ferirá; ficarás então a saber se és Filho de Deus e provarás assim a Tua Fé em Teu Pai”. As exigências contemporânea do *show off* que alimentam a indústria da comu-

nicação e da publicidade/marketing e, em última instância, da economia e da política hodiernas não oferecem sossego às religiões e suas lideranças. Na onda do *show off*, que cobra evidências, os líderes religiosos, não poucas vezes, são tentados a testar a sua fé e o poder divino; assim, entra em jogo a questão da fé não esclarecida e a necessidade de não tentar o “Senhor seu Deus”. Infelizmente, assistimos em pleno Século XXI situações de líderes de comunidades religiosas a perderem suas vidas e a dos seus crentes em virtude desta falta de esclarecimento da fé ou, o que é pior ainda, por um obscurecimento deliberado da fé dos crentes. A fé não esclarecida e a fé obscurecida são capazes de uma intolerância, uma violência de proporções devastadoras que podem suplantar até os desideratos do próprio espírito do mal.

A crescente convicção de que o *show off*, o milagre do pão irão tornar possível a hipoteca das liberdades individuais dos seres humanos e sua consequente imbecilização, cede espaço a uma crescente degradação da fé dos líderes religiosos e, por via disso, a emergência de fanatismos que levam a radicalismos (como o caso de Cabo Delgado), a suicídios colectivos ou em série (como os que ocorreram em Abril de 2023 no Quênia).

A terceira tentação, a político-económica. Como escreve Dostoiévski (1970:259-261), readaptando a narração do Evangelho de São Mateus (4:9):

“O Espírito terrível conduziu-O a um monte muito alto e, mostrando-lhe todos os reinos do mundo com a sua glória, disse-Lhe: “Tudo isto Te darei, se, prostrado, me adorares”. Responde-lhe, então, Jesus: Vai-te, Satanás, pois está escrito: Ao Senhor, teu Deus, adorarás e só a ele prestarás culto”.

Nos nossos dias, a sobreposição do económico a todas as esferas da vida é uma realidade. A esfera do sagrado não escapa a este fenómeno. Aliás, a ascensão económica abre espaços políticos que tendem a confundir o poder temporal do espiritual; isto graças às acções políticas de domesticação das lideranças religiosas, o que faz descorar o potencial crítico da religião. A este respeito, podemos concordar com Dostoiévski que, provavelmente, os líderes religiosos tendem a sucumbir à tentação do “Espírito terrível”, perdendo de vista o ideal evangélico ou corânico. Pois, como considera Sloterdijk

(2016), tão cedo, a liderança religiosa percebeu que a aliança entre o poder político-económico e a religião oferece enormes vantagens, entre as quais o domínio dos meandros do controlo das massas e a forte consolidação da exclusividade na competição pelo território de influência.

A tentação da liderança religiosa para a posse político-económica, não poucas vezes é ocasião de geração de conflitos (até violentos) pois, prostrar-se ao “Espírito terrível”, neste campo, significa abraçar as regras de jogo da política e da economia guiadas por uma dupla face: uma manifesta que apela para a justiça, a transparência, o sentido do outro. A outra face, maquiavélica, para a qual não importam os meios como se enriquece e se mantém o poder, mas apenas interessa o enriquecimento, a aquisição do poder e sua manutenção, isto é, não importam os meios mas, sim, o fim.

Para Voltaire, a grande tentação da liderança religiosa é de querer substituir Deus na resolução de problemas que só competem a Ele. Poderíamos afirmar, neste sentido, que há aqui a questão do papel do líder religioso, se é instrumento divino ou instrumento de si mesmo.

Para o autor do *Tratado sobre a Tolerância*, de acordo com o princípio do Senado romana, *Deorum offensae diis curae*, isto é, compete aos deuses cuidar das ofensas feitas aos deuses. Então, os homens não devem ter a pretensão de substituir Deus em algo que não os compete. Entretanto, há uma forte tentação da liderança religiosa de, sob o manto da misericórdia, clemência, bondade divinas, assumir que Deus deveria ser mais severo, mais punitivo para com os que não crêem ou os pecadores. E como o castigo divino leva seu tempo, então alguns homens encarregam-se de acelerá-lo ou mesmo de efectivá-lo.

Estas tentações põem em perigo tanto a laicidade do Estado quanto a ideia de pluralismo religioso, pois parece que as confissões religiosas tendem a cristalizar as diferenças e a ignorar aquilo que devia uni-los. Sloterdijk sinaliza esta tendência no seu livro *O Zelo de Deus: sobre a luta dos três monoteísmos*. O judaísmo, o cristianismo e o islamismo são três religiões monoteístas e missionárias. Estas religiões, de acordo com o pensador, não só partilham o mesmo território genealógico como também partilham em

seus livros sagrados profundas semelhanças nos valores que apregoam. No entanto, são as religiões mais concorrentes e que, por via disso, carregam consigo um potencial de violência contagiosa, pois assentam numa lógica missionária que postula um proselitismo.

Por isso, para evitar a erupção da violência, é importante que a liderança religiosa se exercite na cultura da tolerância; mas esta não pode ser assumida como um acto de simples permissão ou conhecimento da existência do outro. É nesta óptica que Derrida lança fortes suspeitas à palavra tolerância. Para este pensador, a palavra tolerância tem raízes cristãs com um significado cujo pano de fundo é a relação desigual de forças, como se pode ler na entrevista concedida a Borradori:

Ainda que prefira claramente demonstrações de tolerância a demonstrações de intolerância, continuo, apesar de tudo, a ter algumas reservas relativamente à palavra “tolerância” e ao discurso que organiza. É discurso com raízes religiosas; (...) A tolerância está sempre do lado da “razão do mais forte”, em que o “poder tem razão”; é uma marca suplementar de soberania, a face positiva da soberania, que diz ao outro a partir de uma posição mais elevada, permito que existas, não és intolerável, permito que tenhas um espaço em minha casa, mas não te esqueças de que esta é a minha casa (Borradori, 2004:204).

De facto, o *Tratado sobre a Tolerância* revela essas origens religiosas e de poder desigual do termo tolerância. Na verdade, como se pode notar tanto no subtítulo como no primeiro capítulo, Voltaire parte de um facto concreto de violência, de um julgamento injusto, da morte do cidadão — *Jean Calas* — movidos pela intolerância religiosa.

Não obstante, importa realçar que no *Tratado* encontram-se várias passagens nas quais Voltaire mostra que trata da relação entre uma religião do poder (a católica) com outras religiões e seitas (com menos poder). Neste caso, a religião do poder devia tolerar as outras religiões, isto é, deveria permitir que as outras religiões e seitas existissem. Deste modo, posso afirmar com Derrida que a “paz seria, portanto, uma coabitação tolerante” (Borradori, 2004:204).

Em virtude da carga de poder e circunspeção que o termo tolerância leva no trato com o outro, Derrida a contrapõe com o termo *hospitalidade* ao mesmo tempo que a identifica enquanto limite. Esta contraposição resulta do facto de que não se poder ser hospitaleiro e ser tolerante simultaneamente, pois quando se é tolerante são subscritas fronteiras, é desenhado e restringido o campo de actuação do outro, como se interroga Derrida:

Se achar que estou a ser hospitaleiro porque sou tolerante, é porque desejo limitar as minhas boas-vindas, conservar o poder e manter o controlo sobre os limites da minha “casa”, da minha soberania, da minha “permissão” (Borradori, 2004:205).

Com efeito, conclui Derrida, a tolerância é uma hospitalidade condicional, ou seja, uma hospitalidade sem sorriso que é difícil de imaginar, pois uma tal não poderia ser hospitalidade:

If I say to the other, upon announcement of his coming [sa venue], “Come in [Entrez donc],” without smiling, without sharing with him some sign of joy, it is not hospitality. If, while saying to the other, “Come in [Entrez donc],” I show him that I am sad or furious, that I would prefer, in short, that he not come in, then it is assuredly not hospitality (Derrida, 2002:358).<sup>7</sup>

Podemos afirmar, como defende o Sr. Nicula (meu avó), que *munkhela animala mpatxeni*<sup>8</sup>; posso dizer, em outras palavras, que não basta o sorriso mas é preciso a partilha do alimento com o outro ou o visitante; eis porque quando se prepara alguma refeição, entre as comunidades rurais de Nam-pula, é preciso contar com algum visitante. É na partilha do alimento (que metaforicamente representa a justiça social na distribuição da riqueza, a comunhão do que nos faz sobreviver) onde o *eu/nós* e o *outro/outros* iniciam a materialização da vontade do convívio pois *não só da palavra vive o homem mas também do alimento que sai da mãe natureza através do suor humano*.

7. Tradução nossa: Se eu disser ao outro, anunciando a sua chegada, “entre” sem o sorriso no rosto, sem partilhar com ele um sinal de alegria, isto não é hospitalidade. Se, ao falar ao outro, “entre”, mostrar a ele que estou chateado ou furioso, que gostaria que ele não tivesse vindo, então certamente isto não é hospitalidade.

8. Tradução literal: a saudade por uma pessoa acaba na partilhar do alimento a mesma mesa.

Em conclusão, a paz não é apenas uma tranquilidade ensimesmada, mas é também uma coexistência das diferenças; ela é uma realidade que deve ser constantemente construída e reconstruída. A tolerância como reconhecimento que o outro existe e pensa diferente é o primeiro grande passo para a paz; mas é importante acrescentar-lhe a hospitalidade que se caracteriza pelo sorriso, pela partilha do alimento e pela busca constante da cultura dos valores que unem e mantêm o diálogo e a convivência entre as confissões religiosas. Nesta empreitada, as lideranças religiosas, conscientes das tentações e, por isso, resistentes e resilientes, deveriam ser sinergia para a cultura da paz e do convívio das diferenças.

## Referências bibliográficas

- Borradori, G. (2004). *Filosofia em Tempos de Terror — Diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*. Porto: Campos das Letras.
- Cuco, A. (2021). *Democracia e outras coisas em Moçambique*. Maputo: Ethale Publishing.
- Derrida, J. (2002). *Acts of Religion*. New York: Routledge.
- Dosroievski, F. (1970). *Os Irmãos Karamasov*. Rio de Janeiro: Aguillar Editora.
- Ferreira, V. (2015). *O Homem não Deseja a Paz*. 2015. Disponível em: <http://www.citador.pt/textos/o-homem-nao-deseja-a-paz-vergilio-antonio-ferreira> (Consultado a 15 de Junho de 2015).
- Hobbes, T. (2003). *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. São Paulo: Martins Fontes.
- Huntington, S. P. (2001). *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*. Lisboa: Gradiva.
- Sloterdijk, P. (2011). *Crítica da Razão Cínica*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Sloterdijk, P. (2016). *O Zelo de Deus: Sobre a luta dos três monoteísmos*. São Paulo: UNESP.
- Voltaire, M. de (2000). *Tratado sobre a Tolerância: A propósito da morte de Jean Calas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Žižek, S. (2010). *Da Tragédia à Farsa*. Lisboa: Relógio D'Água.

# **A geografia religiosa de Moçambique: uma análise das suas transformações de 2007-2017<sup>9</sup>**

Joaquim Miranda Maloa

Ivanilson Tomás António

Óscar Daniel

Celestino Da Cecília Zambeze

Nelson Maquile

Plácido Bento Miguel

Centro de Pesquisa e Promoção Social

(Universidade Rovuma, Lichinga)

## **Introdução**

Este artigo busca apresentar as transformações religiosas ocorridas em Moçambique, nos últimos dez anos (2007 a 2017), olhando principalmente para os dados do Instituto Nacional de Estatística (INE). Considerando que a transformação religiosa é um fenómeno que está em curso no nosso país e é preciso ser melhor quantificado, qualificado e compreendido.

Os dados dos censos demográficos dos últimos dez anos mostram que Moçambique está passando por uma grande transformação religiosa. Acelerando as mudanças económicas, sociais e demográficas, passando de uma conformação rural para urbana, principalmente com o fim da guerra

---

<sup>9</sup> Este artigo é resultado de pesquisa que contou com o apoio e estímulo recebido do Professor Catedrático Severino Ngoenha.

civil em 1990, o que provocou descontinuidades entre uma época marcada pela expansão da Igreja Universal do Reino de Deus e outras igrejas novas na realidade moçambicana, gerando uma dinâmica de ondas consecutivas de mudanças e inovações religiosas que se difundem pelo território nacional, em diferentes ritmos. As novas gerações vivem em um mundo diferente daquele dos seus antepassados e são mais susceptíveis à aceitação da nova crença religiosa, às novas formas de pertença religiosa e vivem de diferentes experiências religiosas.

Moçambique é um país fundado na diversidade religiosa, a sua experiência religiosa constitui herança cultural derivada do contacto do país com vários povos, e, pela colonização portuguesa, o que fez com que a sua sociedade seja multirreligiosa. A religião é um fenómeno complexo e de grande subjectividade e possui um papel importante na formação espiritual da sociedade. A palavra religião é proveniente do latim “*religio*”, formada pelo prefixo “*re*” (outra vez, de novo) e pelo verbo *ligare* (ligar, unir, vincular) (Sanchez & Nappo, 2007). A palavra, segundo (Silva & Siqueira, 2009), significa ligar de novo, compreendendo a busca de Deus por parte das pessoas (Silva & Siqueira, 2009).

Na obra “*O livro das religiões*”, dos autores Gaarder, Hellern & Notaker (2000), descrevendo as contribuições de Friedrich Schleiermacher, C. P. Tiele e Helmuth Von Glasenapp, apontam que a religião é definida sob três perspectivas:

- A religião é um sentimento ou uma sensação de absoluta dependência;
- A religião significa a relação entre o homem e o poder sobre-humano no qual ele acredita ou do qual se sente dependente. Essa relação se expressa em emoções especiais (confiança, medo), conceitos (crença) e acções (culto e ética);

A religião é a convicção de que existem poderes transcendentais, pessoais ou impessoais, que actuam no mundo, e se expressam por *insight*, pensamento, sentimento, intenção e acção (Gaarder, Hellern & Notaker, 2000:17).

Nestas três perspectivas sobre a percepção do que seria religião, destaca-se a presença de convicções sobre o poder sobrenatural ou transcendental. Essa crença produzida pelos processos de entrelaçamento com a consciência, comportamento e atitudes humanas, que caracterizam as formas de crenças, emoções, sujeição, das práticas e das intenções próprias com o além (Fernando, Lanza & Patrocino, 2022).

Oliveira & Junges (2012) acrescentam que as religiões têm como base um aspecto misterioso e cativante, no sentido de apoderar o ser humano na ideia de haver algo que é sentido no quotidiano da existência humana que é transcendental.

A religião é composta por determinadas crenças e ritos, compreendidos como meios que levam à salvação do transcendente (Oliveira & Junges, 2012).

Para Fernando, Lanza & Patrocino (2022), a religião existe em todas as sociedades mundiais, embora as crenças e as práticas religiosas variem conforme cada cultura e seus valores tradicionais. Uma vez que:

Todas as religiões envolvem um conjunto de símbolos que implicam sentimentos de reverência relacionados à rituais praticados por uma certa comunidade de fiéis. Convicções, formas de devoção ao sagrado, ritual ou cerimónia como meio de aproximar o ser humano às entidades sobrenaturais compõem uma crença fundamentada na fé e nas práticas religiosas em busca da felicidade, assim como um conjunto de princípios, crenças e práticas doutrinárias, culturais e ou tradicionais, sob os quais os seus adeptos se reúnem enquanto congregação religiosa. (Fernando, Lanza & Patrocino, 2022:136)

Dentro deste debate, Chiziane & Martins (2018), no livro “*Ngoma yethu — o curandeiro e o Novo Testamento*”, apontam que a religião no contexto africano atribui significado a uma série de crenças, práticas e preceitos pelos quais se comunica com um ser ou seres superiores para a preservação da vida. Essas práticas e preceitos estão interligados com os seres sobrenaturais que são os espíritos, e os seus oficiantes são os curandeiros (*Nyagas* ou *Nhassoros*). Para os autores acima citados, o *curandeirismo* é uma religião a que nós chamamos de *Religião Tradicional* (Chiziane & Martins, 2018).

Essa realidade está ligada à religiosidade, considerada como atributos relativos a uma religião específica (Faria & Seidi, 2005). Assim, a religiosidade é, de acordo com Chetti *et al.*, (2012), extensão na qual um indivíduo acredita, segue e pratica uma religião, podendo ser organizacional (participação no templo religioso) ou não organizacional (rezar, ler livros, assistir programas religiosos na televisão). Aqui, a religiosidade é compreendida na dimensão pessoal.

A religiosidade é a expressão ou prática do crente, que pode estar relacionada com uma instituição religiosa. Esta possibilita ao sujeito experiências místicas, mágicas e esotéricas. A religiosidade envolve comportamentos, atitudes, emoções e pensamentos derivados de crenças sobre o sagrado, associados a uma determinada tradição ou denominação religiosa, e pode incluir tanto comportamento aberto (por exemplo, frequência a cultos de adoração) como experiências pessoais (oração, meditação) (Dedert *et al.*, 2004).

Assim, a religiosidade está presente na vida quotidiana das sociedades ao nível do mundo. Neste sentido, para (Moreira-Almeida, Pinsky & Zaleski, 2010; Koenig & Bussuing, 2010), a religiosidade compreende três dimensões: (i) *religiosidade operacional* — relacionada à frequência a templos ou actividades religiosas que ocorrem no contexto de uma instituição religiosa; (ii) *religiosidade não-organizacional* — envolve comportamentos informais, ou privados, ou seja, que acontece fora do contexto da organização religiosa, podendo manifestar-se individualmente ou em pequenos grupos (leitura da bíblia, ouvir ou assistir programas religiosos); e (iii) *religiosidade intrínseca ou subjectiva* — relacionada ao quanto a pessoa é considerada religiosa. Esta dimensão está associada aos aspectos psicológicos da religiosidade, correspondendo às crenças, conhecimentos e atitudes relativos a experiências e ao significado pessoal atribuído à religião.

Ao longo deste artigo, procuraremos demonstrar como, ao longo dos últimos dez (10) anos, a religião moçambicana sofreu transformações que tem impulsionado debates na sociedade moçambicana sobre o papel da religião no contexto moçambicano, sobretudo, para a manutenção da Paz e estabilidade no país.

Estes debates ganharam tónica com o surgimento do extremismo violento na província de Cabo Delgado, em 2017, tendo afectado alguns distritos das províncias de Nampula e Niassa, desde finais de 2021. Extremismo que estimulou os projectos: *”Diálogo Inter-religioso para a Paz e Coesão Social (ID-PEACE)”*, a ser implementado pela Fundação MASC em parceria com a Finn Church Aid (FCA) nos distritos de Sanga (Niassa), Memba (Nampula) e Chiúre (Cabo Delgado) e o projecto *”Filosofia Intercultural: Desafio Moçambicano da Laicidade”*, com o Professor Catedrático Severino Ngoenha, que o Centro de Pesquisa e Promoção Social (CPS), tem acompanhado regularmente na cidade de Lichinga e Cuamba. Um dos objectivos explícitos deste artigo não é apenas estabelecer debates factuais e morais sobre a religião, mas abrir o caminho para a *compreensão da transformação que a religião moçambicana esta a passar nos últimos dez anos.*

A importância desta análise é também dar subsídios para entender a dinâmica das tendências provinciais e regionais, com vista a uma melhor predição da evolução da transição religiosa e um quadro mais provável, no futuro próximo, da distribuição das afiliações religiosas em Moçambique, uma vez que a razão entre islâmicos e cristão é considerada uma alavanca para essa transição, culminando em um aumento tanto da pluralidade como do segmento dos sem religião.

## **1. Abordagem metodológica**

Foram utilizados como material de pesquisa alguns dados dos censos demográficos dos anos 2007-2017, as principais dificuldades estão relacionadas à dispersão de informações relativas ao censo populacional de 2007. Para obtê-los foi necessário recorrer a outro documento estatístico produzido pelo Instituto Nacional de Estatística (INE). Contudo, estes documentos não mencionam todas as religiões professadas em Moçambique, limitam-se apenas a apresentar as três principais religiões mais praticadas, excluindo as religiões minoritárias, o que dificultou a comparação entre os dados da religião do censo de 2007 com o censo de 2017. Neste sentido, para suprir a

deficiência de informações sobre religião do censo de 2007, recorreu-se aos dados do censo populacional de 1997, por ser o mais próximo dos dados do censo de 2007. Tal como explica, Tsandzana (2010), “o ano de 2007 não foge à regra da distribuição do peso da população religiosa de 1997”. Por outro lado, há algumas disparidades entre os dados do censo apresentados nas estatísticas do INE, o que coloca em causa a confiança pelos dados apresentados pelos documentos.

Os dados de distribuição territorial da religião, do censo 2017 não foram organizados por distritos, estão apresentados por província, o que dificultou o mapeamento da população religiosa por distrito. Nesse sentido, para o mapeamento distrital da religião, recorreu-se às estatísticas territoriais (distritais) publicadas em 2013, elaboradas pelo Instituto Nacional de Estatística (INE) com base nos dados do censo de 2007, e os perfis distritais, edição de 2005, produzidos pelo Ministério da Administração Estatal.

## **2. Transformações religiosas em Moçambique**

Existe um consenso entre os estudos de religião de que a Igreja Católica perdeu sua antiga condição de monopólio e pilar da sociedade, deixando de ser a religião dos moçambicanos, principalmente no norte do país (Maloa, 2023). Outro consenso é que, nas últimas décadas, há uma transformação do campo religioso em Moçambique (Ngoenha, 2023).

De facto, o declínio do catolicismo já vinha sendo objecto de observação nos espaços urbanos na década de 1990, com a entrada da igreja Universal do Reino de Deus. Porém, não havia clareza e concordância sobre o ritmo e o grau da queda da religião hegemónica colonial, principalmente nos espaços urbanos. Não estava claro se era um movimento pendular, de fluxo e refluxo, tipo conjuntural, ou um processo de transição estrutural das filiações religiosas urbanas em Moçambique.

Analisando as transformações do campo religioso moçambicano com base nos dados do censo demográfico de 2007 e 2017 (INE, 2007; 2017a), que são categorizados por oito (8) indicadores religiosos:

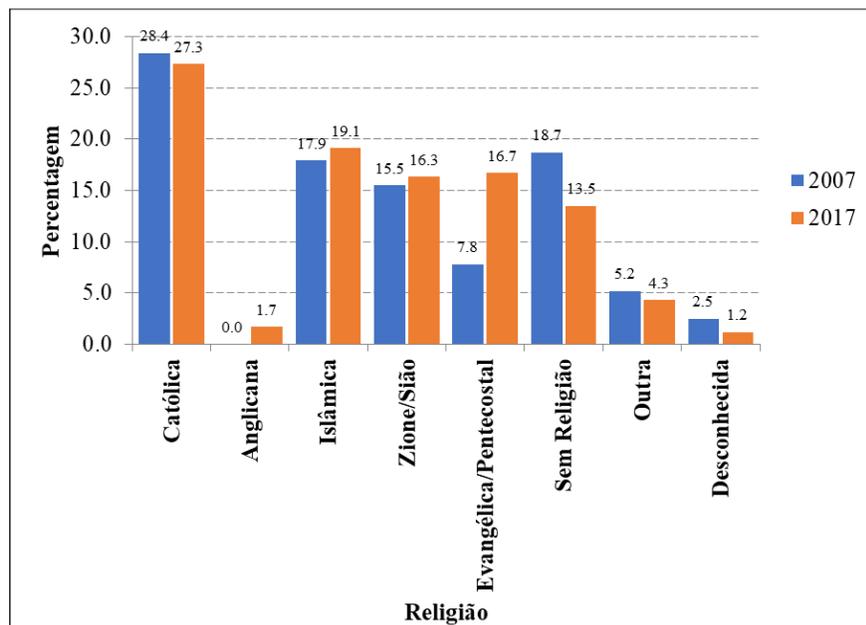
- i. *Católica*: inclui os Católicos Romanos, assim como algumas subdivisões;
- ii. *Anglicana*: abrange todas as facções ligadas à religião Anglicana;
- iii. *Islâmica*: compreende Muçulmanos e os crentes do Congresso Islâmico Sunita, do Conselho Islâmico Shiíta e Comunidade Ismaelita;
- iv. *Sião/Zione*: envolve todas as facções ligadas à religião Sião;
- v. *Evangélica/Pentecostal*: abrange as Igrejas Adventistas, Apostólicas, Baptistas, Evangélicas, Luteranas, Metodistas e Presbiterianas.
- vi. *Outras*: compreende Judaicos, Hindus, Budistas, Ortodoxas Grega e Russa, assim como várias religiões que não tinham categorias específicas, como os cristãos indeterminados;
- vii. *Nenhuma* ou *Sem religião*: abrange todas as pessoas que declararam não professar uma religião, incluindo aquelas que disseram que são animistas, ateias ou agnósticas; e
- viii. *Desconhecida*: envolve todas as religiões que até ao momento censitário eram desconhecidas.

Numa perspectiva comparada através destes indicadores, foi possível compreender que os dados do censo populacional de 2007 indicam que a religião católica era professada pela maior parte da população moçambicana, com 28.4%; em segundo lugar estava a religião islâmica com 17.9%; O Zione/Sião era a terceira religião mais praticada no país, com 15.5%; a evangélica ou Pentecostal com 7.8%; os sem religião ocupavam cerca de 18.7% do total da população moçambicana.

Segundo dados do censo populacional de 2017, a população moçambicana professa a religião católica, que corresponde a 27.3%; em segundo lugar está a religião islâmica, equivalente a 19.1%; em terceiro lugar está a religião Zione/Sião, com 16.3%; em quarto lugar está a religião evangélica ou pentecostal, com 16.7%; o quinto lugar é ocupado pela população que não professa nenhuma religião; em sexto lugar está a população que professa outras religiões, correspondendo a 4.3%; em sétimo lugar está anglicana, equivalente a 1.7%; e em oitavo e último lugar está a religião desconhecida, com a 1.2%

**Gráfico 1**

*Variação da população religiosa em Moçambique (2007-2017)*



**Fonte:** INE (2007; 2017a).

Confirmando os dados apresentados (gráfico 1), especialmente quanto à *variação da população religiosa em Moçambique (2007-2017)*, observa-se que a religião católica está a perder a sua hegemonia histórica e de herança colonial, decrescendo, 1.1% de 2007 -2017, enquanto a islâmica decresceu em 1.2%, e o que é surpreendente nesta transformação é que declinou a população não religiosa ou sem religião em 5.2%, e, na sua maioria, compõem a população urbana e suas periferias. Esse declínio ainda é pequeno nas zonas rurais.

Mas o que significa ser “sem religião” em Moçambique? Por que esse grupo decresce e como isso se relaciona com o aumento da população que professa a religião Zione/Sião e evangélicas/pentecostais no país?

Por que esse fenómeno é maior entre os jovens nas vilas e cidades? São essas perguntas que pretendemos responder a seguir. Seguindo as pistas de

René Decol (2001), que relacionou a religião e a transferência intergeracional no Rio de Janeiro — Brasil, apontou que está a decorrer no mundo um fluxo altitudinal de católicos para outros grupos que vem ganhando proporções de “mudança social” na medida em que está a alterar significativamente e de forma definitiva o perfil religioso da população mundial. Segundo o autor, o processo tem um componente demográfico: à medida que os grupos populacionais juvenis se sucedem no tempo, menos adultos em idade de reprodução se declaram religiosos, resultando em número cada vez menor de crianças recebendo influência desta natureza. A tendência é, portanto, um menor número de jovens que se declaram religiosos, fazendo com que a percentagem de religiosos no conjunto da população decline de forma cada vez mais acentuada.

Segundo Decol (2001), a estrutura social tradicional, onde valores e normas são transmitidos verticalmente, de geração em geração, passa a ser afectada cada vez mais por processos culturais, que actuam em planos horizontais, agindo sobre os jovens de forma diferenciada.

Decol (2001) enfatiza os ventos secularizantes que têm soprado pelas várias sociedades, que têm transformando jovens em geração “sem religião”. Mas para o caso moçambicano, quer dizer aqueles que não estão inscritos nas religiões oficiais ou reconhecidas pelo Estado. Os africanos são por natureza religiosos em relação às práticas mágico-religiosas que decorrem nas cerimónias de nascimento, ritual de passagem, casamento e morte, nos *usos e costumes dos Bantu*, que Henry Junod (2009) representou bem entre nós, mas também nos estudos de Alcida Honwana (2003), os espíritos vivos<sup>10</sup>, que dá conta que no contexto “modernizado” da capital moçambicana se mantém a referência constante aos espíritos dos antepassados como elo de

---

10. A ideia de que a feitiçaria seria algo “tradicional”, que desapareceria com o “premir do interruptor da electricidade”, não correspondia de forma alguma àquilo que encontrava na dinâmica da modernização do continente africano. Muito pelo contrário, a menção ao mundo oculto da feitiçaria estava imbricada em todos os acontecimentos quotidianos, sociais, políticos e económicos.

ligação entre os vivos e a natureza, entre o indivíduo e a sociedade, entre o passado, o presente e o futuro.

Apesar dos dados do censo de 2007-2017 demonstrarem que há um decréscimo dos jovens que se auto definem como “sem religião”, que poderiam também ser classificados como “religiosos sem religião”, isto é, adeptos de formas não institucionais de espiritualidade, que são normalmente classificadas como esotéricas, nova era, holística, de ecologia profunda, etc.

Alves *et al.* (2017) adverte que, na maioria das vezes, os que são considerados “sem religião” são, na verdade, “religiosos sem religião”. Como diz o autor, devemos ter cuidado perante esta terminologia “sem religião”. Nada nos assegura que o uso deste termo não deixe escapar a insatisfação que se tem em relação ao papel da religião e a descrença das autoridades religiosas. O que pode estar a contribuir para um significativo número de jovens que se predispõe a mudar de religião e outros a reafirmar sua pertença às igrejas evangélicas e Zione/Sião.

Este forte crescimento da religião Zione/Sião e Evangélicas/Pentecostais no país começou, provavelmente, na década de 1990, com o fim da guerra civil e abertura ao mercado ocidental. Estas novas religiões vinham acompanhadas de teologia de prosperidade, que dá ênfase à área financeira, o que provocou uma possibilidade de mudanças religiosas radicais de conteúdo no carácter da crença no sagrado. Sabe-se que os pregadores da Teologia da Prosperidade fazem uso da vida de alguns personagens como Abraão, Jacó e o rei Salomão, bem como ensinamentos de Jesus e do apóstolo Paulo para fundamentar algumas interpretações relacionadas às bênçãos financeiras (Maurilio & Kunz, 2018).

Os anos de 1990 evidenciaram crises de paradigmas que atingiram instituições religiosas e políticas. No que diz respeito ao campo religioso, velhos e novos fundamentalismos passaram a conviver com a emergência de um mundo religioso plural em que cresce a presença de grupos e indivíduos cuja adesão religiosa permite rearranjos provisórios entre crenças e ritos sem fidelidades institucionais ligadas à Teologia da Prosperidade, que

se baseava no ensinamento para sucesso financeiro na vida do cristão. Ele também ensina que a fé é uma força que possui um poder próprio, e que o cristão tem que aprender a dominar sua fé, pois a fé é uma força real que, quanto mais o cristão a domina, mais tem o poder para resolver qualquer problema em sua vida, como quitar uma dívida ou receber uma cura. Enfatiza que realmente, se o cristão tiver fé, pode receber um milhão de dólares, mas para isto tem que ter a força de fé e não apenas pensar sobre a possibilidade de ganhar essa quantia de dinheiro. Afirmo que a fé é uma substância ensinada por Jesus e seus apóstolos (Maurilio & Kunz, 2018).

Esta teologia de prosperidade encaixou-se na “Estrutura social” da nossa sociedade, uma sociedade de carência e que se debate com os problemas de desemprego, dificuldade de encontrar meios de subsistência sustentáveis, marginalização e ausência de liberdades civis (Honwana, 2014). Como diz Honwana (2014), provocada por instabilidade política, a má governação e políticas sociais e económicas desajustadas da realidade, o que tem agravado os problemas existentes em muitas sociedades africanas e tem também reduzido consideravelmente a capacidade dos jovens de se tornarem cidadãos “responsáveis” e independentes.

A entrada dos jovens na religião Zione/Sião e evangélicas/pentecostais está associada à busca por bênçãos de sucessos sociais e financeiros no contexto da busca por soluções para os seus problemas de espera — *waithood*, (*wait* = espera + o sufixo *hood*, como em *childhood* ou *adulthood*) — que podem ser traduzidos como idade de espera de superação dos seus problemas, isto porque o seu futuro é incerto. Há cada vez mais um número crescente de jovens, rapazes e raparigas, que se vê obrigado a improvisar formas de esperança fora das religiões tradicionais como a católica e islâmica.

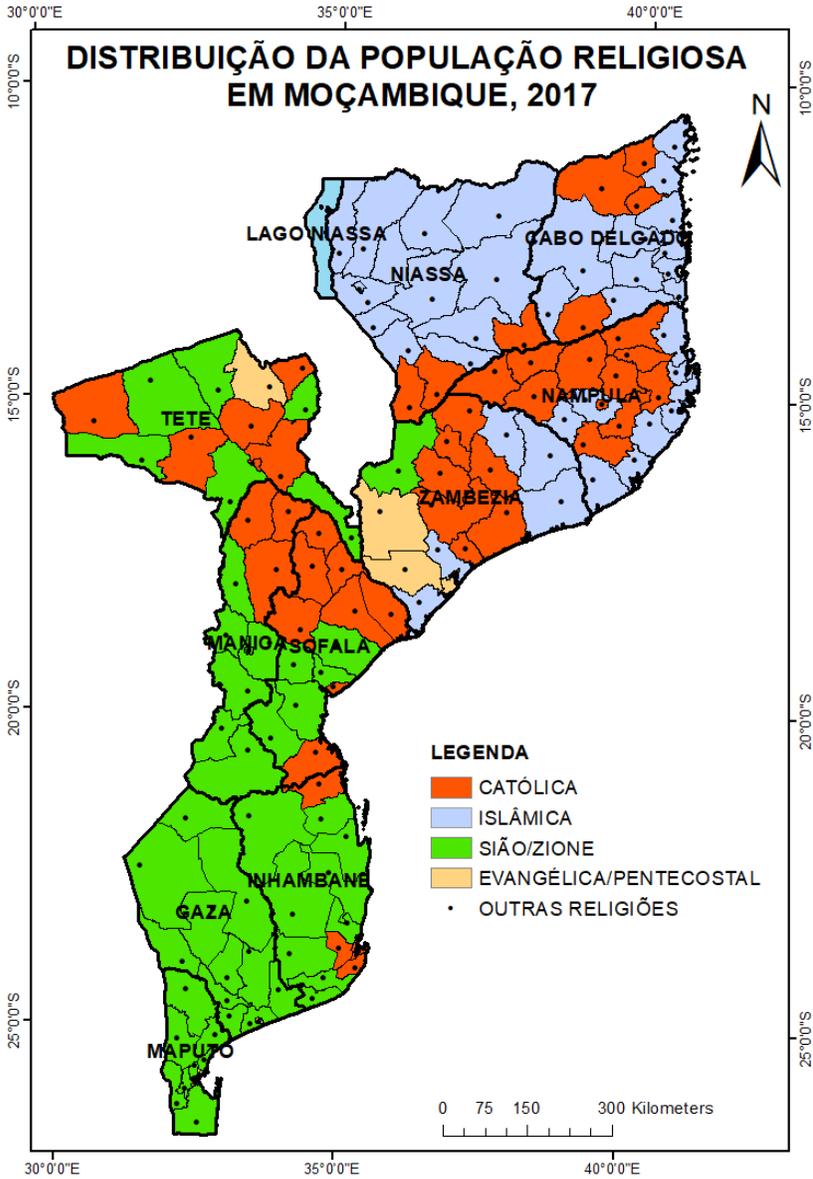
As bênçãos económicas têm inspirado muitos jovens a aderir às religiões Zione/Sião e Evangélicas/Pentecostais para superar os seus problemas financeiros e de consumo. Contudo, muitas igrejas têm crescido em cada bairro. Os seus representantes religiosos são jovens e prometem milagre, na sua maioria se auto proclamam Pastores, Apóstolos e Profetas, como,

por exemplo: Onório Cutane; Luís Betuel Maposse (Luís Maposse); Joel Williams; James MK; Danny Timane; Lourenço Fole, etc.

Mas também há, cada vez mais, uma redução de jovens padres no seio da igreja católica, relacionada às transformações religiosas em Moçambique, que diz respeito aos trânsitos de religião realizados por jovens. Essas mudanças estão associadas ao pluralismo religioso intra-familiar, evidenciando que há menor índice de transferência da religião dos pais para os filhos para as religiões hegemónica, histórica e de herança colonial e cultural, pois parte dos jovens que não seguem as religiões de seus pais, católicos ou islâmicos, buscam outras religiões. Os índices crescentes de evangélicos entre os jovens apontam para esta direcção. Em outras palavras, se é evidente que o histórico catolicismo e islamismo moçambicano perdem com a diminuição da transferência intergeracional da religião, também não há garantia da total “transferência intergeracional” do ateísmo ou do agnosticismo.

O quadro geral, portanto, é de perda de católicos e islâmicos, tendo como base os dados censitários de 2007 e 2017. Mantida esta tendência, muito provavelmente essa geração que se encontra entre 26 e 40 anos produzirá, em alguns anos, uma população ainda menos católica e islâmica, devido ao crescimento vegetativo de outras religiões, além da sua capacidade de atracção de novos adeptos, como nos mostra o mapa da distribuição da geografia religiosa abaixo:

Mapa 1



Fonte: INE (2017b)

O mapa acima, extraído do Censo de 2017, mostra que a religião Zione/Sião está a ganhar espaço na região sul de Moçambique, especificamente em Maputo, Gaza e Inhambane; e na zona centro, ao sul da província de Sofala, Manica e Tete; enquanto a religião católica está confinada à zona centro, ao norte da província de Sofala, Manica, Tete e ao sul da Zambézia, e ao Sul de Nampula; a Islâmica tem a sua predominância em Nampula, Cabo Delegado e Niassa. Esta distribuição da população religiosa em Moçambique está a ser acompanhada por um campo religioso mais plural e competitivo. Estas multi-religiões podem ser pensadas como expressões de uma nova “época religiosa” na qual se expande o fenómeno de adesão simultânea e híbrida de sistemas diversos de crenças, combinam-se práticas ocidentais e africanas. Não podemos esquecer que, no mesmo Censo de 2017, o número dos “sem religião” e desconhecidos decresceu mais do que os católicos e islâmicos juntos e, dentro deste contexto, vão crescendo os crentes das religiões Zione/Sião e Evangélicos/Pentecostais, que operam a teologia da prosperidade e combinam os elementos de diferentes espiritualidades e sincretismo.

## **Nota final**

Em síntese, com base nos censos de 2007 e 2017, nota-se uma distribuição desigual da população religiosa em Moçambique, sendo que há uma forte presença do Islamismo na região Norte de Moçambique, nas províncias de Niassa, Cabo Delgado e Nampula, com maior presença sobretudo nos distritos situados na costa. Contudo, estas seitas religiosas vão perdendo a sua força do Centro para o Sul do país, onde predominam as religiões Zione/Sião e Evangélicas ou Pentecostais. Nota-se ainda uma grande parte da população das províncias de Tete, Manica, Sofala e Gaza que não professa nenhuma religião, isto é, “sem religião”.

A presença de maiores percentagens da população da religião islâmica na zona Norte do País deve-se à influência do povo árabe que se fixou nesta região durante a sua entrada em Moçambique. As províncias de Niassa e Cabo Delgado registaram as maiores percentagens da população que pro-

fessa a religião islâmica, e Tete, Manica, Sofala, Inhambane, Gaza e Maputo as menores.

O marco da presença dos árabes ocorreu a partir do século VII, por meio do estabelecimento de “entrepostos comerciais pelos Suahil-árabes” na região costeira, especialmente na região norte do actual Moçambique (Maculve, 2015:16), da “penetração dos mercadores muçulmano” (Hrbek, 2020:108-109) e da fixação das “primeiras colónias árabes”, a partir do século X, na zona fronteiriça da actual Ilha de Moçambique e antiga capital do país (Cabaço, 2007:304). Tal situação evidencia a presença massiva da religião islâmica, principalmente na região costeira e Norte de Moçambique.

Os primeiros Suahil-árabes e mercenários islâmicos se estabeleceram como primeiras sociedades influenciadoras da economia na região costeira, ao ponto de ter o islamismo como religião mais predominante em todo o litoral norte de Moçambique, a partir o século VII, e, de forma estratégica, formaram-se, nessa região, enquanto colónias, a partir do século X (Cabaço, 2007; Maculve, 2015). O islamismo continua a propagar-se e é dominante na costa norte moçambicana, principalmente por meio das práticas comerciais e da “navegação, pesca, criação de bovinos da espécie zebu, exploração de coqueiros e outras plantas de origem asiática”, enquanto fontes de sustentação da economia para a sobrevivência (Rita-Ferreira, 1982:297).

## Referências bibliográficas

- Alves, J., *et al.* (2017). Distribuição espacial da transição religiosa no Brasil. *Revista Tempo Social*.
- Cabaço, J. L. O. (2007). *Moçambique, Identidades, Colonialismo e Libertação*. Tese de Doutorado em Antropologia. São Paulo. Universidade de São Paulo. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-05122007>>.
- Chiziane, P. & Martins, M. (2018). *Ngoma yethu – o curandeiro e o Novo Testamento*. Belo Horizonte: Nandyala.

- Decol, R. (2001). *Judeus brasileiros: um panorama demográfico*. Cadernos de língua e literatura hebraica. São Paulo: Humanitas.
- Dedert, E. A. *et al.* (2004). Religiosity may help preserve the cortisol rhythm in women with stress-related illness. *Int J Psychiatry Med.* 34 (1), 61–77.
- Faria, J. B. & Seidi, E. M. F. (2005). Religiosidade e enfrentamento em contextos de saúde e doença: revisão da literatura. *Psicol Reflex Crit.* 18 (3), 381–389.
- Fernando, I., Lanza, F. & Patrocino, L. G. (2022). Considerações sociológicas sobre religião em Moçambique. *Ciências Sociais Unisinos.* 58 (2), 134–142.
- Gaarder, J., Hellern, V. & Notaker, H. (2000). *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Honwana, A. (2003). *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*. Lisboa: Ela por Ela.
- Honwana, A. (2014). Juventude, waithood e protestos sociais em África. In: L. de Brito *et al.* (eds.). *Desafios para Moçambique, 2014*. Maputo: IESE. pp. 399–412.
- Hrbek, I. A. (2020). A difusão do islã na África, ao Sul do Saara. In: M. E. Fasi (ed.). *História geral da África, III: África do século VII ao XI*. Brasília: UNESCO. pp. 83–112.
- INE (2007). *III Recenseamento geral da população e habitação 2007: Indicadores Sócio-demográficos (provinciais)*. 2007. Disponível em: <http://www.ine.gov.mz/operacoes-estatisticas/censos/censo-2007/rgph-2007> (Consultado a 10 de Maio de 2023).
- INE (2017a). *IV Recenseamento geral da população e habitação 2017: Indicadores Sócio-demográficos-Moçambique*. 2017. Disponível em: <http://www.ine.gov.mz/iv-rgph-2017/iv-recenseamento-geral-da-populacao-e-habitacao-2017-indicadores-socio-demograficos-mocambique/view> (Consultado a 10 de Maio de 2023).

- INE (2017b). *IV Recenseamento geral da população e habitação 2017: Resultados definitivos-Moçambique*. 2017. Disponível em: <http://www.ine.gov.mz/iv-rgph-2017> (Consultado a 10 de Maio de 2023).
- Junod, H. (2009). *Usos e Costumes dos Bantu*. Campinas: Unicamp.
- Koenig, H. G. & Bussuing, A. (2010). The Duke University Religion Index (DUREL): A Five Item Measure for Use in Epidemiological Studies. *Religions*. 1 (1), 78–85.
- Lucchetti, G. *et al.* (2012). Validation of the Duke Religion Index: DUREL. *J Reling Health*. 51 (2), 579–586.
- Maculuve, I. E. (2015). *Avaliação da cultura nacional da sociedade moçambicana e a sua influência na cultura organizacional das multinacionais petrolíferas em exercício no sector de hidrocarbonetos em Moçambique*. Tese de Doutoramento. Lisboa. ISCTE. Disponível em: <https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/%20DEFESA%20210715.pdf>.
- Maurilio, G. & Kunz, M. Z. (2018). As origens Norte-Americanas da Teologia da Prosperidade, seus ensinamentos e sua influência no contexto brasileiro. *Via Teológica*. 19, 11–52.
- Moreira-Almeida, A., Pinsky, I. & Zaleski, M. (2010). Envolvimento religioso e factores socioeconomicos: resultados de um levantamento nacional no Brasil. *Rev Psiq Clin*. 37 (1), 12–15.
- Ngoenha, S. (2023). *Discurso proferido no debate do projecto "Filosofia Intercultural: Desafio Moçambicano da Laicidade."* Lichinga, 20 de Maio de 2023.
- Oliveira, M. R. & Junges, J. R. (2012). Saúde mental e espiritualidade/religiosidade: a visão de psicólogos. *Estudos de Psicologia*. 17 (3), 469–476. Disponível em: [doi:http://dx.doi.org/10.1590/S1413-294X2012000300016](http://dx.doi.org/10.1590/S1413-294X2012000300016).
- Rita-Ferreira, A. (1982). *Fixação portuguesa e histórica pré-colonial de Moçambique*. Estudos, Ensaios e Documentos N° 142. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical. Disponível em: [https://macua.blogs.com/files/fixacao\\_portuguesa\\_e\\_historia\\_pre\\_coloni.pdf](https://macua.blogs.com/files/fixacao_portuguesa_e_historia_pre_coloni.pdf).

- Sanchez, Z. V. D. M. & Nappo, S. A. (2007). A religiosidade, a espiritualidade e o consumo de drogas. *Rev. Psiq. Clín.* 34 (1), 73–81.
- Silva, R. R. & Siqueira, D. (2009). Espiritualidade, religião e trabalho no contexto organizacional. *Psicologia em Estudo*. 14 (3), 557–564. Disponível em: doi:<http://dx.doi.org/10.1590/S1413-73722009000300017>.
- Tsandzana, A. F. (2010). *Atlas sócio-demográfico de Moçambique (1997 – 2007) – Uma abordagem SIG. Trabalho de projecto apresentado como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Estatística e Gestão de Informação*. Lisboa. Instituto Superior de Estatística e Gestão de Informação da Universidade Nova de Lisboa.

# O debate no Islão contemporâneo em Moçambique

Chapane Mutiua

Centro de Estudos Africanos (UEM)

## Introdução

O século XXI tem testemunhado um ressurgimento avassalador do fenómeno religioso em quase todas as partes do mundo. Tal ressurgimento é acompanhado pela progressiva quebra das barreiras fronteiriças, sejam elas físicas, sociais e tecnológicas, que transformam o mundo numa “aldeia global” (Macluhan, 1964). A globalização, para além de suas inúmeras vantagens, transformou vários territórios, comunidades e/ou sociedades em arenas de disputa de valores culturais, religiosos e ideológicos, remetendo-nos ao que Samuel Huntington chamou de “choque de civilizações” (Huntington, 1987). A obra de Samuel Huntington, apesar das várias críticas que recebeu, serviu-nos de um importante marco na reflexão intelectual sobre as relações políticas internacionais que se estabeleceriam após o término da guerra fria (1989-1994). Um dos fortes argumentos de Huntington é a divisão do mundo em civilizações distintas. Tais civilizações têm como suas principais linhas divisórias as religiões, as histórias, as identidades e os valores (Legenhausen, 1999:2). Na perspectiva de Huntington, uma civilização equivale a uma religião específica, uma história própria e valores e identidades que lhe sejam peculiares. É nessa perspectiva que a “relação existente entre duas ou mais civilizações é vista como um choque porque a diferença de valores e outros factores culturais gera conflitos” (Legenhausen, 1999:2).

Em Moçambique e no mundo tem-se acelerado um processo da expansão de uma espécie de *cultura global* que para além de transportar consigo conflitos internos latentes, agudiza o conflito entre o local e o global. Tal processo está presente em todas as sociedades moçambicanas, desde as rurais até as urbanas e periurbanas. Apesar de difuso, o conflito entre as culturas global e locais em Moçambique, dois polos têm-se afirmado. Por um lado, o crescimento da cultura religiosa evangélica e, por outro, as novas abordagens reformistas no Islão, encabeçadas por uma corrente salafista pro-jihadi. Ambas têm confrontado o *status quo* estabelecido há séculos, e, apesar de gerar conflitos, tem também angariado aderentes. Este artigo centra-se na análise dos debates gerados dentro do Islão contemporâneo em Moçambique e o seu contributo na construção dessa cultura glocal (interacção entre o local e o global).

Este estudo é baseado na revisão de literatura, pesquisa de arquivo e entrevistas colhidas através de pesquisa de campo. A construção do argumento inicia com a discussão do conceito de “contemporâneo” no Islão e na sociedade moçambicana e continua com a análise do percurso histórico da institucionalização do que hoje se chama Islão contemporâneo e o seu diálogo com a modernidade e a secularização. A última parte caracteriza as abordagens e tópicos no Islão contemporâneo em Moçambique dentro do contexto de África e de África Austral e, no fim, apresenta as notas conclusivas.

## O contemporâneo no Islão

Uma das principais características do Islão como religião é o conceito de unicidade de Deus (Allah), que se expressa através do *tawhīd*. Esta perspectiva implica também a unicidade do Islão enquanto religião, uma unicidade que tem sido questionada devido às diversas ramificações entre as comunidades muçulmanas, por exemplo, entre Shias, Sunnis, etc., e até entre as diversas interpretações das escrituras e das práticas rituais ao longo do tempo e do espaço. É em resposta a estas complexidades que o termo contemporâneo surge entre os intelectuais muçulmanos.

Mas então, o que é o Islão contemporâneo? A questão exige um roteiro historiográfico para a sua resposta. Tal exercício surge pelo facto de não existir um conceito claramente consensual sobre o “Islão contemporâneo”. Como iremos aprofundar adiante, o conceito de Islão contemporâneo só pode ser abordado olhando esse percurso histórico da sua institucionalização, seja como uma área de estudo científico que se caracteriza por um estilo diversificado de pensamentos e de uma competição de ideias no meio de uma série de conflitos ideológicos e do entusiasmo sobre ou pela reforma, ou como uma escola de pensamento teológico no Islão. E é por aqui que temos que começar a esclarecer a distância ténue que separa a ideologia política e a teologia no Islão, ambos elementos cristalizados no discurso de reforma versus ortodoxia que, por sinal, domina o debate no Islão contemporâneo.

Embora de forma implícita, o contemporâneo como uma ferramenta analítica no Islão foi introduzido por Taq al-Din Ibn Taymiyya, um intelectual *sunni*<sup>11</sup> que viveu entre os finais do século XIII e princípios do século XIV (Mohie-Eldin, 2015, p. 44). Ibn Taymiyya, um seguidor da escola de jurisprudência fundada por Ahmad Ibn Hanbali, a quem é creditado a primeira referência ao termo *salaf*, foi o responsável pela sistematização da teologia salafista, que resulta da sua chamada de reforma religiosa em forma de purificação do que considerava serem práticas e comportamentos desviantes praticados pelos seus contemporâneos (Woodward et al., 2013, p. 64). Tal reforma se circunscreve no retorno aos valores teológicos e ao modo de vida praticado pelo Profeta Muhammad (S.A.W.) e os seus seguidores e aqueles que com estes aprenderam ou conviveram directamente, sendo considerados *al-salaf al-salih* (os bem guiados predecessores). O salafismo, tal como foi elaborado por Ibn Taymiyya e seus estudantes, é um movimento teológico ligado ao Islão de ramo *sunni* e defende a purificação da fé através da defesa implacável da unicidade de Deus (*tawhid*), que, na sua perspectiva, não se limita apenas ao monoteísmo, mas inclui, sobretudo, a rejeição da inova-

---

11. Seguidor da *Sunna*.

ção (*bid'a*), da idolatria (*shirk*), e ainda a adoção da organização social e dos valores e exemplos dos “bem guiados antecessores” para o mundo “contemporâneo” (*manhaj*) (Wagemakers, 2009, p. 283; Bunzel 2015, p. 8). (Bunzel, 2015:8).

A partir desta abordagem Taymiyista, descortinam-se dois aspectos: primeiro, toda a reforma no Islão assenta no exercício de rebuscar um passado considerado de “ouro” para implementar na sociedade contemporânea; segundo, o salafismo, apesar de se ter constituído, hoje, como uma ideologia política, a sua génese é essencialmente teológica.

## **O salafismo, a reforma e a institucionalização do Islão contemporâneo**

A partir da teologia salafista combinada com o entusiasmo pela reforma política, cria-se, no século XVIII, uma das primeiras linhas da “ideologia política do salafismo” através do pacto entre Muhammad Ibn Abd al-Wahabi (intelectual reformista *sunni*) e Muhammad Ibn Saud, líder da família Saud e governante da cidade de al-Dir'iya, que culminou na fundação do reino Saudita e da teologia e da ideologia política designada de *Wahabismo* (Mohie-Eldin, 2015, p.45-46).

A formação do reino Saudita e o impacto do colonialismo fermentaram o entusiasmo pela reforma. Assim, à entrada do século XIX, crescem e se multiplicam movimentos reformistas, principalmente entre os *sunni*, e que buscam suas inspirações (correctas ou incorrectas) na teologia salaf e no Wahabismo. É na confrontação com o colonialismo, com o imperialismo europeu e dos discursos sobre a modernidade e da globalização que se foram construindo as ideias que hoje configuram o Islão contemporâneo, sumariado em cinco linhas de pensamento: i) o neotradicionalismo e/ou escrituralismo; ii) o reformismo neomodernista; iii) o Islão sociopolítico e cultural; o humanismo liberal; e a espiritualidade Sufi (Ibrahim, 2008:279). Ibrahim Abu Rabi acrescenta mais quatro: 1) nacionalismo; 2) Islamismo; 3) Ocidentalização; 4) ideologia de Estado (Abu-Rabi, 2005:).

Importa sublinhar que o salafismo não gerou apenas a ideologia de confrontação, como veremos adiante, pois, Azhar Ibrahim, por exemplo, em suas conclusões, sugere que no contexto do discurso intelectual islâmico deve-se desenvolver um pensamento diagnóstico engajado na construção de um dogma acrítico para combater todas as formas do pensamento desumanizante, exclusivista e essencialista. Uma abordagem pedagógica crítica deveria ser apropriada nos esforços da reforma, visando encorajar uma *intelligentsia* Islâmica que lidere um discurso islâmico crítico nas suas sociedades (Ibrahim, 2008).

Ora, olhando para a argumentação de Azhar Ibrahim, Ibrahim Abu Rabi, John Esposito e de vários outros pensadores, ficamos com a ideia clara de que o “Islão contemporâneo” tem uma origem híbrida: por um lado ele surge como resultado de um processo interno longo, cíclico e diverso ancorado na busca da reforma e em confronto com a ortodoxia; por outro lado, surge como uma reacção ao ataque externo institucionalizado pelo colonialismo e imperialismo ocidentais e o seu discurso sobre a secularização, a globalização e a modernidade.

### **Islão contemporâneo: entre a secularização e a modernidade**

A secularização e a modernidade caminham juntas. A secularização é vista como um elemento central no discurso sobre a modernidade (Asad, 2003:181). Socorrendo-se de Casanova, Asad lembra-nos dos três elementos considerados como essenciais para o desenvolvimento da modernidade: i) crescente diferenciação estrutural dos espaços sociais, resultando na separação da religião da política, economia, ciência, etc.; ii) a privatização da religião na sua própria esfera; iii) o declínio da relevância social da crença, cometimento e instituições religiosas (*ibid.*). Tais teses provaram-se falsas em função da factual explosão da religião politizada nas sociedades modernas ou modernizantes (*passim*).

Os apologistas da modernidade defendem a tese segundo a qual para que uma sociedade seja moderna tem que ser secular, e para ser secular tem que relegar a religião para fora do espaço político, porque essa organização é fundamental para a sociedade moderna (Asad, 2003:182.). Ora, Casanova desconstrói a tese modernista ao defender que apesar da privatização da religião dentro da sua esfera ser uma exigência para os defensores da secularização, ela não é essencial para a modernidade (Asad, 2003:182).

Asad argumenta que a desprivatização da religião pode ser má ou boa para a modernidade, dependendo da sua própria abordagem sobre e/ou na esfera pública. Por exemplo, se tal desprivatização advoga a formação de sociedade civil (como na Polónia) ou promove debates públicos acerca de valores liberais (como nos EUA), então a religião está alinhada com o projecto de modernidade. Mas se essa desprivatização tem por objectivos minar a sociedade civil (como no Egipto) ou liberdades individuais (como no Irão), então a religião politizada torna-se um inimigo da modernidade e de todos os valores universais do iluminismo (Asad, 2003:182).

Para compreender as dinâmicas internas do Islão que nos trazem ao Islão contemporâneo, temos que voltar para os tempos de Ahmad ibn Hanbal (d. 855), considerado o primeiro a recorrer do termo *madhab al-salafi* (doutrina jurídica dos antepassados), que alimentava os princípios da crença Hanbalita (*aqidah*); a seguir a ibn Hanbal está Ibn Taymiyya (661/1263 – 728/1328). E por que recorrer a Taq al-Din Ahmad b. ‘Abd al-Halim ibn Taymiyya de quem me debrucei no início deste artigo? Porque tanto os prós como os contras são consensuais ao atribuir-lhe o título de pai da reforma no Islão, pois foi Ibn Taymiyya que iniciou com o debate sobre o raciocínio legal independente (*ijtihad*) e sobre a imitação dos procedimentos legais sem a necessária crítica (*taqlid*) e, sobretudo, foi o primeiro a conceder inquestionável autoridade às três primeiras gerações de Muçulmanos, conhecidos como os correctos ancestrais (*al-salafi al-salih*) (Bazano 2015, p. 101-102). A ideia de chamar Ibn Taymiyya para este debate, e de forma recorrente, não tem a ver com as conotações negativas que para alguns estudiosos se devem a análises trunca-

das sobre a vida e obra do intelectual que foi Ibn Taymiyya. Chamamos ibn Taymiyya apenas para criar esse marco da sua influência sobre a necessidade de buscar a contextualização da relação entre o Islão, os Muçulmanos e o espaço público contemporâneo. Foi esta a leitura que impulsionou a reforma de Ibn Taymiyya. No entanto, há que salientar que nenhum dos dois intelectuais acima mencionados (ibn Hanbal ou ibn Taymiyya) chamou a si como um *salafi*. Aliás, e de acordo com Henri Lauzière, o sentido de *Salafiyya* do período medieval é completamente diferente ao dos dias de hoje (Lauzière, 2010:370).

Entre Ibn Hambali e Ibn Taymiyya, o termo *Salafiyya* tinha implicações doutrinárias orientadas aos ancestrais, ou seja, *madhab al-salafi* se circunscrevia às questões de dogma e teologia (*usul al-din*) (Lauzière, 2010:372). Tal significado alterou-se com o embate contra a colonização imperialista ocidental e o seu discurso sobre a modernidade. No entanto, e apesar das críticas inevitáveis, Ibn Taymiyya continua e continuará a ser referenciado como um dos pioneiros do que hoje se chama Islão contemporâneo. Pois, Ibn Taymiyya é um representante clássico da crítica intelectual Islâmica (Esposito & Voll, 2001:10). Ibn Taymiyya criticou o poder político do seu tempo, mas condenou a anarquia e incentivou a obediência aos detentores do poder, ao mesmo tempo que defendia que governantes e governados deviam sempre seguir as suas obrigações de fé (Esposito & Voll, 2001:10). Ou seja, para Ibn Taymiyya, a fé não era impedimento para o desenvolvimento social, político e económico.

Assim, para os intelectuais muçulmanos do século XIX, tais como Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abdu', Rashid Rida, Sayid Ahmad Khan, Amir Ali, Mawlana Abdul al-Kalam Azad, havia a necessidade de uma reforma no pensamento intelectual para adequar o Islão aos desafios impostos pela modernidade ocidental. Destes nomes importa incluir nossos contemporâneos Edward W. Said e Ismail Raja al-Faruq. Este último, marcante por inaugurar o pensamento sobre o diálogo inter-religioso ao nível internacional (Esposito & Voll, 2001:22).

Voltando ao século XIX, o *salafism* de al-Afghani e seus contemporâneos foi lido como um iluminismo no contexto do Islão, ou, por outro lado, como um projecto de modernismo Islâmico visando fazer face ao projecto ocidentalizante do imperialismo colonial (Abu-Rabi, 2005:8). Esse modernismo caracteriza-se por: i) renascimento do elemento racional na tradição Islâmica; ii) a busca por soluções Islâmicas para os desafios do Ocidente; iii) abraçar os pressupostos filosóficos e científicos da modernidade; iv) a construção de novas instituições académicas e religiosas para alcançar os objectivos da modernidade; v) renascimento da ciência do Kalam; e, por fim, o renascimento das línguas islâmicas e o foco nas línguas estrangeiras (Abu-Rabi, 2005:8). Assim, pode-se afirmar que o modernismo no contexto do pensamento Islâmico do século XIX até início do século XX, se configura em duas linhas mestras que são: 1) a profunda consciência da ocupação estrangeira e, talvez por isso, a consciência intelectual e do seu desenho educacional visando erradicar essa ocupação estrangeira; 2) a necessidade de salvação dos muçulmanos através da sua união, mesmo na presença da ocupação estrangeira (Abu-Rabi, 2005:8).

Ora, a genealogia do Salafismo, que, como elucidamos acima, se funda precisamente pelos trabalhos de Ibn Taymiyya, tem um impacto considerável nos temas que fazem corpo do que hoje se institucionalizou como Islão contemporâneo. Aliás, é do Salafismo que se cunha o movimento *Salafiyya* que alguns académicos ocidentais e alguns activistas pro-salafi no mundo Islâmico consideram um movimento de reforma iluminada que visa promover o renascimento e o progresso do Islão e das sociedades muçulmanas na era moderna. Tal pressuposto coloca o *Salafiyya* como uma ferramenta de modernização do Islão. Contudo, tal afirmação parece simplista, uma vez que exclui várias tendências e linhas de pensamento que se podem integrar no quadro do Salafismo.

Com efeito, importa referir que esse encontro entre o movimento reformista intra Islão e o impacto do colonialismo, imperialismo ocidental e a sua carga modernista, foi lido e interpretado de diferentes formas ao longo

do tempo e ao longo do espaço. Por exemplo, o *Salafiyya* que se conecta com a modernidade é visto como detentor de uma abordagem religiosa aberta e flexível, que é associada ao modernismo no Islão e também aos trabalhos de alguns dos principais intelectuais muçulmanos da reforma e que corporizam o Islão contemporâneo, tais como Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abdu e Rashid Rida.

Chegados aqui, podemos afirmar que Islão contemporâneo é um resultado da reflexão constante sobre o Islão e a sociedade contemporânea. Essa reflexão começa dentro do Islão e se expande para fora, resultando na institucionalização académica, seja por via de estabelecimento de cursos de graduação e pós-graduação, institutos de pesquisas, revistas académico científicas, e de activismo religioso.

## **Islão contemporâneo em Moçambique**

A segunda pergunta que importa abordar tem a ver com a forma pela qual o Islão contemporâneo se manifesta em África e em Moçambique em particular. No caso do continente africano, a leitura sobre a manifestação do Islão contemporâneo deve ser feita de forma independente e flexível, pois, cada região geográfica do continente tem suas especificidades, embora haja elementos que agregam e comunicam de forma global. Vamos abordar três exemplos. O primeiro refere-se à “Carta de Meca”, que circulou na África Oriental em 1908, gerando um impacto incomensurável. A “Carta de Meca” da África Oriental dividiu opiniões quanto a sua origem e motivação. A sua mítica autoria é atribuída ao guardião da sepultura do Profeta e o seu conteúdo aconselhava a adesão fiel dos pressupostos e práticas da religião. Mas para Haustein, tal carta não era uma cópia fiel do que se acreditava ser a “Carta de Meca” de âmbito global (Haustein, 2020). Era, segundo Haustein, uma réplica local e com várias motivações, entre elas, o renascimento Islâmico e o arrependimento. O seu impacto político criou embaraços à administração colonial, cujos servidores locais procuraram culpados entre os líderes do comércio pré-colonial, tais como Rumaliza ou Muhammad ibn Halfan, antigo

comerciante de escravos e marfim (Haustein, *op. cit.*). Sem querer penetrar no conteúdo da carta, importa aqui indicar como um marco importante do confronto entre o colonialismo imperialista e o Islão na África Oriental. Este episódio, assim como a resistência da Etiópia à ocupação colonial Italiana, foram bastante celebrados pelos muçulmanos na África Oriental e o seu impacto nas reuniões e sermões é ainda hoje sub-estudado.

A África Ocidental tem conhecido muitos movimentos de reforma, sendo os mais destacados o movimento dos al-Murabitun e a grande *jihād* Hausa-Fulani, liderada por Usman dan Fodi, no século XIX. Ainda na África Ocidental, a negação da Escola Ocidental através do movimento Boko Haram reflecte esse embate entre a modernidade ocidental e o Islão.

Na África Austral emergem exemplos do Imam Abdullah Qadi Abdus Salaam, também conhecido por Tuan Guru, que, desde os finais do século XVIII, liderou a oposição à segregação racial e religiosa. O século XIX viu a região do Cabo chegar o Sheikh Abu-Bakr Effendi (1814-1880) que contrariou os objectivos coloniais que o levaram até ali e se posicionou como defensor dos oprimidos. Entre vários intelectuais que emitiram opiniões políticas, sociais e económicas visando racionalizar o *status quo* nos seus tempos, destacam-se nomes como Imam Abdallah Haron, assassinado pelo regime de Apartheid e que é conhecido como o Imam que morreu lutando contra o racismo.

Em Moçambique, tal como em outros lugares do mundo, o Islão tem-se confrontado com os desafios da colonização, libertação, modernização e globalização. Todos esses desafios têm merecido resposta Islâmica de acordo com o seu tempo. Não terminaríamos a lista de líderes muçulmanos que se opuseram à colonização nem daqueles que se filiaram à FRELIMO para lutar pela independência.

Hoje, os intelectuais muçulmanos moçambicanos têm travado intensos debates dentro e fora do fórum religioso visando a adequação da sociedade contemporânea moçambicana aos preceitos do Islão ou o inverso. Na área académica, o Islão contemporâneo em Moçambique talvez inicia com

os estudos orientados ao sistema colonial liderados por Fernando Amaro Monteiro, cujo objectivo último era o de Portugalizar o Islão e os muçulmanos em Moçambique. Seguem-se estudos de Liazzat Bonate, Eric Morier Genoud, Lorenzo Macagno, entre outros (Bonate 2007; Morier-Genoud 2021; Macagno 2006). (Bonate, 2005; Macagno, 2006). Liazzat Bonate, no entanto, tem sido bastante consistente, seja partindo da história para interpretar fenómenos contemporâneos e até reinterpretando discursos dos próprios intelectuais muçulmanos em Moçambique. Bonate marca, assim, a ligação entre a academia e o trabalho dos intelectuais e líderes muçulmanos ao analisar “A demolidora dos prazeres”, da autoria do eminente Sheikh Aminudin Muhammad (Bonate, 2005). Aliás, Aminudin Muhammad e Abubakar Ismael Mangira deram impulso ao movimento de reforma que já havia sido introduzido, embora de outras maneiras, pelas confrarias, a partir dos finais do século XIX.

Os *ulama* moçambicanos têm sido astutos a procurar mecanismos para expressar a sua opinião sobre os vários aspectos que caracterizam a sociedade moçambicana contemporânea. Exemplos disso são os eminentes shuyuk Saide Habib, Umar Ayuba, Taqdir Abdallah, Umar Mecupa, Tayob Kandango, entre outros, que através de suas palestras reproduzidas nas redes sociais têm abordado uma diversidade de temas próprios de uma sociedade que ainda procura compreender essa complexa relação entre o Islão e a modernidade ocidental.

A principal lacuna neste contexto, em Moçambique, prende-se à falta de institucionalização académica do Islão e os seus debates contemporâneos como uma área de ensino e de investigação nas nossas universidades. Mas como os exemplos acima ilustram, tanto do ponto de vista académico como do ponto de vista da liderança religiosa, o Islão em Moçambique e em qualquer outra parte do mundo tem procurado posicionar-se na sociedade contemporânea.

Os temas que dominam esse debate têm-se multiplicado, no entanto, prevalece no centro a ânsia pela reforma e pela ortodoxia. Essa questão

carrega consigo aspectos como a família, o papel da mulher na sociedade, a cidadania, os direitos humanos, a saúde pública, o papel do Islão e dos muçulmanos no espaço público, a ideologia do Estado, a Sharia e a sua aplicabilidade no Estado laico, e identidade Islâmica, para além do já mencionado diálogo inter-religioso.

## Conclusão

É notório que não nos concentramos a responder à pergunta sobre quais são ou qual é o debate em curso no Islão contemporâneo em Moçambique e em África, como o título sugere. Tal facto não é um lapso, mas um propósito. Procuramos, ao invés disso, descrever como o conceito do Islão contemporâneo se estruturou, ancorado na constante busca pela reforma. O que procuramos demonstrar é que em Moçambique, tal como no resto do Mundo muçulmano, os debates entre os intelectuais muçulmanos nos tempos de hoje não se desligam dessa perspectiva de reforma, purificação e ortodoxia. Este artigo, na verdade, não traz respostas, mas abre um campo de debate sobre o que se discute no Islão contemporâneo em Moçambique num contexto em que as relações inter e intra-religiosas a todos os níveis se encontram em ebulição sangrenta. Ao chegar aqui, conclui-se que a principal questão seria até que ponto o debate no Islão contemporâneo em Moçambique contribui para a busca de paz e de convivência inter e multirreligiosa? Assumimos aqui o compromisso de nos dedicarmos a este propósito nos próximos tempos.

## Referências bibliográficas

- Abu-Rabi, I. M. (2005). Contemporary Islamic Intellectual history: A theoretical perspective. *Islamic Studies*. 44 (4), 503–526.
- Asad, T. (2003). *6 Secularism, Nation-State, Religion*”. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

- Bonate, L. (2005). Dispute over Islamic funeral rites in Mozambique: 'A demolidora dos prazeres' by Aminudin Muhammad. *La Fait Missionnaire: Social Sciences and Missions*. (17) pp.41–59.
- Bunzel, C. (2015). *From Paper State to Caliphate: the ideology of the Islamic State*. Analysis Paper 19. Washington, D.C.: The Brookings Institution.
- Esposito, J. & Voll, J. (2001). *Makers of the Contemporary Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Haustein, J. (2020). Religion, Politics and an apocryphal admonition: the German East African 'Mecca Letter' of 1908 in historical critical analysis. *Bulletin of the School of Oriental and African studies*. 1 (83), 95–125.
- Ibrahim, A. (2008). Discourses on Islam in Southeast Asia and Their Impact on the Singapore Muslim Public. In: A. E. Lai (ed.). *Religious Diversity in Singapore*. Singapore: ISEAS Publishing. pp. 83–115.
- Lauzière, H. (2010). The construction of salafiyya: Reconsidering Salafism from the perspective of conceptual history. *International Journal of Middle East Studies*. 42 (3), 369–389.
- Legenhausen, M. (1999). *Contemporary topics of Islamic Thought*. Qom: The Imam Khomeini Education and Research Institute.
- Macagno, L. (2006). *Outros Muçulmanos. Islão e narrativas coloniais*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.
- Macluhan, M. (1964). *Os meios de comunicação como extensão do homem*. São Paulo: Editora Cultix.



# Convivência entre as religiões e tradições africanas

Agostinho Bonfílio da Conceição Mendes  
Universidade Rovuma ((Nampula)

## Introdução

O presente texto discorre sobre a convivência entre as religiões e as tradições africanas e surge no contexto da temática do diálogo inter-religioso cada vez mais necessário na realidade moçambicana caracterizada, nos últimos tempos, pela crescente intolerância religiosa, cujo ápice são os ataques terroristas na zona norte do país, com maior incidência na província de Cabo Delgado, desde 2017, e mais recentemente com tendências a se alastrar para as províncias de Niassa e Nampula.

De facto, os terroristas têm apresentado reivindicações religiosas para os seus actos e, embora líderes religiosos condenem e afirmem recorrentemente que os actos terroristas nada tem a ver com a religião, existe uma base para incentivar e intensificar acções com vista ao diálogo inter-religioso como forma de fazer face ao fenómeno do terrorismo, seja para limitar o alcance da propaganda fundamentalista, assim como limitar os mecanismos de recrutamento dos terroristas, desincentivando as pessoas a aderirem ao movimento.

Ora, quando se fala do diálogo inter-religioso, tem estado circunscrito às grandes religiões, Islamismo, Cristianismo, Judaísmo, etc., deixando-se de lado outras confissões e manifestações religiosas, como é o caso das religiões ou tradições africanas.

Se ao longo de muito tempo as “religiões tradicionais africanas” foram colocadas num patamar inferior e até mesmo desprezadas, seja por serem consideradas algo primitivo — durante a colonização — ou obscurantistas — durante a modernidade socialista, hoje percebe-se que essas práticas religiosas culturais continuam a governar a vida de grande parte das pessoas em África, Moçambique em particular.

Da mesma forma, se durante muito tempo não havia manifestação pública da prática dessas expressões culturais, como as “visitas” aos curandeiros, as cerimónias de *Kuphahla* ou *Maqueia*, entre outras, hoje verifica-se uma publicitação das práticas, o que denota uma tentativa de reivindicação dos espaços públicos, como é o caso dos curandeiros que vão às televisões, rádios, etc.

A reivindicação dos espaços públicos por parte das manifestações religiosas e culturais ocorre ao mesmo tempo em que elas vêm sofrendo uma grande violência simbólica, principalmente por parte das igrejas Pentecostais que as consideram como algo do mal ou demoníaco.

Partindo da percepção de Pierre Bourdieu (1989), segundo a qual a ideia de violência simbólica remete-nos à concepção da violência junto à ideia do símbolo, como um espaço em que os agentes sociais encontram-se necessariamente em uma relação de percepção e reconhecimento. Esta dimensão simbólica seria uma componente essencial da realidade em que os agentes sociais vivem e actuam, sendo que, deste ponto de vista, há que considerar que o mundo funciona através da linguagem, códigos mais ou menos desenvolvidos onde se encontra patente a dimensão simbólica da existência no mundo.

Neste sentido, um ataque à uma religião não significa apenas ataque aos rituais, crenças e lideranças, mas a todo o universo simbólico que caracteriza as vivências dos praticantes dessa religião, principalmente quando se trata das religiões tradicionais que governam quase toda a vida dos africanos.

As considerações sobre este tipo de violência simbólica implicam pensar necessariamente no fenómeno da dominação nas relações sociais,

principalmente as formas que a tornam eficaz, o seu funcionamento e as bases que a possibilitam.

Assim, torna-se pertinente reflectir sobre os mecanismos de diálogo entre as religiões e tradições africanas, que extravasa os limites do diálogo inter-religiosos clássicos na medida em que se trata das mesmas pessoas que por um lado aderem a uma religião, mas sentem a necessidade de continuar com as suas práticas culturais, com toda a religiosidade que acarretam.

## **1. Tradições ou religiões tradicionais africanas?**

O debate sobre as religiões e as tradições africanas leva-nos a nos questionar, primeiramente, se devemos falar de religiões africanas ou simplesmente de tradições africanas, ou seja, se existe uma religião, no sentido ocidental do termo, propriamente africana, ou uma certa religiosidade nas práticas culturais africanas. Para o efeito, é necessário discutir a nossa compreensão dos conceitos religião e tradição.

Etimologicamente, a palavra religião deriva do latim *religare*, *relere* ou *reeleger*. Em todas as derivações latinas está presente a ideia de ligação entre a humanidade e a divindade, que é a principal característica da religião. De acordo com Coutinho (2012, p.06), a concepção da religião é influenciada pelo contexto cultural. Nas sociedades ocidentais, por exemplo, a religião é associada à relação com algo transcendente; ela é concebida como um sistema mediador entre o homem e entidades superiores.

Diferentemente, nas sociedades orientais, especificamente nas comunidades budistas e hinduístas, onde não existe uma concepção de transcendência, a religião não é ligação a algo superior, mas sim à própria natureza, a todos os seres vivos. Trata-se de um deus em tudo, ideia própria do panteísmo.

Wiredu (2010:10) distingue o conceito religião do de uma religião. No seu entender, religião como tal, em essência, é simplesmente uma metafísica unida a um tipo particular de atitude. Trata-se do sentido etimológico do termo, e uma religião em que o sentido transcendental é acrescido de um sistema de ética, doutrina, rituais e autoridades.

Neste sentido, percebe-se que, olhando o conceito de religião na sua essência, ela pode ser pessoal, ou seja, pode se ser religioso sem ter religião, ao passo que na segunda perspectiva a religião é pessoal e institucional; trata-se de ser religioso e pertencer a uma religião.

Analisando a palavra religião, percebe-se que não é uma palavra africana, como Mbiti (1990) observa, é duvidoso que haja em África uma única palavra em qualquer das línguas cujo significado, ou mesmo tradução, nos remeta ao conceito “religião” em seu sentido ocidental. Daí que podemos nos questionar se é possível falar de algo que não existe. Entretanto, o facto de não existir uma palavra que signifique religião não quer dizer que o fenómeno não exista em África. Aliás, o próprio Mbiti sustenta que os povos africanos são proeminentemente religiosos e existe religiosidade em suas práticas, o que nos remete à ideia de que é possível ter algo sem que seja necessário falar sobre.

Do mesmo modo, ao analisar as diferentes características de formas de vida africanas, Bâ (1980:186) observa que todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. Isto mostra que, no seu entender, as formas de vida dos povos africanos estão perpassadas por uma dimensão religiosa.

Assim, a religião, em sociedades africanas, é essencialmente vista como parte do universo invisível constituído por forças vivas — dos antepassados — em contínuo movimento, concretizando-se no mundo visível. Nas falas do próprio autor, “o africano é um crente nato” (Bâ, 1981:1).

Neste sentido, percebe-se que a religião é pessoal e não necessariamente institucional e, partindo da constatação de Vaz (1990:50), segundo a qual “a religião é um fenómeno cultural que compreende as crenças, os ritos, as prescrições, os rituais, as práticas regidas por normas de conduta”, podemos diferenciar a religião da hierarquia eclesiástica de uma congregação religiosa. Assim compreendida, a religião está presente em todas as culturas ou formas de vida.

Em relação ao conceito de tradição, que é inteiramente ligado à discussão das religiões africanas, existem diversos significados atribuídos ao termo. De acordo com Mazula (1995:135), a expressão “tradição” é ambígua e plurissig-

nificativa, sendo que o seu uso indiscriminado mais atrapalha do que ajuda. Mazula sustenta que a frequente adjectivação das sociedades africanas de tradicionais, primeiro é um recurso ideológico pejorativo. Segundo, mesmo sem pretensões pejorativas, ao se usar o termo tradicional para caracterizar as sociedades africanas, reabilita-se, de forma inconsciente e ingénua, a primitividade dessas sociedades, no sentido de que elas são atrasadas no tempo. Este atraso pode ser visto em duas perspectivas (Gonçalves, 2011:72), a saber:

Primeira: o ponto de vista weberiano com seu conceito de racionalização cuja expressão tradição é usada em referência a um modo de produção pré-capitalista orientado por uma ciência pré-moderna. Assim, o conceito tradicional seria característico de uma sociedade primitiva, inferior se comparada com outras sociedades, nesse caso as ocidentais. Portanto, este sentido de tradição foi o utilizado pela Europa no seu contacto com os povos africanos e ameríndios para caracterizar as formas de vida desses povos como arcaicos, selvagens e bárbaros por, em sua visão, estarem organizados em tribos, nas quais impera a homogeneidade, a imobilidade social e harmonia.

A segunda perspectiva enaltece a característica de tais sociedades, nas suas relações sociais, estarem reguladas conforme usos e costumes e não por leis positivas, a exemplo do Ocidente. Do mesmo modo, essas sociedades concebem a natureza como movida por forças sobrenaturais, e, para que os membros dessas sociedades dominassem as forças da natureza, recorriam à magia e superstição.

Ora, Hampatê Bâ, citado por Gonçalves (2011:72-73), na sua defesa das formas de vida dos povos subsaarianos, embora admita que essas sociedades sejam chamadas de tradicionais, busca desfazer a confusão entre a tradição no sentido primitivo e tradição como processo de transmissão de um testemunho. Assim, de acordo com o autor, as sociedades africanas, mais do que atrasadas no tempo, possuem uma história que faz parte de um saber herdado dos ancestrais e transmitido oralmente. Sendo assim, a oralidade constitui uma das principais características das sociedades tradicionais africanas, onde o comprometimento do membro da comunidade

não é com a escrita, mas sim com a palavra; não é o registo da informação, mas a sua vivência.

Assim, olhando para o sentido da tradição africana como herança transmitida oralmente e compromisso com a palavra e a vivência, podemos falar de religião tradicional africana sem cair nos pré-conceitos ocidentais, considerando a forma de religiosidade presente em todos os aspectos da vida dos africanos e suas respectivas vivências.

Neste sentido, falar das “religiões tradicionais africanas” significaria falar de uma forma de religiosidade que é característico das sociedades africanas cujo cerne é a vivência pessoal de comunhão com os antepassados, sendo que as crenças e rituais são transmitidos de geração em geração através da oralidade e do exemplo de vida.

## **2. Religiões e tradições africanas: como foram vistas?**

### **2.1. Período pré-colonial**

De acordo com Opoku (2010), antes da ocupação colonial, a religião tradicional africana estava intrinsecamente ligada à cultura africana. Tratava-se de uma realidade presente em todos os sectores da vida social do africano. Estava baseada em uma visão particular de mundo, que não incluía somente a percepção do sobrenatural, mas também a compreensão da natureza do universo, dos seres humanos e do seu lugar no mundo, assim como a compreensão da natureza de Deus, cujo nome variava de uma região para outra.

Em geral, em quase todas as “religiões tradicionais africanas”, a ideia que se tem de Deus é que seja um Espírito; não possuía imagens nem representações físicas: era o criador e o pilar do mundo. Poder, justiça, beneficência e eternidade eram atributos dele e, como fonte de todo o poder, governava a vida e a morte.

Assim, sendo o supremo e governo de tudo, Deus recompensava os homens, mas também os castigava quando agiam mal. De várias formas era comparado a um suserano da sociedade (Opoku, 2010:592). Era considerado como autoridade última em todos os domínios. De forma geral, Deus não se

assemelhava aos seres humanos e era totalmente superior à sua criação, mas, ao mesmo tempo, envolvia-se constantemente nos assuntos dos homens, sustentando a criação e defendendo a ordem moral, assim como os seres humanos repousavam sobre ele enquanto poder que lhes era superior. Deus, portanto, era assim, ao mesmo tempo transcendente e imanente.

Abaixo de Deus existiam os espíritos dos ancestrais que eram sempre tratados com reverência e temor; depois, sempre de forma hierarquizada, vinham as deidades, ou os deuses, que se acreditava terem o poder de recompensar os seres humanos ou de castigá-los com má sorte, doenças e até a morte. As divindades tinham seus cultos, sacerdotes e altares. Algumas estavam ligadas a diversas características do ambiente, mas esses objectos tangíveis não eram mais que habitáculos terrestres dos deuses, e não os próprios deuses.

Além das deidades sobrenaturais, havia outros espíritos, ou poderes místicos, reconhecidos pela capacidade de ajudar ou de prejudicar os seres humanos. Pertenciam a essa esfera todos os agentes da feitiçaria, da magia e da bruxaria. Finalmente, vinham os encantos, os amuletos e os talismãs, que tanto eram empregados para protecção como para agressão.

Em termos antropológicos, o ser humano é constituído de duas substâncias: material e imaterial (Opoku, 2010:592). Portanto, a parte imaterial (a alma) sobrevive à morte e a parte material (o corpo) se desintegra. A morte, portanto, não significa o fim da vida: é antes a continuidade e a extensão da vida. Os mortos permanecem membros da sociedade e acredita-se que exista, ao lado da comunidade dos vivos, uma comunidade dos mortos. Entre ambas ocorre uma relação simbiótica. A sociedade humana, portanto, é uma família unida, composta pelos mortos, pelos vivos e por aqueles que ainda não nasceram.

## **2.2. Período colonial**

A imposição do domínio colonial na África, a partir de 1885, conduziu à difusão da influência europeia até o âmago do continente, enquanto antes ela se concentrava ao longo da costa. Toda a intervenção europeia, durante

o período colonial, fundamentava-se no postulado de que, para implantar o progresso, era preciso transformar ou mesmo destruir por completo a cultura africana. E, como a cultura africana estava intimamente ligada à religião, é fácil perceber que a política colonial europeia chocou-se violentamente com princípios da religião tradicional, que constituíam as próprias bases da sociedade africana.

Desde o início, a religião tradicional viu-se submetida ao desafio da sobrevivência devido aos vários embates e golpes que ia sofrendo. Os missionários foram os porta-vozes da cultura ocidental, praticamente até começos da década de 1890, e sempre foram claros relativamente à religião africana: queriam converter os africanos não somente ao cristianismo, mas também à cultura ocidental, que julgavam impregnada de cristianismo e profundamente marcada por ele (Opoku, 2010:597).

Com efeito, para a maior parte desses missionários convictos, não havia a menor diferença entre cristianismo e cultura ocidental, assim como não há entre a cultura e religião africana. Entretanto, embora não distinguindo entre a sua religião e a sua cultura, os missionários trabalhavam sem descanso para converter os africanos a uma forma de vida na qual a religião estava separada dos outros aspectos da existência. Ensinavam ao seu novo rebanho que a vida podia ser dividida em esfera espiritual e esfera secular — ensino que se opunha à própria base da cultura africana, ou seja, a unidade entre religião e vida.

Conforme afirma Opoku (2010:597), os missionários, assim como os administradores coloniais, pregavam contra a crença nos espíritos, nas forças sobrenaturais e nos deuses, na feitiçaria, nos sacrifícios, nos rituais, nos tabus e na veneração dos antepassados. Com isso, minavam a influência dos tradicionais chefes rituais africanos, como sacerdotes, sacerdotisas, mágicos, fazedores de chuva e monarcas divinos. Os administradores coloniais introduziram também a medicina ocidental, e atacavam os costumes africanos que consideravam de “pagãos”, para enfraquecer a posição dos médicos e dos curandeiros tradicionais. A ordem antiga foi, portanto, severamente fustigada.

### 2.3. Período pós-independência

Após a independência de Moçambique, o discurso das autoridades governamentais sobre as religiões e tradições africanas sofreu diversificadas metamorfoses.

Na primeira República, em Moçambique, o ambiente político gravitava em torno do projecto de modernidade socialista e este tinha como ênfase “a luta contra o feudal-tradicional, ou seja, o velho” (Gonçalves, 2011:56). Este projecto teve seu início ainda na luta pela independência de Moçambique. Durante este período, os intelectuais revolucionários haviam proposto a releitura do tempo, anunciando e difundindo novas ideias, através das quais propunham uma sociedade moderna.

O pensamento subjacente à ideia da modernidade visava superar um passado representado pela sociedade dita “tradicional”, pois, no seu entender, ela encontrava-se assente numa autoridade tradicional que, nos dizeres de Mondlane (1975:18), estava assente num poder com muitos elementos do feudalismo, explorando os camponeses mascarados por invocações metafísicas e religiosas.

Significa que, de acordo com a mentalidade dos governantes da primeira República, a sociedade tradicional possuía um poder fundado numa unidade local e minúscula e, por esse facto, não oferecia uma base sólida para satisfazer a necessidade de um Estado moderno, como se pretendia.

Com a máxima de matar a tribo para fazer nascer a nação, olhava-se para a questão tribal e étnica, a qual estava ligada a autoridade tradicional, como um entrave incontornável para a construção e solidificação do projecto de unidade nacional, e os símbolos tradicionais foram sendo substituídos pelos revolucionários.

Portanto, houve um esforço deliberado de combater a sociedade e autoridade tradicional, e com ela a fonte da religião tradicional, e esta destruição foi vista como caminho para a efectivação do projecto da nova sociedade socialista cujos valores assentavam-se na igualdade, liberdade e

fraternidade, conforme escreve Mazula (1995:105), referindo-se a um artigo da Frelimo publicado no Jornal Presence Africaine:

*... A FRELIMO está a destruir e construir sobre os destroços. Está a destruir a velha sociedade, profundamente impregnada de vícios e defeitos, em que florescem as ideias conservadoras, supersticiosas, individualistas e corruptas... tudo isso ela combate e destrói para construir sobre os seus destroços a sociedade nova.*

As práticas religiosas tradicionais eram vistas como superstição, antiquadas, que deveriam ser ultrapassadas em nome da nova modernidade. Fica claro que o conceito de tradição subjacente é o da perspectiva weberiana, que olha a tradição como algo de primitivo e que precisa ser superado no processo de construção de uma nova sociedade que seja mais consentânea com os valores da ciência, da técnica e do progresso.

Esta posição somente veio a mudar no contexto da segunda República, quando foi abandonada a orientação socialista com a aprovação da constituição de 1990, os acordos gerais da paz de 1992 e a realização das primeiras eleições multipartidárias em 1994, onde gradualmente começou a se reconhecer a autoridade tradicional como os régulos e cabos, valorização e promoção das manifestações culturais, inclusão de rituais tradicionais nas cerimónias oficiais, até a criação e reconhecimento da Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique.

Entretanto, apesar destes avanços rumo ao reconhecimento, por parte das autoridades governamentais, do valor e lugar das religiões e tradições africanas, e moçambicanas em particular, na sociedade, elas enfrentam um novo desafio caracterizado pela crescente violência simbólica de que são alvo por parte das igrejas pentecostais que as olham como algo demoníaco, a ser combatido e incompatível com as práticas das demais religiões.

### 3. Contributo das religiões tradicionais africanas para o diálogo inter-religioso

O contributo das “religiões tradicionais africanas” no contexto do diálogo inter-religioso pode ser encontrado naquilo que é a peculiaridade dessas religiões, que as diferencia das demais religiões, especificamente o cristianismo e o islamismo. Uma análise às “religiões tradicionais africanas” mostra que as suas características circunscrevem-se no facto de não se basearem nas escrituras, mas sim na oralidade; não possuem fundadores, muito menos heróis. Conforme escreve

Awolalu (1976:31),

*“a religião tradicional africana é baseada na oralidade, sem escrituras sagradas, gravada apenas no coração das pessoas, memória, história oral e rituais. Não tem fundadores, não é religião de um herói”.*

As religiões tradicionais, como é característico das culturas africanas, são baseadas na oralidade. Os rituais e crenças não se encontram escritos em livros ou códigos sagrados, eles encontram-se circunscritos na memória dos seus praticantes, e não são pensados, mas sim sentidos no coração de cada um, e a sua transmissão de geração em geração é garantida através da oralidade.

Ao lado destas características que são importantes e diferenciadoras das outras religiões, como o cristianismo e islamismo, existe uma outra que é de extrema importância e que deve ser destacada sobre as demais, trata-se do facto das religiões tradicionais não possuírem missionários (Awolalu, 1976; Lopes, 2014), o que mostra que elas não possuem a pretensão de se expandir.

Os grandes conflitos e violências com bases religiosas surgem deste desejo de expansionismo religioso, um desejo que constitui o corolário do iluminismo que conduziu à absolutização da razão, através da apologia às verdades universais, e que levou à visão monolítica da verdade. Assim, pensar criticamente o problema da intolerância e violência com pretensão religiosa requer pensar em alternativas da visão monolítica da verdade e, por

consequência, necessidade de expansionismo religioso. As características das “religiões tradicionais africanas” oferecem esta visão alternativa.

O facto das “religiões tradicionais africanas” não possuírem fundadores, nem heróis, nem santos, muito menos missionários, sem pretensões expansionistas faz perceber que em si está subjacente uma ideia de verdade não como absoluta, mas sim como experiência e vivência da pessoa praticante da religião. A falta de um livro sagrado evidencia a necessidade de vivência religiosa e não do pensamento sobre a religião. A oralidade é simplesmente o mecanismo complementar de transmissão vivencial da prática religiosa.

As demais religiões deviam aprender com as “religiões tradicionais africanas” a vitalidade, dinamismo e elasticidade que as caracteriza. Elas facilmente convivem com outras religiões, pois é-lhes inerente a percepção da necessidade de viver com mobilidade e maleabilidade.

O dinamismo das religiões não significa a perda da sua identidade ou peculiaridade, mas a possibilidade de adaptação aos contextos e a sua respectiva actualização, acompanhando sempre os sinais dos tempos.

Assim, existe espaço e possibilidade das demais religiões conviverem com as religiões e tradições africanas, havendo, para o efeito, necessidade de se readaptarem e dinamizarem as suas crenças em função do contexto e dos tempos actuais, o que implicará necessariamente abandonar a visão monolítica da verdade.

Um dos objectivos do estudo das “religiões tradicionais africanas” é mostrar a relação entre elas e as outras religiões<sup>12</sup> (Olademo, 2008:11). Aqui é importante notar que a essência é perceber como as religiões tradicionais podem conviver com as demais religiões em diálogo e sem conflitos.

Nesta dimensão, percebe-se que as religiões tradicionais facilmente convivem com as demais; não existe nenhum impedimento que os seus

---

12. Os outros objectivos são: 1 – Fazer uma pesquisa comparativa e indicar uma abordagem para entender a religião que tem sido erroneamente apelidada de fetichismo, paganismo e idolatria; 2 – descobrir o que os africanos sabem, acreditam e pensam sobre o divino; e 3 – perceber como as crenças influenciam a forma de vida e a visão dos africanos.

praticantes adiram a outras religiões. Pelo facto de não pretenderem ser universalistas, mostram-se abertas a se entrosar e conviver com as outras religiões.

Existe, deste modo, a percepção fundamental do diálogo entre as religiões da possibilidade de existência de outras formas de culto, credo e aproximação à divindade e que a verdade não se encontra circunscrita nos limites de uma dada religião. Todas as formas de culto e credo são válidas e a religião não deve ser imposta.

## **Conclusão**

O diálogo inter-religioso continua cada vez mais pertinente no nosso mundo actual, uma vez que o fenómeno religioso continua a fazer parte da vida das pessoas e, por vezes, o extremismo religioso conduz a actos de violência e coloca em risco a paz e estabilidade de muitas sociedades.

No contexto moçambicano, caracterizado por actos de violência extrema no norte do país, torna-se cada vez mais pertinente pensar criticamente a inter-religiosidade que deve envolver todas as manifestações religiosas, especificamente as “religiões tradicionais africanas”, que historicamente foram vilipendiadas pelas autoridades governamentais e, mais recentemente, sofrem violência simbólica por parte das Igrejas Evangélicas.

Apesar de todo o histórico de violência, as “religiões tradicionais africanas” continuam a governar grande parte da vida dos africanos, razão pelo qual todo o diálogo inter-religioso que exclua esta dimensão religiosa tradicional é irrealístico e não ajudará a resolver plenamente a problemática multirreligiosa.

Pelas suas características de dinamismo, oralidade, por não apresentar uma visão monolítica da verdade e não possuir pretensões expansionistas, as “religiões tradicionais africanas” convivem pacificamente com as demais religiões e, por vezes, a adesão a uma outra religião não é incompatível com a religiosidade tradicional africana.

## Referências bibliográficas

- Awolalu, J. O. (1976). What is African Traditional Religion? *Studies in Comparative Religion*. 10 (2), 1–10.
- Bâ, A. H. (1980). A Tradição Viva. In: J. Ki-Zerbo (ed.). *História Geral de África I: metodologia e pré-história de África*. Brasília: UNESCO. pp. 167–212.
- Bâ, A. H. (1981). *Confrontações Culturais*. Paris: Lê Monde.
- Bourdieu, P. (1989). *O Poder Simbólico*. Lisboa: DIFEL.
- Gonçalves, A. C. P. (2011). *Educação, Modernidade e crise Ética em Moçambique*. Maputo: Dondza Editora.
- Lopes, P. J. P. (2014). *Religião Tradicional Africana em Moçambique. Seus Fundamentos e Persistência*. Maputo: s.n.
- Mazula, B. (1995). *Educação, cultura e ideologia em Moçambique: 1975-1985*. Porto: Confrontações.
- Mbiti, J.S. (1990). *African religions and philosophy*. Oxford: Heinemann Educational Publishers.
- Mondlane, E. (1975). *Lutar por Moçambique*. Lisboa: Sá da Costa Editora.
- Olademo, O. (2008). *Theology of African Traditional Religion*. Lagos: National Open University of Nigeria.
- Opoku, K. A. (2010). A Religião na África durante a época colonial. In: A. A. Boahen (ed.). *História Geral de África VII: África sob Dominação Colonial, 1880 – 1935*. Brasília: UNESCO. pp. 591–624.
- Vaz, H. C. de L. (1990). Ética e Civilização. *Síntese-Revista de Filosofia*. 17 (49), 5–14.
- Wiredu, K. (2010). African Religions from a Philosophical Point of View. In: C. Taliaferro, P. Draper, & P. L. Quinn (eds.). *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell. pp. 34–43.

## Anotações sobre ética africana

Eduard A. Roca-Oliver

Universidade Católica (Pemba)

Universidade Jaume I (Espanha)

### Introdução

O contexto africano, assim como em geral todos os contextos sociais pós-coloniais, caracteriza-se por uma série de impactos profundos em quase todas as práticas sociais, políticas, culturais e religiosas, que funcionam como forças aglutinadoras das identidades dos diferentes povos e suas comunidades. Entre a identidade mais assimilada ao modelo colonialista e a mais distanciada deste modelo, há um leque grande de configurações que se impõem por determinadas circunstâncias, diferentes em cada caso. As tensões identitárias, baseadas essencialmente na procura do reconhecimento, formam parte do quotidiano africano. Emoções sociais misturam-se com valores, princípios morais e tradições em crise, após os impactos colonialistas. No entanto, a dimensão moral é a base, desde lá, que orienta os processos sociais, sem que estes acabem escorregando em desfechos violentos, e para que se possam construir estruturas dignas do convívio inter-humano.

Neste artigo, discutimos a ética africana para propor uma reflexão abrangente que possa, por um lado, servir a quem se sente africano<sup>13</sup>, ten-

---

13. Muito mais do que uma identidade geográfica, o africano refere um mundo identitário afectivo ligado a determinadas experiências históricas e à cor da pele. No entanto, estes aspectos que podem ser partilhados por não africanos não esgotam a possibilidade de se identificar africanamente. Hoje, tende-se a um sentido mais dilatado de pertença que se formula com a conhecida expressão: não se é africano por ter nascido em África, mas porque África nasceu em você.

do no foco a multiplicidade cultural, étnica e religiosa, que caracteriza a complexidade do contexto africano, e, por outro, apresentar-se como referente, com autoridade, no necessário confronto e diálogo ético global em que estamos já mergulhados. É claro que nem tudo o que foi trazido na época colonial foi bem integrado, e que muito mais do que uma passiva aceitação, os processos sociais pós-coloniais estilizaram o material recebido por imposição, construindo novos modelos híbridos em que os elementos identitários africanos se mantivessem. Constatamos que as formas híbridas não permanecem nos diferentes contextos, possivelmente pela falta de uma dimensão moral identitária suficientemente crítica e sólida. Com este artigo, queremos contribuir para esta construção moral, hermenêutica e crítica, desde o contexto africano.

Uma reflexão meramente política, entendida como estratégia de controlo social e não como construção de humanidade capaz de dignidade, está condenada ao fracasso e ao conflito identitário interminável. O recurso justificativo do uso da violência a componentes étnicas, religiosas ou políticas partidárias, que se prodigaliza pelas zonas em crise na geografia africana, parece assentar num problema moral que se relega constantemente, ao ser considerado como um âmbito liberal que depende da decisão e vontade de cada um. A questão da justiça devida a uma humanidade digna, não é um assunto liberal, não se pode circunscrever à decisão de cada um. Os sistemas políticos devem assegurar esta base de justiça, algo que é moralmente exigível pela cidadania. Trata-se de uma base moral mínima capaz de permitir a construção de cada identidade. Há dois desafios urgentes nesta colocação ética, um que aponta as bases filosóficas e socio-antropológicas africanas, e outro, ao modelo político, que possa lidar com os pluralismos específicos do nosso contexto. É preciso pensar em modelos com os quais se possa estar de acordo sobre o tipo de ser humano que consideramos digno de ser tal, e é também urgente retomar os modelos democráticos para que possam incluir de modo efectivo e não só formal o pluralismo presente nas sociedades.

Os recentes golpes de Estado em África<sup>14</sup> são testemunhas de configurações ainda não descolonizadas. O pluripartidarismo africano não é ainda democrático na maior parte dos países. Esta carência abre porta para populismos étnicos e religiosos, quando as narrativas políticas estão a perder a força social da pós-independência. Democratizar as sociedades africanas passa por estabelecer uma base moral africana, a única que poderá tornar eficazes os esforços políticos da União Africana. O liberalismo do Ocidente traz como condição a renúncia a este tipo de fundamentos, amalgamando tudo pelo poder aquisitivo do capital. Mas então, a única saída é a lei do mais forte e a eliminação progressiva dos mais fracos e débeis. Daí a importância que nos parece ter a reflexão sobre a ética africana, um quadro de referência comum desde o qual as identidades mais específicas se sintam reconhecidas e capazes de se seguir construindo.

## **Por dentro do debate da ética africana**

O esforço que o filósofo moral Thaddeus Metz dedica à ética no contexto africano merece uma consideração especial. Como ele argumenta, no panorama intelectual africano, não há muita reflexão que procure dar com uma teorização normativa no que diz respeito à acção correcta, ou seja, a articulação e justificação de uma norma básica e abrangente que explique o que todos os actos permissíveis têm em comum, à diferença dos não permissíveis, e, ao mesmo tempo, sirva como um princípio geral bem defendido, capaz de fundamentar deveres particulares, informados por determinados valores, e que possa ser comparada com as teorias ocidentais dominantes (Metz, 2007a).

A reflexão sobre a ética africana continua enredada na contraposição da meta-ética ou dos fundamentos da moralidade e, dada a forte dimensão

---

14. Os regimes de Burkina Faso, Mali, Chade, Guinéia-Conacri, Sudão, Níger e Gabão têm sido derrocados por golpes de Estado militares desde 2020.

religiosa africana, na variedade de definições culturais do substrato sobrenatural que condiciona o comportamento. Muitos dos esforços não se têm destacado dos modelos tradicionais ocidentais, tanto na temática como na forma, embora o conteúdo cultural seja cada vez mais realçado. O modelo que Metz propõe tem o mérito de se fixar numa vertente indiscutivelmente africana, apesar de remeter para significados em disputa entre autores, como é o caso da ideia de Ubuntu. Com a expressão “ética africana”, Metz (2007b) refere-se aos valores associados aos povos maioritariamente negros e de língua bantu que vivem na parte subsaariana do continente.

Segundo Metz, a dimensão moral humana assenta em fundamentos de inspiração africana capazes de conjugar as perspectivas individualista e holística em que assentam as teorias mais europeias, pelo menos as anglófonas (Metz, 2011a). Não é a capacidade de raciocinar ou de sentir prazer que orienta o comportamento moral africano, mas sim a relacionalidade, a dimensão relacional e a rede que esta cria entre os seres humanos. Metz considera que esta base africana da moral não é interna, como no caso do racionalismo ou do empirismo, mas externa, e que não se reflecte no pensamento ocidental, excepto nas actuais éticas do cuidado, que, no entanto, não lhe parecem tão radicais.

Na sua proposta moral, Metz responde a duas objecções principais: a dos que defendem que não há nada na moral africana que difira significativamente da moral ocidental, e a dos que, embora admitindo diferenças importantes, acreditam que não é possível codificar uma moral africana e que esta só pode ser conhecida na experiência pura (Metz, 2007a:321). As tentativas que têm sido feitas para defender um princípio moral africano pecam por ser demasiado ocidentais ou demasiado etéreas, porque a intenção de formular um tal princípio tão africano quanto possível parece, à partida, condenada ao fracasso. Metz considera que não se trata, de todo, de pretender fazê-lo, mas de analisar de forma epistémica as crenças mais comuns sobre o que é correcto entre os africanos, tentando unificá-las tanto quanto possível para que se possa chegar a uma proposta do que é eticamente preferível

como mais correcto no contexto multicultural predominante. Em todo o caso, Metz deixa claro que não se trata de teorizar para que os africanos se conformem com a sua proposta, mas de fornecer os melhores argumentos sobre uma opção entre outras suficientemente comparada com as expressões mais comuns da moralidade no contexto africano (Metz, 2007a:323).

## **Cosmovisão ética africana: O modelo Ubuntu**

### **Considerações desde a antropologia africana**

Ubuntu, da língua Xhosa falada pelos povos Zulu da África Austral, e as palavras afins que expressam esta ideia conceitual noutros contextos da África Subsariana<sup>15</sup>, são utilizadas de forma prática para orientar as dimensões sociais e vitais africanas, servindo, na reflexão de muitos autores, como conceito fundador de uma ética própria. O valor genuíno desta ideia lança também as bases para a criação de instituições que respondam ao espírito africano, possibilitando a expansão das fronteiras mais locais para as mais globais, de modo a que o Ubuntu possa funcionar não só na esfera política e económica, mas também na esfera cultural e social, como catalisador e estrutura de ligações, como instrumento pacificador. Metz diz que, grosso modo, significa humanidade, e muitas vezes figura na máxima de que “uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas” (Metz, 2007a:323). A ideia é descritiva da identidade do ser humano baseada na dependência causal e metafísica de uma comunidade, e ser humano a partir do Ubuntu implica a exigência moral de apoiar a comunidade de pertença. Ter Ubuntu é reconhecido pelos outros como uma qualidade louvável. Desmond Tutu (2012) condensa este significado na citação que Metz traz à tona: se tiveres Ubuntu significa que és generoso, que és hospitaleiro, que és amigável e carinhoso

---

15. A mesma ideia ou parecida se pode rastrear pelas diferentes culturas e línguas africanas nativas: uma estrutura de circularidade especialmente orientada à resolução de conflitos e à cooperação dos membros da comunidade.

e compassivo, significa que partilhas o que tens, e que a tua humanidade está envolvida na do outro, está inextricavelmente ligada à do outro. No caso peculiar de Metz, a ideia de Ubuntu é proposta como o fundamento de uma teoria ética normativa da acção correcta, como uma ideia que regula o comportamento africano da correcção. Neste sentido, Metz limita o uso do conceito à sua dimensão moral prática, deixando de lado a dimensão mais global do conceito enquanto descrição do mundo ou da vida como um todo.

Vale a pena referir aqui um dos debates interessantes em torno do conceito de Ubuntu antes de prosseguir com a reflexão propriamente ética. O entendimento de Metz (2007b) de uma ética africana a partir da qual se possam universalizar princípios de correcção, pelo menos para as tradições morais africanas, não é partilhado por Mogobe Ramose (2002), por exemplo, para quem Metz não escapa a uma utilização algo colonialista do conceito de Ubuntu. Ramose considera que a definição filosófica correcta não foi verdadeiramente apreendida pelos autores e não se coíbe em tecer críticas a este respeito (Ramos, 1999; 2002). A simples assimilação do conceito à ideia de Humanidade recai num ontologismo que deixa pouco espaço para uma maior compreensão. Ramose não aceita que o princípio do ser na filosofia africana possa ser entendido de forma estática, no sentido das definições ontológicas a que se deve aderir para compreender a realidade; na sua opinião, esta abordagem não consegue explicar a africanidade. Ubuntu é o conceito de referência que engloba as especificações do movimento do ser, ou do ser como ser-sendo, como tendendo para uma especificidade do ser, daí a necessidade de clarificação do ponto de vista da ontologia filosófica africana.

Neste sentido, Ramose completa e corrige Kagame, acrescentando uma quinta categoria, o Ubuntu, às quatro que este último expôs na sua filosofia banto-ruandesa do ser<sup>16</sup> e que exprimem uma das ontologias mais amplamente aceites pelos africanos. No seu entendimento, Ramose propõe alargar o sentido ontológico das categorias que Kagame submete ao senti-

---

16. Nomeadamente: muntu, kintu, hantu e kuntu.

do dinâmico de Ntu, ou a força movente, que constitui todas as coisas<sup>17</sup>, e condicionar a relação entre elas à categoria ética do Ubuntu. A realidade não é cognoscível, nesta concepção africana, senão na sinergia das partes, na totalidade do princípio do ser-sendo. É um princípio que não é estático, mas em movimento, algo que para Ramose muda o conteúdo ontológico, descrevendo o que é especificamente africano. O Ubuntu implica uma ligação universalizável por desvelamento que se especifica nas outras categorias da realidade, mas de forma particular no Umuntu, a existência viva e consciente. A realidade a manifestar ou a descobrir é um momento prévio do ser-sendo, que se manifesta (ressoa aqui o entendimento aristotélico da verdade), especifica-se nos diferentes modos de ser que são a sua manifestação constante e contínua (Ramose, 2002). Pensamos que esta perspectiva ontológica holística não está longe da percepção que os africanos têm da realidade. Para Ramose, a força vital é Ubu e não Ntu, porque é a realidade-verdade ainda não desvelada, a abstracção que se concretiza ou a generalidade que se particulariza, é actividade e não acção, substantivo verbal, gerúndio e gerundivo, constituindo as entidades do mundo (-idades) e não as suas condições (-ismos), porque é horizonte de unidade-totalidade a que tudo se refere. Ramose critica o raciocínio fragmentado que busca a imutabilidade e o dogmatismo, baseando-se na oposição e segregando a realidade em pedaços independentes de existência. Ubuntu é, portanto, uma libertação do dogmatismo que, unindo ontologia e epistemologia, trará determinações de direito, religião ou política, orientando para um possível equilíbrio e uma real harmonia dos seres humanos entre si e com a natureza (Ramose, 2002).

---

17. Uma ontologia do dinamismo do ser que é ser-sendo seria uma síntese apropriada para o especificamente africano. Muitos autores africanos sentem-se mais confortáveis com esta base ontológica, seja qual for a sua interpretação, do que com a indefinição da hermenêutica contemporânea, que consideram mais iconoclasta. No entanto, como já é evidente, os pensadores pós-coloniais que não têm medo de reformular ideias estão a fazer incursões. A perspectiva etnofilosófica pretende ser uma das derivações desta ontologia, procurando incluir a pluralidade e a especificidade da identidade africana.

A crítica ao proteccionismo cultural e económico ou ao etnocentrismo que a concepção ubuntuista da vida estaria a defender, segundo alguns, responde, diz Ramose, ao raciocínio fragmentado e confinado tão característico do Ocidente, pelo qual tudo se define limitando-se de um modo auto-referenciado. Ao basear o Ubuntu na concepção familiar, como a concepção circular do ondyango, o que podemos designar por africano, revela-se como constitutivamente aberto, integrador e inclusivo, como numa estrutura de circularidade concêntrica sem desníveis, e só a partir de uma falsa pretensão limitativa de si e dos outros (uma ideia diferente da pessoa<sup>18</sup>), e mesmo da realidade como um todo, se justifica a rejeição do outro ou o seu não reconhecimento. A este respeito, é urgente uma clara tendência crítica em relação à identidade étnica. A ética ubuntuista, conclui Ramose, é uma ética do cuidado recíproco, do respeito e do reconhecimento mútuo, numa progressão inclusiva do outro que não pode ter limites.

Aliás, é importante lembrar que esta ontologia tradicional bantu formulada por Kagame, entre outros, e que Ramose corrige e completa, sem

---

18. A compreensão da pessoa tem contornos específicos no contexto africano, quando pensada a partir do Uubuntu. O raciocínio fragmentado do Ocidente, que aponta Ramose, objectiva uma ideia de pessoa que não pode ser assimilada com a ideia mais comum no pensamento africano. Ser pessoa é ser na comunidade, e a comunidade não é um fim para a pessoa, pois só se percebe ser pessoa comunitariamente. É difícil compreender esta perspectiva no Ocidente porque o seu ponto de partida é uma conceição individualista do eu, baseada na consciência de si e na liberdade. Na visão ocidental, parece que qualquer sociedade em que estes valores primordiais são desvalorizados ou estão ausentes é despersonalizante. Mas uma base moral não liberal no sentido ocidental, não implica necessariamente uma despersonalização dos sujeitos. A comunalidade não anula a pessoa, como sujeito de história, mas a ideia de pessoa é simplesmente diferente. Ser pessoa não é, segundo os autores, algo acabado e definido como o ser da metafísica grega, mas o ser-sendo ou o ser-pessoa, realizado pela dimensão vital, pelo acontecimento de ser numa comunidade que se exprime culturalmente, em harmonia com o meio circundante, do qual fazem parte, não só a comunidade dos vivos, mas também a dos antepassados e dos espíritos, e todas as coisas naturais. A relacionalidade condiciona o comportamento, o valor do certo e do errado e a validade da norma. O impacto na harmonia é a chave do julgamento moral. O valor moral dependerá, portanto, desta relacionalidade (Uubuntu) e dependerá, como acredita Metz, da qualidade da relação e da particularidade da relação com os outros (pessoas e coisas).

escapar à delimitação conceitual grega característica do Ocidente, não deixa de evoluir a partir da mesma esfera etnofilosófica, questionando conceitos e formulando novos, em todo o caso deixando evidências do esforço da filosofia que se constrói a partir do substrato da própria cultura.

Adujo (2014), ao destacar as categorias ontológicas de Kagame<sup>19</sup>, entende a raiz Ntu como a força indefinível por natureza, dificilmente descritível e apenas explicável como metafísica. A ontologia do quadro etnofilosófico é alargada na medida em que a conceitualização é menos dependente dos significados ocidentais e mais ancorada na vida cultural africana. O esforço reflexivo tem de ser contínuo neste sentido largamente descolonizador, mas ao mesmo tempo aberto a novas formulações da hermenêutica. Uma das chaves a ter em conta é a compreensão do vital em dois princípios, um princípio de sombra que é partilhado por todos os seres vivos e um princípio de inteligência que é partilhado apenas pelo humano (Negedu, 2014:11). Seguindo Masolo (2010), Negedu sublinha que o inteligente e o não-vivo podem existir, quando se refere à peculiar perspectiva africana dos espíritos e dos antepassados. Por outras palavras, a ontologia pode e deve assumir significados mais expansivos, nesta justa medida de descolonização. Também o entendimento do real (kintu) é reformulado, na medida em que se distinguem as coisas animadas das inanimadas, como coisas que servem o muntu, a existência viva e consciente, e também na medida em que tanto o tempo como o espaço ou o lugar são percebidos ora física, ora metafisicamente (hantu). Ou como é o caso da ideia de Deus, a única nas línguas bantu que escapa às raízes determinantes do vivido, exigindo uma categoria diferente, para além de tudo o resto. Negedu insiste em sublinhar a peculiar teoria africana do conhecimento, como segue:

---

19. Negedu insiste com Oguejiofor que tanto Kagame, como Tempels antes dele, ao tomarem a filosofia aristotélica como ponto de partida, ficaram marcados pelo seu espírito: A diferença entre a categorização de Ntu por Kagame e a lógica de Aristóteles é que, enquanto esta última é bifurcada, polarizadora e exclusivista, a primeira é complementar e harmonizadora (Negedu, 2014:16).

The theory of knowledge that is projected by the African cultural experience is predicated on the fact that man who is at the center of the world lives in a personal world of culture. The African culture does not assume that reality can be perceived only through reason but through imagination, intuitive experience and personal feelings. That is why the deepest manifestation of African cultural reality has been through art, myths, music, etc. Man is therefore linked to man. [A teoria do conhecimento que é projectada pela experiência cultural africana baseia-se no facto de o homem, que está no centro do mundo, viver num mundo pessoal de cultura. A cultura africana não parte do princípio de que a realidade pode ser percebida apenas através da razão, mas através da imaginação, da experiência intuitiva e dos sentimentos pessoais. É por isso que a manifestação mais profunda da realidade cultural africana tem sido através da arte, dos mitos, da música, etc. O homem está, portanto, ligado ao homem] (Negedu, 2014:12).

Mesmo que a filosofia seja em si mesma intemporal e universal, as suas raízes estão na cultura, diz Negedu. A experiência de vida, a vontade ou mesmo a arbitrariedade estão nessas raízes, mas todo o edifício do pensamento ocidental também se deve a uma cultura. É por isso que é necessário compreender que o que a filosofia tem de fazer, em África, é simplesmente pensar o africano, algo que talvez muitos pensadores africanos esqueçam. Negedu considera que o quadro intelectual filosófico africano ainda não está estabelecido, mas a evolução do pensamento, a libertação das mentes, a progressiva reconciliação pós-colonial com a própria língua e formas de pensar, estão a tornar possível o projecto da filosofia africana. O modelo de Ngugi wa Thiongo ou Wiredu, entre outros, lembra Negedu, coloca o esforço na desocidentalização dos significados, porque a aprendizagem das línguas coloniais impõe os quadros de referência que estão por detrás da mundividência do Ocidente, e é importante que as palavras das línguas nativas adquiram força e presença, para que esses quadros mudem e se tornem mais africanos.

Adujo Negedu cita também Olusegun Oladipo para resolver a confusão que esta sujeição à cultura pode causar face a uma crítica razoável. Oladipo

salienta duas dimensões constitutivas de qualquer cultura: uma que não afecta a verdade nem o bem-estar de um povo e que engloba os procedimentos, os costumes, a dança, a música, o lazer, a língua, etc., ou seja, aqueles elementos contingentes que assumem formas diferentes consoante as culturas e que não fazem diferença objectiva para o bem-estar humano, mas que não se justifica substituir por outros elementos estranhos sem ameaçar a identidade de um povo; e uma outra dimensão ancorada no valor da verdade que, em certo sentido, determina o bem-estar humano, porque afecta o desenvolvimento das culturas, e que inclui a ciência, a filosofia e a religião (Negedu, 2014:14). Por isso, e embora seja óbvio, não se podem negligenciar os elementos identitários próprios para adoptar outros vindos de fora sem perder a identidade, pelo que o importante é salvaguardar os aspectos contingentes que definem cada povo, mas não há necessidade de uma defesa férrea da singularidade entendida de forma monolítica, que impeça o aproveitamento dos avanços que outras culturas já alcançaram nestas áreas da verdade: It is the only way they can ensure their effective participation in the quest for development which is a continuing world-historical process in which all peoples, Western and non-Western alike, are engaged (Negedu, 2014:15). E perante a crise de identidade que tanto afecta os africanos, Negedu e Oladipo defendem uma auto-avaliação crítica e reconstrutiva que permita construir uma identidade moderna que garanta a autonomia cultural sem diferenças com os outros na busca da liberdade e do desenvolvimento.

Esta reflexão é importante quando se considera, como pretendemos fazer uma base ética africana de uma forma crítica. Preservar os elementos contingentes que definem a própria identidade, mas sem cair no tradicionalismo etno-cultural, é uma perspectiva que cada vez mais autores estão a adoptar. Na mesma linha, ganham força os defensores da hermenêutica como interpretação filosófica dos símbolos culturais, quer por aqueles que habitam as culturas, quer por aqueles que são capazes de iniciar processos criativos

em cada uma delas, o que exige a presença de génios<sup>20</sup>. A recuperação ética africana, contra a corrupção, por exemplo, implica retomar as identidades culturais e as suas linguagens, e enfrentar o trabalho de transvaloração hermenêutica dos valores (Obi & Ezenwa-Ohaeto, 2015).

Ao levar a sério a dimensão cultural, a hermenêutica torna-se africana, ao mesmo tempo que invalida as pretensões etno-filosóficas das epistemologias colonizadoras, pretensões presunçosas e precárias de muitos filósofos africanos actuais, como nos lembra Asouzu (Negedu, 2014:16). Assumir que o que um indivíduo percepção é o que todos percebem é desconsiderar a pluralidade cultural africana, que pode conter semelhanças, mas não é uniforme. Os elementos identitários são constituídos nesta dimensão cultural contingente de que fala Oladipo, sem serem menos determinantes e sem perderem a capacidade de influenciar globalmente a compreensão do mundo. Esta dimensão cultural é a fonte dos símbolos com os quais as identidades são construídas; não é possível reinventar a identidade sem eles ou sem a sua plasticidade psíquica e social<sup>21</sup>, porque as identidades culturais evoluem e desenvolvem novas nuances graças a esta capacidade. De um ponto de vista ético, o reconhecimento político das identidades africanas deve aceitar que cada identidade potencial tem a possibilidade de ser construída com estes elementos.

A hermenêutica africana permite um distanciamento saudável em relação ao Ocidente, capaz de ter em conta a arbitrariedade epistemológica colonialista e de se basear na tradição conceitual das estruturas do conhecimento. Negedu pensa, neste sentido, que o entendimento de Kagame sobre

---

20. Uma ideia presente no esquema moral de Bergson. Preservar as estrelas é uma expressão que alude a este reconhecimento de pessoas que têm poder moral e o exprimem nos seus contextos familiares e sociais.

21. Esta plasticidade é a possibilidade da hermenêutica. Sem importar o âmbito epistemológico desde o qual se procure pensar a identidade africana, a hermenêutica supõe este critério de plasticidade dos significados e conceitos, sem o qual o discurso filosófico não pode encontrar uma saída.

o ser não pode ser simplesmente reduzido ao conceito de força de Tempels sem cair no simplismo ontológico, como acontece com outros conceitos da ontologia africana: Uma certa atmosfera mental colonial sugere que as definições conceituais africanas são apenas apêndices de conceitos ocidentais, neste caso interpretações de significados ingleses (Negedu, 2014:17), quando a verdade é que os conceitos, tal como usados em qualquer das línguas locais, são anteriores à ocidentalização. As ideias de realidade, ser, essência ou substância, entre muitas outras, podem ser encontradas nas filosofias de diferentes contextos culturais, mas não podem ser interdependentes. O esforço hermenêutico é, portanto, o único que pode garantir o reconhecimento ético das identidades<sup>22</sup>.

### **Contornos para pensar uma ética africana**

Voltando ao debate da ética africana, Mogobe Ramose continua a sua crítica da perspectiva de Thaddeus Metz sobre a procura de um princípio de justiça em solo africano que, segundo ele, se assemelha à procura de Kelsen de um princípio de direito positivo universal (Ramose, 2002). Na sua opinião, o conceito de Ubuntu utilizado por Metz sem o conteúdo filosófico correcto apenas conduz a um beco sem saída, como tentamos mostrar no apartado anterior. Mas o ponto de vista de Ramose é interessante não tanto para a questão do conteúdo moral como para o esforço epistemológico de descolonização da moralidade africana. Apoiando-se em K. Wiredu, Ramose salienta a facilidade com que muitos se assimilam, fazendo uma transposição conceitual não examinada de quadros conceptuais incorporados em tradições filosóficas estrangeiras (Ramose, 2002:349). Uma tendência que precisa urgentemente de ser invertida, colocando em primeiro lugar o esforço reflexivo nos recursos dos esquemas conceptuais indígenas.

---

22. Asouzu (2011) propõe a filosofia Ibuanyidanda como uma perspectiva que vai para além de Tempels e Kagame, porque oferece um novo horizonte ontológico que procura ultrapassar o reducionismo inerente a todas as formas.

Com base nesta construção crítica, hermenêutica e ética, numa perspectiva indígena (vernáculo), é possível resgatar aspectos fundamentais da teoria de Metz que são, pelo menos, coerentes com um saudável esforço filosófico africano e que podem desempenhar um papel importante na construção da identidade<sup>23</sup>. O interesse ético reside na fundamentação do estatuto moral, razão pela qual Metz insiste em conceber uma teoria muito mais próxima da experiência de vida africana. A ideia de estatuto moral, aquilo que faz de um ser um sujeito moral ou algo ou alguém merecedor de reconhecimento moral depende, segundo Metz, da objectivação desse ser num dever, de forma mais ou menos directa. Ou seja, algo ou alguém tem estatuto moral na medida em que lhe pode ser atribuído um dever por direito próprio ou na medida em que é portador de uma vulnerabilidade (a situação ou o facto de poder ser prejudicado implica um dever de compensar), mas é a dimensão da relacionalidade que justifica essa atribuição de dever, que terá, portanto, diferentes níveis ou graus. Na teoria de Metz, a ênfase não está na determinação do carácter ou da acção correcta, mas nesta ideia de estatuto moral, o que a torna diferente de outras teorias (Metz, 2011b:2). A objectivação de um dever é fundamental para compreender o juízo de valor africano e marca uma fronteira bastante clara com a atribuição indirecta de um dever às coisas (o facto de existirem razões morais para tratar algo de uma determinada forma), razão pela qual o estatuto moral admite graus. Metz tenta não cair em polarizações maniqueístas e procura basear a atribuição do estatuto moral na relacionalidade.

Parece muito clara a ligação entre a ideia de relacionalidade e a de cordialidade para a qual a ética do discurso evoluiu nos autores da escola espanhola de Valência (A. Cortina) e que propomos como mais um possível referente para o desenvolvimento da ética africana. A cordialidade

---

23. Como veremos, Tom Angier parte uma lança a favor de Metz, reconhecendo o grande esforço pela ética africana que o caracteriza, mas redireccionando a proposta de uma ética africana para uma tarefa construtivista.

baseia-se no direito do outro a estar perante mim, uma espécie de imposição do outro e do outro que se exprime na condição de alteridade, como desenvolveram os filósofos personalistas e a ética de Levinas. Parece que a relacionalidade, no pensamento africano, ligada de facto à noção de coração, tão importante nos entendimentos antropológicos africanos, tem um valor ainda mais estrutural e metafísico, podendo ser questionáveis outras formas mais abstractas de definir o real em que o humano é contemplado. A teoria da acção comunicativa de racionalismo etnocêntrico. Trata-se, diz Negedu, de uma filosofia que emana da natureza comunitária do homem que está em relação com os seus semelhantes, com o mundo e com o criador. Tem a sua própria expressão no contexto africano, precisamente no contexto vernacular, dado que as formas de acordo na resolução de conflitos ou mesmo na tomada de decisões que afectam questões comunitárias importantes, e que se expressaram em conceitos especificamente africanos como o Ubuntu, dependem de atributos narrativos que reflectem muitas vezes o critério do melhor argumento. Este debate é extenso na discussão dos autores, mas as ligações são inegáveis.

## **A intuição africana da relacionalidade**

A relacionalidade é precisamente a dimensão constitutiva do vivo, e é esta interacção relacional que constitui de forma passivo-activa o fundamento moral no contexto africano. O facto de entrar em relação com o outro é algo de que me apercebo e, ao mesmo tempo, algo que me constitui, no sentido em que o vivente, humano ou não humano, não pode ser sem relacionalidade. O fundamento moral não é apenas activo, dependente da acção sobre o outro, mas é, antes disso, passivo, constituindo o que sou ou o que é aquilo que se apresenta como vivo. A ligação entre o relacional e o vivente é essencial para o estabelecimento da moral.

Insistir no relacional também significa, seguindo a Metz, reconhecer uma certa hierarquia na atribuição do estatuto moral, que todo o ser humano pode aceitar. Ao contrário do individualismo, que faz depender o estatuto

moral de propriedades exclusivamente intrínsecas ao indivíduo, das quais emanam deveres e obrigações morais (como é o caso da maior parte das teorias morais ocidentais), e do holismo, que faz da pertença a um grupo o critério moral, a teoria relacional de Metz invoca a consideração moral de um ser na medida em que está presente algum tipo de propriedade intencional ou causal em relação a outro ser, sem fazer das propriedades intrínsecas (autonomia, liberdade, inteligência...) condições da moralidade<sup>24</sup>. Segundo Metz, a pertença a um grupo não implica necessariamente a relacionalidade, e é próprio da relacionalidade pôr em jogo diferentes grupos, sendo, assim, uma teoria que vai para além das perspectivas holísticas.

Um dos aspectos mais importantes da teoria relacional tem a ver com esta ideia de intuição moral, algo que, na opinião de Metz, é deixado de fora pelas teorias tradicionais, demasiado expostas à necessidade de objectivação, o que as torna contra-intuitivas e arbitrárias (Metz, 2011b:4). A crítica aos princípios relacionais, tal como têm sido definidos no Ocidente, embora não só, radica na ideia de cuidado recíproco, um posicionamento ético que, paradoxalmente, diminui o estatuto moral daqueles que, devido às suas circunstâncias específicas, não podem retribuir essa reciprocidade cuidadora. Metz argumenta desta forma com base no modelo ético de Nel Noddings (2012), que chega a afirmar que a nossa obrigação de convocar a atitude de cuidado é limitada pela possibilidade da reciprocidade: a ética estabelece categoricamente o imperativo do cuidado se a reciprocidade existir, de facto, mas tem apenas um valor hipotético quando esta reciprocidade, que depende do facto de entrar em relação com um outro, não existe. Este não é o lugar para uma discussão sobre a reciprocidade ou a ética do cuidado, mas a crítica de Metz abre uma perspectiva diferente sobre a relacionalidade, que não é isenta de problemas, mas talvez mais fiel à experiência real da vida africana<sup>25</sup>.

---

24. Embora o formalismo kantiano também dependa em grande medida da autonomia do sujeito, Metz considera que a pretensão universalizante das máximas kantianas pode ser formulada como uma outra teoria relacional.

25. A posição de Noddings é contestada. A reciprocidade afectiva é ontológica, constitutiva

Se a reciprocidade é uma condição do acto moral, podemos perguntar a Metz se os seres que não interagem com uma pessoa, ou que interagem, mas não podem ou não querem responder ao seu comportamento de cuidado, podem ser objecto de um dever directo para com eles. O critério da reciprocidade parece excluir vários grupos de seres que exigem claramente um dever de reconhecimento, reparação ou alívio, uma vez que não podem garantir a reciprocidade. Embora esta condição tenha sido reinterpretada nas formulações mais recentes da ética do cuidado, pensa Metz, ela não conseguiu definir uma conceição de estatuto moral que possa ser rigorosamente mantida, algo que pode ser feito com uma leitura das obras mais recentes de autores africanos (Metz, 2011b:6).

Com base nesta crítica, Metz recupera o conteúdo do Ubuntu como uma conceição moral que não é bem compreendida fora dos contextos africanos. A pessoa é um conceito fortemente moralizado nas culturas africanas e exprime muito mais do que a individualidade humana, razão pela qual a

---

da existência humana; de facto, um encontro humano é moral de forma completa se ambas as partes estiverem envolvidas na relação de cuidado, mas a reciprocidade não é mutualidade, que não é possível nem desejável em certas relações recíprocas. A reciprocidade exige o reconhecimento do cuidado para com o cuidador, razão pela qual também é possível em relações assimétricas (Verdera, 2009:88-89). O vínculo recíproco não é contratual em Noddings, mas afectivo, é uma dimensão que depende da indigência ontológica relacional do mundo humano, do ser-com e do ser-para que constituem a existência. É a relacionalidade que serve de fundamento ao cuidado, porque o que nos liga aos outros é também o que nos obriga a cuidar deles e é também uma fonte de satisfação (Verdera, 2009:91). Mas Noddings acredita que o cuidado não é uma dinâmica exclusiva do cuidador, e que só ocorre quando há um reconhecimento explícito por parte daquele que é cuidado, e só então é moralmente gratificante. Além disso, a relação de cuidado pertence à natureza humana, de modo que sem reconhecimento (o modo de reconhecimento pertence a outro debate), o humano não se realiza moralmente. Isto levou Noddings a argumentar que a reciprocidade com aqueles que estão distantes não parece possível, algo que tentou corrigir na sua obra posterior (Verdera, 2009:94). A relacionalidade é a reciprocidade afectiva no mundo humano, mas não parece ser suficiente para a justificação ética do cuidado, pelo menos quando essa reciprocidade não é possível no caso de situações morais que ultrapassam a estrita relação humana, ou quando o critério da prioridade ontológica e moral do humano parece ser um recurso forçado em relação a realidades naturais que não dependem de relações humanas. É neste sentido que se situa a crítica de Th. Metz à construção da ética africana.

ideia de ser pessoa através de outras pessoas implica que se manifeste uma atitude moral virtuosa, um bom carácter (Metz, 2011b:7). O ideal moral tem como objectivo tornar-se mais pessoa, tornar-se completo como pessoa, o que se define com a expressão alcançar Ubuntu, algo que só é possível através da relacionalidade, a rede de relações que cada um estabelece com os outros de diferentes formas. Para Metz, esta ideia africana de realização moral contrasta fortemente com as perspectivas auto-referenciais da ética grega, mais marcadas pelo esforço intelectual ou contemplativo do eu. Assim, as virtudes no contexto africano são essencialmente comunitárias e não é fácil compreender como é que alguém se pode realizar sem os outros, ou para além dos outros.

É certo que, ao pensar a moral africana, a ideia de cordialidade ganha relevância, mas não se trata de um aspecto que dependa da bondade de cada um, depende, antes de mais, do julgamento que pode ser feito a partir da prática relacional na comunidade. Trata-se de viver a bondade nas relações com os outros, e quem não o fizer será facilmente excluído da comunidade, julgado como alguém que entrou no mundo das forças obscuras do mal, um entendimento de que a mundividência africana expressa pela feitiçaria dá conta e que continua a condicionar persistentemente a vida social e comunitária. É interessante que o critério do bem moral venha do outro, da interacção com o outro e do julgamento que o outro faz das relações pessoais, e não da própria intuição moral. De facto, é difícil, nos contextos africanos mais genuinamente culturais, que as pessoas se julguem a si próprias, delegando sempre nos outros o julgamento da sua bondade moral. Mesmo onde a condição humana é mais auto-consciente em sentido reflexivo, é difícil que o juízo moral auto-referencial prevaleça sobre o juízo comunitário. É por isso que Metz se baseia nos antecedentes filosóficos africanos para descrever um conceito de relacionalidade que, vale a pena repetir, não é bem compreendido fora do contexto africano.

Ao mesmo tempo, a relacionalidade tem um valor transcendente que provém da compreensão do divino nas culturas africanas. Este aspecto faz

com que alguns autores desenvolvam o critério moral a partir da experiência religiosa africana, constituindo a moralidade como uma obrigação extrínseca e definindo a ética pela sua heteronomia cultural e religiosa. Em todo o caso, a acção moral só pode ser explicada como uma acção conjunta orientada para a comunidade. As circunstâncias que levam a viver em conjunto com pessoas de outros povos, etnias ou culturas nas comunidades africanas de hoje, como é o caso dos movimentos de globalização, são entendidas como oportunidades e não como ameaças ou como ocasiões para competir com os outros. É aqui que reside a raiz do Ubuntu como uma mundividência moral da vida africana, algo que é subscrito pela maioria dos autores.

Metz considera que esta concepção de comunalidade ou comunitarismo no contexto africano permite definir, pelo menos, dois sentidos de estatuto moral: um que é deduzido directamente da própria relação comunal, que se torna o único critério de julgamento moral a partir da experiência vivida da harmonia social ou da falta dela (a “harmonia do povo africano” que Desmond Tutu, como nos lembra Metz, definiu como o bem supremo); e outro que faz derivar o estatuto moral da pessoa da sua pertença a uma determinada relação comunitária (no sentido da definição clássica de Menkiti (1984:14<sup>26</sup>)). Em qualquer dos casos, quer o estatuto moral resida na própria relação comunitária, quer seja dela dependente, parece que quem não pertence a ela é excluído, mesmo que a intuição nos diga que há situações humanas pouco relacionais que não justificam a eliminação arbitrária do estatuto moral. Metz sente um défice de ética na fundamentação destas posições e propõe uma outra teoria relacional.

Trata-se, diz Metz, de manter a ideia africana muito característica de que a moralidade é uma função da relação comunal e, portanto, um ser tem estatuto moral na medida em que é capaz de fazer parte de uma relação

---

26. Metz assume que a ideia de pessoa de Ifeanyi Menkiti é, de facto, desenvolvida em resposta ao estatuto moral e, no entanto, a noção africana de pessoa, a partir da ideia de Ubuntu, da qual Menkiti retira a sua comparação com a noção ocidental, é definida como uma realização virtuosa, algo que na tradição ocidental não determina o estatuto moral (Metz, 2010:8-9).

comunal de um certo tipo (Metz, 2011b:9), mas entendendo a relacionalidade a partir de uma nova propriedade que a descreve não tanto a partir do real como do modal. O estatuto moral depende da capacidade de relação comunal do sujeito, algo que é peculiar aos contextos africanos, e propõe o critério de justeza na relação entre pessoas que se reconhecem e identificam umas com as outras e se solidarizam mutuamente:

Identificar-se uns com os outros é, em grande parte, para as pessoas pensarem em si próprias como membros do mesmo grupo, ou seja, para se conceberem como um “nós”, bem como para se empenharem em projectos comuns, coordenando o seu comportamento para atingir fins partilhados. O facto de as pessoas não se identificarem umas com as outras pode implicar uma divisão total entre elas, ou seja, as pessoas não só se consideram um “eu” em oposição a um “tu” ou a um “eles”, mas também pretendem minar os fins umas das outras. Ser solidário com o outro é, sobretudo, envolver-se em ajuda mútua, agir em prol do outro. Agir em prol do outro é, em primeiro lugar, procurar melhorar a qualidade de vida dos outros organismos por motivos não instrumentais. A solidariedade é também uma questão de atitudes das pessoas, como os afectos e as emoções, que são investidos nos outros, por exemplo, sentindo-se bem quando as suas vidas florescem e mal quando se afundam. Se as pessoas não forem solidárias, serão indiferentes ao bem do outro ou mesmo hostis e cruéis (Metz, 2011b:9).

Metz propõe uma perspectiva da relacionalidade que une a vida partilhada, a preocupação com os outros (o que significa, em última análise, a amizade), com um sentido lato do amor, o que o leva a formular o estatuto moral nestes termos: quanto mais um ser é capaz de fazer parte de uma relação de amizade ou de amor com seres humanos normais, mais elevado é o seu estatuto moral. A capacidade de ser simultaneamente sujeito e objecto numa tal relação indica um estatuto moral completo, enquanto a capacidade de ser apenas objecto numa tal relação indica um estatuto moral parcial. Metz define-o desta forma, mas é uma perspectiva que poderia ser partilhada por muitos filósofos africanos:... um ser pode ser sujeito da relação comunitá-

ria relevante na medida em que pode pensar em si próprio como um “nós”, procurar fins partilhados, simpatizar com os outros e agir para o seu bem, ... um ser pode ser o objecto de uma relação de amizade na medida em que os seres humanos podem pensar nele como parte de um “nós”, partilhar os seus fins, simpatizar com ele e prejudicá-lo ou beneficiá-lo; a capacidade de ser o objecto de uma tal relação não implica que um ser responda ou possa responder a qualquer compromisso de amizade por parte de outro (Metz, 2011b:9).

O que é característico desta visão modal não é que uma relação comunal em si tenha estatuto moral ou que aqueles que nela se encontram o tenham, mas que aqueles que podem fazer parte dela o tenham: ... ser “capaz” de fazer parte de uma relação comunal significa ser capaz em princípio, i.e., sem mudança na natureza de uma coisa. Os obstáculos contingentes a ser sujeito ou objecto de uma relação comunitária não são constitutivos da “capacidade” de uma coisa para fazer parte dela no sentido relevante. (Metz, 2011b:9).

Nesta estrutura relacional, que, como vemos, se baseia na capacidade relacional reconhecível pela identificação e pela solidariedade, Metz distingue diferentes factos que podem desqualificar alguém para ser objecto ou sujeito da relação comunal, como, no primeiro caso, o que é considerado desconhecido, objecto de falsas crenças ou de medo e repugnância, e, no segundo, o que implica situações como estar a dormir, ter bebido demasiado álcool, optar por não ser solidário, estar demasiado doente para ajudar ou ser ignorante do que beneficiaria os outros. Em ambos os casos não são situações que determinam o estatuto moral, porque só os seres incapazes de ter uma vida melhor ou pior estariam excluídos da possibilidade de serem objectos, e só um sujeito geneticamente incapaz de agir para o bem dos outros estaria excluído por essa incapacidade de ser sujeito. O que determina o grau de estatuto moral é a capacidade de relação comunitária, de identidade e de solidariedade, e se esta capacidade permite que um ser seja simultaneamente sujeito e objecto, ele terá um estatuto moral mais elevado do que um ser que só é capaz de ser objecto. As diferenças no grau de capacidade determinam diferenças no estatuto moral (Metz, 2011b:10).

## **Incompletude e endividamento: completando a relacionalidade africana**

Uma breve explicação da ideia de incompletude, que serve de fio condutor na obra do escritor nigeriano Amos Tutuola, e que se torna um poderoso instrumento hermenêutico na construção da identidade africana, ajuda a complementar esta noção da relacionalidade africana, tanto antropológica como moralmente falando. Francis Nyamnjoh (2015; 2017) acredita que a noção de incompletude (incompleteness), de Tutuola, é uma chave para pensar o mundo, porque este carácter expressa o estado ontológico fundamental do ser humano, mas é precisamente a experiência africana que pode universalizar esta ideia: de acordo com esta ontologia, o mundo é um universo intrincado de incompletude, interconexões, interdependências e convivialidade (2017 pos.1166). A sabedoria africana é caracterizada pela erudição convivial, a partir das fronteiras, porque é aí que se enraíza o empreendimento da (re)imaginação hermenêutica. A imagem do crânio que pede emprestado partes do corpo para se completar como cavaleiro e assim conquistar o afecto de uma bela dama, propõe uma agência moral de endividamento, o reconhecimento da dívida como uma atitude que rege as relações humanas e naturais. A consequência imediata é que a liberdade como independência e plenitude absolutas é uma ilusão (2017 pos.1174). Assim, a reivindicação da autonomia absoluta não faz sentido no contexto africano, sendo mesmo considerada como morte social.

A dívida, no caso de Tutuola, tem uma dimensão particularmente linguística, dado o conhecimento deficiente do inglês que manifesta nas suas obras, mas é precisamente esta deficiência que faz de Tutuola um criador africano. O que se pretende, no fundo, é ultrapassar uma ordem epistemológica dominante e permitir a articulação de uma ordem diferente:

Em vez de dicotomias rígidas no pensamento, na reivindicação e na prática de identidades e pela sua pertença como iorubá e africano, Tutuola, através das aventuras e façanhas dos seus heróis e narradores, recomenda

uma vida e relações de ambiguidade, ambivalência e consciência da dívida e do estar em dívida como parte integrante do ser e do tornar-se num universo de coexistência e interconexões entre coisas naturais, humanas e sobrenaturais (Nyamnjoh 2017: pos.1198).

Tutuola é um lembrete da importância das cosmologias e ontologias africanas marginalizadas, mas populares, e um aviso perante um modelo de desenvolvimento civilizacional, que não vale a pena perseguir se se basear inteiramente em empréstimos não reconhecidos e na violência da arrogância e da ignorância. Não é possível compreender uma civilização em que não haja lugar para o incompleto e o imperfeito (Nyamnjoh 2017: pos.1206). O lugar do ser só pode ser a interconexão e a interdependência, onde se entra humildemente, além disso, e mesmo que se proponha como normal a busca da totalidade e da autonomia, o risco é perder-se na auto-activação que, diz Nyamnjoh, consiste na socialidade e na vida. O endividamento é o sinal de estar vivo, é a necessidade de pedir emprestada uma parte ou mais do que uma parte para se completar, porque a identidade não pode pretender ser mais do que um crânio necessitado. Mas esta identidade permite convencer os outros a emprestar-lhe partes para atingir os seus fins, em troca de um preço. É a condição que permite possibilidades de ser e de se sustentar nos vários espaços da vida, ao mesmo tempo que assegura o conforto de uma vida nua, da qual nem sempre se espera ter de agir como um ser unificado e singular (Nyamnjoh 2017: pos.1304). É esta nudez, cremos, que configura uma genuína liberdade africana capaz de resistir, um acentuado vitalismo e uma certa desresponsabilização face à maioria das coisas que não podem ser mudadas. É por isso que é importante insistir que a plenitude que o empréstimo pretende alcançar é ilusória, não só pela impossibilidade de alguma vez se poder pagar o que se recebeu, mas também pelo próprio conceito de liberdade propagado pelo Ocidente, que não se enquadra facilmente no contexto africano: ... ser humano é estar em dívida e manter uma memória activa das suas dívidas e daqueles a quem se deve. Se tivéssemos de pagar absolutamente as nossas dívidas, não teríamos a pretensão de sermos com-

pletos. Pagar as dívidas em busca de uma liberdade absoluta é quebrar os laços de sociabilidade e as relações que nos tornam parte integrante de uma comunidade. É uma espécie de decomposição, desvinculação ou descongestionamento da socialidade do ser. A plenitude, como atributo permanente do ser, é uma ilusão total e, de facto, extravagante. Estamos sempre, de alguma forma, em dívida para com alguém ou alguma coisa por sermos o que pretendemos ser. O ser é um ser composto e um mosaico de convivialidades que buscam impurezas (Nyamnjoh 2017: pos.1329).

A identidade africana que se constrói a partir das próprias raízes impõe esse fundamento de relacionalidade, de socialidade e de comunalidade do ser, mas não apenas como caracterização antropológica, também como quadro moral, factor determinante de integração da cultura e de configuração da economia e da política. O véu pós-colonial ainda não foi rasgado, o que impede o aparecimento de novas formas, mas as dinâmicas sociais actuais, embora a ritmos diferentes, sugerem tempos de recuperação e talvez uma descolonização mais evidente das mentes, apontando para a hora africana. É um momento particularmente vulnerável pela crise dos referentes das lutas coloniais de libertação e por um iluminismo cada vez mais difundido, sentido e actuante entre os africanos.

Os novos conflitos identitários, não abordados nem tidos em conta, assentam em afirmações étnicas largamente não integradas num verdadeiro pluralismo, enquanto os referentes políticos se diluem em dinâmicas de poder mais localistas, de todas as formas possíveis. A África tem, mais do que nunca, a tarefa urgente de se construir a si própria a partir de dentro, de forma crítica e hermenêutica, e, ao fazê-lo, pode certamente oferecer ao mundo um modelo de convivialidade e de pluralismo genuíno.

A incompletude, ironicamente, deixa de ser a denúncia do humano inferior representado pelo colonizado, para ser a única chave ontológica capaz de desactivar o poder e recuperar uma medida digna de humanidade. Para Tutuola, a imperfeição define o humano e a vida, razão pela qual exige a interdependência como estrutura de construção, precisamente face ao

desafio da perfeição representada pela autonomia e liberdade ocidentais. Nyamnjuh lembra Caroline Rooney quando esta afirma que a perfeição é mortal e a vontade de perfeição é uma pulsação de morte e, embora possa parecer paradoxal, é melhor não procurar ser melhor e agradecer a Deus por ser imperfeito (Nyamnjuh 2017: pos.1337). A interdependência, continua ele, requer apenas o reconhecimento e a aprendizagem para tirar o melhor partido das imperfeições. Tanto a mentira como a resistência emanam desta estrutura básica do ser.

Mas Nyamnjuh, indo mais longe, acredita que Tutuola pode ajudar no actual momento africano com uma crítica radical à epistemologia dominante: se alguém está interessado em estabelecer causalidade observável e mensurável, fazer generalizações, explorar processos de mudança e detectar regularidades na vida humana, precisa de uma ciência que explique muito mais do que uma que apenas interprete (Nyamnjuh 2017: pos.1541). No debate etnográfico, em que a literatura de Tutuola está a tomar forma, não é possível fazer previsões científicas rigorosas, pelo menos pela razão de ser necessário compreender grandes quantidades de dados que não podem ser isolados do contexto ficcional a que pertencem. Daí a hermenêutica: no século XXI, a ficção etnográfica ou os “romances antropológicos” podem desempenhar um papel na revelação da “ficção” por detrás de múltiplas formas de discursos de dominação e de igualdade, e na inclinação dos ouvidos para escutar as vozes do “outro” de formas que complementam as representações antropológicas (Nyamnjuh 2017: pos.1547-1557). Além disso, se é o mundo ético a explorar como base da construção da identidade que é decisivo, só uma etnografia ficcional pode dar conta das preocupações éticas com maior complexidade e nuance, dado que o julgamento moral no terreno é menos uma aplicação simplista de verdades éticas do que uma negociação constante e evolutiva da responsabilidade com todos os envolvidos (Nyamnjuh 2017: pos. 1566).

Nyamnjoh não é ingénuo e reconhece que o fundamentalismo disciplinar na academia africana não é propício a conversas multidisciplinares, interdisciplinares e transdisciplinares, e a iniciativas comuns, pelo que a

criatividade académica é quase sempre negada ou desvalorizada, no entanto, só uma renovação criativa da antropologia africana e africanista neste sentido (aquela que nasce de conversas de fronteira entre disciplinas e com interlocutores fora da academia) será capaz de captar as complexidades intrincadas e matizadas de África e dos africanos (Nyamnjoh 2017: pos.1574 e pos.1617). É neste sentido, diz Nyamnjoh, que Tutuola pode mudar as mentes dos académicos para estudar e representar África de uma forma que os africanos comuns reconheçam, de modo a cultivar uma predisposição intelectual para ver o familiar em lugares improváveis e o estranho em círculos familiares (Nyamnjoh 2017: pos.1626). Grande parte da verdadeira riqueza espiritual africana permanece inexplorada nos relatos etnográficos de tantos autores do continente e, pelo menos neste aspecto, no próprio desafio étnico, encontra-se uma das chaves para uma possível identidade africana.

Nyamnjoh acredita que, no nosso século, os antropólogos e sociólogos africanos continuam a estudar com desdém as dimensões sobrenaturais das sociedades africanas na perspectiva dos problemas sociais e raramente como cosmologia e ontologia epistémicas, e, assim, o universo de interconexões de Tutuola entre o humano e a selva fantasma, o visível e o invisível, a natureza, a cultura e o sobrenatural, continua a assombrar e a aterrorizar a erudição africana epistemologicamente empobrecida, com anseios de atenção crítica e redenção (Nyamnjoh 2017: pos.1841).

A chave da incompletude é, pois, uma base hermenêutica essencial para a análise e compreensão de África. Precisamente em contextos de violência, que tem no ódio e no desprezo pelo outro uma das suas principais raízes, a presença do estrangeiro é proposta em Tutuola não mais como uma ameaça, embora possa ser, mas como alguém familiar, que se reconhece como possuidor de algo que se gostaria de adquirir para melhorar a si mesmo, bem como as suas ações e interações (Nyamnjoh 2017: pos. 1728). O outro, pessoa, coisa ou fantasma, material ou espiritualmente pensado, faz parte do círculo familiar, no qual se entrelaçam outras dimensões para além da física, cuja menção responde simplesmente à incompletude constitutiva do eu africano.

Esta ruptura de Tutuola com histórias únicas ou narrativas abrangentes, ao colocar a ideia de incompletude no cerne do ser africano, leva Nyamnjoh a considerá-lo um pós-modernista africano, cujo pensamento apela à recolha e celebração de interconexões e interdependências, entre fantasia e realidade, reconhecendo e possibilitando conversas e convivências urgentes e necessárias entre essência e consciência (Nyamnjoh 2017: pos.2195).

Aqui reside o enorme poder africano de resistir, de se acomodar em contextos diferentes e acomodar elementos alheios, de estilizar tudo o que vem de fora e de africanizar o mundo. A persistência obstinada dos universos míticos populares, apesar do colonialismo e da sua lógica eurocêntrica de conversão, é o que podemos encontrar em Tutuola, que, segundo Nyamnjoh, oferece ao mundo académico de hoje um testemunho de profunda maturidade na sua aceitação do relativismo e da diferença: a sua ênfase em dar uma oportunidade à incompletude em vez de abraçar a extravagante ilusão de completude alimentada por alegações espúrias de superioridade e autonomia; fala mais à lógica da inclusão e menos à outra lógica da exclusão e à violência da conquista e da conversão (Nyamnjoh 2017: pos. 2203).

A incompletude define a realidade, a existência, o ser ou o dever, o indivíduo e o grupo, a dimensão relacional do ser humano com outros seres, humanos ou não, razão pela qual Nyamnjoh recupera cinco dimensões da incompletude: a relação, a abertura, o enriquecimento, a humildade e a acção (relatedness, openness, enrichment, humility and action). O caminho da construção da identidade faz-se procurando e vivificando conectividades, predispondo-se a inextricáveis incrustações e emaranhados que estão para aparecer e que nos convidam a explorar outras formas de pensar, de viver em sociedade, de construir pontes e criar redes que tornem mais possível uma existência inclusiva. Se só posso ser de forma incompleta, não posso realmente ser de forma acabada ou definitiva, e isso coloca em primeiro plano a interdependência, a participação activa, a realização e o enriquecimento mútuos. É a superação do dualismo, diz Nyamnjoh, porque a incompletude já não deixa espaço para polarizações, mas obriga ao alargamento de horizontes,

à fluidez, à complexidade, à permeabilidade e ao dinamismo, mesmo quando se trata de determinações biológicas, do desconhecido ou do incognoscível, ou de configurações sociais e culturais (Nyamnjoh 2017: pos.2220).

A abertura pertence ao ser, à pele, à mente, à construção da identidade, razão pela qual já não há quem renuncie à relação com os outros e deixe de se configurar, porque a humildade é a consequência da consciência da incompletude e a base de uma consciência crítica. A forma de não cair na passividade devido ao sentimento de incompletude é acentuar o dinamismo da acção social na mesma consciência de incompletude, porque dessa consciência nasce a obrigação de ir ao encontro, a ética do cuidado, a superação da autocomiseração e da vitimização. A energia vital africana nasce da consciência do infinito, que aqui é entendido como incompletude. Em Tutuola, elementos que são desumanizantes numa perspectiva ocidental tornam-se pontes extraordinárias para a vida:

Assim, a incompletude implica não só a realidade, mas também a consciência das imperfeições, da inadequação, da transitoriedade, da inesgotabilidade e da infinitude. É o reconhecimento e a antecipação da própria falta ou insuficiência de autonomia e independência. Abre-se às possibilidades (em vez de confinar ou limitar) e permite o imprevisto, o imprevisível do desenrolar da vida. Permite-nos cultivar e agir em sintonia com uma disposição que oferece a auto-realização como um eterno trabalho em progresso, cuja realização só é possível, até certo ponto, através de relações com os outros, humanos e não-humanos, animados e inanimados. Se estivermos sempre incompletos ou inacabados, independentemente das nossas realizações, estaremos mais atentos à humildade da dúvida e adaptar-nos-emos a ela. Saber que estamos aquém de qualquer ideal ou expectativa que nos move torna-nos mais abertos e receptivos aos outros, às coisas, às ideias e às formas de estar e de nos relacionarmos. Privilegia a impermanência como um processo fecundo de renovação criativa em comunhão com os outros. Reconhecer que não se pode depender inteiramente de si próprio nem viver uma vida sem os outros — tanto coisas como seres humanos — é bastante humilhante. É um

sinal de, na realidade, não sermos interdependentes, mesmo que pensemos o contrário. Reconhecer e encarar a tarefa inacabada de ser e tornar-se em relação, compaixão e solidariedade com os outros — íntimos e distantes, conhecidos e desconhecidos — é um reconhecimento da nossa incompletude como uma realidade comum e quotidiana. É um reconhecimento de quem ou o do que somos, e o que ou quem ainda não somos ou podemos vir a ser. (Nyamnjoh 2017: pos.2228).

Para Nyamnjoh, a cabaça cósmica da cidade dos mortos que o bebedor de vinho de palma procura, e que o coloca no caminho da sua vida, é o remédio da incompletude que pode curar os africanos e fazê-los empreender a tarefa de dizer o que é africano e de construir identidades capazes de coexistir com os outros. O aspecto étnico e cultural que envolve Tutuola não podia ser mais oportuno nesta recuperação de identidades étnicas a que estamos a assistir e que parece estar a decorrer sem a devida prudência da crítica.

## **Estatuto moral relacional e identidade africana**

O debate sobre a fundamentação do estatuto moral estende-se por toda a geografia intelectual africana, mas a referência à relacionalidade e à comunidade, o respeito devido àqueles que partilham o modo de vida e a consequente exigência de cuidar do bem dos outros, fornecem uma justificação para as práticas recorrentes que caracterizam a vida quotidiana africana<sup>27</sup>. Embora a relacionalidade seja uma componente importante da

---

27. Neste sentido, Metz recorda: ... os subsaarianos tendem a pensar que a sociedade deve ser semelhante à família; tendem a acreditar na importância moral dos cumprimentos, mesmo a estranhos; tendem a referir-se a pessoas fora da família nuclear por títulos como “irmã” e “mamã”; acreditam frequentemente que o ritual e a tradição têm algum grau de importância moral; tendem a acreditar que existe alguma obrigação de casar e procriar; tendem a não acreditar que a retribuição seja um objectivo adequado da justiça penal, favorecendo a reconciliação; tendem a acreditar que os ricos têm um forte dever de ajudar os pobres; e valorizam frequentemente o consenso na tomada de decisões, procurando um acordo unânime em vez de se conformarem com a regra da maioria (Metz, 2011b:11).

filosofia moral no Ocidente, Metz considera que não assume o valor central que tem no pensamento africano, e que não deixa de ser africana pelo facto de ser proposta noutra lugar, pois o que é essencial no contexto africano é que as propriedades morais são definidas em termos de relacionalidade e comunitarismo (Metz, 2011b:12). Mark Tschaepe (2013) chega a concluir que a noção de Ubuntu de Metz permite uma fundamentação secular da moral social e comunitária sem necessidade de se referir a um absoluto transcendente, algo que parece não se ter resolvido ainda, no seu critério, na ética em Ocidente. A ética do cuidado apenas se aproximaria da dimensão solidária desta capacidade relacional tal como é entendida em África, porque a dimensão do reconhecimento ou da identificação num modo de vida, diz Metz, vai muito além da partilha de sentimentos, de tempo ou de recursos<sup>28</sup>.

O argumento de Metz centra-se no estatuto moral inerente aos seres capazes de ser simultaneamente sujeitos e objectos de relações harmoniosas nas quais se identificam e cuidam uns dos outros. A própria ideia de dignidade, pensa Metz, está embutida na plena capacidade de participar em relações comunitárias, de uma forma que vai para além da racionalidade kantiana, para quem a razão moral é parte integrante da qualidade do digno, ou mesmo para além dos pós-kantianos, para os quais a dignidade se baseia na deliberação moral fundamentada e no autogoverno (Metz, 2011b:13). Do ponto de vista da teoria de Metz, a acção moral não é justificada por uma metafísica que sirva de ideia reguladora, tal como entendida por Kant, para quem a capacidade de agir moralmente depende de representações que estão para além do espaço e do tempo num reino noumenal, nem tampouco, como

---

28. É notável o vínculo sagrado que uma amizade africana estabelece: as narrações abundam neste sentido, apontando ao compromisso até a morte dos amigos, em tempos da escravatura colonial, não sendo raras as substituições vicárias na hora de sofrer um destino. Mas mesmo nos relacionamentos familiares destaca o poder decisivo entre os que se devem amizade, sobre assuntos que comprometem a mesma estrutura familiar. Amadou Hampâté Bâ relata em sua obra autobiográfica, *Amkoullel o menino fula* (Bâ, 2003), como, no contexto africano, um amigo tem o poder de divorciar a esposa de outro amigo, ao considerar imperdoável uma falta de respeito que esta tenha cometido.

nos kantianos contemporâneos, se pode afirmar que um ser racional, apenas por ser racional, tem um estatuto moral pleno. Um ser que não consegue pensar em si próprio como um nós e que não consegue agir para o bem dos outros não tem um estatuto moral pleno, algo que no kantianismo, sim, parece possível<sup>29</sup>.

O estatuto moral deriva de formas de comportamento que, de alguma forma, têm a ver com os outros e estabelecem, com eles, uma espécie de relação, sendo que o grau em que esta relação se produz indica também o grau de estatuto moral. Nesta perspectiva, aqueles que são incapazes de ser sujeitos de relação comunitária, por incapacidade mental grave ou psicopatia, carecem de dignidade, como também corroboram os kantianos, mas para a teoria moral africana, no entanto, o facto de um psicopata ser um mero objecto de relação comunitária não o iguala em estatuto moral aos animais, que dificilmente incluirão os seres deformados da sua espécie num nós, nem colaborarão com eles para melhorar a sua qualidade de vida e fazer-lhes o bem, como fazem os humanos. A teoria moral africana permite a atribuição de um estatuto moral intermédio aos seres humanos psicopatas ou com deficiências mentais graves, porque existe uma capacidade de estabelecer relações de amizade, compaixão e ajuda com eles em maior grau do que com os animais. Metz considera que este argumento não foi feito no Ocidente e que, por isso, a diferença de estatuto moral entre seres de espécies diferentes com propriedades internas idênticas não está claramente justificada, dando origem a teorias como o argumento dos casos marginais (Metz, 2011b:14). A chave, segundo Metz, é que mesmo que não haja diferença intrínseca entre dois seres, pode haver diferença modal relacional, que determina a capacidade de vida partilhada com humanos normais empenhados em cuidar deles, e justifica diferenças de grau no estatuto moral.

---

29. A este respeito, Metz diz: ... o kantiano (embora não Kant) está comprometido com a ideia de que um ser racional capaz apenas de se considerar a si próprio tem a mesma dignidade que outro capaz de considerar os outros (Metz, 2011b:13).

À crítica razoável de antropocentrismo de que a teoria moral relacional africana pode ser acusada, ao estabelecer as capacidades humanas como critério de aferição do estatuto moral, Metz responde que, nesta teoria, os objectos naturais não adquirem o seu valor moral por serem instrumentos humanos, mas por direito próprio<sup>30</sup>, e que a vida humana também não é pressuposta como valor moral básico. A capacidade de relação comunitária, como identificação e como solidariedade, exige a determinação empírica dos seres capazes de a realizar.

A ideia de capacidade relacional modal permitiria colocar a interação humana numa posição mais radical e estratégica na determinação do estatuto moral dos seres, ultrapassando o preconceito ontológico antropocêntrico. A gradação do estatuto moral que depende da capacidade relacional propõe um ponto de vista, a relacionalidade, com o qual a maioria dos autores africanos pode concordar. No entanto, o debate continua vivo na compreensão desta relacionalidade, do comunal e do comunitário, e da consequente especificidade de uma estrutura moral africana. O valor da teoria de Metz é indubitável, embora controverso, tanto na sua compreensão prévia do ubuntu como na própria pretensão de definir uma ética africana.

## **Ética mínima africana**

Não há dúvida de que os elementos de identificação e reconhecimento e de solidariedade são centrais no pensamento tradicional africano. Mas a incorporação da visão pós-colonial e decolonial, também no campo da ética e da moralidade africanas, pode revelar possibilidades sem precedentes para a compreensão da realidade ética de um continente que continua a sofrer o preconceito epistémico da colonização. Algumas das críticas à teoria moral

---

30. Embora o reino vegetal e os ecossistemas estejam excluídos da capacidade de relação amigável e, portanto, do estatuto moral, isso não significa que não sejam valores últimos, se não mesmo morais, que mereçam respeito e protecção. Metz considera que o valor destas realidades tem de ser definido noutros termos.

africana de Metz têm sido dirigidas nesta direcção. No que diz respeito a este debate, Tom Angier chega mesmo a dizer que há todas as razões para suspeitar que esta questão só é levada a sério devido a certos pressupostos homogeneizadores e cegos para a diferença que são, eles próprios, de origem europeia. Como tem sido o caso em todas as áreas epistémicas, a assunção de uma perspectiva ética africana unívoca parece estar relacionada ao tratamento histórico dos africanos como genericamente “outros”, e quaisquer diferenças entre eles são insignificantes em comparação com a sua esmagadora diferença em relação aos europeus (Angier, 2019:196). Angier considera que todas as tentativas de homogeneização nesta e noutras áreas só podem dar uma visão empobrecida da africanidade, e aponta para a necessidade imperativa de conhecimento cultural, local e vernacular<sup>31</sup>.

Esta crítica é de particular interesse para nós devido à sua ligação com a construção da identidade africana. Angier recorre a brilhantes intelectuais africanos contemporâneos para sublinhar o viés pós-colonial ainda presente nesta tarefa. Cita, em particular, o ensaio de K. Appiah (2020) sobre a filosofia da cultura como bastião de uma reflexão africana necessariamente hermenêutica sobre a identidade que tem de partir de novos princípios e que ele acredita ser transponível para a reflexão da ética africana:

Não há dúvida de que agora, um século mais tarde, está a ser construída uma identidade africana, mas as bases sobre as quais tem sido até agora largamente teorizada — raça, uma experiência histórica comum, uma metafísica partilhada — pressupõem falsidades demasiado graves para que as possamos ignorar. Segue-se que, se queremos que uma identidade africana, o que é necessário não é tanto que descartemos a falsidade, mas que primeiro reconheçamos que a raça, a história e a metafísica não impõem uma identidade (Angier, 2019:196).

---

31. Para ser mais preciso, Angier diz que, em vez de pensarmos numa mente de África (no sentido da obra de W. E. Abraham, *The Mind of Africa* de 1962), devemos procurar entrar nos mundos africanos (como propõe Daryll Forde no seu livro *African Worlds* de 1954).

Aceitar este desafio não significa, *Ipsa facto*, que a reflexão sobre a ética em África, ou os padrões que os autores reconhecem entre culturas, mesmo no hibridismo de novos formatos, devam ser descartados. É possível falar de uma herança ética africana partilhada por culturas da mesma forma que é possível falar de uma herança ética europeia, determinando, como diz Gyekye, as placas tectónicas por cujos movimentos se construiu a própria ética (Angier, 2019:197).

Outro aspecto da crítica de Tom Angier à teoria moral africana diz respeito ao enfoque axiológico no Ubuntu como uma opção de vida boa que pode negligenciar outros valores relevantes. É suspeito, diz ele, que o Ubuntu e as suas engrenagens sejam interpretados de forma tão elástica que acomodem desde o colectivismo político ao individualismo de tipo ocidental, pois, ao diluir o sentido do que é genuinamente africano, assim proclamado, acabam por ser integrados elementos bastante contrários à ideia comunalista ou à consideração do outro, justificando práticas a que nenhum ocidental ousaria opor-se (Angier, 2019:198). De facto, na análise crítica dos elementos incorporados por Metz na teoria moral, Angier acredita descobrir um uso conceitual do bem tendencialmente ocidental, que pode estar na origem de algumas omissões injustificáveis, como a forte ligação da solidariedade à linhagem, as virtudes marciais tão comuns nas culturas africanas e, sobretudo, a referência à transcendência e ao nexo religioso e espiritual sem o qual é difícil compreender a africanidade.

Se a crítica à teoria africana de Metz a expõe ao desafio de responder e justificar as suas fraquezas, Angier acredita estar a resgatar o verdadeiro espírito de Metz ao perceber que a proposta de uma ética africana não pode ser uma resposta a todas as evidências históricas, antropológicas e culturais — o que inclui especialmente as tradições literárias africanas — mas sim um empreendimento construtivista (Angier, 2019:199). O construtivismo permite que a aceitação de alguns aspectos africanos notáveis seja organizada numa estrutura coerente e convincente, resultando numa verdadeira composição africana que não depende de precisões empíricas exaustivas

para se defender e que, ao mesmo tempo, pode ser universalizada. É nesta linha de invenção ética da identidade que propomos também este artigo<sup>32</sup>.

Para Angier, o problema da teoria ética africana não é tanto se o quadro epistémico consegue escapar à dívida que os métodos empíricos histórico-críticos impõem à investigação na esfera antropológica e cultural africana, mas se o resultado permite realmente uma universalização para outras culturas. Neste sentido, Angier acusa Metz de ceder a conceptualizações liberais e igualitárias para manter o apoio ocidental, ao mesmo tempo que relega a mundividência africana autóctone, pelo que vale a pena perguntar se uma ética que prioriza a interpretação a partir de valores ocidentais, como Metz parece estar a fazer, é de facto africana (Angier, 2019:201).

No entanto, levando o método a sério, Angier acredita que a teoria ética africana pode ser construída através da produção de valores genuinamente africanos capazes de atrair a atenção e de serem propostos como reflexões éticas frutuosas também para os não africanos. Neste sentido, Angier propõe-se colocar em diálogo cinco valores de raiz africana que podem servir criticamente a uma ética ocidental mais individualista e liberal e ajudar a expandir o significado de valores existentes que perderam uma influência considerável. Ao insistir em uma ética mínima africana, como placa tectónica a ter em conta na construção da identidade africana, consideramos estes valores estruturais que têm a característica de não depender directamente da construção ética ocidental.

---

32. Angier propõe, a partir desta perspectiva construtivista, o “método Metz”, que rejeita o método antropológico e não pretende uma descrição precisa do pensamento ético, mesmo dos “ilustres subsaarianos”. Relaciona a sua proposta com a obra de Kwame Gyekye (2010), que, numa visão peculiar da sociedade africana moderna, incorpora e inter-relaciona os melhores elementos de outras culturas mundiais com os elementos do património cultural africano que merecem ser igualmente valorizados. Trata-se de orientar a reflexão para o melhoramento da humanidade, e é isso que justifica o ponto de vista. O método Metz permite extrair de diferentes tradições normas e práticas atractivas, com base nas quais podem ser construídas pontes entre comunidades diversas, construindo consensos mais através da construção de normas do que da instrução por elas, pois, desde esta perspectiva há maior disposição a dispensar o conteúdo real dessas tradições (Angier, 2019:200).

O primeiro destes valores é a proximidade, na ética africana, entre a moral e a estética, porque um bom carácter é belo, mas com um conteúdo interior que torna a pessoa verdadeiramente valiosa. Angier recorda-nos que esta abordagem africana tem a ver com um dos legados platónicos que entrou em crise profunda no Ocidente. O belo e o nobre, tão intimamente ligados em Platão, são responsáveis por esta integração que autores como Colin McGinn (2003) estão a tentar recuperar. A moral estética propõe que os valores morais possam ser definidos por valores estéticos, o que sem dúvida ajudaria, pelo menos formalmente, a questionar muitas das manifestações sociais do Ocidente.

Um segundo valor ético de particular influência africana é a proximidade com os pobres, no sentido de dar prioridade à luta contra o mal que gera a pobreza. Angier sublinha um aspecto poderoso da perspectiva africana sobre a pobreza, que tem a ver com um reconhecimento dos pobres do qual o Ocidente se imunizou<sup>33</sup>. No contexto africano, a pobreza tem um estatuto de cidadania, no sentido em que não é tanto uma condição que anula a dignidade, como no Ocidente, mas também um carácter, um conhecimento que não é concedido aos mais abastados, diz Angier, e que não resulta necessariamente na anulação da vida, mas que alimenta um certo modo de liberdade e de autonomia, também ele carregado de resistência política e social, que molda os espaços africanos actuais<sup>34</sup>. Também neste sentido, recorda Angier, a Europa parece ter esquecido o seu passado pobre não muito distante, e é incapaz de compreender que possa haver algum valor na pobreza. A ética africana pode ser, deste ponto de vista, um contraponto interessante, sem descurar a justa luta contra o que legitima a desigualdade e a miséria, seja na esfera da gestão política, seja no fatalismo das culturas.

Angier propõe também o valor da hierarquia que Metz abandonou desde a sua construção do Ubuntu. O respeito pelos idosos constitui o Ubuntu

---

33. De aqui, o recente discurso ocidental sobre a aporofobia (Cortina, 2016).

34. Angier recorda Bessie Head: “A pobreza tem uma casa em África, como uma segunda pele silenciosa. Talvez seja o único sítio do mundo onde é vestida com uma dignidade inconsciente”.

e não o contrário, diz Angier, o que significa, no contexto africano, que a medida moral não pode ser acelerada porque exige o processo de uma vida longa. Envelhecer tem este valor essencial que não permite atalhos, daí a força que os ritos de iniciação continuam a ter entre os africanos como um investimento em novas funções morais. Apesar da complexidade das sociedades africanas actuais, um dos valores mais ricos da humanidade, que o individualismo europeu está a perder rapidamente, é transmitido através destes ritos. A persistência das hierarquias étnicas e culturais recorda-nos o valor que só a idade, a sabedoria adquirida e a experiência podem dar. Também aqui, diz Angier, o Ocidente pode recuperar a sua herança perdida no reconhecimento dos idosos, e a ética africana pode ajudar a construir um mundo mais humano e responsável.

Em quarto lugar, Angier fala de espiritualidade, outro valor africano que Metz não considera quando se alinha com os modelos mais secularizados do Ocidente. Muitos dos autores africanos que leram Metz assumem uma posição crítica, face ao que é a evidência social, complexa, é certo, mas bastante difícil de contradizer. A presença de Deus, o mundo dos espíritos e dos antepassados fazem parte da compreensão africana do ser humano e da vida social, ainda que uma hermenêutica decolonial crítica seja também necessária neste domínio, especialmente na compreensão da religião que foi imposta durante a colonização. A intensa secularização da vida, pelo menos socialmente, no Ocidente, é muitas vezes interpretada de forma acrítica, como se fosse de facto um estágio superior de liberdade, mas menosprezar a espiritualidade como uma forma evasiva ou alienante é ter um ponto de vista empobrecido no discurso crítico de hoje. Para Angier, a espiritualidade não é apenas importante como crítica ao monismo secularista, mas também como uma visão mais integrada e menos dividida da vida humana, que também precisa de um contributo espiritual. A experiência da religião no Ocidente, como desligada da vida pessoal, não integrada na vida quotidiana como em África, levanta questões importantes sobre a qualidade da realização humana, que tem sido, no entanto, uma das marcas da experiência ocidental no passado.

Finalmente, Angier propõe a bioética africana, inspirado em Godfrey Tangwa (2000), como essa atitude característica dos povos africanos perante a vida, e que define como uma “coexistência de respeito, conciliação e contenção”: o dever de cuidar dos que sofrem, em vez de erradicar o sofrimento; o dever de salvaguardar a vida, em vez de a forçar ou eliminar, são convicções tão presentes, que não facilitam a tomada de decisões que impliquem ir contra elas, no sentido das práticas que se tornaram cada vez mais comuns no Ocidente (daí a resistência à eutanásia, ou ao suicídio assistido, ao aborto ou à maternidade de substituição, à doação de órgãos ou a certas práticas mais ou menos justificáveis, lembra Angier). Questões importantes sobre a deriva moral do Ocidente podem ser provocadas pela ética africana, conduzindo a debates que podem ser úteis no contexto do interculturalismo, do individualismo e do liberalismo que permeiam cada vez mais as sociedades actuais. Quer se trate de compreender a pobreza ou de proteger os vulneráveis, a ética africana pode recordar ao Ocidente atitudes cordiais que faziam parte das suas raízes mais genuínas.

## Referências bibliográficas

- Angier, T. (2019). The Metz Method and African Ethics. In: G. Hull (ed.), *Debating African Philosophy: Perspectives on Identity, Decolonial Ethics and Comparative Philosophy*. London: Routledge. pp. 195–209. Disponível em: [https://www.academia.edu/38447239/The\\_Metz\\_Method\\_and\\_African\\_Ethics](https://www.academia.edu/38447239/The_Metz_Method_and_African_Ethics).
- Asouzu, I. I. (2011). Ibuanyidanda (Complementary Reflection), Communalism and Theory Formulation in African Philosophy. *Thought and Practice. A Journal of the Philosophical Association of Kenya*. 3 (2), 9–34.
- Bâ, A. H. (2003). *Amkoullé. O menino Fula*. São Paulo: Palas Athena.
- Cortina, O. A. (2016). *Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós.
- Gyekye, K. (2010). *African ethics*. 2010. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/index.html>.

- Masolo, D. A. (2010). *Self and Community in A Changing World*. Bloomington. Bloomington: Indiana University Press. Disponível em: <https://es.scribd.com/document/509812172/Self-and-Community-in-a-Changing-World>.
- McGinn, C. (2003). *Ethics, Evil and Fiction*. Oxford: Clarendon Press.
- Menkiti, I. A. (1984). Person and Community in African Traditional Thought. In: R. A. Wright (ed.). *African Philosophy: An Introduction*. Maryland: University Press of America. pp. 171–182.
- Metz, T. (2011a). An African Theory of Dignity and a Relational Conception of Poverty. In: J. de Gruchy (ed.). *The Humanist Imperative in South Africa*. African Sun Media. pp. 233–242. Disponível em: <https://philarchive.org/rec/METAAT-3>.
- Metz, T. (2011b). An African theory of moral status: A relational alternative to individualism and holism. *Ethical Theory and Moral Practice*. 15 (3), 387–402.
- Metz, T. (2010). The African ethic of Ubuntu/Botho: implications for research on morality. *Journal of Moral Education*. 39 (3), 273–290.
- Metz, T. (2007a). Toward an African Moral Theory. *The Journal of Political Philosophy*. 15 (3), 321–341.
- Metz, T. (2007b). Ubuntu as a moral theory: Reply to four critics. *South African Journal of Philosophy*. 26 (4), 369–387.
- Negedu, I. A. (2014). Beyond the four categories of African philosophy. *International Journal of African Society Cultures and Traditions*. 2 (3), 10–19.
- Noddings, N. (2012). The language of Care Ethics. *Knowledge Quest*. 40 (5), 52–56.
- Nyamnjoh, F. B. (2015). Amos Tutuola’s The Palm-Wine Drinkard and the Art of Endless Possibilities Tutuola. In: CODESRIA (ed.). *Creating African Futures in an Era of Global Transformations: Challenges and Prospects*. Dakar: CODESRIA. pp. 1–18.

- Nyamnjoh, F. B. (2017). Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality. *Journal of Asian and African Studies*. 52 (3), 253–270.
- Obi, O. J. & Ezenwa-Ohaeto, N. (2015). Contemporary African philosophy, identity and the question of African languages. *OGIRISI: a New Journal of African Studies*. 11 (1), 1–18.
- Ramose, M. B. (1999). *African Philosophy through Ubuntu*. Harare: Mond Books.
- Ramose, M. B. (2002). The ethics of ubuntu. In: P. H. Coetzee & A. P. J. Roux (eds.). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge. pp. 324–330.
- Tangwa, G. B. (2000). The Traditional African Perception of a Person: Some Implications for Bioethics. *The Hastings Center Report*. 30 (5), 39–43.
- Tschaepe, M. (2013). A Humanist Ethic of «Ubuntu»: Understanding Moral Obligation and Community. *Essays in the Philosophy of Humanism. A Journal of the American Humanist Association*. 21 (2), 47–61.
- Tutu, D. (2012). *No hay futuro sin perdón (Spanish Edition)*. São Paulo: Peniel.
- Verdera, V. V. (2009). *La educación y la ética del cuidado en el pensamiento de Nel Noddings*. Valencia: [s.n.].

## O desafio moçambicano da laicidade

Severino Ngoenha  
Universidade Pedagógica/  
Universidade Técnica de Moçambique (UDM)

A intolerância social e política está a agravar-se, à escala mundial. As fronteiras dos EUA fecham-se para os latinos, as europeias para os árabes, enquanto os africanos se afogam no Mediterrâneo. O racismo, que parecia uma prática teorizada e defendida durante o século XIX (e popular durante grande parte do século XX entre os “pais” da democracia), volta a estar na ordem do dia e se propaga com rapidez pelo mundo fora. A agravar esta pandemia vemos o ressurgimento do fenómeno religioso, que saiu do espaço privado onde o tinham confinado os estados modernos — que nós herdámos via colonização — e volta a ameaçar a ordem colectiva e social.

No mundo contemporâneo, a tolerância é associada à aceitação mútua das nossas diferenças, quer sejam de cor da pele, de cultura, de opinião ou de religião. A ideia que o fio vermelho de uma humanidade comum corre através de múltiplas formas e que essa variedade é o sal e o fermento de toda a vida comum faz parte do credo liberal do homem moderno. Mas a história do conceito de tolerância revela-nos uma história diferente, a de que se percorreu um longo caminho antes de se desaguar no postulado moderno da fecundidade da diferença.

Com efeito, a noção de tolerância nasceu de uma reflexão consagrada não aos méritos da diversidade, mas da relação entre o poder e a crença e,

mais geralmente, dos limites da competência do poder político. A questão posta na idade clássica é simples: os príncipes e os magistrados que manejam a espada da governação pública têm o direito de prescrever e governar as crenças religiosas dos seus sujeitos?

O *Magazine Littéraire* de Junho de 1978 (*Lire Magazine*, 1978) consagrou um número especial à interrogação “*Retorno ao Sagrado?*”. Não era uma tese contra o *Desencantamento do Mundo* (Max Weber), nem contra a tese dos *Estádios da Evolução* de Augusto Conte, mas parecia próximo à teoria de René Girard, para quem existe uma relação intrínseca entre o fenómeno religioso e a violência. Com efeito, no ultimo quarto do século XX o fenómeno ressurgiu na esfera pública de uma maneira multifacetada e ameaçadora, que depois da revolução iraniana, (...) culminou, para o grande o público, com o 11 de Setembro, e, na literatura política, sinalizou o paradigma de substituição do bipolarismo político que tinha dominado o panorama mundial e as relações internacionais desde o fim da Segunda Guerra Mundial até à queda do muro de Berlim, naquilo que Samuel Huntington — contra o fim da história de Fukuyama — tinha chamado o ‘conflito de civilizações’.

O *Magazine Littéraire* (*Lire Magazine*, 1982) recidivou, no número de Fevereiro de 1982 (mas desta vez mais explicitamente), a religiosidade que se reafirma, se confunde com o que o editorialista chama *Réveil do Islão*. Jean-Jacques Brochier, que escreveu o editorial desse número especial, fez uma amálgama deveras preocupante entre o *réveil* religioso, a subida de teocracias, o Islão político e o terrorismo Islâmico. No mesmo diapasão se situam as obras de Bernard-Henry Levy (*A Barbárie com Vulto Humano*), Michel Henry (*A Barbárie*) e Alain Finkielkraut (*A Derrota do Pensamento*), numa cruzada etnocêntrica que resulta contra o que eles pretendem que é o retorno da barbárie ou a vingança de Deus. Contudo, o Deus que supostamente retorna com sede de vingança não é o Alá do Islão, mas sim o Deus cristão que, na caricatura de Dostoiévski, de “Os Irmãos Karamazov”, foi expulso dos negócios humanos (política, justiça, direito, educação) sob a acusação de

ter estado na origem das barbaridades das guerras mais hediondas e longas (cem anos) que uma civilização jamais conhecera.

O ressurgimento da religião parecia (re)actualizar a velha querela entre Deus e a modernidade ocidental — adormecida, mas não morta — que tinha, historicamente, encontrado uma superação com a tolerância sob a forma da laicidade. Por isso, os conceitos de laicidade e de tolerância não têm, *in primis*, a ver com o Islão, mas com as diatribes da modernidade ocidental, cujas guerras intersticiais e crónicas entre confissões cristãs provocaram destruições económicas, mas sobretudo sociais, culturais e morais, que levaram sociedades, espíritos, estruturas políticas à beira da decomposição.

Recordemos que a cristandade medieval deriva, depois de Constantino, da conversão dos imperadores ao cristianismo que se tornou a religião do Estado. A Igreja e o Estado constituíam uma dualidade que foi inserida numa sociedade única, nomeada, a partir do século IX, de cristandade: as duas instituições (estado e religião) formam os ministérios de uma única cidade de Deus. Se a partir do século XIII as nações começam a se emancipar da Igreja e a se governarem de uma maneira autónoma, o Estado ainda repousa sobre uma unidade religiosa dos sujeitos.

Com as reformas luterana e calvinista, o conjunto da cristandade romana sofre uma metamorfose sem precedentes. Pela primeira vez uma heresia dura, se estabelece e se impõe em territórios inteiros. As heresias tinham já aparecido (seitas e cismas) e sido reprimidas com violência (mais tarde pelos algozes da Inquisição), e o sismo da Igreja do Oriente dividindo irreversivelmente a Igreja. No século XVI, confissões Luteranas, Zwinglianias, Calvinistas e Anglicanas entram em conflito aberto com a igreja romana, mas também um número importante de seitas e de movimentos religiosos com extremo ardor ameaçam, por sua vez, as posições da reforma.

A divisão religiosa já não aparece do exterior, mas afirma-se no interior na cristandade ocidental. Numa sociedade onde a unidade civil repousa sobre a unanimidade da fé (uma fé, um rei), toda a divisão religiosa é percebida como uma divisão civil. Assim, as divergências religiosas têm

um duplo foco: de um lado, a heresia (da qual católicos e protestantes se acusam mutuamente) e, do outro, o corpo político. O que está em causa não é só a salvação individual, mas o conjunto dos membros da sociedade civil. A mesma coisa se passa do lado protestante. Lutero tinha começado por ser favorável à liberdade religiosa e recusado constituir igrejas de estado, mas a Alemanha foi, em seguida, dividida por principados católicos e principados protestantes e adoptou a regra “*cujos regio, ejus religio*” (num estado ou principado só pode haver uma religião, a do príncipe/líder).

À intolerância teológica, que estipula que todo aquele que não aderiu à verdade de certos dogmas seja excluído e danado (fora da igreja *non salus*), corresponde uma intolerância civil que recusa que homens de diferentes credos possam viver num mesmo estado. A tolerância é, antes de mais, uma questão teológica (Bossuet, Pascal) (Bossuet, 1921) ligada ao lugar central da hermenêutica (como denuncia Espinosa), a violência a que os teólogos submetem a escritura, introduzindo mistérios e dogmas que ela não contém, e fazendo passar por palavras de Deus as suas próprias invenções (*Tratado Teológico-Político*, cf texto 8) (Spinoza, 1965).

O processo de laicização foi longo e destituído de uniformidades. Ele passara, no essencial, por dois momentos: avanços críticos na leitura exegética e hermenêutica da escritura sagrada (Bayle, 1992; Spinoza, 1965) e transmutação do conceito de tolerância para uma conotação de respeito mútuo (Spinoza, 1965; Locke, 1965; Voltaire, 1964). É desta desconotação do conceito que nascerá o princípio de laicidade.

O judeu Espinosa critica o dogmatismo religioso do seu tempo — que tinha conhecido na pele desde tenra idade com a condenação de um certo Uriel Costa, pelos rabinos, pela sua hostilidade ao dogma da imortalidade da alma. Depois, com a sua própria excomunhão pela Sinagoga em 1656, continua a sua solitária busca filosófica que o levará a reivindicar a liberdade de pensamento; não só a nível religioso, mas também de ordem política: é a teoria do pacto social, uma das fontes do Contrato Social do século XVIII. O *método histórico* da interpretação da escritura que ele utiliza permite-lhe mostrar que a mesma não ensina nenhum dogma especulativo, mas que

contém simplesmente ensinamentos morais e comanda a prática da justiça e da caridade (texto 9). O conhecimento das regras das escrituras e do trabalho da sua construção histórica permitem, segundo ele, desconstruir os cânones sagrados, o que liberta não só as escrituras, mas também a filosofia, uma vez que mostra que elas nada contêm que se oponha à liberdade de pensamento.

Depois de emancipar-se e emancipar a teologia, Espinosa lança-se numa campanha da secularização do Estado. O título do vigésimo e último capítulo do *Tratado Teológico-Político*, que serve também de conclusão, define com força os propósitos dele na ordem política e social: “*Numa República livre cada um é autorizado a pensar o que quer*”; assim ficou formulada, desde 1670, a exigência fundamental da democracia: a liberdade de pensar e a liberdade de expressão.

Todo o *Tratado* é uma crítica ao carácter sagrado da escritura e, para além da conclusão, o capítulo XVI refere-se, *ex professo*, à teoria do pacto social, o que demonstra o lugar fulcral da ideia de tolerância na filosofia de Espinosa — crítica racional e tolerância vão estar entre as fontes mais eficazes do movimento do Iluminismo no século XVIII. Contudo, ao mesmo tempo que propõe um estado livre, onde os entendimentos se podem confrontar, para ele, a tolerância dependerá de dispositivos institucionais que acordem aos sujeitos, a liberdade de pensamento.

Pierre Bayle (1992) (Texte 11), francês protestante, refugiado religioso na Holanda, faz da qualidade moral da acção o critério da sua legitimidade e defende que “*toda a leitura e interpretação que conduz os homens a cometer crimes é necessariamente falsa; com o pretexto da revelação divina, ela impõe na verdade as suas próprias visões e os seus preconceitos*”. No seu *Dicionário Histórico e Crítico*, Bayle defende que no domínio da fé ninguém se pode proclamar detentor da verdade. Os homens devem referir-se à razão crítica ou à luz da razão, única capaz de fazê-los dialogar para além das divergências de religião. O método de *crítica histórica* de Bayle consiste em refutar o princípio de autoridade, as certezas de uma providência visível que regularia o devir dos homens, e submeter as tradições e os conhecimentos ao crivo da razão crítica.

Pode-se fundar a tolerância sobre os direitos inalienáveis da consciência, mas também sobre dispositivos institucionais. Bayle e Locke defendem-na de maneira distinta. Bayle parte dos direitos ou da liberdade da consciência para deduzir a tolerância civil. Ele faz da razão o critério universal, uma regra que permite distinguir o verdadeiro do falso, o bom do mau (texto 11). (Bayle, 1992). Ele pode, assim, sustentar os direitos da consciência individual contra a autoridade da Igreja e contra a autoridade que se concede à escritura. Os comandos desta têm que passar, antes de mais, pelo crivo da razão para serem recebidos como legítimos. Por sua vez Locke distingue, em primeiro lugar, as instituições ‘Estado’ e ‘Igreja’, para depois, definir o campo reservado à consciência individual.

Porém, a questão da tolerância não está resolvida/fechada. Pode-se ainda deslocar o debate, examinando os limites de uma tolerância fundada unicamente sobre os direitos da consciência, o que pode incorrer em obstáculos de natureza política e jurídica. Obedecer, *in primis*, aos *dictamen* da própria consciência pode incorrer no risco — como tinha visto Hobbes (*O Cidadão*, Cap. XII) — da obediência à própria consciência ir contra o dever de obedecer a um magistrado; é, mais uma vez, jogar uma autoridade contra outra, num debate eminentemente político. Trata-se de examinar os direitos e os deveres respectivos do soberano e dos sujeitos, assim como os limites legítimos da intervenção do magistrado na esfera individual. O que interessa não é a questão do fórum interior e da consciência, mas o seu lugar nas instituições, na delimitação entre o público e o privado.

Pode-se desobedecer legitimamente às leis do magistrado, desqualificá-las como injustas e opressivas, quando elas entram em conflito com os imperativos da consciência? Locke formulou explicitamente o problema: a liberdade de consciência é demasiado ligada ao entusiasmo religioso para fundar a tolerância. O seu subjectivismo pode constituir um factor de dissolução da relação social. Locke leva o debate para a secularização da esfera pública e a transferência do culto para o privado. A tolerância toma, assim, um sentido moderno e torna-se tolerância civil. Então, ela é condicionada

pela separação entre a Igreja e o Estado, segundo as suas funções e finalidades respectivas, e os meios que lhes são próprios (Locke, 1965:11-13).

No “*Tratado sobre a Tolerância*” (1689), Locke, percorrendo uma via política, demonstra que “não cabe (nem tem meios) ao poder civil governar as crenças religiosas dos seus sujeitos”. Mas, se os magistrados não podem forçar/obrigar ninguém a acreditar num Deus, credo ou religião, *mutatis mutandis*, serão os sujeitos livres de pensar, dizer e fazer tudo o que a sua fé os leva a pensar que Deus pede? Pensar e até dizer «sim», mas fazer «não», pois se o magistrado não está encarregado de cuidar das almas, ele é garante da preservação do que Locke chama os seus interesses “civis”, isto é, a defesa das suas vidas, dos seus bens (propriedades) e das suas liberdades.

Quem quer que seja que, em nome da sua consciência, cometa um acto contrário a esta preservação dos interesses civis do conjunto dos seus concidadãos, será justamente punido. A consciência dos indivíduos não pode ser a medida da obediência civil, sem que a inteira relação social seja dissolvida/rompida. Assim, a regra que fixa os direitos respectivos dos príncipes e dos sujeitos é clara: podemos invocar motivos religiosos para cometer actos e acções compatíveis com a paz civil e, neste sentido, estamos em sintonia com o Estado. Em contrapartida, ninguém pode pretender a impunidade se ele se entregar a actos — para obedecer ao que ele acredita ser o comando divino — contrários à lei do Estado, quando esta é justificada pela defesa dos interesses civis dos cidadãos. Os atentados contra a vida, a liberdade e os bens devem ser rigorosamente perseguidos e punidos pelo Estado, quaisquer que sejam as justificações religiosas dos seus autores. Esta é a justificação lockiana da necessária laicidade do poder civil. O Estado é concebido como uma associação voluntária que engaja os homens com vista à preservação dos seus interesses temporais: a vida, a liberdade e a posse de bens. Os limites do poder do magistrado são determinados pela finalidade que levou à existência do Estado; os magistrados dispõem da força pública e devem sancionar todo atentado contra as leis e os interesses temporais dos sujeitos, mas não têm legitimidade de legiferar sobre opiniões religiosas. A liberdade dos sujeitos, em matéria de opinião religiosa, torna-se compatível com o dever de

obediência às leis civis, fazendo da utilidade pública critério de tolerância; é neste âmbito, e apenas nele, que o magistrado pode legitimamente legislar. Mas também, seguindo o mesmo princípio, o magistrado pode proibir uma igreja que advoga ações contrárias ao bem comum dos sujeitos.

Onde Bayle e Espinosa são eruditos e teólogos, Voltaire mostra-se homem de espírito. Na lista de argumentos e objectos desenrolados, numa sucessão de capítulos incisivos do *Tratado Sobre a Tolerância*, o homem de Ferney recorda todo o sangue versado por conflitos teológicos e sentencia “a tolerância nunca provocou nenhuma guerra civil, a intolerância cobriu a terra de carnificinas”.

No artigo sobre a tolerância, na *Enciclopédia Filosófica*, ele retoma os argumentos de Bayle, mas toma o cuidado de distinguir a tolerância religiosa da tolerância civil. Sobre este ponto, ele cita o *Contrato Social* de Rousseau, que, ao mesmo tempo que reclama para cada cidadão o direito à liberdade de consciência, reconhece para a cidade o privilégio de determinar as formas exteriores da religião civil: “*Existe uma profissão de fé puramente civil cuja fixação de artigos pertence ao soberano; não como dogmas religiosos, mas como sentimento de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão, nem sujeito fiel. Sem que ele possa obrigar ninguém a acreditar, ele pode banir do Estado quem não acredita neles, não como ímpio, mas como associal*”.

As origens do conceito “tolerância” têm que se procurar na época das grandes confrontações confessionais e guerras intestinas entre cristãos do século XVI. Os pensadores, desde os humanistas (Marcilio Ficino, Pico da Mirandola), apesar dos esforços, não conseguem trazer o que Nicolas de Cusa chamou de *pace fidei* (paz religiosa). Contudo, as controversas dos sábios e a série de argumentações tiveram o mérito de reabilitar a pluralidade de opiniões e fazer progredir a razão prática.

A coexistência entre as confissões foi só estabelecida por uma série de tratados e de contratos (na Suíça, na França, na Alemanha e na Holanda) que se situam fora de todo o debate doutrinal. A sua principal contribuição reside na suspensão das violências e no atenuar do rigorismo jurídico do

direito canónico respeitantes à definição de heresia, em nome da paz civil, fim legítimo da sociedade política. A autoridade política não tem o poder de forçar as consciências dos seus sujeitos. Da mesma maneira, todos sujeitos recebem a protecção da lei. Emerge gradualmente a ideia de que os objectivos e as finalidades do Estado não são os mesmos que os objectivos e as finalidades das confissões religiosas; que a razão de ser do Estado é a cidadania e a concidadania, o que permite ultrapassar as divergências confessionais no espaço político. Assim, por exemplo, o Édito de Nantes, de 1598 (oitavo do género), convidando católicos e protestantes não a renunciar às suas fés respectivas, mas simplesmente a viver como concidadãos (artigo 2), deixa entrever a distinção entre a esfera religiosa e a esfera civil entre a igreja e o estado, cujos valores e finalidades cessam desde então, se se confundirem. A *república* torna-se o lugar onde, em obediência à lei do poder político, param as diferenças confessionais; os crentes cedem espaço a sujeitos fiéis e iguais perante a lei de um mesmo soberano. As suas convicções pessoais, as suas afeições privadas, as suas afinidades religiosas cedem diante do universalismo de cidadão ao serviço do soberano. Este princípio impõe-se da mesma maneira, em nome da razão do Estado e dos fins legítimos da sociedade política (paz civil, segurança das pessoas, protecção dos bens, distribuição equitativa da justiça) como árbitro imparcial acima das facções e das igrejas. Os Éditos de pacificação sucessivos da segunda metade do século XVI preparam, assim, o duplo movimento de afirmação do Estado (absoluto) que reina sobre os actos e as acções públicas, e da libertação da esfera da consciência privada. Estavam assim lançadas as bases para a invenção da tolerância moderna, fundando a distinção entre a obediência política da pessoa pública e a liberdade interior imprescritível de cada um, no seu fórum privado.

O desafio ético do nosso País e tempo não é *écraser l'infâme* (a religião) — que formulava Voltaire — e o Iluminismo, mas continuar a luta pela coexistência. Esta luta se nos apresentou, *in primis*, e está escrita no DNA da moçambicanidade, desde a luta de libertação nacional — na oposição e no combate contra todas as formas de discriminação religiosa, tribal, regional, racial ou sexual. Este combate ainda é actual, tanto mais que as divisões do

passado se agudizaram e a elas vieram sobrepor-se primeiro, a intolerância política — que é, em parte, responsável pela guerra dos 16 anos — e hoje, os extremismos religiosos, em nome ou a coberto dos quais, a nossa vida comum encontra-se ameaçada.

Para além das pretéritas, mas contínuas, questões da coexistência, para além das diferenças étnicas, tribais, raciais e do género; da exigência democrática da tolerância política, hoje, o nosso desafio laico consiste em aprendermos a viver com pessoas que professam convicções diferentes e até opostas às nossas, o que se situa no particularmente aporético campo religioso, uma vez que, contrariamente ao campo do conhecimento empírico, não se presta nenhuma verificação objectiva.

O terrorismo (re)actualiza, com acuidade, a questão do viver juntos, tratado desde o início da nossa República (e mesmo desde o *Lutar por Moçambique*, de Mondlane) em termos de diferenças étnico-raciais, doravante em termos de credo, uma vez que é sob a forma da intolerância religiosa que se apresenta a ameaça da nossa unidade como País. Será isso um défice de laicidade?

As vicissitudes históricas por detrás da formulação histórica da laicidade foram duplamente *intra murus*: no interior da religião cristã e no Ocidente. A violência de Cabo Delgado, na sua dimensão religiosa (não se podem ignorar factores económicos ligados aos recursos naturais e à situação social das populações), ultrapassa o campo nacional e é extensão de uma violência de carácter religioso que provém de outras regiões do continente e até do mundo global; os *boko harames*, até aos paradoxais conflitos de civilizações que acompanham a sociologia dos conflitos nas sociedades contemporâneas.

No caso em espécie, de Moçambique, temos o imperativo de evitar uma dupla tramóia: primeiro, a identificação do Islão com o terrorismo e a consequente estigmatização de milhares de nossos concidadãos inocentes, e até principais vítimas, com o terrorismo; segundo, a armadilha anti-laica quer da permissividade quer da religioso-fobia. Os terroristas de Cabo Delgado dizem cometer as suas atrocidades em nome do Islão, ao mesmo

tempo que matam muçulmanos e que de todos os lados se levantam vozes de muçulmanos a desconfessar tais actos e, fundamentando-se na dupla interpretação do Alcorão e da tradição profética, a defenderem uma visão pacífica do islão. *Quid juris?*

Fundamentalismo, integrismo, intolerância; usam-se todos estes vocábulos para definir o terrorismo de Cabo Delgado. Estes conceitos hoje amalgamados, na verdade têm significados, em termos rigorosos, diferentes. Fundamentalismo, integrismo, racismo pseudocientífico, são posições teóricas que pressupõem uma doutrina. A intolerância verifica-se fora de toda e qualquer doutrina.

Considera-se o fundamentalismo e o integrismo como as formas mais evidentes de intolerância. Porém, nem todas as intolerâncias são fundamentalistas e integristas. Em termos históricos, o fundamentalismo é um princípio hermenêutico ligado à maneira de interpretar o(s) livro(s) sagrados, donde deriva a recusa de uma interpretação alegórica. Mas será que o fundamentalismo é necessariamente intolerante? Do ponto de vista hermenêutico, sim, mas não necessariamente do ponto de vista político. Pode-se imaginar numa seita fundamentalista, a presunção de que os seus eleitos tenham o privilégio de compreender o livro na única maneira verdadeira, sem contudo advogar nenhuma forma de proselitismo, nem pretender que os outros adiram à sua interpretação ou lutem por uma sociedade que aceite, de uma maneira uníssona e obrigatória, essa crença.

O integrismo é uma posição religiosa e política cujos princípios religiosos se pretendem modelo da vida política e fonte de inspiração das leis do Estado. Se o fundamentalismo e o tradicionalismo são, em princípio, conservadores, existem integristas que se querem progressistas e mesmo revolucionários. A intolerância é um fenómeno mais complexo que se coloca no cruzamento entre diferentes fenómenos.

Normalmente, os cientistas ocupam-se das doutrinas da diferença e não da intolerância selvagem, como a de Cabo Delgado, porque esta foge a qualquer definição e a toda a apreensão crítica. Por isso, não são as doutrinas das diferenças que produzem a intolerância selvagem, ao contrário, elas

exploram um fundo de instabilidade difuso e pré-existente. A intolerância mais perigosa é aquela que nasce — na ausência de toda a doutrina — de pulsões elementares das vítimas (reais ou supostas) de discriminações e, por isso mesmo, difícil de individualizar e confrontar com argumentos racionais.

Existem, em Moçambique, doutrinas e orientações históricas do Islão a que certas mesquitas e grupos de crentes permanecem fieis e/ou se submetem; existem práticas sincréticas historicamente aculturadas aos costumes locais; existe, e é muito difusa, uma interpretação literal do Alcorão — mais por fraca formação teológica dos crentes que por opção exegética —; existe, sobretudo, uma massa popular de crentes que, dissociando a crença do conhecimento (Sheik Habibe), está particularmente exposta a um credulismo potencialmente perigoso e a uma fácil cooptação por formas violentas de intolerância vingativa. Isto leva à segunda grande questão, ao sentido e às formas locais de laicidade.

Começando pelo período colonial, só em 1911 Portugal junta-se à laicidade da modernidade dos Estados europeus, separando, enfim, o Estado da Igreja. Portugal não só chega tarde — o que se justifica, em parte, por uma espécie de mono-confessionalismo luso católico — mas também fê-lo de uma maneira excessiva e brutal, que levou à ruptura das relações diplomáticas com a Santa Sé, depois da encíclica do papa Pio X *Lamudum in Lusitânia*. De facto, a lei de 1911, mais do que laica (separação de poderes entre a Igreja e o Estado), era anti-clerical. Depois da extinção, por decreto, da Companhia de Jesus e demais Companhias e Congregações religiosas, confiscação dos bens da Igreja (...), no ano precedente, agora juntavam-se as proibições de cultos públicos sem autorização prévia do Estado, a nacionalização de todos os bens da Igreja, a retirada de existência jurídica à Igreja Católica (...).

Depois de longas e árduas negociações, o Estado português (como Constantino) passa do anti-clericalismo à Concordata de 1940, que atribuiu um conjunto significativo de privilégios e benefícios à Igreja Católica, o que, em Moçambique, ia em detrimento de confissões muçulmanas (apesar de maioritárias no Norte), protestantes e, mais paradoxalmente, missões cató-

licas não portuguesas e, por isso, não alinhadas com a equação ‘evangelizar igual a nacionalização dos neófitos à nação portuguesa’.

O Estado socialista de 1975, apesar de se definir constitucionalmente laico, na prática foi anti-religioso. O governo socialista moçambicano aplica, por analogia, *ad litteram*, as leis anti clericais portuguesas, de 1910/11, com a diferença que as estende para o conjunto das confissões religiosas.

Se o regime socialista demonstrou hostilidade para com as confissões religiosas, a segunda República peca por excesso de tolerância e pelo uso político e eleitoralista das religiões.

O Moçambique da segunda República confunde laicidade com permissividade, o não assumir a função majestática de garante do bem de todos os cidadãos. Este laxismo (deixa-andar) não se manifestou só com o aparecimento de seitas religiosas extremistas, denunciadas pelas populações sem que o estado (por razões obscuras) se dignasse a tomar as medidas que se imponham, mas também noutras zonas do País, com o surgimento tolerado de igrejas que enganam e delapidam almas pobres, em sofrimento e em busca de conforto.

Este laxismo do Estado foi favorecido pela síndrome da primazia da angariação de fundos para o partido que abriu portas, acriticamente, para a entrada de indivíduos e tendências suspeitas e perigosas; pela primazia política das campanhas de eleições que levaram a nomeações para diferentes cargos de Estado, por equações e cálculos de representação religiosa pró-voto e com líderes políticos e candidatos a usarem os púlpitos religiosos como palcos de comícios eleitorais, numa promiscuidade perigosa e anti-laica entre a religião e o Estado.

Na nossa configuração actual — de um Estado com gramatologia eurocêntrica que deixa pouco espaço ao direito consuetudinário e nenhum ao direito de inspiração islâmica, apesar dos nossos monumentos históricos (Ilha de Moçambique, Angoche...) testemunharem a sua primazia histórica em *moça el bique* e às estatísticas da sua superioridade numérica — a laicidade pode se reduzir à separação do temporal e do espiritual, do político e do religioso ou à neutralidade do Estado?

No domínio da religião, a questão da tolerância se põe a dois níveis. Primeiro, à necessidade de uma instância que obtém das religiões que elas sejam tolerantes; esta instância é a laicidade com o poder do Estado que as acompanha como uma autoridade que se sobrepõe a todos os outros valores e preserva as condições da vida colectiva, independentemente dos católicos e protestantes, chiitas ou sunitas, agnósticos ou ateus. Porém, para ser pertinente, sem abdicar das contribuições de outros lugares e tempos, ela não pode fazer a economia da nossa sociologia e circunstâncias, hoje permeáveis à globalização dos riscos do terrorismo global (Ulrich Beck).

No quadro da nossa Constituição (artigo 12), aparece como um dado incontestável que não se pode impor ou proibir a indivíduos certas crenças ou opiniões; que cada um goza, de maneira absoluta, da liberdade de escolha e que nem o Estado, nem nenhuma outra instituição dispõem, a esse propósito, do direito de intervenção. Esta liberdade se funda, em parte, sobre a distinção do público e do privado, isto é, sobre a determinação dos limites no interior dos quais o Estado não pode legitimamente intervir: as opiniões, como tudo o que releva dos costumes, é do domínio privado. Por outro lado, as liberdades de crença, de opinião e de expressão encontram o seu fundamento na jurisdição dos direitos humanos. Resta que o Estado tem o dever de preservar esta liberdade fundamental. A tolerância anuncia-se não só em termos jurídicos e políticos, mas também segundo uma concepção moral do sujeito humano que consiste em admitir que outrem tenha uma maneira de pensar e de agir diferentes daquela que adopta para si próprio. A tolerância marca uma espécie de ética do quotidiano, cuja regra é o dever de respeito em todas as suas formas.

Proclamada ao mesmo tempo como virtude pública e privada, a tolerância situa-se a nível infra- político, numa certa ordem privada e na relação com outrem, como um combate político e público. Porém, pensar a tolerância supõe medir os seus limites e avaliar os obstáculos. Apoiar uma tolerância sem limites — permitir que certas Igrejas, mesquitas — sejam financiadas do exterior e se tornem lugares de endoutrinamento de fanatismos, ódios

e de preceitos contrários aos valores do ‘viver-juntos’, equivale a destruir a tolerância. Autorizar, em nome da tolerância, a manifestação pública de opiniões contrárias ao bem e à vida em comum dos cidadãos (extorquir os pobres, ou uso do terror), orientadas a restringir ou suprimir a liberdade de expressão, de opinião ou de crença, tem, por efeito, restringir a tolerância.

Em Moçambique, de uma maneira particular, a tolerância deve afirmar-se como uma reivindicação contra os extremismos políticos, étnicos e religiosos, mas também como dever de vigilância do Estado nas questões políticas e religiosas ou da esfera pública, para que ninguém — indivíduos, grupos, instituições, movimentos, partidos, igrejas, seitas — usurpe o que é suposto relevar da esfera do indivíduo. Dado que a falta de escolaridade e a crença sem conhecimento são vectores fundamentais na propagação do extremismo, não deve o Estado, em nome do princípio de tolerância, favorecer a educação laica dos seus sujeitos, mesmo na religião da sua escolha?

Urgem quatro acções para afirmar a laicidade e atenuar o fenómeno do extremismo no norte de Moçambique:

A) As madrassas não podem substituir a escola pública, e o trabalho religioso que nelas se realiza tem de ser vigiado pelo Estado, para que não se transformem em centros de propagação de ódio e de contra-valores, contrários à tolerância e ao nosso viver em comum.

B) O Estado tem de saber quem são os líderes religiosos, qual é a sua formação ideológica e as tendências religiosas que defendem. A termo, deveria criar condições para que a formação teológica dos líderes se faça em Moçambique e nas universidades públicas — o que já acontece em outros países, nomeadamente na Alemanha e na França — para certificar-se de uma adequação entre o ensino religioso e os valores da moçambicanidade.

C) Contra a propaganda agressiva e extremista que se abate sobre as populações, por via das redes sociais, o Estado deveria usar a televisão e as redes nacionais e regionais da rádio, vocacionados ao serviço público, para educação cívica constante sobre a laicidade, sublinhar repetidamente a

necessidade do respeito pela vida comum, a tolerância, o que podia ser feito em colaboração com os Alimos, hoje presentes em todo o país.

D) Por fim, urge a necessidade da presença do Estado nos lugares de conflito que, apesar de necessários, não se reduza aos polícias e militares. A melhor maneira de aproximar o Estado das populações seria transferir alguns poderes de soberania (com tudo o que acarretam consigo) para outras zonas do país, o que diminuiria o sentimento de ausência de Estado que favorece, sobremaneira, a penetração de toda a sorte de *gangsters* económicos, políticos e religiosos. Mas parece que a síndrome do Maputo-centrismo pesa excessivamente sobre as nossas lideranças políticas, independentemente da proveniência ou das reivindicações de origem e pertença.

Contudo, a construção da laicidade é um processo a *inferi*, que só se pode realizar através de uma colaboração activa entre todos aqueles — muçulmanos, cristãos, agnósticos, ateus — que acreditam e estão prontos a militar e defender os valores do pluralismo e da unidade — acima de todas as diferenças — sobre o qual está fundado, desde os primórdios, o nosso ideal de moçambicanidade.

## Referências bibliográficas

- Bayle, P. (1992). *De la tolérance: Commentaire philosophique*. Paris: Agora.
- Bossuet, J.- B. (1921). *Historie des variations des Églises protestantes*. Paris: Librairie Garnier.
- Lire Magazine (1978). *Magazine littéraire*. jun. 1978.
- Lire Magazine (1982). *Magazine littéraire*. fév. 1982.
- Locke, J. (1965). *Lettre sur la tolérance*. Paris: Quadrige.
- Spinoza, B. (1965). *Traité théologico-politique*. Paris: Flamarion.
- Voltaire, M. de (1964). *Dictionnaire philosophique*, art. “Tolérance” Paris: Flamarion.

