

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Letícia Duarte

**Reduções do século XXI:  
O papel de uma Missão católica na reprodução de relações coloniais tardias –  
o caso de Mangunde, Moçambique**

Porto Alegre

2013

Letícia Duarte

**Reduções do século XXI:  
O papel de uma Missão católica na reprodução de relações coloniais tardias –  
o caso de Mangunde, Moçambique**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Sociologia, do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas, da  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul,  
como requisito parcial à obtenção do grau de  
Mestre em Sociologia

Orientador: Prof. Dr. Renato de Oliveira

Porto Alegre

2013

Letícia Duarte

**Reduções do século XXI:  
O papel de uma Missão católica na reprodução de relações coloniais tardias –  
o caso de Mangunde, Moçambique**

Dissertação apresentada ao Programa de  
Pós-Graduação em Sociologia, do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas, da  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul,  
como requisito parcial à obtenção do grau de  
Mestre em Sociologia

Orientador: Prof. Dr. Renato de Oliveira

Aprovada em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

Banca examinadora:

---

Prof. Dr. Luciano Joel Fedozzi – Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UFRGS)

---

Profª Drª. Raquel Andrade Weiss – Programa de Pós-Graduação em Sociologia (UFRGS)

---

Profª Drª. Maria Eunice Maciel – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFRGS)

---

Prof. Dr. José Roberto Goldim – Programa de Pós-Graduação em Medicina: Ciências Médicas (UFRGS)

Aos incomodados

## AGRADECIMENTOS

Li certa vez uma frase do professor Luís Augusto Fischer que dizia que escrever uma tese é como fazer uma travessia no deserto. Identifiquei-me com ela ao realizar esta dissertação, um processo muitas vezes solitário, mas gostaria de acrescentar que esta travessia jamais seria possível se não fosse a paciência e a solidariedade dos tantos que somaram, direta ou indiretamente, a este projeto.

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFRGS, que me acolheu, mesmo ciente que eu vinha de outra área – tantas vezes alvo de críticas da própria sociologia – o jornalismo. Em especial, agradeço ao meu orientador, Renato de Oliveira, que teve a paciência de me explicar conceitos e me indicar referências que poderiam ser óbvias para um sociólogo, mas não o eram para uma jornalista. Aprendi muito nos nossos encontros de orientação, muitas vezes regados a café no Bar do Antônio – e o seu jeito humilde e desprendido de compartilhar sua sabedoria será para sempre uma fonte de inspiração para mim. Também gostaria de agradecer à coordenação do programa pela compreensão em flexibilizar prazos nos momentos necessários – foi um desafio e tanto desenvolver esta dissertação em paralelo à rotina diária na redação do jornal Zero Hora. Tenho a convicção de que valeu a pena – o olhar sociológico certamente tem muito a acrescentar ao exercício jornalístico, e me atrevo a acreditar que a vivência jornalística também pode enriquecer as teses sociológicas.

Agradeço também ao padre Ottorino Poletto, que abriu as portas da Missão de Mangunde para que eu realizasse a pesquisa de campo deste trabalho, com muita generosidade e sem exigir nada em troca. À bióloga italiana Alessandra Rafaela Astuti, que me hospedou em sua casa, na Missão de Mangunde, durante a realização do trabalho de campo e me ofereceu muito mais do que um teto – desde seu ouvido para compartilhar histórias até o prazer de saborear suas pizzas, um artigo de luxo no meio da savana.

Agradeço ainda a amizade e a acolhida dos inesquecíveis Antonio Domingos Braço (seu sorriso gigante, seus livros e sua disposição permanente em ajudar), Domingos Pedro Zina Faz-Ver (que me apresentou à obra de Mia Couto e tanto me ensinou sobre a alma moçambicana no ano em que dividimos a mesma casa, em 2006). Aos queridos Andrea Valsecchi, Tito Cappellaro, Luis Monroy, Martin Bohatchek, José Zacarias e Alexsandro dos Santos Machado, entre outros tantos que me ajudaram de alguma forma, seja prestando informações, seja ouvindo com carinho minhas dúvidas e inquietações.

Preciso registrar ainda minha gratidão à congregação Lassalista – na figura do provincial Jardelino Menegat, aos religiosos combonianos e diocesanos, que permitiram a realização das entrevistas, além do diretor da escola de Mangunde, António Mutombo, e todos os colaboradores que concordaram em serem entrevistados.

Gostaria de agradecer também à minha família, em especial aos meus pais, Maria de Lourdes Boff Duarte e Nilton de Jesus Duarte, ao meu irmão, Leonardo Boff Duarte, e à querida Patrícia Prigol, por compreenderem meus momentos de ausência e de distanciamento necessários para a conclusão desta empreitada.

Aos tantos amigos que me ouviram falar desta dissertação, que aguentaram minhas angústias, me deram conselhos e foram companheiros em momentos decisivos, cada um a seu modo, como Gustavo Ferenci (com seus comentários imprescindíveis e sua leitura atenta), Larissa Roso, Patrícia Cavalheiro e Sara Bodowsky (companheiras de todas as horas) e Jaisson Valim (com sua amizade e livros compartilhados). Bem como aos colegas Leandro Fontoura (que me cobrava pelo número de páginas escritas!), e Clóvis Victória (com quem eu tanto peguei carona e compartilhei inquietações de “mestranda jornalista” e vice-versa).

A todos os que se interessam pelo tema, a todos os que enfrentaram comigo um pedaço desta jornada – nominados ou não, presentes ou distantes.

Sem vocês eu não teria conseguido. Muito obrigada!

*Condena-me por me ter convertido aos deuses dos brancos? Pois saiba que nós, os cafres, nunca nos convertemos. Uns dizem que nos dividimos entre religiões. Não nos dividimos: repartimo-nos. A alma é um vento. E nós somos um agitar de folha, nos braços da ventania. (...) A verdade é esta: os meus deuses não me pedem nenhuma religião. Pedem que eu esteja com eles. E depois de morrer que seja um deles. (COUTO, Mia, 2006, p.113)*

## RESUMO

Este trabalho analisa o papel social de uma Missão católica localizada em Mangunde, no interior de Moçambique, a partir do discurso de alunos e missionários. O interesse central é investigar o contexto comunicacional vigente na Missão e que condicionamentos ele impõe aos envolvidos.

Por meio da análise do discurso de 20 religiosos e estudantes vinculados à Missão, o trabalho buscará compreender desde as motivações que levam a comunidade local a aderir às regras impostas até as consequências relatadas em suas trajetórias a partir da experiência, além de detectar eventuais contradições entre o discurso e a prática observadas no dia a dia da Missão.

A hipótese central é que, apesar de realizar um trabalho humanitário importante, a Missão atua em reforço a relações coloniais, ao propor a substituição dos valores locais por valores e crenças vinculados à cultura ocidental católica. E que esse reforço se dá com a participação ativa dos colonizados, que se submetem às condições impostas em troca da satisfação de necessidades imediatas e crença em melhores perspectivas de futuro, configurando o que denominamos neste estudo como racionalidade cínica.

**Palavras-chave:** Missões religiosas, colonialismo tardio, racionalidade cínica, Moçambique, Mangunde.



## ABSTRACT

This work examines the social role of a Catholic Mission located in Mangunde, Mozambique, from the speech of students and missionaries. The main concern is to investigate the current communication context in Mission and what kind of constraints it imposes to the people involved.

By the discourse analysis of 20 students and religious people seeks to the Mission, the work will seek to understand the motivations that lead the local community to adhere to the rules imposed until the effects reported in trajectories based on personal experience, besides detect possible inconsistencies between discourse and practice observed over the mission's everyday life.

The main hypothesis is although accomplishing a major humanitarian work, the Mission reinforces the colonial bonds, proposing the replacement of local values by standards and beliefs related to catholic western culture. And this reinforcement becomes possible by colonized people's active participation, once they accept the imposed conditions in exchange for immediate needs satisfaction and they believe in a better future perspective. It configures what we call in this study "cynical rationality".

**Keywords:** Religious mission, late colonialism, cynical rationality, Mozambique, Mangunde

## SUMÁRIO

1 Introdução.....	12
2 Tema.....	18
3 Problema de pesquisa.....	20
4 Objetivos .....	20
5 Hipóteses .....	21
6 Descrição do campo .....	22
6.1 Herança da colonização .....	26
7 Revisão bibliográfica.....	36
7.1 Missão, Cultura e Identidade.....	42
8 Referencial Teórico .....	47
8.1 Princípios da Racionalidade Cínica.....	49
8.2 Doutrinação e Identidade.....	55
8.3 A teoria da ação comunicativa e o mundo da vida .....	59
9 Metodologia .....	64
9.1 Os discursos da Missão – pesquisa de campo .....	67
10 A visão dos missionários .....	69
10.1 Antecedentes históricos .....	70
10.1.2 A experiência de um tradutor de mundos .....	73
10.2 Motivações iniciais .....	76
10.3 Experiência da Missão.....	78
10.3.1 Modelo colonial .....	79
10.3.2 Relações colonialistas .....	83
10.4 Catequização .....	84
10.4.1 Desafios à conversão .....	87
10.5 Tradição X Doutrina .....	88
10.6 Promoção social .....	94
10.7 Conflitos latentes .....	98
10.7.1 Disputa de poder .....	100
10.7.2 Crise nas vocações.....	102
10.8 Saúde e Religião.....	103
10.8.1 Sexualidade.....	105

10.9 Mudanças observadas .....	106
10.10 Perspectivas de futuro .....	110
11. A visão dos alunos e ex-alunos .....	114
11.1 Contexto .....	114
11.2 Motivações Iniciais .....	115
11.2.1 Oportunidade de estudar .....	115
11.2.2 A Missão como reformatório .....	116
11.2.3 Escola sem corrupção de professores .....	117
11.3 Experiência da Missão .....	118
11.4 Catequização .....	122
11.5 Tradição X Doutrina .....	127
11.6 Promoção social .....	132
11.7 Conflitos silenciados .....	136
11.8 Saúde e religião .....	139
11.8.1 Sexualidade .....	140
11.9 Mudanças observadas .....	142
11.10 Perspectivas de futuro .....	144
12 Olhares cruzados – o discurso e a prática – uma análise comparativa .....	148
12.1 Comunicação estratégica.....	149
12.2 Biopoder.....	151
13 Conclusão.....	154
14 Referências Bibliográficas.....	161
15 Anexos .....	165
Anexo I – Relação de entrevistados.....	165
Anexo II – Mapa de Moçambique .....	167
Anexo III – A Missão de Mangunde (fotos) .....	168
A – Visão geral da missão.....	168
B– Educação em Mangunde.....	171
C – Saúde em Mangunde.....	174
Anexo IV – Atividades religiosas em Mangunde (fotos) .....	176
A – Atividades de catequese.....	176
B – Batismo e crisma.....	177
C – Religião e diferenciação social.....	179

## 1. INTRODUÇÃO

### *Uma experiência pessoal*

Antes de apresentarmos o tema e os preceitos científicos que norteiam este trabalho, gostaríamos de pedir licença ao formalismo acadêmico para uma breve consideração sobre a origem deste projeto. Como qualquer interesse de pesquisa não nasce de mero acaso, consideramos oportuno situar o contexto de onde surgiu o presente objeto de investigação. Afinal, como afirma Bourdieu, os objetos são sempre construídos, nunca dados. “A pesquisa científica organiza-se em torno de objetos construídos que não têm nada em comum com as unidades separadas pela percepção ingênua” (BOURDIEU, 2010, p.46).

A ideia desta dissertação começou a ser gestada ainda em 2006, ano em que morei em Moçambique. Atuando como professora voluntária de português na Escola São Francisco de Assis, uma instituição de ensino situada dentro da Missão católica de Mangunde, no interior da província de Sofala, me dei conta de como o mundo que eu conhecia até então era pequeno.

Foram muitos aprendizados simultâneos ao trocar meu apartamento no bairro Menino Deus, em Porto Alegre, por um povoado que na época sequer tinha energia elétrica. Um lugar situado a quatro horas de carro da cidade mais próxima, Beira. E onde só era possível adentrar depois de percorrer um trecho de 37 quilômetros em uma estrada de chão batido, aberta a facão no meio da savana. Um povoado com uma escola, um hospital, uma igreja e dois internatos – um destinado aos alunos do sexo masculino e outro para as alunas, onde viviam pouco mais de 2 mil pessoas.

No meio de tantas descobertas, o convívio diário com os alunos me fez perceber pontos de contradição entre o que diziam e o que faziam em relação a certos temas vistos como tabu dentro da Missão. Essa contradição ficou clara para mim nas primeiras semanas de aula, quando assumi duas turmas da oitava classe, com cerca de 40 alunos cada, situados na faixa média de 18 anos de idade (nas semanas seguintes também fui designada para lecionar português para uma turma de sexta classe, com média de idade de 14 anos).

Buscando partir da realidade local como pano de fundo para o ensino da língua portuguesa, elegi a Aids – uma epidemia que mata, em média, 270 moçambicanos por dia, segundo dados oficiais – como um dos temas para redações e discussões em sala de aula com os alunos da oitava classe.

Nos textos que escreviam, praticamente todos os alunos afirmavam que a abstinência sexual deveria ser a principal forma de combate à transmissão do vírus HIV – que em 2006 matava 270 moçambicanos por dia, num saldo que já ultrapassava um milhão de órfãos. Invocando a abstinência, repetiam o que ouviam em palestras dadas pelos missionários que coordenavam a Missão<sup>1</sup>. Seguindo a orientação oficial da Igreja Católica, os religiosos condenavam o uso do preservativo – que incitaria a promiscuidade – e defendiam que a melhor maneira de se manter livre do vírus era fazer abstinência sexual até o casamento – e depois se manter fiel ao parceiro, usando o sexo somente para fins de procriação.

Doutrinados em palestras, os alunos repetiam esses argumentos quase de forma automática. Só que, ao mesmo tempo, eram notórios os casos de alunas expulsas por engravidarem – contando mais de uma dezena de casos ao ano.

Com o passar do tempo, comecei a suspeitar de que a defesa veemente da abstinência era uma espécie de resposta aprendida pelos alunos para agradar aos ouvidos católicos. Diziam o que imaginavam que o outro queria ouvir. Uma estratégia praticada pelos estudantes na expectativa de ter um melhor desempenho dentro da Missão e, quem sabe, maiores perspectivas de uma vida melhor quando saíssem dela. Em um país com maioria da população analfabeta e precárias redes de ensino e saúde, conquistar o apoio de organizações e missionários estrangeiros é tradicionalmente uma das formas mais rápidas de conseguir algum tipo de ascensão social.

Após assistir a uma palestra dada por religiosos aos alunos da Missão de Mangunde sobre Aids (que em Moçambique é identificada pela sigla em português, Sida), fiquei ainda mais intrigada. Ao observar mecanismos de doutrinação atípicos, que misturavam crenças religiosas e métodos de prevenção ao HIV, registrei em um diário, em 19 de maio de 2006, meu espanto. Apesar de ter formação católica e um relativo conhecimento sobre políticas públicas de prevenção ao HIV no Brasil<sup>2</sup>, fiquei desconcertada com o que ouvi, como registrei nas minhas anotações pessoais, sem filtrar as emoções do momento:

---

<sup>1</sup> Coordenada pela Esmabama, uma associação civil italiana vinculada à Igreja Católica, a Missão de Mangunde tem como principal responsável o padre italiano Ottorino Poletto, da congregação comboniana, ordem religiosa fundada pelo italiano Daniel Comboni, sacerdote que dedicou sua vida como missionário na África e se tornou o primeiro bispo católico da África Central, em 1877. Padre Ottorino visita periodicamente a Missão, articula doações com instituições estrangeiras para a manutenção da Missão de Mangunde e de outras três missões mantidas pelo grupo, instrui catequese e celebra missas. A Missão conta ainda com uma casa de freiras combonianas, que são responsáveis pela administração do hospital da Missão e do internato feminino. A partir de 2006, a parte de educação da Missão passou a ser coordenada pela congregação dos Irmãos de La Salle, que envia missionários a partir de sua administração provincial em Porto Alegre.

<sup>2</sup> Em 2005, a autora conquistou o Prêmio Iberoamericano pelos Direitos da Infância e da Adolescência, na categoria HIV-Aids, da Unicef, pela reportagem Herdeiros da Aids. Publicada no jornal Zero Hora em 2004, a

Fiquei assustada. Apavorada. Já sabia do discurso moralista que ronda a 'prevenção' ao HIV na Missão, mas hoje, ao acompanhar uma palestra aos alunos sobre Sida, vi que não é apenas uma questão de moralismo, de privilegiar a abstinência sobre o preservativo. O problema é como se justifica esse discurso. Inverdades são criadas, reproduzidas e transmitidas como revelação. Pude ouvir várias inversões de realidade. O preservativo foi o mais atacado, numa enxurrada de pseudoargumentos: “Antes se pensava que o preservativo era 100% eficaz, mas agora se descobriu que ele não é seguro...”, disse uma irmã (religiosa).

Como é que é?

“Na Uganda, que foi um país que optou pela distribuição de preservativos, toda a tribo morreu, foi dizimada. (...) Na cidade, onde há distribuição de preservativos em todo o lugar, a incidência da doença vem crescendo, isso mostra como o preservativo não é seguro...”

Fiquei atônita. Será que acreditam mesmo que a desmoralização do preservativo é o melhor método para evitar o HIV? Será que realmente acreditam que esses jovens vão seguir a abstinência, será que imaginam assim conquistar adesão em massa de candidatos a padres e freiras?

Enquanto minha raiva crescia em meio ao discurso de inverdades, quando já pensava que tinha ouvido o suficiente, veio a pergunta de um aluno:

“E o que eu faço se, antes de casar, eu e a minha futura esposa fizermos o teste, e ela for positiva?”

A resposta foi inacreditável.

“E então você vai querer ficar com essa mulher, pegar Sida também, passar para os seus filhos? Você escolhe. Ou nem vai ter filhos?”

O aluno ainda insistiu.

“Mas e se eu gostar dela, quiser ficar com ela?”

O palestrante continuou a reforçar as perguntas intimidatórias, ignorando os tratamentos contra a transmissão vertical, reforçando a estigmatização do paciente com HIV. Um outro aluno, não convencido, ainda argumentou:

“Mas e se eles viverem como padres, só ficando juntos por companheirismo, amor?”

A irmã interveio. Acabou destruindo o que faltava:

“E então, para que serve o casamento? Vocês vão casar e não vão formar uma família? Então casar para que? Não aguentar ficar juntos sem relações sexuais? E como é vista pela tradição uma mulher que não tem filhos? Ela vale alguma coisa?”

Tinha vontade de gritar, de vomitar, de sumir. Ao fim da palestra, os alunos saíram doutrinados de que a melhor atitude diante do Sida é rejeitar os soropositivos e de que o preservativo não serve para nada. Que bela lição. Que bonito exemplo de fraternidade cristã. Se o preservativo não serve para nada, se o teste só serve para despertar o estigma, melhor mesmo é viver casto para sempre. Ou então testar a sorte, fazer sexo confiando na providência divina, até formar uma família, como manda a Bíblia e a moral cristã. Muito bonito.

Por ordem do governo, todas as instituições de saúde deveriam distribuir preservativos à população, mas dentro da Missão a distribuição era severamente controlada no ano de 2006. Para ter acesso aos preservativos, era preciso pedir pessoalmente a uma das religiosas combonianas que atuavam como enfermeiras no posto – e justificar devidamente o motivo. Consequentemente, a maioria dos alunos sentia-se intimidada e não fazia o pedido – embora os namoros continuassem às escondidas – algumas vezes, como os próprios estudantes confessavam na sala de aula, casais desviavam o caminho da missa para ter as relações sexuais proibidas.

Para tentar romper com o silêncio e os tabus que agravavam o risco de contaminação pelo HIV, eu e outros professores estrangeiros iniciamos um projeto educativo sobre Aids dentro da escola, como registro no diário em 27 de maio do mesmo ano:

Nesta semana começamos o projeto de conscientização sobre Sida junto aos nossos alunos... passamos nas salas de aula e propomos um diálogo desvestido, por assim dizer, de moralismos. Uma conversa aberta sobre dúvidas que ainda pairam sobre a doença. Para facilitar o despojamento de pudores ou vergonha, pedimos que as perguntas sejam anônimas, escritas num papel, e depois sorteamos e tentamos responder. Essa espécie de jogo de perguntas e respostas se mostra muito reveladora. A primeira grande e assustadora constatação é que, apesar dos tantos discursos e palestras e catequizações e tal, tal, tal, a maioria dos alunos não sabe o elementar sobre a doença que ameaça matar um terço dos jovens moçambicanos em 14 anos. E o que sabem ainda vem carregado de preconceitos. Uma das perguntas mais frequentes até agora foi: “é verdade que o preservativo já vem contaminado com o vírus HIV?”. Outras perguntas recorrentes: “a relação sexual transmite Sida? O que é mesmo Sida? Por que quando havia pouca informação e distribuição de preservativos havia pouca Sida, e hoje que se fala tanto há bastante casos?” De tanto ouvirem doutrinações sobre abstinência, parece que esses jovens associam o preservativo ao aumento do Sida. Quem está contaminado é visto como pervertido e indisciplinado, embora todos façam sexo às escondidas e sem proteção. Assim como decoram trechos bíblicos para serem aprovados na catequese, sem preocupação em introjetar esses conceitos repetidos em sua vida, assim como decoram os conteúdos da escola para passar no exame e não conseguem assimilar e interpretar o aprendizado que recebem, passam a reproduzir preconceitos sobre Sida. Enquanto a epidemia se espalha, esses jovens têm a ilusão de estarem protegidos pela desinformação. Sem ver, sem saber, sem ouvir, sem se proteger. Pregam a abstinência enquanto levam uma vida sexual movimentada. Dizem o que os ouvidos católicos esperam ouvir. Os demais gritos são surdos. A morte é silenciosa”.

Esse choque inicial de visões suscitou uma série de reflexões e me motivou a querer entender melhor os processos de comunicação dentro da Missão, o discurso e a prática de missionários e alunos. Ao mesmo tempo em que presenciava discursos religiosos guiando o que deveria ser uma palestra de saúde, também percebia que esta ênfase religiosa na prevenção ao HIV era apenas uma parte da história. A Missão também abrigava um posto de saúde e um hospital especializado no tratamento da Aids, que ofereciam testes e medicamentos gratuitos aos pacientes infectados. Ou seja: ao mesmo tempo em que, por um lado, os missionários difundiam um discurso contrário a um dos principais métodos de prevenção ao HIV, também realizavam um trabalho humanitário essencial no tratamento aos portadores do vírus. Sem o atendimento prestado no hospital da Missão nesta região isolada da savana moçambicana, boa parte deles certamente já teria morrido.

Se, por um lado, havia um trabalho humanitário admirável e imprescindível prestado pela igreja por meio da Missão, por outro havia a imposição de um doutrinação religioso aos alunos, como a obrigatoriedade de participação em missas, que parecia reforçar o modelo colonialista. Os alunos, embora parecessem submissos e repetissem as lições aprendidas,

mantinham um comportamento dúbio e, longe da vigilância dos religiosos, mantinham antigos hábitos e crenças inalterados. Mesmo tendo regressado ao Brasil no final do ano letivo de 2006, essas questões continuaram a me inquietar – e quatro anos depois serviram de impulso para a apresentação deste projeto de mestrado, em 2010.

Os relatos desta experiência que vivi em 2006 certamente devem ser relativizados, por estarem imersos em um contexto pessoal e de emoções afloradas. Mas estão aqui em sinal de honestidade com os leitores, pois foi a inquietação despertada por esta vivência que originou a escolha deste tema de pesquisa.

Seis anos depois, o contexto local mudou, com a substituição de dirigentes, a ex-voluntária se transformou em pesquisadora – e este projeto de mestrado se converteu em bem mais do que uma tentativa de buscar respostas para questões pessoais despertadas a partir desta vivência.

Com rigor acadêmico, referenciais teóricos definidos e uma nova pesquisa de campo, realizada com o devido distanciamento temporal, para ir além das particularidades que marcaram esta experiência pessoal, a dissertação pretende dar um escopo teórico para embasar a reflexão e analisar como os envolvidos interpretam a experiência da Missão em suas vidas. Como antecipa o título deste trabalho, ele pretende analisar o papel de uma Missão católica na reprodução de relações coloniais tardias, a partir do caso de Mangunde, e dos discursos de alunos e missionários.

Sem deixar de reconhecer que a Missão cumpre um indiscutível papel social no contexto em que está inserida, o que por si só lhe garante méritos, o foco desta dissertação será buscar o esclarecimento sobre o campo estudado – diante de uma perspectiva kantiana, do esclarecimento enquanto uma necessidade de ir além do que ele chama de “minoridade”<sup>3</sup>, das fórmulas ou do senso comum. Nosso ponto de vista é que essa relevância social não pode obscurecer a análise sociológica – para podermos compreender a experiência da Missão como um problema de ciência e interpretar o significado das relações estabelecidas em seu interior na trajetória de alunos e missionários.

Também cabe lembrar que qualquer relação social se mantém graças a relações de poder, já que são intrínsecas a elas. Portanto, compreender o conteúdo dessas relações num contexto dado concreto não significa desqualificar esse contexto, pelo contrário. Como escreve Weber, poder significa “toda a possibilidade de impor a própria vontade numa relação

---

<sup>3</sup> Kant define a *minoridade* como a “incapacidade de se servir de seu próprio entendimento sem a tutela de um outro”, em seu texto Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento, escrito em 1753. (Disponível em [http://ensinarfilosofia.com.br/\\_pdfs/e\\_livros/47.pdf](http://ensinarfilosofia.com.br/_pdfs/e_livros/47.pdf). Último acesso em 3/12/2012, às 0h28).



social, mesmo contra resistências, seja qual for o fundamento dessa possibilidade” (Weber, 1991, p. 33). Nesse sentido, o conceito de poder é descrito como “sociologicamente amorfo”, pois “todas as qualidades imagináveis de uma pessoa e todas as espécies de constelações possíveis podem pôr alguém em condições de impor sua vontade, numa situação dada” (idem). Assim, o esforço desta pesquisa é tentar desvendar, neste contexto, as relações de poder que impedem os agentes de superarem a própria minoridade, dentro de uma perspectiva da sociologia crítica.

Para isto, o desafio é conquistar o objeto.

## 2. TEMA

Na era da globalização, temos a ilusão de viver em um mundo altamente conectado, onde nada escapa ao alcance dos olhos. Redes via satélite vigiam o espaço, na tela do computador é possível enxergar imagens em tempo real de qualquer parte do globo. Os discursos falam da modernidade em crise ou de uma emergente pós-modernidade, “liquefeita” (BAUMAN, 2007, p.7), a modernidade escorre ante nossas certezas – científicas ou humanas. Ao mesmo tempo em que as certezas são cada vez mais provisórias, tem-se a ilusão de que logo tudo estará ao acesso de um clique.

Neste trabalho, vamos falar de uma realidade menos aparente, que escapa ao alcance das câmeras dos meios de comunicação, em bolsões esquecidos pela globalização, pela ausência ou irrelevância dos mercados consumidores. Um lugar onde as leis são outras, onde o arquétipo das relações coloniais permanece vivo, onde a religiosidade e a luta pela sobrevivência se entrelaçam em um arranjo particular.

A presente dissertação se propõe a desenvolver um estudo sobre o papel de uma Missão católica, situada no interior de Moçambique, na vida dos alunos e dos missionários. Nosso ponto de vista inicial é o de que não podemos compreender esse papel fora do contexto histórico da descolonização e do processo que se seguiu, isto é, o da inserção internacional de uma nação que, embora preencha todos os requisitos formais da soberania, mantém-se numa situação de dependência direta de outros Estados, que concorrem decisivamente para o financiamento do seu próprio aparelho estatal, e indiretamente, no sentido de ser uma nação periférica na economia mundializada.

Diante de uma profusão de estudos sobre centro e periferia nas relações internacionais em âmbito global, com teses sobre macroeconomia, relações sociais e de dependência entre os países, neste estudo nosso foco será outro. Sem esquecer do contexto global, dirigiremos nosso olhar ao micro, prestando atenção às relações sociais que se estabelecem diretamente entre os missionários e a população atingida. O desafio é perceber que tipo de relações e interesses se estabelecem dentro de uma Missão como essa, sustentando uma prática que resiste à passagem do tempo. Se, no século XVII, as missões jesuíticas que catequizaram os indígenas na América Latina tinham clara associação com o projeto civilizatório do expansionismo europeu, hoje as missões mantidas por diferentes organizações religiosas no interior do continente africano focam sua atuação nas chamadas questões humanitárias, oferecendo serviços de educação e saúde em áreas onde o Estado não chega. Mas será que a essência da prática mudou? De que forma a chegada de missionários estrangeiros em escolas

e hospitais dos confins da África afeta as relações e a visão de mundo em localidades onde culturas tribais herdadas dos antepassados africanos passam de geração a geração?

Com 60% do orçamento do Estado dependente de auxílio externo, Moçambique sobrevive hoje graças ao auxílio da comunidade internacional. Entre os principais parceiros, estão as organizações religiosas, que enviam missionários para atuar em escolas e hospitais. Uma conjuntura cercada de desafios em todos os aspectos, mas pouco conhecida em âmbito internacional. Com o presente estudo, pretendemos lançar luzes sobre estas relações tão intrincadas, contribuindo para compreender o papel de uma Missão no século XXI, a partir da visão de alunos e missionários sobre o contexto em que estão inseridos.

### **3. PROBLEMA**

No contexto da problemática apresentada, este trabalho procurará responder à seguinte questão: qual é o contexto comunicacional da Missão de Mangunde e que condicionamentos ele impõe à iniciativa dos envolvidos?

### **4. OBJETIVOS DA PESQUISA**

- Identificar as motivações que levam alunos e missionários para a Missão de Mangunde, detalhando as expectativas de cada um ao ingressar ali.
- Verificar como alunos e missionários percebem a experiência e o papel da Missão em suas vidas, por meio dos discursos de cada um deles.
- Analisar como os envolvidos avaliam as consequências práticas da Missão em suas trajetórias e em suas crenças.
- Fazer uma análise comparativa sobre o discurso e a prática de alunos e missionários.

## 5. HIPÓTESES

A hipótese central deste trabalho é que a estrutura da Missão, da forma como se organiza, contribui para a reprodução de relações coloniais tardias no cotidiano da comunidade, ao dificultar que os alunos construam uma rede de significados sobre sua realidade a partir da sua própria subjetividade e dos valores que lhe dão conteúdo.

Trabalharemos com três hipóteses principais:

- 1 – Ao tentar substituir os valores e as atitudes correspondentes da comunidade em que atua pelos valores e atitudes unilateralmente definidos como superiores, a Missão Católica de Mangunde atua em reforço de relações coloniais tardias.
- 2 – Há um engajamento aparente da comunidade local aos valores que lhe são impostos, em troca da satisfação das suas necessidades imediatas, configurando um “pacto de cinismo”.
- 3 – O confronto entre a doutrina religiosa e a tradição local leva a um constante conflito axiológico, ou seja, com os valores que formalmente dão conteúdo às relações sociais que se produzem.

## 6. DESCRIÇÃO DO CAMPO

*Naquele lugar, a guerra tinha morto a estrada. Pelos caminhos só hienas se arrastavam, focinhando entre cinzas e poeiras. A paisagem se mestiçara de tristezas nunca vistas, em cores que se pegavam à boca. Eram cores sujas, tão sujas que tinham perdido toda a leveza, esquecidas da ousadia de levantar asas pelo azul. Aqui, o céu se tornara impossível. E os vivos se acostumaram ao chão, em resignada aprendizagem da morte.*  
(COUTO, Mia, 2005, p. 9)

O hino de Moçambique descreve o país como uma “terra gloriosa”, onde “pedra a pedra” se vai “construindo o novo dia”, com “milhões de braços” que somam “uma só força”. E o refrão da canção cívica, entoada diariamente pelos alunos nas escolas do país, repete uma mensagem de otimismo: “Oh, pátria amada, vamos vencer”.

Mas a realidade pós-independência ainda é mais de desafios do que de conquistas. Localizado na costa oriental da África Austral, Moçambique tem 54,4% de analfabetos entre seus 22.416.881 habitantes<sup>4</sup> e está entre os 10 países mais pobres do mundo. A renda *per capita* não passa de US\$ 475,7<sup>5</sup>, uma das mais baixas do mundo. Com economia agrícola e poucas indústrias, tem 70%<sup>6</sup> de sua população vivendo em zonas rurais, a maioria em casas de barro cobertas de palha, sem energia elétrica ou redes de água e esgoto. No país, 79,50% da população rural não completou nenhum nível de ensino. No distrito de Chibabava, onde se localiza a Missão de Mangunde, 98% das residências são feitas com paredes de caniço, 96% delas têm teto de capim<sup>7</sup> e 43% da população está abaixo da linha da pobreza.<sup>8</sup>

Nesse contexto de faltas, as chagas da escravidão e do passado colonial recente ainda estão vivas. Assim como o Brasil, Moçambique foi colonizado por Portugal. Mas nesta nação africana as feridas do colonialismo estão bem mais expostas. Enquanto o Brasil se tornou independente em 1822, Moçambique só conquistou a independência da metrópole em 1975, após 10 anos de guerra entre as forças de guerrilha da Frente de Libertação de Moçambique

---

<sup>4</sup> Dados do 3º Censo Geral da População e Habitação 2007, realizado pelo Instituto Nacional de Estatística de Moçambique. Disponível em [http://www.ine.gov.mz/home\\_page/censo07](http://www.ine.gov.mz/home_page/censo07)

<sup>5</sup> Idem nota 4.

<sup>6</sup> Idem nota 4 e 5.

<sup>7</sup> Instituto Nacional de Estatística, Censo de 1997. Dado publicado na Série Perfis Distritais – Perfil do Distrito de Chibabava, província de Sofala, edição 2005, editado pelo Ministério da Administração Estatal. Disponível em <http://www.portaldogoverno.gov.mz/Informacao/distritos/sofala/Chibabava.pdf/view>, consultado pela última vez em 31/01/2013, às 3h43min.

<sup>8</sup> Índice de incidência da pobreza 2003, publicado no documento Série Perfis Distritais – Perfil do Distrito de Chibabava, província de Sofala, edição 2005, editado pelo Ministério da Administração Estatal. Disponível em <http://www.portaldogoverno.gov.mz/Informacao/distritos/sofala/Chibabava.pdf/view>, consultado pela última vez em 31/01/2013, às 3h43min.

(Frelimo) e as Forças Armadas de Portugal. Oficialmente, a guerra teve início em 25 de setembro de 1964 e terminou com um cessar-fogo em 8 de setembro de 1974, até a independência negociada no ano seguinte.

O período de paz durou pouco.

Ao assumir o poder, a Frelimo implantou o socialismo. Como o regime foi contestado pela Resistência Nacional Moçambicana (Renamo), a luta pelo poder desencadeou uma guerra civil que assolou a recém-criada nação por 16 anos. Assim como a Frelimo tinha inspiração marxista e leninista e recebia apoio do bloco da então União Soviética, a Renamo recebia apoio financeiro principalmente do ex-regime de *Apartheid* sul-africano, como parte da estratégia desse regime de desestabilizar política e economicamente os Estados vizinhos.

Quando a guerra acabou, por um acordo de paz assinado em Roma entre a Frelimo e a Renamo em 1992, o país, que já era pobre, estava devastado, com carcaças por todo o lado. As primeiras eleições ocorreram em 1994 e foram ganhas pela Frelimo, que voltou a vencer em 1999 e 2004. Desde então, o país retomou o regime democrático. Mas a própria democracia é frágil, não sendo raros casos de pressões a jornalistas que denunciam irregularidades.<sup>9</sup>

Apesar de o país ter 20 línguas de matriz africana, o português foi escolhido como língua oficial após a independência porque seria delicado eleger uma das línguas africanas como mais relevante do que as outras. Ainda assim, menos da metade da população sabe falar português – o que representa um obstáculo à superação do analfabetismo, já que a maioria das línguas maternas é oral, e o programa de ensino bilíngue ainda patina na rede escolar do país.

Embora o setor da educação tenha sido muito afetado pela guerra civil, a questão do acesso ao sistema de ensino deve, também, ser entendida a partir do contexto colonial. Quando o país tornou-se independente, em 1975, 93% da população não tinha acesso a nenhum tipo de educação formal:

No campo educacional, especificamente, muitos foram os desafios, os entraves, as limitações humanas e materiais que Moçambique encontrou. No passado colonial deve-se procurar a gênese das condições herdadas: o limitado alcance da rede escolar e do próprio sistema educacional, os seus objectivos “desafricanizantes” e as suas práticas e métodos autoritários, necessários às exigências económicas do sistema colonial (BUENDÍA, 1999, p. 19, apud MONTEIRO, 2010).

---

<sup>9</sup> O caso mais emblemático foi o assassinato do jornalista Carlos Cardoso, diretor do jornal Metical, morto a tiros em 22 de novembro de 2000, em meio à investigação de corrupção que resultou em um dos maiores escândalos financeiros do país: o desfalque do Banco Comercial de Moçambique em US\$14 milhões, durante programa de privatizações apoiado pelo FMI. O principal suspeito de ser o mandante do crime era o filho mais velho do ex-presidente Joaquim Chissano, Nyimpine Chissano, que morreu de ataque cardíaco em 2007, aos 37 anos, antes da conclusão das investigações. Outras seis pessoas foram condenadas pelo crime, que ocorreu nas dependências do jornal.

Monteiro argumenta que a educação contribuía para manter o sistema dominador e inculcar nos moçambicanos valores ocidentais, aspecto que é salientado por Eduardo Mondlane, um dos fundadores e o primeiro presidente da Frelimo:

Os colonialistas em geral desprezaram e ignoraram a cultura e educação africanas tradicionais. Assaltaram-nas, instituindo uma versão do próprio sistema de educação, totalmente fora do contexto, que viria a desenraizar o Africano do seu passado e a forçá-lo a adaptar-se à sociedade colonial. Era necessário que o próprio africano adquirisse desprezo pelos seus próprios antecedentes (MONDLANE, 1977, p. 59, apud MONTEIRO, 2010).

A partir da independência, regida sob a formação socialista, as políticas de educação implantadas pela Frelimo foram alteradas, passando a ser vistas como instrumento de criação de uma sociedade nova e para a edificação da unidade nacional. Como afirma Samora Machel, o primeiro presidente de Moçambique independente:

[...] tendo em conta o carácter particularmente obscurantista do colonialismo português, impõe-se a necessidade da rápida elevação do nível de conhecimentos científicos: a educação científica e literária aparece como uma prioridade, uma necessidade para o desenvolvimento posterior da luta armada e da reconstrução nacional (MACHEL, 1980, apud MONTEIRO, 2010).

Apesar dos esforços para estimular a educação, a língua continua sendo uma barreira para o desenvolvimento. Segundo Ngunga, (2002), a democracia não chega a existir porque há uma língua pelo meio que impede que isso aconteça.

Para ser deputado, é preciso falar português. A população não entende o processo eleitoral porque a população em geral não fala português. Dessa forma, é caso para dizer que a língua, que pode desempenhar um papel importante como vínculo da democracia, pode ser um obstáculo para o desenvolvimento da democracia e uma ameaça para a paz (NGUNGA, 2002, p.9).

Neste cenário de miséria absoluta, a Igreja Católica exerce um trabalho social e religioso marcante. Por meio de convênios assinados com o governo, religiosos assumiram boa parte dos serviços de assistência no país, como educação e saúde.

Na Missão São Francisco de Assis, localizada em Mangunde, na província de Sofala, por exemplo, há uma escola, uma igreja, um hospital e dois internatos (feminino e masculino), que atendem a aproximadamente 2 mil alunos. Entre 2006 até o ano de realização da pesquisa de campo, em 2011, a escola estava sob a coordenação da congregação lassalista no Brasil<sup>10</sup>, que enviava religiosos e voluntários brasileiros para o trabalho. Apesar de integrar

---

<sup>10</sup> Fundado por Jean-Baptiste de La Salle, o Instituto das Escolas Cristãs, mais conhecido como Irmãos de La Salle ou lassalistas, é uma congregação religiosa que surgiu na França no século XVII e hoje se dedica à educação em 82 países. Desde 1959 há duas sedes administrativas no Brasil, em Porto Alegre e São Paulo. As duas Províncias juntas coordenam a obra missionária lassalista em Moçambique.



formalmente a rede pública, o colégio funciona em um convênio das instituições religiosas com o Estado moçambicano, sendo que o salário dos professores é pago pela associação Esmabama, que administra as Missões.

Mangunde é um povoado pouco conhecido até mesmo dentro de Moçambique. Localizado próximo da fronteira com o Zimbábue, às margens do Rio Buzi, é habitado pelo povo de língua Cindau, que vive em uma realidade rural isolada e carente de infraestrutura. Gente que não conta o tempo dos calendários, não mede o tempo pelo relógio. Num lugar em que a vida é imediata, urgente. Medida pelas necessidades do cotidiano. O tempo da próxima refeição. O tempo de o sol nascer e cair. O tempo de nascer e morrer, num país onde a expectativa de vida é de 52 anos<sup>11</sup>. No distrito de Sofala, onde se localiza a comunidade de Mangunde, 15,5% da população entre 15 e 49 anos está contaminada com HIV/Aids, índice que chega a 25,1% desta faixa etária na província vizinha, chamada Gaza<sup>12</sup>.

Encravada no coração de Mangunde está a Missão religiosa, que se dedica à educação, saúde e religião. Ali as regras são outras. Há escola com horários marcados, conteúdos programáticos baseados em livros importados de Portugal. Livros de português que falam de elevadores, sedex – coisas que a maioria dos alunos nunca viu na vida. Na Missão também há catequese para os alunos internos, missas obrigatórias duas vezes por semana. Poços artesianos onde a água jorra. Religiosos que controlam o tamanho das saias das alunas, restringem o uso de calças justas, proíbem os namoros e condenam o uso de preservativo, recomendando a abstinência sexual em uma realidade onde a maior riqueza de uma vida é ter um filho e deixar herdeiros, a continuidade de sua existência. A Missão também oferece um hospital gratuito para a população, com médicos e enfermeiros. Em busca de atendimento, há pacientes que caminham dois dias inteiros, vindos de povoados distantes. Mas também há os que recusam auxílio, porque preferem recorrer aos curandeiros. Na cultura tradicional da região a doença não existe. Qualquer mal-estar é associado a um feitiço, que precisa ser curado com rituais.

A Missão é coordenada por religiosos, em sua maioria europeus e brasileiros. Diante deles, os alunos se dizem católicos, frequentam as missas, defendem os valores cristãos e a abstinência sexual. Fora da Missão, a maioria continua fiel aos rituais da tradição, cultua os espíritos dos antepassados, faz cerimônias para a chuva, para afastar feitiços. Em seus momentos íntimos, os alunos riem das vestimentas dos padres, fazem sexo às escondidas, consultam os curandeiros para afastar os maus espíritos.

---

<sup>11</sup> Conforme o censo nacional de 2007.

<sup>12</sup> Dados do Instituto Nacional de Estatística de Moçambique (2009).

Uma carta escrita em março de 2006 por um voluntário gaúcho que trabalhou como professor da Missão de Mangunde ilustra a tensão:

A Igreja Católica não escapa à regra. Penso que isso não se deva exclusivamente a essa igreja. Falo dela porque vivemos aqui dentro de uma Missão. Porém, tratam-se de corrupções sussurradas, em forma de senhas. A catequese aqui é dada através de um livreto de perguntas e respostas chamado “O Pão da Vida”. É um livrinho extremamente emburrecedor e estúpido. Ah, e aqui o padre ou o catequista sabatinam os catecúmenos pergunta por pergunta. Caso não tenhas a resposta na ponta da língua, chumba-se (roda-se!). Contudo, o mais indignante é que ser piedoso, batizado ou crismado virou senha de acesso ao que se deseja. Em minhas viagens ao interior para trabalhar com professores, é muito comum eles pensarem que sou padre. Aí vem aquele discurso mole, elíptico: “Sabe, senhor professor, sou muito católico e catequista... acredito muito em Deus, e eu queria um padrinho para blá, blá, blá...” Minha indignação é dirigida tanto ao solicitante quanto para esses musungos<sup>13</sup> que, ou por ingenuidade piedosa ou motivados por este ímpeto da Contra-Reforma II da Igreja Católica Europeia, promovem esta linguagem pseudo-religiosa que se transforma em senha para a população nativa.

Em troca da adesão às regras, os alunos ganham uma oportunidade de sair das estatísticas de analfabetismo. A Missão também conta com um dos únicos hospitais da região, um oásis onde centenas de pessoas recebem atendimento gratuito, inclusive contra o HIV.

## 6.1 A herança da colonização

As heranças do passado colonial ainda servem como uma moldura para a construção de identidade do povo moçambicano. Para analisar o fenômeno, convém retomar o contexto da colonização. Desde o princípio da conquista africana, se estabeleceu entre os países colonizadores uma contradição fundamental entre o desejo de representar o colonizado como “inatamente diferente”, o que serviu para justificar a colonização na fase inicial – e a necessidade de vê-lo como suficientemente semelhante para fazer o esforço valer a pena. Essa duplicidade desencadeou uma tensão fundamental – porque, à medida que o acultramento se aprofundava, corria-se o risco de se perder a justificação para o exercício do poder. De uma maneira geral, no viés do colonizador, os africanos eram considerados “incômodos ou bestas de carga” (NUGENT, p.11, 2004).

Segundo Hardt e Negri, foi a partir dessa necessidade de identificar “o outro” que a própria identidade europeia foi reafirmada.

Justamente porque a diferença do outro é absoluta, ela pode ser invertida num segundo momento, como a fundação do Eu. Em resumo, o mal, a barbárie e a

---

<sup>13</sup> Musungu significa “homem branco” na língua do povo Ndau.

licenciosidade do Outro colonizado tornam possíveis a bondade, a civilidade e o decoro do Eu europeu. O que de início parece estranho, estrangeiro e distante mostra-se, dessa maneira, muito próximo e íntimo. Conhecer, ver e mesmo tocar o colonizado é essencial, mesmo que esse conhecimento e contato ocorram apenas no plano da representação e pouco se relacionem com os sujeitos reais nas colônias e na metrópole. A luta íntima com o escravo, sentindo-lhes o suor da pele, aspirando o seu cheiro, define a vitalidade do senhor. Essa intimidade, entretanto, de maneira alguma atenua a divisão entre as duas identidades em luta, apenas torna mais importante a necessidade de policiar as fronteiras e a pureza das características de cada um. A identidade do Eu europeu é produzida nesse movimento dialético (HARDT e NEGRI, 2000, p. 144).

O que de início parecia uma simples lógica de exclusão acabaria se revelando uma dialética negativa de reconhecimento. Segundo Hardt e Negri, o colonizador produz o colonizado como negação, mas, por uma reviravolta dialética, essa identidade colonizada negativa é, por sua vez, negada para fundar o Eu colonizador positivo. Nessa relação contraditória, os colonizados internalizam as regras do colonizador. Mas os autores advertem que esse binômio que separa uns e outros também é artificial. Apesar da insistência do colonizador em reforçar sua identidade branca, culta e nobre na oposição ao outro – negro, ignorante, empobrecido – é preciso assinalar que o mundo colonial nunca se submeteu de verdade à simples divisão em duas partes dessa estrutura dialética.

O colonialismo é uma máquina abstrata que produz alteridade e identidade. Ainda assim, na situação colonial, essas diferenças e identidades são levadas a funcionar como se fossem absolutas, necessárias e naturais. O primeiro resultado da leitura dialética é, portanto, a desnaturalização da diferença racial e cultural. Isso não significa que, uma vez reconhecidas como construções artificiais, as identidades coloniais desaparecem no ar; elas são ilusões reais, e continuam a funcionar como se fossem imprescindíveis” (HARDT e NEGRI, 2000, p.145).

Os autores citam como exemplo a sociedade haitiana, destacando que nenhuma análise feita dela no século XVIII, antes da revolução, poderia levar em conta apenas brancos e negros, devendo considerar também a posição dos mulatos, que às vezes se juntaram aos brancos com base em suas propriedades e em sua liberdade, e outras vezes se uniram aos negros por causa da pele escura. Mesmo em simples termos raciais, essa realidade social demandaria pelo menos três eixos de análise – e ainda assim não captaria as exatas divisões sociais do período. Seria preciso reconhecer também o conflito entre brancos de diferentes classes e os interesses dos escravos negros como algo diferente daqueles dos negros livres e dos quilombolas.

Em resumo, a verdadeira situação social nas colônias nunca se reduz claramente a um binário absoluto entre puras forças opostas. Nosso argumento agora, entretanto, não é que a realidade apresenta essa fácil estrutura binária, mas que o colonialismo, como máquina abstrata que produz identidades e alteridades, impõe divisões binárias no mundo colonial. O colonialismo homogeneiza diferenças sociais reais criando uma oposição predominante que leva as diferenças até um ponto absoluto, e

depois submete a oposição à identidade da civilização europeia. A realidade não é dialética, o colonialismo é (HARDT e NEGRI, 2000, p.145).

Em meio à disputa entre as metrópoles pela exploração dos territórios e de sua mão de obra, Nugent observa que um lobby bem organizado de ajuda humanitária, constituída por uma mistura de intelectuais, interesses comerciais e organizações missionárias, se notabilizou por defender a primazia dos “interesses africanos”. Apesar da imagem popular de um continente pacífico, os membros desse lobby acreditavam que os africanos poderiam se tornar melhores por meio da disseminação da educação, do comércio e do mundo do Deus cristão. Eles também aplicaram a pressão em cima de cada uma das potências coloniais para justificar a sua presença.

Isso forçou cada uma delas a articular uma visão, que incluía conceitos como o “encargo do homem branco” – o chamado “lusotropicalismo” de Portugal – e a chamada “Missão civilizatória” da França –, que buscava estreitar os laços com os africanos.

A adoção de uma série de convenções internacionais contra a escravidão colocou pressão adicional sobre cada uma das potências coloniais para demonstrar que eles estavam realmente preocupados com o bem-estar dos africanos, principalmente depois que os abusos no Congo da Bélgica vieram à tona<sup>14</sup>. Mesmo que muitas práticas condenadas, como o trabalho forçado, tenham continuado, ficou cada vez mais difícil para as metrópoles sustentarem que tais atividades contribuía realmente para o bem dos africanos. Além disso, a Fundação da Liga das Nações em 1919 e a transformação das antigas colônias alemãs em sistema de mandatos foram um divisor de águas a mais, exigindo que os países coloniais enviassem relatórios periódicos sobre a gestão de seus territórios. Mas, como Nugent assinala, essas ações não necessariamente representavam benesses: "None of this intended to demonstrate that colonial rule was benign. In the light of all the evidence to the contrary, the purpose is not even to highlight the hypocrisy of the grand programmatic statements"<sup>15</sup> (NUGENT, 2004, p. 17).

Apesar da luta de uma série de organizações pela extensão de serviços de educação e saúde aos povos africanos, essas práticas continuaram a reforçar as práticas coloniais. Das

<sup>14</sup> Um dos piores exemplos de abusos do colonialismo ocorreu no chamado Livre Estado do Congo (atual República Democrática do Congo), uma propriedade particular do Rei Leopoldo II, da Bélgica. Nesse território, rico em recursos naturais, toda a população foi reduzida à escravidão e obrigada, com métodos desumanos, a produzir riquezas a serem enviadas à Europa. Calcula-se que pelo menos 10 milhões de pessoas perderam a vida entre 1885 (ano de reconhecimento internacional do Estado Livre do Congo) até 1908, quando o Congo passou a ser, de propriedade privada do Rei, uma colônia da Bélgica.

<sup>15</sup> "Nada disso pretende demonstrar que o regime colonial era benigno. À luz de todas as evidências em contrário, o objetivo não é ainda destacar a hipocrisia das grandes declarações programáticas" (tradução livre do original).

escolas aos hospitais, todo o conhecimento era repassado como uma espécie de “Missão civilizatória”, com a transmissão de conhecimentos e práticas culturais europeias sobre os africanos.

Pressionados a demonstrar publicamente sua preocupação com o bem comum para sustentar o seu poder e legitimar o colonialismo, as potências coloniais adotaram o discurso de que, um dia, os africanos poderiam vir a “crescer” e seguir seu próprio caminho. Mas, segundo Nugent, todo o esforço era feito para retardar ao máximo possível essa maturidade. Especialmente no período entreguerras, o autor observa que é possível identificar um esforço concertado para se certificar de que os africanos permanecessem sob tutela perpétua – uma condição que Christopher Fyfe descreveu como estágio “Peter Pan”, que nunca pode crescer: uma “raça infantil”, infantilizada. À medida que cada uma das potências coloniais tornou-se mais consciente dessa contradição, passou-se a adotar uma abordagem gradualista, apoiada por repetidas advertências sobre os perigos da mudança muito rápida.

Com a eclosão da Segunda Guerra Mundial, a decadência econômica dos países europeus ajudou a abrir caminho para a independência das ex-colônias, desencadeando uma série de movimentos pela libertação. Mas, mesmo após a independência, essa situação não se alterou significativamente, seja por causa da dependência econômica dos países africanos, que seguiram contando com a ajuda externa dos países ocidentais para se sustentar, seja porque a maioria das organizações internacionais de assistência também mantém práticas que tornam suas ações semelhantes às de um agente colonizador – ainda que movidas por interesses humanitários.

Nugent salienta que descolonização não é simplesmente a negação da colonização, um retorno ao que existia antes. Segundo ele, apesar do entusiasmo generalizado que havia nas ex-colônias após a independência, o otimismo evaporou a partir dos anos 70, quando o paradigma da dependência capturou a imaginação acadêmica e se transformou num predominante senso de pessimismo durante os anos 1980 e 1990. A sensação era de que a bandeira da independência havia falhado, por dois motivos principais: de um lado, havia uma corrente que entendia que, apesar da independência, os países nunca foram efetivamente destribalizados. O resultado seria a perpetuação de uma cultura de autoritarismo, que teria alienado a massa da população a partir das estruturas de poder. Esse tipo de análise levanta a questão de por que líderes políticos africanos corroboraram na reprodução dessas estruturas. Na visão do autor, a resposta reside na afirmação de que a dependência externa e interna e o autoritarismo se reforçam mutuamente, e juntos serviriam aos interesses das elites, cujas ligações orgânicas com a massa da população sempre foram um tanto tênues.

Por outro lado, há estudiosos que avaliam que o Estado colonialista e, conseqüentemente, sua sucessora versão pós-colonial, seriam relativamente fracos em relação à sociedade. Nessa linha, a visão é que os africanos nunca foram realmente capturados pela cultura ocidental, e que o verdadeiro desenvolvimento seria impossível a menos que essa missão histórica fosse concluída.

Para Nugent, as duas abordagens são limitadas porque tendem a subestimar o significado da independência. Para o primeiro grupo, a descolonização seria fruto do acaso – e as relações desiguais de poder se manteriam intocadas apesar da independência. Para o segundo grupo, os regimes independentes revelaram a insuficiência das estruturas coloniais para fazer frente ao contexto social africano.

O autor alerta para o risco de, na tentativa de elaborar um modelo para todo um continente, subestimar as complexidades e peculiaridades de cada país e região, um problema comum em versões mais cruas das interpretações neocolonialistas.

Em sua obra *Colonialismo e Neocolonialismo* (1968), Sartre relaciona os dois conceitos. Compreendendo o colonialismo como um sistema, o autor observa que existe uma espécie de “mistificação neocolonialista”. Ao analisar o caso específico da Argélia, observa como, depois da degradação deixada pela colonização francesa, surge um novo movimento neocolonial: “Desta vez, é o próprio capitalismo que se torna colonialista” (SARTRE, 1968, p. 24).

Um dos enganos dos neocolonialistas, na visão do autor, seria julgar que há “bons colonos e colonos muito maus”, e que justamente pela falta dos bons a situação das colônias se enfraqueceria. A mistificação estaria em uma leitura equivocada da degradação residual do país no pós-colonialismo, como se pudesse ser explicada simplesmente pela esfera econômica, sendo resolvida com alimentos, ou então pela atuação social, com mais escolas e hospitais, ou ainda pela dimensão psicológica, pelo chamado “complexo de inferioridade” das classes operária ou indígena, que incorporaram as sequelas por terem sido maltratadas e mal nutridas – um discurso simplista de salvação que o autor descreve em tom irônico: “É em se tratando desses três fatores que o tranquilizarão: se ele come que dê para matar a fome, se tem trabalho e sabe ler, não terá mais vergonha de ser um sub-homem e encontraremos a velha fraternidade franco-muçulmana” (SARTRE, 1968, p. 21-22).

Para Sartre, essa explicação é simplista porque desconsidera todo o sistema colonial que, como ele chama a atenção, não foi colocado sozinho em ação. Segundo ele, diferentemente do que essas explicações supõem, a colonização não seria um conjunto de acasos, nem de resultado estatístico de milhares de empresas individuais. E sim “um sistema

que se valorizou mais ou menos na metade do século XIX, começou a dar seus frutos aproximadamente em 1880, entrou em declínio depois da primeira guerra mundial e volta-se hoje contra a nação colonizadora” (SARTRE, 1968, p. 22). Com sua dominação capitalista, o chamado neocolonialismo manteria a mesma lógica colonial:

Eis o que gostaria de mostrar-lhe, a propósito da Argélia, que é, lamentavelmente o exemplo mais claro e mais legível do sistema colonial. Desejaria fazer-lhe ver o rigor do colonialismo, sua necessidade interna, como ele deveria conduzir-nos exatamente, onde estamos e como a intenção mais pura, se nasce no interior desse círculo infernal, é apodrecida incontinenti (SARTRE, 1968, p. 22).

Assim que o capitalismo se torna colonialista, o sistema se reforçaria a si mesmo, tornando-se cada vez mais rigoroso e mantendo a condição subalterna das ex-colônias. Um dos problemas herdados seria a perda da identidade: “Afrancesando e dividindo a propriedade, quebraram a ossatura da antiga sociedade tribal, sem nada colocar em seu lugar. Desse modo, a colonização transformou a população argelina num imenso proletariado agrícola.” (SARTRE, 1968, p. 28)

O autor também é crítico em relação às reais oportunidades culturais e educacionais oferecidas aos colonizados, citando exemplos como o sul dos Estados Unidos, onde uma lei conservada até o início do século XIX interditava, sob pena de multa, ensinar a ler aos escravos negros. Outro ponto discutido é o papel da religião. Segundo Sartre, para manter os árabes colonizados da Argélia no “esmigalhamento”, a administração francesa estimulou a propagação de crenças:

Isso não é tudo: para manter os árabes no esmigalhamento, a administração francesa lhes confiscou a religião: ela recruta entre os que praticam mal o culto islamita, criaturas sob seu soldo. Manteve as superstições mais baixas, porque desunem. A separação da Igreja e do Estado é um privilégio republicano, um bom luxo para a Metrópole. Na Argélia, a república francesa não pode permitir-se ser republicana. Conserva a incultura e as crenças feudais, mas suprimindo as estruturas e os costumes que permitem a uma feudalidade viva de ser, apesar de tudo, uma sociedade humana, impõe um código individualista e liberal para arruinar os planos e o progresso da coletividade argelina, mas conserva réculos que mantêm seu poder apenas por ela e os que governam para ela. Numa palavra, fabrica indígenas por um duplo movimento que os separa da coletividade arcaica, dando-lhes ou conservando-lhes, na solidão do individualismo liberal, uma mentalidade na qual o arcaísmo não pode perpetuar-se se não na relação com o arcaísmo da sociedade. Criou massas, mas impediu-as de tornarem-se um proletariado consciente, mistificando-as pela caricatura de sua própria ideologia (SARTRE, 1968, p. 33-34).

Ao analisar o sistema colonial, o autor chama a atenção para o fato de que não se trata de um sistema meramente político ou abstrato, mas que tem impacto entre as gerações. “Filhos e netos de colonos foram modelados pelo colonialismo e pensam, falam e agem segundo os próprios princípios do sistema colonial” (SARTRE, 1968, p.36).

Ligados às metrópoles pelo pacto colonial, os colonos aprenderam com elas a prática do comércio. Paralelamente à troca de mercadorias, foi promovido um intercâmbio de culturas, que atendia também a necessidades das metrópoles. Diante desse acultramento por parte dos assimilados, se proliferou uma realidade dual, tendo a metrópole colonial como “pátria” e o território de origem como seu “país” – e muitas vezes interesses econômicos levariam a população a opor-se às instituições políticas de sua pátria.

A prática colonialista imprimiu a ideia colonial até mesmo nas coisas, é o movimento das coisas que designa ao mesmo tempo o colono e o colonizado. Assim, a opressão se justifica por si mesma: os opressores produzem e conservam pela força os males que tornam, a seus olhos, o oprimido cada vez mais semelhante ao que era preciso que ele fosse para merecer sua sorte. O colono não pode absorver-se senão seguindo sistematicamente a 'desumanização' do colonizado, isto é, identificando-se cada dia, um pouco mais ao aparelho colonial. O terror e a exploração desumanizam e o explorador se autoriza com esta desumanização para explorar mais. A máquina gira, impossível distinguir a ideia da praxis e a de necessidade objetiva. Esses momentos do colonialismo ora se condicionam reciprocamente e ora se confundem. A opressão é, de início, o ódio da opressão contra o oprimido. O único limite nessa empresa de extermínio: o próprio colonialismo (HARDT e NEGRI, 1968, p.45).

O tema foi também analisado por Frantz Fanon, que reconhece que as representações coloniais e a soberania colonial são dialéticas na forma. Em sua percepção, o Branco e o Negro, o Europeu e o Oriental, o colonizador e o colonizado, todos seriam representações que só funcionam um em relação ao outro. Apesar das aparências, as desigualdades não teriam base necessária na natureza, na biologia ou na racionalidade.

Este mundo dividido em compartimentos, este mundo cindido em dois, é habitado por espécies diferentes. A originalidade do contexto colonial reside em que as realidades econômicas, as desigualdades, a enorme diferença dos modos de vida não logram nunca mascarar as realidades humanas. Quando se observa em sua imediatidade o contexto colonial, verifica-se que o que retalha o mundo é antes de mais nada o fato de se pertencer ou não a tal espécie, tal raça. Nas colônias a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é a consequência: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico. É por isso que as análises marxistas devem ser sempre ligeiramente distendidas cada vez que abordamos o problema colonial. Não há nem mesmo conceito de sociedade pré-capitalista, bem estudado por Marx, que não exigisse ser repensado aqui. O servo é de essência diferente da do cavaleiro, mas uma referência ao direito divino é necessária para legitimar essa diferença estatutária. Nas colônias o estrangeiro vindo de qualquer parte se impôs com auxílio de seus canhões e máquinas. (...) A despeito do sucesso da domesticação, malgrado a usurpação, o colono continua sendo um estrangeiro. Não são as fábricas nem as propriedades nem a conta no banco que caracterizam em primeiro lugar a 'classe dirigente'. A espécie dirigente é antes de tudo a que vem de fora, a que não se parece com os autóctones, “os outros” (FANON, P. 30, 1979).

Hardt e Negri alertam para o risco do chamado “efeito bumerangue da alteridade”, defendido por Sartre. Este efeito bumerangue consistiria em inverter a lógica colonial –



apostando no outro polo – como o reforço da negritude. Para os autores, isso seria um erro, pois reforçaria a lógica colonial:

Apesar da coerente lógica dialética dessa política cultural sartreana, a estratégia que ela sugere nos parece completamente ilusória. O poder da dialética, que nas mãos do poder colonial confunde a realidade do mundo colonial, é dotado novamente com parte de um projeto anticolonial, como se a dialética fosse, ela própria, a forma real do movimento da História. A realidade e a História, entretanto, não são dialéticas, e nenhuma ginástica retórica idealista pode acomodá-las ao dialético (HARDT e NEGRI, 2000, p. 148).

Para os autores, o verdadeiro processo político de constituição deverá ter lugar nesse terreno aberto de forças com uma lógica positiva, separado da dialética da soberania colonial.

Os perigos da libertação nacional são cada vez mais claros quando vistos externamente, em termos do sistema econômico mundial no qual se encontra a nação 'liberta'. De fato, a equação nacionalismo igual a modernização política e econômica, anunciada pelos líderes de numerosas lutas anticoloniais e anti-imperialistas, de Gandhi e Ho Chi Minh a Nelson Mandela, acaba, na verdade, se revelando um perverso ardid. Essa equação serve para mobilizar forças populares e galvanizar um movimento social, mas para onde leva o movimento e a que interesse serve? (HARDT e NEGRI, 2000, p.149)

Assim, a burguesia nacional assume o poder e se estabelece no poder o novo grupo dominante, que é incumbido de levar adiante o projeto nacional. Mas, como advertem Hardt e Negri, a transformação não chega nunca.

É uma revolução de fevereiro, pode-se dizer, que deveria ser seguida por uma de outubro. Mas o calendário enlouqueceu: outubro não chega nunca, os revolucionários se atolam em 'realismo', e a modernização acaba se perdendo nas hierarquias do mercado mundial. Não é o controle exercido por um mercado mundial, entretanto, o oposto do sonho nacionalista de um desenvolvimento autônomo e voltado para si mesmo? O nacionalismo das lutas anticolonialistas e anti-imperialistas funciona, efetivamente, em marcha ré, e os países libertos veem-se subordinados à ordem econômica internacional (HARDT e NEGRI, 2000, p.150).

No fim das contas, troca-se apenas a subordinação da antiga metrópole à ordem global do Capital. Como observa Chazan, o papel do continente na economia global foi condicionado pela experiência colonial, deixando os países particularmente vulneráveis aos choques externos (CHAZAN, 1992, p. 227).

Clapham destaca que uma característica da relação da África com o resto do mundo é que a primeira e mais óbvia fonte de recursos após a independência foram justamente as metrópoles colonialistas de quem ganharam independência (CLAPHAM, 1996, p.77).

Por mais contraditório que pareça, a relação com a antiga potência colonial era o único relacionamento externo significativo que as ex-colônias tinham naquele momento e, assim,

foram obrigadas a reconstruir relações com base na diplomacia. Ao mesmo tempo, esse era um relacionamento difícil, diante da desigualdade inerente entre os países, especialmente porque as relações coloniais atingiram profundamente a estrutura interna e da identidade do novo Estado em si. As ex-colônias carregavam consigo uma lembrança constante do passado colonial e nunca poderiam ser inteiramente divorciadas do sentimento de subordinação na relação com as antigas metrópoles. “In defining their relations with the former metropole, African leaders were thus defining their relations with their own history”<sup>16</sup> (CLAPHAM, 1996, p.77).

Nessas circunstâncias, os novos países africanos independentes também tiveram de definir o ponto em que procuravam se posicionar em relação à estrutura de poder global e aos diferentes interesses e identidades em suas próprias sociedades, que estavam intimamente associadas, de uma forma ou de outra, como experiência colonial. É a partir deste pano de fundo que as ações realizadas atualmente pelas chamadas “organizações humanitárias” no interior do continente precisam ser analisadas.

Os efeitos dessa relação com os estrangeiros são múltiplos e contraditórios. No caso de Moçambique, Carlos Serra (2010) observa que, ao longo das últimas duas décadas, “a comunidade internacional e o Governo de Moçambique têm concordado que a promoção do investimento estrangeiro, ao invés do nacional, constitui a estratégia prioritária de combate à pobreza” (SERRA, 2010, p.4). O efeito disso seria o questionamento da população a uma “série de privilégios” a funcionários estrangeiros. Em uma pesquisa sobre xenofobia no país, que realizou 397 entrevistas com moradores de cinco cidades de Moçambique, o estudo não constatou a existência de traços xenófobos entre os moçambicanos, mas percebeu um certo desconforto entre a população pela percepção de que os estrangeiros são favorecidos – ainda que boa parte desse contingente de estrangeiros seja originário de outros países africanos. Apesar disso, a pesquisa constatou que os moçambicanos tendem a colocar “a culpa” por esta desigualdade no Estado, e não nos estrangeiros.

De certa forma, os moçambicanos estão em desvantagem. O período colonial e a experiência socialista não estimularam o desenvolvimento de pequenos negócios ou de um espírito empreendedor entre as populações nacionais. Muitos dos que chegam a Moçambique trazem uma experiência de negócios, quer ao nível pessoal, quer através de familiares e amigos, encontrando-se por isso em uma situação de vantagem. Moçambique nunca desenvolveu um sistema de apoio a pequenos negócios, seja ao nível da formação ou do aconselhamento, de forma a colmatar esta lacuna histórica. Um outro problema que enfrentam os novos empresários moçambicanos prende-se com as expectativas familiares, que muitas vezes exige a repartição das receitas, ao invés do reinvestimento no negócio. Na verdade, as

---

<sup>16</sup> “Ao definir suas relações com a ex-metrópole, os líderes africanos foram assim definindo suas relações com sua própria história” (tradução livre do original).

solicitações familiares podem ter prioridade sobre o reembolso dos empréstimos. Por sua vez, deslocados do ambiente doméstico, os estrangeiros libertam-se de diversos constrangimentos mais facilmente e se concentram no desenvolvimento do negócio” (SERRA, 2010, p.4).

Responsável pela pesquisa nas cidades de Matola e de Pemba, em Moçambique, Jonas Mahumane observou como a renda influencia a representação dos estrangeiros, e resumiu esta percepção no tópico “estrangeiro rico é problema”:

As representações dos Moçambicanos entrevistados sobre estrangeiros são, regra geral, determinados por dois aspectos: vantagens financeiras e fontes de financiamento. O que os cidadãos locais invejam nos estrangeiros é a condição financeira. Localmente, muitos Moçambicanos queixam-se da falta de oportunidade de crédito junto das instituições bancárias ou outras similares, algo que segundo eles não acontece em relação aos estrangeiros. Dizem que os estrangeiros são sempre beneficiados, que obtêm rapidamente crédito bancário “porque são estrangeiros”. (MAHUMANE, 2010, p. 129, in SERRA, 2010, A Construção Social do Outro).

Depois de alcançar a condição formal de soberania, Moçambique enfrenta o dilema de se reconhecer autonomamente como nação. O histórico de colonialismo está tão impregnado entre a população que a relação com os estrangeiros influencia a noção de identidade nacional. Ora os estrangeiros são vistos como ameaça, ora como salvadores – como se os próprios moçambicanos fossem incapazes de serem auto-referenciais – o que impedem que desfrutem, de fato, sua condição de independência.

## 7. REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Para que se possa analisar sociologicamente o papel da Missão de Mangunde na reprodução de relações coloniais tardias, no discurso e na prática, convém antes fazer uma retomada de fatores históricos fundamentais que embasaram esta relação. Neste capítulo, vamos apontar alguns estudos que nos ajudam a compreender melhor a influência da Igreja Católica na colonização de Moçambique.

Um dos pontos importantes é a noção de que a Igreja sempre teve um papel decisivo no avanço da colonização de Moçambique – e de toda África. Tanto que, entre os fatores que conjugaram-se para facilitar a partilha africana, ao proporcionar o conhecimento do continente aos europeus, tão necessário à sua conquista, Chagastelles (1998) destaca a atuação dos missionários religiosos, aliada às expedições científicas.

Em 1815, havia apenas 200 missionários católicos fora da Europa. Em 1900, eram 6.100. O mesmo aconteceu com os missionários protestantes, que somavam 16.000 em 1900. “Trata-se de uma nova era de evangelização, inspirada por ideais humanitários e pela cruzada contra a escravidão, que abre rotas de penetração para o interior do continente”, define (CHAGASTELLES, 1998, p.33).

Nos momentos iniciais, evangelização missionária e expansão colonial foram independentes. Mais tarde, os conhecimentos que os missionários haviam adquirido sobre o país e seus habitantes os converteram em introdutores, em intérpretes dos exploradores, dos soldados e dos diplomatas. As rivalidades na região levaram à realização, entre 1884-1885, da Conferência de Berlim, considerado um marco histórico do imperialismo contemporâneo. Baseada em objetivos alegadamente humanitários, a conferência reuniu vários países europeus, com maior ou menor interesse pelo continente Africano. Nenhuma nação independente africana foi convidada a participar:

Invocando Deus em seu primeiro parágrafo, o documento que resultou da conferência cuidou pouco dos objetivos humanitários iniciais, mas estabeleceu “regras” a serem observadas pelas potências signatárias para apropriação “legal” dos territórios africanos. Essa passaria, em primeiro lugar, pela ocupação efetiva do território e, logo após, pela comunicação às demais potências e sua ratificação (Chagastelles, 1998, p.38).

Além da partilha, que dividiu tribos em fronteiras artificiais, desenhadas conforme os interesses europeus, uma das principais cicatrizes deixada na identidade africana foi o tráfico de escravos, que em Moçambique se tornou sistemático no século XVIII. Como define Capela: “A história de Moçambique, particularmente nos séculos XVIII e XIX,

nomeadamente a história política e não somente a história econômica e social, desenvolveu-se em torno da escravidão e a partir do tráfico de escravos. A historiografia não pode ignorá-lo” (CAPELA, 2002, p.25).

A participação dos religiosos é considerada decisiva para a construção de uma mentalidade escravocrata interiorizada e generalizada. A tal ponto que Capela chega a comparar a prática de missionários católicos com a de senhores da escravidão:

Os missionários jesuítas na Zambézia, nas duas últimas décadas do século, foram testemunhas presenciais da prática escravocrata generalizada. Os fugitivos da fome, ao longo de todo o Zambeze, vendiam crianças e jovens. Anos mais tarde, quando a autoridade colonial já actuava contra o tráfico, no alto do Zambeze, onde não chegava essa autoridade, fazia-se o tráfico de escravos em larga escala e o padre J. Merleau pôde resgatar tantos quantos lhe permitiam os seus recursos. Aí o preço era baixo se comparado com o que se praticava em outros locais. “Resgatava escravos” para, na Missão, os catequizar e reintegrar na sociedade, tipo de missionação que outros missionários jesuítas apostrofaram violentamente. Esta actuação integra-se no discurso na medida em que coloca par a par a acção dos negreiros e dos missionários. Com a agravante de o missionário se deixar seduzir pelo método do negreiro. Ambos “resgam”. O tráfico foi, ao longo dos séculos, 'resgate', jamais negócio. Para os missionários não era negócio, de facto. Era mesmo a prevenção do negócio. De um ponto de vista ético, para não invocar o estético, seria bem melhor que fosse negócio. O que se torna claro se se acrescentar que, a determinada altura, e de harmonia com o testemunho do mesmo missionário, ‘partiu uma caravana para resgatar crianças e comprar vacas, com peças de algodão, barris de pólvora...’ (CAPELA, 2002, p.20).

Pelas regras da época, antes de embarcar para seu destino, os escravos deveriam ser submetidos ao batizado. O acesso ao sacramento parecia garantir aos negreiros e às autoridades civis e eclesiásticas a licitude do tráfico.

Como se referiu na descrição do início do tráfico dos franceses em Moçambique, a administração do baptismo aos escravos prestes a embarcar parecia preocupar o cura local mais pelo pé de altar que rendia do que pela graça que gerava. Mas no caso dos escravos destinados ao Brasil em meados de Setecentos era o capitão-general que chamava a atenção das autoridades portuárias no sentido de não deixarem embarcar escravos de qualquer idade ou sexo que fosse sem conhecimento do Reverendo Vigário, de que estão batizados” (CAPELA, 2002, p. 251).

A imposição cultural de uma religião, associada à chegada do homem branco, entrou em confronto com a identidade moçambicana, constituída a partir dos povos de língua banta<sup>17</sup>. Capela destaca que o homem de língua banta não vive de uma consciência individual em qualquer posição que se situe dentro da sociedade clânica. Na cultura banta, sociedade e

---

<sup>17</sup> Banto é um tronco linguístico, ou seja, é uma língua que deu origem a diversas outras línguas africanas. Hoje são mais de 400 grupos étnicos que falam línguas bantas, segundo a historiadora Érica Turci, todos eles ao sul da linha do Equador. Os estudiosos da linguagem acreditam que a língua banta se originou na região onde hoje ficam a República de Camarões e a Nigéria, na África Ocidental.

individualidade são duas dimensões da mesma realidade. Por isso, seria impossível separar no homem africano a dimensão individual e a dimensão social. Diferentemente do que acontece na dialética social ocidental, no pensamento africano, o conjunto “senhor-escravo” não seria estrutural. O que tem reflexos em todos os casos de cativo e de escravidão.

Aproximando-se do que Durkheim classificaria como solidariedade mecânica, em sociedades dos povos de língua banta a determinação do coletivo predomina. Ao analisar os sistemas de pensamento africano banto, Capela também constata a coincidência de conceitos generalizados para as categorias fundamentais da sua mundividência, nomeadamente para a de “homem-pessoa”, cuja expressão morfológica mantém a mesma raiz em praticamente todas as línguas bantas. A palavra *Muntu*, por exemplo, não é exclusivamente o homem ou o indivíduo. Em línguas de Moçambique, *Mulungo* e *Muzungo* ou *Nzungu* designa também senhor e, pelo menos em uma delas, *Mulungo* significa Deus. “Muntu abarca a pessoa, mas é, cumulativamente, a força universal cósmica presente na raiz comum às designações de outras categorias tais como coisa, lugar, tempo. Essa uniformidade é flagrante em diversas línguas bantas e claramente nas línguas mais faladas em Moçambique” (CAPELA, 2002, p.12).

O relacionamento das comunidades sociorreligiosas de Moçambique com o poder português é analisado por Silva Rego (2001), que destaca o papel crucial da Igreja Católica no avanço do projeto colonialista. Segundo o autor, a história missionária moçambicana principia com a expedição dos padres Gonçalo da Silveira e André Fernandes e do Irmão André da Costa, que fora enviada em 1560 pelo Vice-rei da Índia, D. Constantino de Bragança, com a finalidade de conversão do chamado império do Monomotapa<sup>18</sup>, que existiu entre 1425 e 1884 entre os rios Zambeze e Limpopo, no centro de Moçambique. Em 1563, Pio IV cria a Administração Eclesiástica de Moçambique e Sofala – esta última a província onde se situa Mangunde.

---

<sup>18</sup> Os padres jesuítas Dom Gonçalo da Silveira (1526-1561), André Fernandes e o irmão André da Costa tentaram converter o imperador Monomotapa. Português, Gonçalo era missionário em Goa. Como havia ouro em Moçambique, chamar o dono destas riquezas significaria abrir as portas do seu império ao comércio português. Uma carta (Goa, 1559) do próprio punho de Gonçalo diz: "Mas especialmente entra nesta empresa a conquista do imperador do ouro de Manamotapa, em cujo poder se diz que são minas e serras de ouro". Em janeiro de 1561, o rei e sua mulher foram batizados D. Sebastião e D. Maria (nomes do rei e rainha de Portugal), juntamente com centenas de súditos. No entanto, Gonçalo de Silveira foi martirizado na noite de 15 de março de 1561, na corte do Monomotapa, junto ao rio Mussengueze (Conforme registra Camões: Livro X, cântico 93). Os autores do assassinato seriam muçulmanos estrangeiros, donos do comércio local, ajudados por “feiticeiros da terra” que teriam convencido o rei de que o padre seria um espião do governador da Índia e do capitão de Sofala que planejavam matar o Monomotapa. A história está registrada no capítulo "Quadros da História de Moçambique" do cônego Alcântara Guerreiro. (MARQUES, Lourenço. Imprensa Nacional de Moçambique, 1954, páginas 141-156, Vol. I), resumida pelo site <http://www.religiosidadepopular.uaivip.com.br/datas.htm>.

O autor destaca que a atuação missionária da Igreja Católica nas terras onde os portugueses chegaram com a sua cultura andou sempre relacionada com as atividades políticas, econômicas, sociais e religiosas da Metrópole. Estas acabavam por ter o seu reflexo nos territórios e povos que a Santa Sé confiara a Portugal para evangelizar. À época, Moçambique pertencia ao Bispado de Goa, desmembrado do Bispado do Funchal em 1534, quando Paulo III cria aquela nova Diocese. Este novo Bispado compreendia toda a extensão territorial desde o Cabo da Boa Esperança até o Japão. Em 1612, Moçambique passou à Administração Eclesiástica e, a partir de 1783, tomou a designação de Prelazia, tendo a sua sede na Ilha de Moçambique<sup>19</sup> e, depois (1898), em Lourenço Marques<sup>20</sup>. Apesar de ter havido oscilações em períodos históricos, o trabalho demonstra com datas e documentos que a Igreja Católica sempre exerceu um papel importante junto à colonização portuguesa. Em 1926, o comandante João Belo promulgou o Estatuto Orgânico das Missões Católicas Portuguesas da África e Timor, a gênese do Acordo Missionário e do Estatuto do mesmo nome. O Regime, marcadamente assumido como de inspiração católica, ao considerar, no Art.º 24 do Ato Colonial, as Missões como instrumentos de civilização e influência nacional, e ao proteger e mesmo auxiliar os estabelecimentos de formação missionária, traçava novas perspectivas à missionação. A partir da assinatura da Concordata e do Acordo Missionário em 7 de Maio de 1940 e da publicação do Estatuto Missionário, em 5 de Abril de 1941, a ação missionária conheceu um importante incremento, como descreve o autor:

Com aqueles novos instrumentos políticos, o Estado Português garantiu à Igreja Católica o livre exercício da sua autoridade na esfera da sua competência. As Missões Católicas que eram (...) consideradas instituições de utilidade imperial e sentido eminentemente civilizador (...), ficaram com a liberdade de expansão para exercerem formas de actividade que lhes eram próprias, nomeadamente para fundar e dirigir escolas, e os missionários, não sendo funcionários do Estado, eram considerados (...) como pessoal em serviço especial de utilidade nacional e civilizadora (...) que deviam consagrar-se exclusivamente (...) à difusão da fé católica e à civilização da população indígena (...). Assim, a Igreja na ordem política ficou profundamente identificada com o 'Poder Colonial'. Após o Concílio Vaticano II e durante a guerra procurou, como veremos, diligentemente, 'descomprometer-se', como já antes alguns Prelados tinham começado a fazer, pelo menos em Angola e Moçambique (SILVA REGO, 2001).

De acordo com o autor, os missionários deveriam ser portugueses, podendo, no entanto, os Ordinários das dioceses, em caso de necessidade e para suprir faltas, recorrer a missionários de outras nacionalidades. Neste caso, ficariam sujeitos a determinados requisitos,

---

<sup>19</sup> A Ilha de Moçambique é uma cidade insular situada na província de Nampula, no norte de Moçambique, que foi a primeira Capital do país. Está ligada ao continente por uma ponte com cerca de 3km de comprimento, construída nos anos 60.

<sup>20</sup> Lourenço Marques é a antiga designação da atual cidade de Maputo, a capital de Moçambique, tendo sido capital da então colônia portuguesa entre 1898 e 1975, data da independência do país.

como serem chamados pelo Bispo com prévio acordo entre a Santa Sé e o governo português, além de ficarem integrados em missões da organização missionária portuguesa. Além disso, deveriam declarar expressamente a renúncia às leis e tribunais da respectiva nacionalidade, submetendo-se aos equivalentes portugueses.

O governo da Metrópole iniciou o financiamento dos Institutos missionários, e dos orçamentos das respectivas Colônias saíam os subsídios para as Dioceses e circunscrições missionárias. O Governo concedia gratuitamente às Missões terreno para o seu desenvolvimento e suas novas fundações. Era concedida ainda isenção de impostos ou contribuições para todos os bens das dioceses e organizações missionárias.

O impacto em Moçambique após um século de políticas culturais assimilacionistas e políticas educativas baseadas no mono-linguismo foi estudado por Macagno (2011). Este autor ressalta o contexto histórico, mostrando que, durante a etapa colonial (1895-1974) Portugal manteve para Moçambique um discurso assimilacionista. Segundo esse discurso, a língua portuguesa cumpriria um rol central para os indígenas se tornarem assimilados e, desta forma, se emancipar dos seus "usos e costumes". Apesar de o país ter 20 línguas de matriz africana<sup>21</sup>, após a independência, em 1975, a Frelimo (Frente de Libertação de Moçambique) adota a língua portuguesa como língua oficial e de unidade nacional para evitar uma guerra civil entre os diferentes povos com diversidade linguística. Essa decisão corresponde ao princípio de apropriação do idioma do colonizador pelo colonizado, fazendo dele um "instrumento de libertação". Em sua análise, o autor também salienta que, durante a etapa colonial, o papel central na educação foi exercido pelas Missões religiosas:

No fim do século passado, António Enes<sup>22</sup> exigia que as missões tivessem um carácter menos religioso e mais "civilizador". Mas será na etapa do Estado Novo que se procura instaurar uma política educativa sistemática na qual a Igreja Católica desempenhará papel central. É importante assinalar que no período pós-república portuguesa se cria uma legislação concernente às atividades de educação das Missões, proibindo o uso de línguas locais africanas – leis de 1921 e 1929. Embora os privilégios das missões católicas já fossem abordados no Ato Colonial de 1930, o acordo do estado colonial com a Igreja Católica adquire carácter orgânico quando é estabelecido o Estatuto Missionário, em 1941. Ali, consta que o ensino especialmente destinado aos "indígenas" deverá ser inteiramente confiado ao pessoal missionário e aos auxiliares. (MACAGNO, 2011)

---

<sup>21</sup> Uma relação das línguas de matriz africana faladas em Moçambique está disponível no site do governo: <http://www.portaldogoverno.gov.mz/Mozambique>. Último acesso em 31/01/2013, às 13h13min.

<sup>22</sup> António José Enes (Lisboa, 15 de Agosto de 1848 — Queluz, 6 de Agosto de 1901) foi um político, jornalista, escritor e administrador colonial português, que atuou como Comissário Régio em Moçambique, tendo sido nomeado em 1891.



Em detrimento de outras Missões – como as de tipo protestante – a educação indígena ficou nas mãos da Igreja Católica. Macagno mostra que isto perpetuou um sistema dual do Indigenato, desta vez, no âmbito da educação: um para os africanos e sob o ensino da Igreja Católica (o ensino da adaptação), e outro para europeus e africanos assimilados (o ensino oficial).

O ensino de adaptação, chamado de "ensino rudimentar" até 1956, era da responsabilidade das Missões católico-romanas. Teoricamente, neste período de três anos, as escolas rudimentares introduziam as crianças africanas na linguagem e na cultura portuguesa, a fim de levá-las ao nível das crianças portuguesas matriculadas na escola primária. A partir do artigo 68 do Estatuto Missionário, segundo o autor, o objetivo do controle educacional tinha dois aspectos. Em primeiro lugar, transformar os africanos em "verdadeiros portugueses" e levá-los assim a aceitar a autoridade portuguesa; em segundo lugar, utilizar o ensino para formar bons trabalhadores agrícolas e artífices que viriam a garantir a renda da economia colonial. Ao garantir a presença da "Missão educadora" da Igreja, o estado colonial evitava desperdiçar recursos financeiros num verdadeiro programa educativo. O resultado dessa política foi que muito poucos puderam ultrapassar a barreira da educação rudimentar – ou ensino de adaptação.

Se o sistema de educação baseado nas Missões católicas teve a finalidade de educar o africano na civilização portuguesa, o autor avalia que o sistema fracassou. Do lado dos missionários e de suas hierarquias, argumentava-se que a contribuição econômica para a educação católica era escassa, e isto explicaria a falta de êxito. Em 1959, por exemplo, havia 392.796 crianças recebendo o ensino de adaptação, embora só 6.982 tenham conseguido entrar na escola primária. Mas a educação baseada nos termos do Estatuto Missionário não duraria muito – pelo menos oficialmente. No início de 1960, a elaboração de programas educativos para a África passou novamente às mãos do Ministério de Educação de Lisboa.

A essência desse sistema segue em vigor no interior de Moçambique, onde as Missões continuam a exercer um papel fundamental, mas com algumas diferenças: na Missão de Mangunde, por exemplo, administração oficial da escola é de responsabilidade do Estado, mas quem paga o salário dos professores é a associação católica que administra a Missão – o que gera influências religiosas nas condutas adotadas. Ou seja: não se pode analisar o fracasso ou sucesso do sistema missionário de educação apenas do ponto de vista dos números de matriculados: há outras questões em jogo, como a chamada formação religiosa.

Embora a partir da independência o Estado tenha assumido mais funções, as organizações internacionais e especialmente católicas mantêm uma atuação decisiva no

interior, diante da precariedade na infraestrutura e da dependência externa do governo. Com o país destruído ao final da Guerra Civil encerrada em 1992, após 16 anos de uma luta que matou mais de um milhão de pessoas, a cooperação internacional é ainda a principal fonte de socorro do país. Como já referido, o próprio orçamento do governo depende em 60% de recursos externos.

O desafio da diversidade cultural, aliás, é analisado por Macagno em seu estudo:

Hoje, após um século, o lugar daqueles agentes desterritorializados e filantropos que eram os missionários é ocupado por outra categoria social, igualmente ambígua e dual: os "cooperantes". Há quem opine que certos usos da diversidade cultural promovidos por essas Agências de Cooperação Internacional, possam provocar a fragmentação da "unidade nacional". Não obstante, como dissemos, a "modernidade pós-colonial" necessita usar, e às vezes abusar, da tradição (ou da diversidade). Isso, ao menos, amortece a preocupação diante da perda de uma suposta pureza cultural, já que coloca em evidência uma ideia já quase que banal: a de que toda cultura é, por definição híbrida. Os estudos recentes sobre colonialismo, pós-colonialismo e cultura retomam, de forma decisiva essa ideia de hibridiz. Nesse sentido Moçambique constitui, sem dúvidas, um lugar privilegiado para pensar de forma não essencialista nem reificadora o problema da diversidade cultural. Aqui tentamos, portanto, colocar apenas alguns dilemas deste contexto pós-colonial complexo e globalizado (MACAGNO,2011).

## 7.1 Missão, cultura e identidade

Persistentes ao longo dos séculos, as Missões católicas têm a sua primeira referência na Bíblia. O princípio está registrado na doutrina de Cristo, registrado em passagens como o evangelho de Mateus, 28-18-20: "Então Jesus se aproximou e falou: 'Toda a autoridade foi dada a mim no céu e sobre a terra. Portanto, vão e façam com que todos os povos se tornem meus discípulos, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo e ensinando-os a observar tudo o que ordenei a vocês. Eis que eu estarei com vocês todos os dias, até o fim do mundo.'"

Traduzido em outras versões bíblicas como "Ide e Evangelizai", este princípio cristão ainda hoje se mantém como um dos pilares da Igreja Católica. E é baseado nele que o papa Bento XVI, por exemplo, disse em discurso no dia 22 de outubro de 2010, que "a Missão da Igreja Católica, em qualquer parte do mundo, é proclamar o Evangelho e levar a todos os seres humanos a salvação que vem do Senhor Jesus". Segundo um levantamento divulgado pelo Cardeal Crescenzo Sepe, prefeito da Congregação vaticana para a Evangelização dos povos e publicado na revista *Ecclesia* (2004), havia 85 mil padres, 450 mil religiosas e 1.650 milhão de catequistas em Missões católicas no mundo. De acordo com os dados, dos 6,2 bilhões de pessoas do planeta, os católicos somavam 1,7 bilhão (metade dos quais na

América, 26,1% na Europa; 12,8 % na África; 10,3% na Ásia e 0,8 % na Oceania), correspondendo a 27% da população total. Dos católicos, 40% estariam concentrados em Missões, como dioceses, prefeituras apostólicas e paróquias.

Guiada por esse princípio, a tradição cristã atravessa os séculos sustentada pela convicção de que os crentes devem expandir pelo mundo os ensinamentos cristãos, e, assim, fazer o bem. Uma das expressões maiores desta filosofia encarnada na prática são justamente as Missões católicas, que hoje têm como um dos principais destinos de atividade o continente africano, devastado por guerras e pela pobreza. Como explicam Bigo e Ávila (1982), a crença compartilhada é de que é preciso espalhar a doutrina:

A boa nova do Evangelho não deve se restringir aos indivíduos em sua interioridade, deve chegar às próprias culturas, quer dizer, às relações sociais, coletivas, públicas do homem: a seu pensamento, sua arte, sua filosofia, sua economia, sua política. Há, além dessa, uma outra razão mais urgente e dramática para a interferência da Igreja no plano social: o social está em crise, é um campo de conflitos de interesses, de preocupação para o homem, para todos os povos (BIGO, Pierre, ÁVILA, Fernando Bastos, 1982, p. 9).

De acordo com a doutrina, a cultura cristã tem a missão de “salvar” os homens do que é definido como “idolatria”. Esse conceito de evangelização das culturas é retirado de diferentes documentos, como “*A Gaudium et Spes*”, que dedica um capítulo inteiro a este tema (53-62), e “*Evangelii Nuntandi*”, além de ter merecido um capítulo inteiro no documento oficial da Assembleia de Puebla, com o título *A Evangelização da Cultura* (385-443), e ser mencionada em diferentes discursos papais, como o de João Paulo II, em seu Discurso à Unesco, em 2 de junho de 1980.

Do mesmo modo que o cristão descobre a idolatria do sexo, da riqueza e do poder, que perturba as relações na sociedade, detecta também uma ameaça mais radical contra a própria cultura, uma idolatria da vida temporal e terrena, idolatria que é a mais grave de todas. Para remir o homem desta escravidão, era necessária uma renúncia mais radical: entregando-se à morte. Cristo abriu de novo ao homem o caminho da vida em toda sua plenitude, em uma dialética de liberdade, de alienação e de libertação que se revela como sendo a lei de toda relação humana (BIGO e ÁVILA, 1982, p.272).

Em sua definição de cultura, os autores tratam o conceito como “o conjunto de normas de conduta vigentes em determinado grupo, relativo ao fazer, ao viver e ao conviver”, salientando que não se trata apenas de uma “decoração do espírito” por um conjunto de conhecimentos literários, artísticos, científicos, ao qual podem permitir-se os que têm acesso a certos níveis de educação e que os transforma nos chamados “homens cultos”. Citando Bottomore, em sua obra *Introdução à Sociologia*, 1967, reiteram que uma cultura é a configuração da conduta aprendida e dos resultados desta conduta, cujos elementos são

partilhados e transmitidos pelos membros de uma sociedade. E dão destaque à dimensão espiritual como parte da cultura, que divide espaço com a chamada “cultura material”, como definiu o papa João Paulo II no Discurso à Unesco.

As obras da cultura material expressam sempre uma “espiritualidade da matéria”, uma submissão do elemento material às forças espirituais do homem. Por outra parte, as obras da cultura espiritual manifestam de forma específica uma “materialização do espírito”, uma encarnação do que é espiritual. Parece que nas obras culturais essa dupla característica é igualmente primordial e permanente (PAULO II, João, Discurso à Unesco, 2/6/1980, apud BIGO e ÁVILA, 1982, p. 273).

Imbuídos desse espírito, os autores católicos afirmam que a destinação de toda cultura é levar à liberdade, que é definida como a capacidade específica do homem de superar-se a si mesmo infinitamente e de entregar-se ao outro na reciprocidade, por meio da crença religiosa. “No quadro desta totalidade, a evangelização procura alcançar a raiz da cultura, a zona de seus valores fundamentais, despertando uma conversão que possa ser a base e a garantia de transformação das estruturas e do ambiente social” (*Gaudium et Spes*, citado no documento de Puebla, p. 388). O próprio documento de Puebla explicita que, embora a fé não faça parte da cultura, só pode exprimir-se dentro de uma cultura, “através de uma inserção que significa 'a constante renovação e transformação evangélica da cultura’” (Puebla, p. 395).

Bigo e Ávila também fazem um mea-culpa da Igreja, ao analisar o papel colonizador da instituição, especialmente no passado. Ao analisar o impacto exercido sobre outras culturas pela força ou pelo prestígio de uma cultura dominante, reconhecem que, na América Latina, este fenômeno teve lugar na época da conquista dos espanhóis e portugueses, que “muitas vezes eram levados a destruir as culturas dos povos indígenas, por eles chamados de bárbaros”: “Trataram de impor sua língua, sua arte, sua religião. Não há diferença essencial entre as obras culturais da colônia e as dos países de origem dos conquistadores” (BIGO e ÁVILA, 1982, p. 273).

O interessante é que, mesmo com o reconhecimento de que há uma imposição cultural, isso é justificado na ótica dos religiosos pela necessidade de levar o ensinamento missionário:

O trabalho dos primeiros missionários em relação às religiões indígenas não foi nada fácil. Hoje são criticados às vezes, por terem destruído um conteúdo religioso primitivo, impondo aos indígenas certos elementos culturais ibéricos que não faziam parte da essência da fé cristã. Sem dúvida, uma inculturação autêntica deve respeitar tudo o que por ela pode ser assumido. Entretanto, os missionários se defrontavam com crenças, prescrições, superstições cosmogônicas, profundamente marcadas pela idolatria. Uma transformação profunda era necessária. Se existissem elementos religiosos válidos, estavam embutidos em contextos dos quais era difícil separá-los. Uma pastoral indígena deve discernir os pontos de inserção oferecidos pelas manifestações culturais dos povos evangelizados, deve principalmente apresentar a mensagem evangélica como um dom e não como uma imposição, é porém obrigada

a repelir tudo o que é idolatria. Entretanto, as conversões dos indígenas à fé autêntica e a uma atividade apostólica mostram até que ponto o colonialismo encontra receptividade em seus corações (BIGO e ÁVILA, 1982, p. 275).

Assim, a dominação cultural seria justificada em nome da fé, baseada em um objetivo maior de “salvação de almas”. E foi assim que, dos séculos XVI ao XVIII, se lançaram as bases da cultura latino-americana e de seu real substrato católico. Os padres autores ressaltam que, apesar da imposição inicial, a evangelização se tornou suficientemente profunda para que a fé passasse a ser constitutiva da “essência e da identidade” do povo:

Esta cultura impregnada de fé e, com frequência, sem uma catequese conveniente, manifesta-se nas atitudes próprias da religião de nosso povo, penetradas de um profundo sentimento de transcendência e, ao mesmo tempo, da proximidade de Deus. Traduz-se igualmente no sentimento de sua própria dignidade que não é diminuída pela vida pobre e singela que leva (documento de Puebla, p. 412, apud BIGO e ÁVILA, 1982).

Na visão da Igreja Católica, na contemporaneidade as culturas indígenas passaram a estar submetidas a uma outra ameaça: a chegada da civilização urbano-industrial, dominada pela mentalidade físico-matemática e pela ideia de eficácia” (PUEBLA, 415). Um dos riscos apontados seria o choque entre culturas:

A principal ameaça contra as culturas não provém do entrecchoque das mesmas, o qual pode significar um enriquecimento mútuo, mas da dominação de uma cultura sobre as outras. Provém sobretudo da irresistível atração de uma cultura tecnológica que significa mais um processo de desculturação do que um desenvolvimento cultural (BIGO e ÁVILA, 1982, p. 274).

De acordo com os autores, o termo “desculturação” pretende assim designar o desconcerto cultural de uma sociedade dominada pelo afã de fazer e possuir sempre mais, sociedade na qual a acumulação de bens torna-se a mais suprema meta da existência. Em outras palavras, trata-se da crise da própria religiosidade, diante de um mundo cada vez mais secularizado, como já chamava atenção o papa João Paulo II (1980): “O homem contemporâneo está sujeito à tentação de repudiar a Deus, em nome de sua própria humanidade” (João Paulo II, locução à Conferência Episcopal da França, 1º de junho de 1980, apud BIGO e ÁVILA, p. 276)

O caminho apontado pelos autores cristãos para sair desta armadilha é o retorno à espiritualidade, a uma “renovada conversão no plano dos valores culturais”, para que, a partir daí, “se impregnem de espírito evangélico as estruturas de convivência”. Em seu discurso, João Paulo II defende que existe uma relação orgânica e constitutiva entre a religião em geral e o cristianismo em particular, por um lado, e a cultura, por outro. “Certamente não será exagerado enfatizar que, através de uma multidão de exemplos, a Europa inteira do Atlântico

aos Urais, testifica, na história de cada nação e na fé de cada comunidade, a relação íntima entre a cultura e o cristianismo”.

Existe uma vinculação fundamental do Evangelho, ou seja, da mensagem de Cristo, com o homem na sua própria humanidade. Este vínculo é efetivamente criador de cultura no seu fundamento mesmo. Para criar cultura, é indispensável assumir, integralmente e até suas últimas consequências, o homem como valor particular e autônomo, como sujeito portador da transcendência da pessoa. Importa afirmar o homem por ele mesmo e não por nenhum outro motivo ou razão: unicamente por ele mesmo. Rogo-vos que compreendais que, em nome daquilo que sou, não podia abster-me de dar este testemunho (BIGO e ÁVILA, 1982, p. 277).

Por esse viés religioso, o evangelho abriu espaço para as ciências e para as técnicas, preparou o terreno para os processos de democratização e de socialização.

Se assim é, a redenção da cultura moderna depende, antes de mais nada, de sua evangelização, ou seja, de seu retorno às fontes mesmas de onde brotou e aos princípios que a plasmaram: a primazia do dom sobre a posse, no amor, a primazia do serviço sobre a dominação, no poder, a primazia sobre o ter, na riqueza. Em última análise, a idolatria, que corrompe todos os elementos da cultura, tem seu remédio na primazia da graça sobre a vida. Sem o mistério da cruz e da ressurreição, “escândalo para os judeus e loucura para os gregos”, tudo se desintegra na cultura do homem moderno (BIGO e ÁVILA, 1982, p. 278).

Independentemente de sua intenção manifesta, ao se associar com o poder dos Estados coloniais a Igreja contribuiu para manter a subordinação dos colonizados. Num contexto global em que a Igreja Católica vem perdendo espaço para outras religiões – especialmente muçulmanos e evangélicos – e para a própria negação da religiosidade – em movimentos ateus e agnósticos – as Missões católicas no continente africano se constituem em uma importante frente de expansão do universo católico.

Está em jogo não apenas a preservação da doutrina católica como do próprio poder da instituição, representada pelo Estado do Vaticano. Diferentemente de outros Estados, a força política do Estado do Vaticano não está em suas fronteiras, mas no número de indivíduos que é capaz de mobilizar mundo afora.

## 8. REFERENCIAL TEÓRICO

Neste trabalho, vamos adotar “colonialismo” não como um conceito político, e sim sociológico. A expressão “relações coloniais tardias” refere-se à imposição de uma prática doutrinária que não contribui para a autonomia dos sujeitos, de acordo com a perspectiva de Habermas (colonização do mundo da vida), num período histórico aberto pelos movimentos políticos que apostavam na Soberania das sociedades e nações colonizadas.

Derivado da fenomenologia (Alfred Schütz), o conceito de “colonização do mundo da vida” de Habermas se insere em uma perspectiva interna da sociedade concebida da perspectiva do sujeito em ação, com análise da consciência de um mundo intersubjetivo, partindo do pressuposto de que as pessoas criam a realidade social, mas que esta se encontra submetida às condições estruturais criadas por seus antecessores.

Habermas distingue dois níveis de organização da sociedade. Um deles corresponde ao mundo das atividades econômicas, da produção material em sentido estrito, terreno da racionalidade instrumental ou estratégica. O outro corresponde ao mundo da socialização como tal, no qual o legado histórico de uma sociedade se faz presente através da vida institucional, das tradições, e no qual os indivíduos se constituem como tal através da socialização, isto é, pela inserção num mundo partilhado intersubjetivamente, antes de tudo, pela linguagem. Neste sentido, o mundo da vida é um universo comunicacional, sendo o terreno próprio da razão prática ou comunicativa.

De acordo com essa perspectiva fenomenológica, elementos como a linguagem, a intersubjetividade, a interação e o mundo da vida da cultura conformam a chamada “realidade social”, definida por Schütz como “a soma total dos objetos e conhecimentos de mundo cultural e social, vivido pela mentalidade do senso comum de alguns homens, que vivem juntos inúmeras relações de interação (SCHÜTZ, 1987, apud COULON, 1995, p.12). Comprometer-se na ação comunicativa e obter a compreensão em cada um desses elementos conduzem à reprodução do “mundo da vida” mediante o reforço da cultura, a integração da sociedade e a formação da personalidade. Em sua obra Teoria da Ação Comunicativa, Habermas escreve que este conceito representa uma perspectiva que se opõe à exterioridade do sistema do sujeito em ação, isto é, à racionalidade instrumental, opondo a este “A sociedade concebida da perspectiva do sujeito em ação”. (HABERMAS, 1987, p. 177).

Há aqui uma evidente associação com a sociologia de matriz weberiana, e é neste sentido que buscaremos o sentido do discurso dos sujeitos envolvidos na prática das Missões.

O encontro problemático de duas perspectivas culturais no universo das Missões, no qual os agentes parecem tender a omitir seus verdadeiros propósitos verbalizando motivações que, em tese, correspondem às expectativas do Outro, será abordado através do conceito de racionalidade cínica. Em sua obra *Crítica da Razão Cínica*, Sloterdijk (2011) classifica o cinismo como um reflexo da perda das ilusões iluministas.

O mal-estar na civilização adquiriu uma nova qualidade: aparece como um cinismo difuso e universal. A crítica tradicional da ideologia sente-se desamparada diante dele. Na consciência cínica desperta, não vê onde se poderia apoiar a alavanca do Iluminismo. O cinismo moderno apresenta-se como esse estado de consciência que sucede às ideologias ingênuas e ao seu Iluminismo. Nele reside a verdadeira causa do esgotamento flagrante da crítica da ideologia, a qual era ainda mais ingênua do que a consciência que queria desmascarar: na sua avisada racionalidade, não seguia as reviravoltas feitas pela consciência moderna rumo a um realismo múltiplo e astuto. A série das formas da falsa consciência existentes até hoje – mentira, erro, ideologia – está incompleta: a mentalidade actual impõe a adjução de uma quarta estrutura: o fenómeno cínico. Falar do cinismo é tentar penetrar por uma nova entrada no velho edifício da crítica da ideologia. (SLOTERDIJK, 2011, p. 29).

Segundo Sloterdijk, a cultura do cinismo estaria impregnada em diferentes setores da sociedade, fruto de condicionamentos de sobrevivência e de desejos de auto-afirmação:

Os cínicos não são estúpidos e, de tempos a tempos, vêem perfeitamente o Nada a que tudo conduz. O seu aparelho psíquico é hoje suficientemente maleável para integrar a dúvida permanente sobre a sua própria actividade como factor de sobrevivência. Sabem o que fazem, mas fazem-no porque os condicionalismos impostos pelos factos e os instintos de conservação a curto prazo falam a mesma linguagem para lhes dizerem que é preciso que assim seja feito (SLOTERDIJK, 2011, P. 32).

Para Safatle (2008), cinismo é um problema geral referente à mutação nas estruturas de racionalidade em operação na dimensão da práxis. Consequentemente, há um modo cínico de funcionamento dessas estruturas, que aparece normalmente em épocas e sociedades em processo de crise de legitimação, de erosão da substancialidade normativa da vida social. Na sua visão, o cinismo deve ser compreendido como categoria maior para a análise das dinâmicas de racionalização em operação nas múltiplas esferas de interação social do capitalismo contemporâneo. “Para o cínico, não é apenas racional ser cínico, só é possível ser racional sendo cínico. E, enquanto processo de racionalização, o cinismo pode aparecer como posição discursiva em várias esferas da vida social (e não apenas no campo dos julgamentos morais)” (Safatle, 2008, p.13).

No seu entender, se há uma razão cínica, é porque o cinismo vê a si mesmo como uma figura de racionalidade. E seria com base nessa racionalidade travestida que as sociedades



capitalistas se legitimam, e com isso estabilizam uma situação que, em outras circunstâncias, seria uma típica e insustentável situação de crise de anomia.

### 8.1 Princípios da racionalidade cínica

À primeira vista, parece incongruente falar em “racionalidade cínica”. Nada mais oposto à razão do que a dissimulação tradicionalmente associada ao cinismo. Pois é justamente essa contradição que o conceito denuncia. Uma formulação teórica que chama a atenção para uma época em que os argumentos utilizados para justificar certas posturas, em diferentes áreas, nem sempre são tão lógicas quanto parecem ou tentam convencer.

Safatle aponta para um esgotamento do potencial analítico da crítica tradicional, baseada em categorias como reificação e alienação da falsa consciência na dimensão da aparência, para refletir sobre as chamadas sociedades pós-ideológicas. Um dos pontos de partida é a reflexão de Adorno, que via na sociedade contemporânea a transparência como obstáculo: “Hoje, a sociedade injustamente censurada por sua complexidade, transformou-se em algo demasiadamente transparente” (ADORNO, 1980, p. 467, apud SAFATLE, p. 11).

Diante da constatação desse esgotamento, Safatle defende o uso de uma nova categoria analítica, baseada na compreensão de que hoje as relações estão permeadas por relações cínicas. Apesar de reconhecer que, em uma primeira abordagem, categorias genéricas como o cinismo parecem ter o dom de nada explicar, o autor entende que o uso extensivo do termo para caracterizar certas distorções em relação a expectativas normativas é capaz de renovar o potencial da crítica. E, seguindo os passos de Sloterdijk, propõe o cinismo como categoria maior para análise das dinâmicas de racionalização em operação nas múltiplas esferas de interação social. “Trata-se de mostrar como tal compreensão implica, ao mesmo tempo, reconhecer um processo de esgotamento do que convencionamos chamar de “crítica” e admitir a possibilidade de vislumbrar os fundamentos de uma forma ainda embrionária de crítica renovada” (SAFATLE, 2008, p.12).

Para unificar as múltiplas esferas de interação cínica, o autor apresenta o conceito de “forma de vida”:

Quando definimos o cinismo como modo de racionalização das múltiplas esferas de interação social, devemos inicialmente lembrar que tal multiplicidade pode ser unificada através de um conceito que se mostrará operacional no decorrer deste livro, a saber, a noção da “forma de vida”. Chamamos forma de vida um conjunto socialmente partilhado de sistemas de ordenamento e justificação da conduta nos campos de trabalho, do desejo e da linguagem. Tais sistemas não são simplesmente resultados de imposições coercitivas, mas da aceitação advinda da crença de eles operarem a partir de padrões desejados de racionalidade. Pois toda forma de vida

funda-se na partilha de um padrão de racionalidade que se encarna em instituições, disposições de conduta valorativas e hábitos. Nesse sentido, trata-se de demonstrar que o ‘cinismo’ é a categoria adequada para expor a normatividade interna da forma de vida hegemônica no capitalismo contemporâneo. Falar em forma “hegemônica” implica, nesse contexto, admitir que, mesmo não sendo aquela que numericamente cobre a maior parte dos casos, ela tem a força de implementar modos de conduta e valoração que realizam a normatividade intrínseca ao processo de reprodução material da vida na fase atual do capitalismo”. (SAFATLE, 2008, p. 12)

Ao classificar como “cinismo” o modo de funcionamento de padrões de racionalidade em sociedades ditas pós-ideológicas, o autor vai além do senso comum, que relaciona cinismo como um problema de uma ordem moral, vinculado à distorção de procedimentos de justificação da ação. Esse modo de compreensão, na sua avaliação, passaria ao largo das questões realmente importantes. Mais do que isso: seria, no fundo, uma maneira de esvaziar problemas maiores que a reflexão sobre o cinismo pode nos revelar.

Safatle argumenta que a denúncia pura e simples das contradições do capitalismo perdeu efeito porque, apesar das crises de legitimidade, o sistema conseguiu se legitimar a partir de uma racionalidade cínica, que anulou os efeitos da denúncia. Isso explicaria, por exemplo, porque países periféricos, onde a maioria da população vive à míngua, sem as mínimas condições de fazer parte do mercado, aceitam pacificamente as condições desiguais e continuam a sonhar em ter um lugar ao sol no mundo capitalista.

Segundo o autor, a noção de “paradoxo”, usada para descrever a natureza da dinâmica de organização das formas de vida sob os imperativos do capitalismo contemporâneo, é precisa. Safatle utiliza a noção de paradoxo emprestada de Honneth, para demonstrar como essa contradição apontada pela crítica tradicional perde a eficácia no atual contexto do capitalismo contemporâneo:

Uma contradição é paradoxal quando, através da concretização almejada de uma intenção, reduz-se justamente a probabilidade dessa intenção concretizar-se. Em casos bem específicos, a tentativa de concretização de uma intenção produz condições que vão de encontro a essa intenção inicial (HONNETH, Axel, apud SAFATLE, 2008, p. 14).

Nesse contexto, a denúncia deixa de ser o motor da crítica, já que a realização paradoxal da intenção é, de certa forma, sua realização legítima. O autor também afirma que esse desenvolvimento paradoxal está ligado à proliferação das chamadas “estruturas normativas duais”. O conceito foi desenvolvido por Slavoj Žižek, a fim de descrever o impacto social da compreensão de Jacques Lacan a respeito da maneira como os sujeitos eram socializados por meio da internalização simultânea de duas estruturas normativas que, embora contrárias entre si, articulam-se em uma relação de profunda complementaridade.

De um lado, se coloca a lei simbólica que visa normatizar, de maneira relativamente explícita, os modos de interação social e de constituição de ideais de auto-regulação, de outro, a lei do 'supereu' que visa a impor, de maneira implícita, imperativos de conduta atualmente pautados por exigências de satisfação irrestrita. Mas, na peculiaridade desse processo de socialização, se impõem as normatividades contrárias, a chave para o funcionamento de uma forma de vida que parece seguir sistemas de normas e valores que se invertem no momento mesmo de sua aplicação, sistemas em que lei e transgressão são enunciadas, ao mesmo tempo, como imperativos. Para Safatle, o nome disso é cinismo.

O autor destaca que o uso do termo cinismo para descrever tais situações paradoxais é adequado por remeter-nos a um diagnóstico da modernidade esboçado pela primeira vez de maneira sistemática por Hegel. E salienta que o conceito não deve restringir-se a um diagnóstico sociológico relativo aos impasses do capitalismo contemporâneo, pois suas raízes encontram-se na percepção do esgotamento de padrões de racionalidade normativa e valorização que se confundem com uma certa história da modernidade filosófica. Sinaliza que Hegel foi o primeiro a compreender que a modernidade, por sua força de erosão de formas tradicionais de vida, podia abrir espaço para a indeterminação e para o esvaziamento de toda substancialidade normativa do social, com destaque para o papel social da ironia.

Para Hegel, a ironia não era um mero tropo retórico, mas forma de vida ligada aos impasses da individualidade romântica e resultante de distorções das exigências de autonomia, autenticidade e desencantamento próprios à razão moderna. (...) No entanto, Hegel compreendeu também que uma figura avançada da ironia poderia aparecer como ironização absoluta das condutas e valores que procuram normatizar a vida social a partir de critérios de justificação intersubjetivamente partilhados. Ironização que consistiria exatamente no movimento paradoxal de realizar um valor através de sua aplicação a casos que normalmente lhe seriam contrários (SAFATLE, 2008, p.16).

Depois de identificar Hegel como um dos primeiros teóricos a sistematizar a reflexão sobre o cinismo, Safatle atualiza esta reflexão. Segundo ele, desde o início dos anos 1970, teóricos do que hoje convencionamos chamar de “pós-estruturalistas”, como Jean-François Lyotard e a dupla Giles Deleuze e Félix Guattari, compreenderam que o capitalismo e suas formas hegemônicas de vida tendiam a organizar-se de maneira cínica, em virtude de sua tendência interna de fragilizar continuamente as formas e as normas que ele mesmo enunciava. Um pouco como se um dos aspectos fundamentais do diagnóstico hegeliano da modernidade voltasse pelas mãos dos “antípodas do hegelianismo”, o que não deixa de ser uma espécie de “ironia bem ao gosto da dialética, mas agora na forma de teoria do capitalismo avançado” (SAFATLE, 2008, p.18).

Em obras como *O Anti-Édipo*, Deleuze e Guattari já chamavam a atenção para isso: “O capitalismo não necessita mais de crença alguma e é apenas da boca para fora que o capitalista se aflige com o fato de que atualmente não se crê mais em nada” (DELEUZE e GUATTARI, 1971, p. 298).

Safatle analisa que essa teoria pós-estruturalista do capitalismo foi capaz de tematizar uma etapa na qual o impacto do desenvolvimento da sociedade do consumo, com sua tendência de alargar de maneira cada vez mais indefinida o fluxo contínuo de equivalências, levou os processos de socialização do desejo no interior do capitalismo a não mais depender da repetição normatizadora de padrões positivos de conduta, ideais e estereótipos.

Assim, o capitalismo não procuraria mais impor conteúdos normativos privilegiados, mas socializar o desejo por meio do que o autor chama de “desterritorialização violenta”, ou seja, da fragilização de seus próprios códigos, da flexibilização das identidades que ele mesmo produz: como se os códigos fossem enunciados para serem decodificados. Essa é apontada como uma maneira de absorver, no interior do próprio modo de funcionamento do capitalismo, a tendência de generalização de situações de anomia. Segundo o autor, seria uma maneira de dizer “que os códigos são enunciados para serem anulados, um pouco como aquele que sempre ironiza as proposições que enuncia” (SAFATLE, 2008, p.19).

Com a caracterização da natureza cínica do capitalismo contemporâneo enquanto espaço de desterritorialização contínua e da fragilização dos códigos, o autor questiona qual seria o regime de ideologia capaz de criar uma disposição de conduta adequada a tal situação. A resposta proposta por ele começa com a contribuição de Adorno, e, segundo Safatle, a partir dela propõe uma teoria renovada da ideologia. Além da reflexão adorniana sobre a ideologia e seus produtos culturais, esta nova teoria tem como fonte a teoria social psicanaliticamente orientada, mediada principalmente pelas reflexões sobre os processos de socialização e individuação presentes na obra de Jacques Lacan.

A estrutura paradoxal da racionalidade cínica é atualmente capaz de organizar, segundo o autor, as disposições hegemônicas nos campos do trabalho, do desejo e da linguagem.

No campo do desejo, ele identifica uma mudança significativa nos processos de subjetivação: se, antes, havia uma tendência social para o recalçamento e a neurose, em casos de conflito entre o desejo e a norma moral, em campos como a sexualidade, como identificava Freud, hoje a tendência seria pela perversão. Isso porque, em vez de negar a realidade, a tendência é aceitar estruturas normativas duais. Quem primeiro chamou atenção para isso foi Lacan:

Lacan percebeu a tendência de generalização de modos de socialização do desejo que não operavam mais a partir dessa forma clássica do conflito, mas constituíam relações mentais paradoxais. Para tanto, ele partiu da reflexão sobre a maneira como perversos organizavam sua relação com a lei social. Em razão das modificações profundas pelas quais passou a função paterna e os processos de identificação social, tal dinâmica perversa tendia a tornar-se hegemônica (SAFATLE, 2008, p.21).

Se o acesso compreensivo aos fantasmas perversos não fornece a estrutura da perversão, segundo este raciocínio, seria porque esta é fundada em uma relação particular do sujeito com a lei social: uma relação particular por basear-se em modos de seguir as injunções da lei sem, com isso, produzir disposições de conduta normalmente conformes à lei. Para o autor, isso é possível porque a perversão se funda na consciência da ausência de fundamentos substanciais para as expectativas normativas no campo da sexualidade e na estruturação do núcleo familiar.

Nesse nível, o cinismo seria solidário da transformação da perversão, e não mais da neurose, em saldo necessário de nossos processos de socialização. Um resultado previsível quando se aceita que os processos de socialização na contemporaneidade tendem a não passar mais pelo agenciamento de contradições por meio da repressão e do recalçamento, mas por meio da aceitação de estruturas normativas duais.

No campo do trabalho, o autor identifica o esgotamento da ética do trabalho com suas noções de ascetismo, repressão do prazer polimórfico e da estabilidade de funções. Tal esgotamento abriu espaço para o advento de um “novo espírito do capitalismo”, mais adaptado à dinâmica paradoxal de uma racionalidade cínica. Aparentemente se tem mais autonomia, liberdade e criação. Porém, a liberdade é aparente, e surgiram novos mecanismos de controle para moldar essa autonomia:

Noções como flexibilização e maleabilidade apareceram como chaves para abrir um mundo em contínua reengenharia, em que estruturas hierárquicas e as funções fixas eram abandonadas em prol de estruturas em rede que exigiam trabalhadores capazes de articular conhecimentos diversos, várias identidades, assim como absorver exigências de mobilidade e contínua inovação. (...) No entanto, foi necessário o desenvolvimento de processos de controle capazes de se moldarem a esse crescimento aparente da autonomia de indivíduos e equipes no interior do “novo mundo do trabalho (SAFATLE, 2008, p.23).

Enquanto estruturas disciplinares como o Estado e a família perdem força, se fortalecem estruturas peculiares de controle, o chamado biopoder, de Foucault, também trabalhado por Deleuze. “Os controles são uma modulação, como um molde autodeformante que muda continuamente de um instante para outro, ou como uma peneira cujas malhas mudam de um ponto a outro” (DELEUZE, 2003, apud SAFATLE, 2008, p. 24).

Para conseguir compreender e superar este regime de funcionamento das estruturas normativas, Safatle entende como necessário identificar e descrever esse regime de funcionamento de estruturas normativas duais enquanto dispositivo social de controle, mostrando como a articulação entre o mundo do trabalho e o mundo do consumo visa à constituição disciplinar de sujeitos que orientam seu modo de agir a partir de uma lógica de anulação paradoxal de contradições e de amaciamento de contrários exigidos pela racionalidade das sociedades capitalistas contemporâneas.

No campo da linguagem, o autor aponta para um esgotamento de um certo regime de crítica da ideologia ligado às temáticas da falsa consciência e da reificação. Segundo ele, a estrutura retórica da crítica da ideologia esteve normalmente vinculada ao desvelamento do erro, da ilusão ou da insinceridade. No entanto, esse modelo de crítica teria se tornado impotente diante de um regime de situação cada vez mais hegemônico, que o autor define como “distorções performativas” (p. 26). Nesse caso, a linguagem produz performances que não deveria produzir, como no caso dos sintomas (que indicam a existência de duas regras de conduta linguisticamente estruturadas contrárias que constituem uma mesma representação mental), ou não produz performances que deveria produzir, mesmo estando perfeitamente adequada em relação aos critérios normativos partilhados de maneira intersubjetiva.

Essa distorção performativa paradoxal ou esse bloqueio de força perlocucionária deve ser chamado de cinismo. Maneira de insistir que o cinismo só pode ser alçado à condição de lógica de racionalização social quando a linguagem passou por um processo peculiar de desagregação. Como sempre, é no campo da estética que primeiramente sentimos as desagregações da linguagem. (SAFATLE, 2008, 26)

Conforme Sloterdijk, o embrião da teoria moderna do cinismo nasceu a partir da reflexão sobre o papel ideológico das igrejas. Foi a partir da chamada “teoria da impostura clerical”, quando o Iluminismo teria lançado um primeiro olhar crítico sobre as religiões. A pergunta elementar era: “A quem serve a religião e que função desempenha esta na vida da sociedade?” E a resposta foi assim formulada: “Para que serve a religião, é coisa fácil de dizer para o iluminista: em primeiro lugar, serve para superar o medo existencial; em segundo lugar, para legitimar uma ordem social opressiva” (SLOTERDIJK, 2011, p. 59).

Um dos pontos da dominação seria que “os exploradores e utilizadores da religião’ teriam de ter “de calibre diferente” ao do “humilde e atemorizado povo crente”. Enquanto instrumento de dominação, ela teria por missão estabelecer no íntimo dos súbditos uma “muda de propensão ao sacrifício”. “Afirmo que esta teoria iluminista da religião representa a primeira construção lógica do cinismo dos senhores, moderno e reflexivo” (SLOTERDIJK,

2011, p. 59).

Em seção dedicada a analisar o fenômeno do “cinismo religioso”, Sloterdijk afirma que a função da fé é uma produção de corpos desvitalizados que não podem ser completamente frustrados da recordação de que neles devem estar escondidas fontes de vitalidade e força. E seria esta oposição que conferiria às religiões um papel social dúplice: ao mesmo tempo em que podem servir para legitimar e reforçar as opressões, também são capazes de contribuir para a superação de medos, libertando os indivíduos para aumentar a sua força de resistência e a sua criatividade.

Por isso é que, consoante os casos, a religião pode ser uma coisa ou outra: instrumento de dominação e núcleo de resistência contra a dominação, médium de repressão e médium de emancipação, instrumento de desvitalização ou doutrina de revitalização (SLOTERDIJK, 2011, p. 352).

Como pretendemos demonstrar na nossa pesquisa de campo, entendemos que as práticas predominantes na Missão de Mangunde têm favorecido a reprodução de relações coloniais tardias, por meio de um “pacto de cinismo entre missionários e estudantes” – perdendo a oportunidade de se constituir como um elemento propulsor de transformação social.

## **8.2 Doutrinação e identidade**

Mais do que alterar a forma de interpretação do mundo, os ensinamentos recebidos em diferentes instituições também podem afetar a esfera da subjetividade dos sujeitos. Para Ricoeur, as maneiras de aprender e de lembrar não são atividades passivas. Fazer história é também fazer memória: “Lembrar-se é não somente acolher, receber uma imagem do passado, como também buscá-la, “fazer” alguma coisa” (RICOEUR, 2007, p. 71).

O autor chama a atenção para diferentes mecanismos de manipulação da memória. Enquanto o exercício da memória é seu uso, esse uso também comporta a possibilidade do abuso. “Essas múltiplas formas do abuso salientam a vulnerabilidade fundamental da memória, que resulta da relação entre a ausência da coisa lembrada e sua presença na forma de representação” (RICOEUR, 2007, p.72).

Um desses mecanismos, que Ricoeur chama de abusos da memória artificial, seria o da memorização, que leva a uma economia de esforços, ficando o sujeito dispensado de aprender novamente para efetuar uma tarefa adequada a circunstâncias definidas. “As

oportunidades de mau uso aumentarão na medida da ambição de domínio exercida sobre o processo inteiro de memorização. Porque é mesmo nessa ambição de domínio que reside a possibilidade de resvalar do uso para o abuso” (RICOEUR, 2007, p.73).

Na aprendizagem, o domínio da aquisição pertence ao experimentador que conduz à manipulação. “É ele que determina a tarefa, define os critérios de sucesso, organiza punições e recompensas e, assim, “condiciona” a aprendizagem” (RICOEUR, 2007, p.74).

No modelo clássico de dialética do mestre e do discípulo, a recitação da lição decorada é o principal instrumento de aprendizagem, uma tradição já preconizada por Santo Agostinho, em sua obra *De memoria* do Livro X das Confissões. Não por acaso, Ricoeur afirma que a recitação constituiu-se, por muito tempo, o modo privilegiado de transmissão controlada pelos educadores de textos considerados, se não fundadores da cultura ensinada, pelo menos de prestígio, no sentido de textos que têm autoridade. O catecismo seria, assim, uma das mais ancestrais formas de doutrinação, mas não a única.

Toda sociedade tem o encargo da transmissão, através das gerações, daquilo que ela considera suas conquistas culturais. Aprender é, para cada geração, fazer a economia, (...) do esforço exaustivo de reaprender tudo a cada vez. Foi assim que, nas comunidades cristãs, aprendemos, por muito tempo, a recitar o catecismo. Mas foi assim que foram ensinadas as regras da escrita correta – ah, o ditado! – mais as da gramática e da aritmética. E ainda é do mesmo modo que aprendemos os rudimentos de uma língua morta ou de uma língua estrangeira (RICOEUR, 2007, p.75).

Assim, segundo Ricoeur, a lembrança não consistiria mais em simplesmente evocar o passado, mas em efetuar saberes aprendidos, arrumados num espaço mental.

Em termos bergsonianos, passamos para o lado da memória-hábito. Mas essa memória-hábito é uma memória exercitada, cultivada, educada, esculpida, diriam alguns textos. São verdadeiras proezas que agraciam a memória fabulosa de verdadeiros atletas da memorização. Cícero qualifica tais performances de “quase divinas” (RICOEUR, 2007, p.77).

O autor observa que a arte da memória se sacralizou com a chamada *ars memoriae*, com contribuições essenciais de Santo Agostinho e de São Tomás. Pelo temor e pela recusa do esquecimento, a *ars memoriae* teria apostado na memorização à custa da recordação, erigindo os fundamentos da recitação. Com o passar do tempo, a outrora magia da memória deu lugar ao que Ricoeur chama de pedagogia da memória: um enquadramento da cultura da memória por um projeto educativo.

Ricoeur alerta para o que ele chama de abusos da memória, que resultam de uma manipulação concertada da memória e do esquecimento por detentores do poder, criando uma



memória instrumentalizada, que se encaixaria na categoria weberiana de racionalidade segundo um fim, oposta à de racionalidade segundo um valor, ou, à luz de Habermas, em uma “razão estratégica”, oposta à razão comunicativa.

A problemática dessa abordagem situa-se no cruzamento entre a problemática da memória e a da identidade tanto coletiva quanto pessoal. Ou seja, por meio da escolha entre o que lembrar e o que esquecer, por meio do reforço a certas memórias em detrimento de outras, se constrói e se modela também a identidade. “É na problemática da identidade que se deve agora buscar a causa da fragilidade da memória assim manipulada. Essa fragilidade se acrescenta àquela propriamente cognitiva que resulta da proximidade entre imaginação e memória, e nesta encontra seu incentivo e seu adjuvante” (RICOEUR, 2007, p. 94).

Nas missões católicas, esse conflito é particularmente marcante porque há um evidente choque entre as categorias de memória e identidade da tradição africana, alicerçadas em conceitos como a oralidade, a crença de interação entre mortos e vivos, curandeirismo e feitiçaria, e a tradição cristã-ocidental da escrita, do racionalismo, da medicina.

Ricoeur chama atenção para o fato de que, apesar das crenças em contrário, a identidade é um conceito frágil. E destaca três causas da fragilidade da identidade. A primeira delas é a sua relação complicada com o tempo, expressa pela pergunta: o que significa permanecer o mesmo através do tempo? Ou seja, à medida que o tempo passa, a própria identidade também tende a se flexibilizar, pois não é estática ou imutável, mas sujeita aos acontecimentos externos e ao próprio amadurecimento interno. A segunda causa da fragilidade é o confronto com o outro, percebido como uma ameaça, que instaura um jogo de rejeição e aproximação. A terceira causa da fragilidade é a herança da violência. Como boa parte dos mitos fundadores de um povo é baseado em histórias de guerra, os mesmos acontecimentos podem significar glória para uns e humilhação para outros.

Para Ricoeur, diante dessa fragilidade, cabe à ideologia atuar como um fator de integração, atuando como guardião da identidade, “na medida em que oferece uma réplica simbólica às causas de fragilidade dessa identidade” (RICOEUR, 2007, p. 96).

Ao analisar esse ponto da ação simbolicamente mediada, o autor avalia que não se pode falar de manipulação, nem de abuso de memória, mas em coerção silenciosa, exercida sobre os costumes numa sociedade tradicional. Segundo ele, o que a ideologia busca legitimar é a autoridade da ordem ou do poder, baseando-se nos conceitos de noção de ordem (*Ordnung*) e de dominação (*Herrschaft*) de Max Weber.

Toda a análise weberiana do poder gira em torno da pretensão de legitimidade erigida por toda forma de poder, quer seja carismática, tradicional ou burocrática. Analisando o

paradoxo da autoridade à luz da teoria de Weber, Ricoeur presume que a ideologia advém precisamente na brecha entre a demanda de legitimidade que emana de um sistema de autoridade e a resposta em termos de crença.

A ideologia acrescentaria uma espécie de mais-valia à nossa crença espontânea, graças à qual esta poderia satisfazer às demandas da autoridade. Nesse estágio, a função da ideologia seria preencher o fosso de credibilidade cavado por todos os sistemas de autoridade, não somente o sistema carismático – porque o chefe é enviado de cima – e o sistema fundamentado na tradição – porque sempre se fez assim – como também o sistema burocrático – porque o perito supostamente, sabe (RICOEUR, 2007, p. 96).

Cada um a seu modo, os tipos de crença constituiriam, assim, razões para obedecer – um poder legítimo que se faz obedecer e define autoridade. Segundo Weber, a *Herrschaft* consiste essencialmente numa relação hierárquica entre o comandar e o obedecer. Ela se define expressamente pela expectativa da obediência e da probabilidade – a chance de que ela será satisfeita.

Conforme ensina a experiência, nenhuma dominação contenta-se voluntariamente com motivos puramente materiais ou afetivos ou racionais referentes a valores, como possibilidades de sua persistência. Todas procuram despertar e cultivar a crença em sua “legitimidade”. Dependendo da natureza da legitimidade pretendida diferem o tipo da obediência e do quadro administrativo destinado a garanti-la, bem como o caráter do exercício da dominação. E também, com isso, seus efeitos. Por isso, é conveniente distinguir as classes de dominação segundo suas pretensões típicas à legitimidade (WEBER, 1991, p.139).

Segundo Ricoeur, essa relação de ideologia com o processo de legitimação dos sistemas de autoridade constitui o eixo central em relação ao qual se distribuem, por um lado, o fenômeno mais radical de integração comunitária por meio das mediações simbólicas – até mesmo retóricas – da ação e, por outro lado, o fenômeno mais aparente e mais fácil de se deplorar e denunciar, a saber, o efeito de distorção sobre o qual Marx focalizou suas análises, em A ideologia alemã.

Um exemplo seriam os episódios de manipulação de memória, que é incorporada à constituição da identidade por meio da função narrativa. A ideologização da memória torna-se possível, de acordo com Ricoeur, pelos recursos de variação oferecidos pelo trabalho de configuração narrativa. E como os personagens da narrativa são postos na trama simultaneamente à história narrada, a configuração narrativa contribui para modelar a identidade dos protagonistas da ação ao mesmo tempo em que define os contornos da própria ação.

Hannah Arendt nos lembra que a narrativa diz o “quem da ação”. É mais precisamente a função seletiva da narrativa que oferece à manipulação a oportunidade e os meios de uma estratégia engenhosa que consiste, de saída, numa

estratégia do esquecimento tanto quanto da rememoração. Contudo é no nível em que a ideologia opera como discurso justificador do poder, da dominação, que se veem mobilizados os recursos de manipulação que a narrativa oferece. A dominação, como vimos, não se limita à coerção física. Até o tirano precisa de um retórico, de um sofista para transformar em discurso sua empreitada de sedução e intimidação (RICOEUR, 2007, p.98).

### 8.3 A teoria da ação comunicativa e o mundo da vida

Indo além da subjetividade e da identidade individual, é preciso analisar como se dá a construção e o compartilhamento de discursos e verdades em uma sociedade. É pela comunicação que as ditas verdades são construídas, que as culturas são forjadas e as tradições transmitidas ou questionadas, ganhando maior ou menor legitimação conforme o contexto de trocas simbólicas e discursivas.

Para analisar este processo, utilizaremos neste trabalho a teoria da ação comunicativa de Habermas. Ação comunicativa é definida como "uma interação simbolicamente mediada", a qual se orienta "segundo normas de vigência obrigatória que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes" (HABERMAS, 1987, p. 57).

Segundo Freitag e Rouanet (1990), Habermas tenta reconstituir as condições universais para a produção de enunciados. Isso significa que, em vez de tratar meramente de unidades linguísticas, o autor considera que existam ações linguísticas. Em uma situação de fala, só é possível a comunicação “no momento em que se cria, ao mesmo tempo, pelo uso de determinados verbos, uma intersubjetividade específica, em cujo quadro esses conteúdos são transmitidos e compreendidos. A mesma sentença tem um sentido intersubjetivo (pragmático) distinto, conforme seja enunciada sob a forma de promessa, de ordem, de afirmação, etc.” (FREITAG e ROUANET, 1990, p. 17).

No contexto da ação comunicativa, Habermas define entendimento como “aceitabilidade racional intersubjetiva”:

O entendimento funciona como mecanismo de coordenação da ação do seguinte modo: os participantes na interação concordam sobre a validade que pretendem para suas emissões, quer dizer, reconhecem intersubjetivamente as pretensões de validade que reciprocamente se estabelecem uns aos outros (HABERMAS, 1982, p. 493).

Partindo desse princípio, em cada situação de fala Habermas aponta quatro “expectativas de validade”: a de que os conteúdos transmitidos são compreensíveis, a de que os interlocutores são verazes, a de que os conteúdos proposicionais são verdadeiros, e a de que o locutor, ao praticar o ato linguístico em questão (afirmando, prometendo, ordenando),

tinha razões válidas para fazê-lo, isto é, agia de acordo com normas que lhe pareciam justificadas. A interação espontânea só é considerada estável quando existe um consenso com relação a essas quatro expectativas de validade.

Para Habermas, a problematização do conteúdo que está sendo dito e da norma relacionada ao comportamento só pode ocorrer fora do contexto interativo, numa forma de comunicação que ele define como discurso. Assim, a afirmação é considerada verdadeira (ou falsa) quando o discurso teórico conduzir a um consenso quanto à sua verdade ou falsidade, ou seja, a norma passa a ser considerada legítima (ou ilegítima) quando o discurso prático desembocar num consenso quanto a tal legitimidade ou ilegitimidade.

No discurso, todas as expectativas de validade ficam suspensas, até que a afirmação seja confirmada ou refutada, e até que a norma seja considerada legítima ou ilegítima. No discurso, ficam postos fora do circuito – “virtualizados” – todos os interesses e motivos característicos da interação normal. Nele, o único motivo admitido é a busca cooperativa da verdade, à base do melhor argumento. A afirmação, problematizada, é debatida num discurso teórico, a norma, problematizada, é debatida num discurso prático (FREITAG e ROUANET, 1990, p.18).

Por meio do conceito de justificação, Habermas elimina o abismo entre questões teóricas e questões normativas, evidente na teoria de autores como Hume, Weber e entre os positivistas modernos, que consideravam unicamente as proposições descritivas como suscetíveis de validação, relegando as proposições prescritivas, ou relativas a valores, à esfera da mera opinião, sem pretensão de validade ou falsidade. Com sua teoria da validação consensual de afirmações e recomendações (proposições normativas) Habermas retoma a tradição grega, para a qual as questões relativas à vida desejável eram, mais do que quaisquer outras, suscetíveis de serem verdadeiras.

A dificuldade dessa proposta de Habermas é, segundo Freitag e Rouanet, o problema de distinguir o falso consenso do verdadeiro, já que os consensos factuais são frequentemente distorcidos por influências externas ou por deformações inerentes ao próprio processo de comunicação. “Os participantes do discurso podem julgar que o consenso obtido foi válido, e não obstante tal convicção pode revelar-se ilusória” (FREITAG e ROUANET, 1990, p.19).

Para Habermas, a saída deste impasse está na situação linguística ideal, pela qual a comunicação não seria perturbada nem por efeitos externos contingentes, nem por coações resultantes da própria estrutura da comunicação, excluindo deformações sistemáticas, e partindo do princípio de que só são admitidos ao discurso aqueles participantes que, como atores, agiam de acordo com normas que lhes pareciam justificáveis, e não movidos pela coação, satisfazendo o pressuposto da veracidade, não mentindo nem intencionalmente, nem

inconscientemente (neurose ou falsa consciência). Essas duas condições configuram o modelo da ação comunicativa pura: uma forma de interação (e de organização social) caracterizada pela eliminação de todas as formas de coação externa e interna.

Desse modo, Habermas cria o modelo da ação comunicativa pura e a situação linguística ideal. Ao mesmo tempo em que remetem a uma ordem social inexistente e utópica, que tornaria possível o discurso perfeito, ambos têm que ser pressupostos como reais, servindo como paradigmas críticos que permitem problematizar formas existentes de interação e discurso.

À luz desta teoria, a verdade deixa de estar ligada a conteúdos, para ser medida a partir dos procedimentos em que é buscada.

Verdadeira não é uma afirmação que corresponde a um objeto ou a uma relação real, mas uma afirmação considerada válida num processo de argumentação discursiva. A verdade não tem que ver com conteúdos, e sim com procedimentos, aqueles que permitem estabelecer um consenso fundado. A verdade, num certo sentido, confunde-se com as condições formais para alcançá-la (FREITAG e ROUANET, 1990, p. 21).

Em oposição à constatação inequívoca do real positivista, Habermas propõe o conceito de verdade consensual problemática, utilizando pressupostos de reciprocidade no processo de conhecimento, não apenas como processo cognitivo, mas “como processo histórico de evolução e emancipação humana, considerando discurso teórico e prático, argumentação e experiência” (MONTEIRO, 1995, p. 123).

Por meio da crítica da cultura, Habermas busca desmascarar obstruções criadas pelas várias sociedades historicamente situadas ao processo de emancipação cultural, seja pela violência ou pela legitimação ideológica. No seu entender, a ideologia impede os discursos práticos por meio de “pseudolegitimações institucionalizadas” que não permitem uma tematização adequada dos problemas humanos.

As ideologias alcançam seu objetivo de impedir a tematização discursiva, excluindo da comunicação pública certos temas e motivos inconvenientes para o sistema de poder, e que poderiam, precisamente, levar os indivíduos a promoverem a abertura de discursos problematizadores. Esses temas censurados são retirados da linguagem pública e, literalmente, excomungados (excomunicados), e transferidos para o inconsciente, sob a forma de conteúdos alinguísticos, ou expressos numa linguagem privatizada, incompreensível para o próprio sujeito (FREITAG e ROUANET, 1990, p. 23).

Habermas concebe a terapia como a tentativa de re-simbolizar esse conteúdos banidos, reintegrando-os na linguagem pública. Esse seria o papel da teoria crítica, enquanto

instrumento de elucidação pedagógica, que proponha interpretações que levem aos sujeitos a reconhecer e superar a chamada falsa consciência.

Certos temas e motivos não podem ser tratados (discursivamente elaborados) por ameaçarem um sistema de poder (um fenômeno análogo ao da repressão intrapsíquica que caracteriza as neuroses e que torna incompreensíveis certos conteúdos para o sujeito. A linguagem pública tem de ser resgatada por meio de uma espécie de terapia (mais ou menos conforme o modelo psicanalítico) de elucidação pedagógica (como forma de superação da falsa consciência). (MONTEIRO, 1995, p. 124)

Segundo Monteiro (1995), Habermas procura distinguir o agir racional-estratégico guiado só pelos meios e fins (que em Marx corresponderia à luta de classes e ao progresso técnico-organizativo) do agir comunicativo guiado por estruturas normativas universalistas e pela intersubjetividade consensual. Por meio da racionalização, entendida pelo autor como o avanço progressivo da razão e o conseqüente amadurecimento do Eu, permitiria uma “quebra” da coerção intrapsíquica que tornaria claros e consensuais os conflitos existentes. Desse modo, Habermas entende que através do desenvolvimento do agir comunicativo e da consciência moral, o homem poderia atingir um estágio mais evoluído, pautado por princípios ético-universais, mediado por uma “ética universal da linguagem”. (MONTEIRO, 1995, p. 163)

Habermas também assinala a diferença existente entre a ação e o discurso:

En las comunicaciones cotidianas los participantes no solamente son capaces de mantener separadas las actitudes pragmáticas fundamentales, sino que en principio pueden separar también los planos que representan la acción y el discurso. Ámbitos de acción normados por el derecho positivo con instituciones jurídicas postradicionales, presuponen que los implicados son capaces de elevarse del plano de la ejercitación ingenua de las acciones al plano reflexivo de las argumentaciones. El potencial crítico del habla puede movilizarse contra las instituciones existentes a medida que se institucionaliza la discusión, en actitud hipotética, de pretensiones normativas de validez. Naturalmente, los órdenes legítimos siguen siendo para quien actúa comunicativamente, lo que siempre fueron una realidad normativa: pero esa normatividad cambia de cualidad en la medida en que las instituciones ya no quedan legítimas *per se* por medio de imágenes religiosas y metafísicas del mundo (HABERMAS, 2010, p. 689).<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Nas comunicações cotidianas, os participantes não apenas são capazes de manter separadas as atitudes pragmáticas fundamentais, como também em princípio podem separar também os planos de que representam a ação e o discurso. Âmbitos de ação orientados pelo direito positivo com instituições jurídicas pós-tradicionais pressupõem que os implicados sejam capazes de elevar-se do plano de exercitação ingênua das ações ao plano reflexivo das argumentações. O potencial crítico da fala pode mobilizar-se contra as instituições existentes à medida que se institucionaliza a discussão, em atitude hipotética, de pretensões normativas de validade. Naturalmente, as ordens legítimas continuam valendo para quem age comunicativamente, o que sempre foi uma realidade normativa: mas esta normatividade muda de qualidade à medida que as instituições já não são legitimadas por meio de imagens religiosas e metafísicas do mundo (HABERMAS, 2010, p. 689, tradução nossa).

O pano de fundo onde se dá a ação comunicativa é o mundo da vida, conceito que representa o cotidiano, onde as pessoas entram em contato e por meio da linguagem constroem o entendimento da relação dos sujeitos com o mundo. É composto por três dimensões: o mundo objetivo (coisas), o mundo social (relações, normas, regras) e subjetivo (sentimentos) – todos cercados por determinadas pretensões de validade. “Para Habermas, as três esferas estão interligadas no cotidiano e são mediadas pela intersubjetividade linguística, o que leva à busca de uma teoria da ação comunicativa que supere tanto as teorias da ação quanto as teorias da comunicação, que isoladamente não têm dado conta da compreensão da sociedade e do homem” (MONTEIRO, 1995, p.174).

Seguindo o princípio de que o homem se relaciona concretamente por meio da linguagem e toda exterioridade material é introjetada simbolicamente no “mundo da vida”, Habermas entende que toda melhora possível para a situação contemporânea depende da progressiva adoção do agir comunicativo, em que o descentramento individual e coletivo seria garantido por uma intersubjetividade plena. Conforme Monteiro, o “agir comunicativo” de Habermas seria a teoria/práxis adequada ao “amadurecimento do homem”, já que a subjetividade deveria idealmente se construir em uma comunidade ideal de comunicação, em busca da emancipação intersubjetiva.

Como o próprio Habermas reconhece, as situações de comunicação no mundo da vida estão bem distantes desse ideal, marcadas por assimetrias, consensos fabricados. E também, acrescentamos nós, pela racionalidade cínica.

## 9. METODOLOGIA

Como observa May (2004), os dados de uma pesquisa social não são coletados, mas produzidos. E os fatos não existem de forma independente do meio pelo qual são interpretados. Assim, a teoria social não é um meio neutro pelo qual revelamos verdades absolutas, mas um caminho para a interpretação de dados empíricos, uma base para a reflexão crítica, um guia para entender a realidade. “O estudo da teoria social e da pesquisa social é um empreendimento reflexivo no qual é problemático supor que um paradigma teórico, como um sistema de pensamento fechado, seja capaz de explicar o mundo social plenamente” (MAY, 2004, p. 143).

Compreendendo as limitações inerentes ao processo de conhecimento, e sem a pretensão de encontrar uma verdade absoluta ou revelada, buscaremos ao longo deste trabalho produzir informações relevantes e interpretá-las à luz de uma teoria apropriada.

Se supomos que podemos observar o mundo social com neutralidade, devemos reproduzir apenas os pressupostos e estereótipos das ações e convenções cotidianas. Precisamos entender e reconhecer essas influências no nosso pensamento e naquele da sociedade em geral. Em outras palavras, os fatos não falam por si mesmos. Assim, para a pesquisa social desenvolver-se intelectualmente e ser útil para entender e explicar o mundo social, precisamos de teoria e esta precisa da pesquisa. (MAY, 2004, p.146)

Segundo o autor, a ideia de que podemos derivar as nossas teorias sobre o mundo social de modo independente dos nossos preconceitos é altamente problemática, já que pesquisamos um mundo social que as pessoas já estão interpretando e no qual já agem. “Supor que podemos separar essas atividades do fato científico pode não apenas ser uma impossibilidade, mas também ser indesejável para a própria produção e prática em ciência social” (MAY, 2004, p. 149).

Em busca das respostas às questões que este trabalho levanta, faremos entrevistas semiestruturadas com alunos e missionários, propondo um roteiro com perguntas específicas acerca do objeto, mas aberto a possibilidades para a realização de outras perguntas que possam surgir no decorrer da entrevista. A opção pela entrevista semi-estruturada se dá porque, ao mesmo tempo em que as perguntas serão especificadas, o que permite uma comparação entre as respostas dadas, também possibilita que o entrevistador busque um maior esclarecimento e elaboração das respostas dadas, registrando informações qualitativas sobre tópicos em questão. Essa metodologia contribui, segundo May (2004, p.148), para que se tenha mais espaço para sondar as respostas e, assim, se estabeleça um diálogo com o entrevistado. Uma das vantagens do método é permitir que os entrevistados respondam mais



nos seus próprios termos do que em entrevistas padronizadas, sem deixar de permitir uma estrutura maior de comparabilidade do que em entrevistas focalizadas. Assim, as entrevistas serão aplicadas a alunos, missionários, funcionários e membros da comunidade da Missão de Mangunde, buscando perceber como se dá o contexto comunicacional em Mangunde e como os diferentes grupos avaliam o papel da Missão em suas vidas e em suas crenças.

Paralelamente, também complementamos com observação participante, ao longo de um mês de permanência na Missão. A observação participante diz respeito ao engajamento na cena social, experienciando e procurando entendê-la e explicá-la. “O pesquisador é o meio através do qual isso acontece. Escutando e vivenciando, as impressões são formadas e as teorias consideradas, refletidas e desenvolvidas e modificadas” (MAY, 2004, p. 202).

Segundo Proença (2008), esse procedimento metodológico representa um excelente recurso para uma inserção mais densa nas práticas e representações vivenciadas pelos líderes e fiéis das expressões religiosas, pois permite ao pesquisador uma análise mais delimitada e específica, devido a incursões mais constantes que se pode fazer no dia a dia das experiências. “As afirmações referentes às crenças religiosas de um povo devem ter sempre o devido cuidado de apreensão das concepções, imagens mentais e palavras, válidas e coerentes para o respectivo grupo, com conhecimento amplo do sistema de ideias de que tais crenças participam ou pertencem” (EVANS-PRITCHARD, 1978: 18, apud PROENÇA, 2008).

Havendo maior proximidade do contexto ou ambiente do grupo a ser investigado, o pesquisador poderá então efetuar interpretações sobre o seu objeto de estudo com maior correspondência ao modo como os próprios integrantes vivenciam sua crença. Hospedada na Missão durante um mês, em agosto de 2011, a autora teve a oportunidade de interagir com o campo estudado, percebendo e agindo diligentemente de acordo com as suas interpretações daquele mundo; participar nas relações sociais e procurar entender as ações no contexto da situação observada, já que as pessoas agem e dão sentido ao seu mundo, se apropriando de significados a partir do seu próprio ambiente. “Na observação participante o pesquisador deve se tornar parte de tal universo para melhor entender as ações daqueles que ocupam e produzem culturas, apreender seus aspectos simbólicos, que incluem costumes e linguagem” (PROENÇA, 2008).

A vivência intensiva de um mês na Missão de Mangunde se somou à experiência anterior vivenciada na Missão pela autora, que morou em Mangunde entre fevereiro e novembro de 2006.

Posteriormente, os dados foram analisados por meio de análise de discurso, buscando verificar eventuais semelhanças e contradições nos discursos e nas ações observadas durante a pesquisa.

Segundo Rosalind Gill (2002), não existe uma única “análise de discurso”, mas muitos estilos diferentes de análise, e todos reivindicam o nome. Em comum, as diferentes abordagens têm uma rejeição da noção realista de que a linguagem é simplesmente um meio neutro de refletir ou descrever o mundo, e uma convicção da importância central do discurso na construção da vida social.

A análise de discurso se insere no chamado construcionismo social, ou construtivismo, que tem como princípios uma postura crítica com respeito ao conhecimento dado, ceticismo com respeito à visão de que nossas observações nos revelam, a compreensão de que as maneiras como compreendemos o mundo são história e culturalmente específicas e relativas e a ideia de que o conhecimento é socialmente construído.

Basicamente, Gill aponta quatro temas principais da análise do discurso: uma preocupação com o discurso em si mesmo, uma visão da linguagem como construtiva (criadora e construída), a ênfase no discurso como uma forma de ação e a convicção na organização retórica do discurso. O termo discurso é empregado para se referir a todas as formas de fala e textos (orais ou escritos), e os analistas de discurso estão interessados nos textos em si mesmos, em vez de considerá-los como um meio de chegar a alguma realidade por detrás do discurso: em vez de ver o discurso como um caminho para outra realidade, os analistas de discurso estão interessados no conteúdo e na organização dos textos.

A montagem de um discurso implica em escolha, seleção de um número diferente de possibilidades. Analistas do discurso veem o discurso como prática social: as pessoas empregam o discurso para fazer coisas – para acusar, para pedir desculpas, para se apresentar de uma maneira aceitável, etc. Dentro desta compreensão, todo discurso é visto como circunstancial: o discurso não ocorre em um vácuo social. Como atores sociais, nós estamos continuamente nos orientando pelo contexto interpretativo em que nos encontramos e construímos nosso discurso para nos ajustarmos a esse contexto. Como exemplo, a autora cita uma situação comum, como a de uma pessoa que é questionada sobre o que fez na noite anterior. Dependendo de quem faz a pergunta, (Sua mãe? Seu chefe? Seu melhor amigo?), a resposta provavelmente será dada de um modo diferente. Segundo Gill, não se trata de fingir, mas dizer o que parece certo ou o que vêm naturalmente à mente naquele contexto.

Considerando essas ponderações, os analistas do discurso têm uma dupla tarefa: analisar o discurso e analisar o contexto interpretativo. Vale destacar que até uma frase

aparentemente neutra tem um contexto interpretativo. A autora cita como exemplo a frase “meu carro quebrou”. (Se dita para amigo na saída de reunião, pode ser pedido implícito de carona, se dito para um professor numa situação de atraso, pode ser explicação).

O ponto central é que não existe nada simples ou sem importância em um discurso: textos e falas são práticas sociais, organizados retoricamente. Para interpretá-las, é preciso analisar exaustivamente os discursos e buscar um padrão nos dados, refletindo sobre o contexto. Gill observa que a própria fala dos analistas de discurso não é menos construída, circunstanciada e orientada à ação do que qualquer outra – o que os analistas fazem é produzir leituras de textos e contextos que estão garantidos por uma atenção cuidadosa aos detalhes, e que empregam coerência ao discurso.

### **9.1 Os discursos da Missão**

A pesquisa de campo na Missão de Mangunde foi realizada no mês de agosto de 2011. Durante a permanência no local, foram entrevistadas ao todo 37 pessoas, entre religiosos, alunos, ex-alunos, professores, funcionários e integrantes da comunidade.

A intenção era ouvir o maior número de vozes sobre a vivência na Missão, colher olhares múltiplos que pudessem alertar para questões eventualmente inexploradas e experimentar uma vivência o mais próxima possível do dia a dia em Mangunde, já que durante as entrevistas os discursos muitas vezes são modelados de acordo com o que o entrevistado imagina que o entrevistador quer ouvir. Como não seria possível durante a realização deste mestrado voltar ao campo estudado para coletar outras informações, a opção foi por garantir um grande número de entrevistas em profundidade, que pudessem representar a complexidade do contexto comunicacional estudado.

Diante da amplitude do material coletado, no momento da análise dos dados foi necessária a realização de uma segunda filtragem para permitir um maior aprofundamento das questões levantadas e manter o foco da pesquisa. Por isso, a opção foi por restringir o quadro analítico às duas grandes categorias mais representativas para a proposta deste projeto: a dos missionários e a dos alunos e ex-alunos, que juntos somavam mais da metade das entrevistas, com 20 representantes. O critério utilizado foi o de concentrar o foco da análise nos dois grupos mais relevantes.

Os olhares de professores e de integrantes da comunidade contribuíram como subsídios importantes para ampliar o campo de visão da pesquisadora e, de alguma forma, estão representados nos discursos que serão analisados neste trabalho. Numa eventual

continuidade deste estudo, podem ser utilizados para ampliar o alcance da pesquisa, em um trabalho mais abrangente. Neste momento, porém, em que o mestrado exige definição de foco, ficaram de fora das transcrições.

Seguindo o critério estabelecido, nos deteremos nos discursos de 10 religiosos que atuam ou já atuaram em Mangunde e de 10 alunos e ex-alunos. No caso dos religiosos, a preocupação foi garantir a representatividade das três instituições religiosas que atuam em Mangunde: os combonianos, os lassalistas e os diocesanos. Por isso, foram ouvidos padres, freiras e irmãos religiosos de todas as congregações religiosas. E, como veremos a seguir, os discursos revelaram diferenças marcantes entre eles no entendimento do trabalho missionário e do papel da Missão.

Entre os alunos, foram ouvidos representantes de diferentes níveis de escolaridade e também ex-alunos. Entre eles, há casos de ex-alunos que abandonaram a Missão e também de ex-alunos que se transformaram em professores em Mangunde. Eles foram selecionados aleatoriamente, de acordo com a disposição em colaborar – e com a garantia de que teriam as suas identidades preservadas.

A seguir, vamos apresentar a visão dos missionários e, no capítulo seguinte, a visão dos alunos e ex-alunos. A terceira parte da análise será o capítulo Olhares Cruzados, onde as duas visões serão confrontadas. Para resguardar a identidade dos envolvidos, de modo a permitir que pudessem sentir maior liberdade para explicitar eventuais conflitos ou críticas sem que isso causasse conflitos dentro da Missão, diante das relações assimétricas de poder em que estão inseridos, os nomes dos entrevistados foram substituídos por números e o áudio das entrevistas não será disponibilizado, a fim de evitar a identificação dos agentes.

Há duas exceções: o padre Ottorino Poletto, o fundador da Missão, e do padre Giocondo, um dos mais antigos missionários em Moçambique – que têm papéis muito específicos e seriam facilmente identificáveis, serão os únicos identificados. Logicamente, com a concordância de ambos. Dessa forma, os demais religiosos serão identificados somente por números – do missionário 3 ao missionário 10 – e pela congregação a que estão vinculados.

Os alunos serão identificados entre os números 1 e 10 – e pelo seu nível escolar no momento das entrevistas (agosto de 2011).

## 10. A VISÃO DOS MISSIONÁRIOS

Embora sejam todos católicos, os missionários que atuam em Mangunde são pertencentes a três grupos católicos distintos – o que também delimita algumas divergências em relação à administração da Missão.

A mais influente é a congregação comboniana, a quem pertence o responsável pela Missão, o padre italiano Ottorino Poletto, as irmãs residentes na Missão e outros padres que celebram eventualmente missas em Mangunde, como o padre Giocondo, que está há 40 anos em Moçambique.

Também está presente em Mangunde a congregação lassalista, que tem como principal foco de seu carisma a dedicação aos serviços de educação.

O terceiro grupo são os padres diocesanos, da igreja moçambicana, que a partir de 2011 passaram a residir na Missão, o que quebrou a hegemonia estrangeira no comando e deflagrou novas configurações internas de poder, que serão analisadas mais adiante.

De modo geral, o discurso dos missionários entrevistados é marcado por um acentuado senso de dever civilizatório e por uma série de estratégias de legitimação de seus valores e da autoridade da Igreja, que reforçam a vocação colonialista das Missões. Essa visão é detalhada em diferentes contextos, a começar pelas palavras do padre Ottorino Poletto, o responsável pela Missão, que diz ter se inspirado nos mosteiros da Idade Média ao começar o trabalho de reestruturação das quatro Missões que a associação dirigida por ele administra no interior da província de Sofala. Assim como os mosteiros da Europa “difundiram a civilização”, ele acredita que as Missões em Moçambique têm um papel semelhante na atualidade.

O conceito de base é que evangelizar significa promover a pessoa em todas as suas dimensões, que a dimensão religiosa implica também a dimensão cultural, a escola, a dimensão formativa, em geral, a dimensão da saúde, a dimensão também econômica. A pessoa, para ficar contente, precisa de saber, de estar bem de saúde, precisa trabalhar, precisa comer, e claro, neste contexto, pode rezar. Portanto, nosso conceito foi conceber as missões da mesma linha que foram os mosteiros. Os mosteiros da Europa difundiram a civilização depois da queda do Império Romano, isto é historicamente comprovado. Os mosteiros tradicionais foram um território de cultura, de saúde, e também de vida religiosa. E isto influenciou radicalmente a Europa. E estou convencido de que as missões, sobretudo nos anos logo depois da guerra, onde o Estado concentrava sua atuação nos centros mais importantes, deixando de lado as áreas mais distantes... o papel das missões nossas foi muito importante para estender os serviços de educação e saúde longe dos centros administrativos. E por isso o impacto da Missão na zona de Mangunde, que era uma das regiões mais complicadas, do ponto de vista social, o impacto é visível e fundamental, não só para a zona de Mangunde, mas para todo o distrito.

Em diferentes manifestações, os religiosos entrevistados explicitam a convicção de que estão ali para ajudar a comunidade local a se desenvolver em diferentes aspectos, desde as

questões materiais até as espirituais. Mas o contexto comunicacional de Mangunde está distante da situação ideal imaginada por Habermas: mesmo entre os representantes da igreja, há diferentes interpretações de como se deve promover este desenvolvimento, o que é motivo de autocríticas, como se verá em seguida. São claros os conflitos conceituais entre as visões dos religiosos que se relacionam na Missão, mas as críticas são veladas. Aparecem nas entrevistas, mas, segundo o relato dos próprios entrevistados, raras vezes as discordâncias são discutidas abertamente. As assimetrias comunicacionais indicam o predomínio da racionalidade instrumental descrita por Habermas, com a imposição da ordem por meio da disciplina e da obediência, sem passar pela construção de consensos intersubjetivos.

De maneira geral, todos expressam convicção na importância do trabalho realizado para a melhoria das condições de vida da população, especialmente na promoção dos serviços de educação em saúde. Por outro lado, a obrigatoriedade imposta de participação dos alunos em atividades religiosas, como missas, por exemplo, é um dos pontos que causa polêmica.

Apesar de destacarem a importância do trabalho missionário no auxílio à comunidade e de comemorarem o crescimento do número de batizados, religiosos entrevistados também reconhecem as dificuldades de uma real e profunda “conversão” da comunidade moçambicana aos valores cristãos, uma situação que, como veremos a seguir, pode ser enquadrada no conceito de estruturas normativas duais de Žižek, pela relação de complementariedade estabelecida entre duas estruturas normativas contrárias entre si.

### **10.1 Antecedentes históricos**

A Associação Esmabama, que administra quatro Missões no interior da província de Sofala, sendo Mangunde a maior delas, foi criada pelo padre Ottorino, um italiano que está desde 1991 em Moçambique. Sua história se confunde com a história das Missões, sendo reconhecido como o precursor, o líder e o realizador de todo o trabalho de reestruturação das Missões após o período colonial e a devastação resultante da guerra civil.

Missionário comboniano, ele estava no Equador quando começou a se interessar pela realidade moçambicana, diante das notícias da guerra civil, como relata a seguir:

Naqueles anos, um país que merecia muita atenção era Moçambique, porque se encontrava havia muitos anos em guerrilha, em guerra civil, portanto não era fácil chegar aqui, nem normal pedir para vir aqui, por causa da situação político-social difícil, e tudo isso me inspirou, me animou para eu pedir de vir para cá.

Quando chegou, o país ainda estava em guerra, que só foi encerrada com o acordo de paz de 4 de outubro de 1992, com intermediação da Igreja Católica. Segundo padre Ottorino,

seu principal objetivo quando chegou era “partilhar a vida com as pessoas”:

Uma frase do nosso carisma, da nossa maneira de entender a vida da Missão é esta, fazer causa comum com o povo, com as pessoas para onde vais. E eu queria partilhar esta situação de preocupação, de tristeza, de guerra, portanto não era uma situação fácil, eu aceitei mesmo, quis partilhar desta experiência com o povo, que havia muitos anos estava nesta situação.

Neste período, padre Ottorino aprendeu a língua local, o *Cindau*, convivendo com o povo em suas casas de palha, chamadas *palhotas*, durante o dia, e dormindo no mato à noite, em esconderijos, uma estratégia comum entre a população na época, por medo de que os exércitos colocassem fogo nas casas. Assim, passava os dias caminhando de aldeia em aldeia, pois naqueles tempos não havia outros meios de transporte. Também experimentou pela primeira vez a experiência da fome.

Sabia que era diferente, que era difícil, sabia que havia a guerra, sabia que havia a pobreza, então, portanto, neste sentido não foi choque. Mas, claro, me dei conta, pessoalmente, o que significa a guerra, eu não nunca tinha vivido isso, vivi pessoalmente o que significa fome. Porque em 1992 houve uma grande fome, morreu muita gente. Tivemos a oportunidade de salvar muitas pessoas, mas também vi com os meus próprios olhos muita gente a morrer de fome.

Um de seus orgulhos daquele tempo foi ter liderado uma campanha para que famílias acolhessem quase cem crianças que haviam ficado órfãs durante a guerra.

Ao chegar, se apresentava: “Eu dizia sou padre, estou aqui para conhecer, ver, ajudar, rezar convosco, dar ânimo”.

Na época, os cristãos existentes eram os que haviam sido batizados na época colonial. Para facilitar a sua aceitação, Padre Ottorino mencionava o papel da Igreja nas negociações do acordo de paz:

E eu dizia: venho de Roma. Em Roma estava sendo feita a negociação de paz, e Roma invoca a figura do papa, que também tinha visitado Moçambique, e isto dava um certo valor à minha visita. Me lembro quando cheguei aqui em Mangunde durante a guerra, e queriam me prender, eu disse: Cuidado, porque venho de Roma, vossos chefes estão lá. De fato, me servia disso, e nunca tive problemas.

A ideia de reassumir as Missões surgiu depois do acordo de paz e, segundo o padre Ottorino, atendia a anseios da população para ter acesso aos serviços de educação e saúde:

Fizemos muitos cursos de reconciliação, sobre a paz, e as pessoas pediam que a Igreja tomasse a sua parte na reconstrução do país. E pensamos como poderíamos fazer, e a resposta das pessoas foi muito simples: queremos que as Missões, que uma vez nos asseguravam educação e saúde, sejam reconstruídas. E foi muito simples, porque isso veio deles (da população).

No caso de Mangunde, padre Ottorino lembra que a situação da época “era muito trágica, porque tudo estava destruído”. A degradação foi maior porque, durante a guerra, a

Missão serviu como uma das bases da Renamo, sendo utilizada como QG pelos soldados: “Havia só algumas paredes, não havia nenhuma janela, nenhuma porta, nenhum teto, absolutamente nada. Quando vinha por aqui não podia viver aqui, vivia em uma *palhota*, celebrava a missa debaixo de qualquer sombra, porque não havia lugar para fazer encontros”, descreve.

A degradação era tanta que padre Ottorino desconfiava da possibilidade de reabilitação da Missão. Mais uma vez, aponta o desejo da população como determinante para ter seguido em frente:

Eu tinha muitas dúvidas... nas outras Missões não tinha muitas dúvidas de que poderia ser reconstruído, aqui tinha muitas dúvidas... mas foi mesmo a população que me ajudou a superar, porque uma vez que o arcebispo veio visitar as zonas, em Chibabava, perguntou aos cristãos: o que vamos fazer, como podemos organizar a vida da igreja? E eles disseram muito claramente: queremos que a Missão de Mangunde, que é a nossa casa, seja reconstruída, queremos escola, saúde... Queremos que a igreja nos ajude como tinha vindo ajudar-nos antes, no tempo da colônia...

De acordo com o discurso do religioso, o anseio por educação e saúde era maior do que a resistência ao modelo colonial, apesar de o regime ter capitulado em 1975, com o movimento nacional pela independência, que teve como uma das consequências a expulsão dos estrangeiros católicos das Missões. Diante da ausência do Estado, após o caos instalado pela guerra civil deflagrada apenas um ano depois da independência, a população carente veria na reestruturação das missões uma nova chance de assistência.

Originalmente, a Missão havia sido fundada em 1945 por franciscanos portugueses. E era composta por uma escola, um pequeno internato, que acolhia principalmente meninas, além de trabalhos na agricultura. Anos depois, também foi criada uma maternidade, o que fez com que a Missão fosse considerada “bem desenvolvida”. Durante o movimento de independência, todas as Missões foram nacionalizadas.

De inspiração socialista, o primeiro governo de Moçambique após a independência implantou a ideologia comunista, no ano de 1975. Enquanto vigorou, o governo de Samora Machel fez uma ampla campanha para combater o que classificava como “obscurantismo”, negando a existência de Deus. Como a guerra civil estourou um ano depois da independência, a população acabou entregue à própria sorte, perdendo tanto a tutela do Estado quanto a da Igreja.

Ainda hoje, a Missão de Mangunde é considerada uma ilha de assistência em meio ao abandono que caracteriza a região, que é reconhecida como uma área de oposição por ser a terra do principal dirigente da oposição, Afonso Dhlakama, líder da Renamo, e por isso está longe de ser uma área prioritária de atuação do governo.



A seleção dos alunos ao internato é feita por meio de pedidos por escrito. A prioridade é dada para pessoas do distrito, depois para quem mora mais perto e tem a mesma cultura, a mesma língua. Mas, dentro do possível, também recebe pessoas de outras regiões. Para se sustentar, a Esmabama têm de 20 a 30 projetos internacionais de cooperação em andamento para assegurar os serviços sociais nas quatro Missões, e em especial Mangunde, que é a maior em termo de serviços sociais.

A capacidade produtiva ainda é reduzida e só em 2011 começou a produção própria de milho, que é a base da alimentação. Segundo dados da Esmabama, o índice de sustentabilidade da Missão de Mangunde era de apenas 16% em 2011.

### *10.1.2 A experiência de um tradutor de mundos*

A dificuldade no processo de inserção da doutrina católica começa pelo desafio de traduzir os conceitos religiosos. O padre Giocondo Pendin, que é italiano, comboniano e está há 40 anos em Moçambique, viu isso na prática ao traduzir a Bíblia para a língua *Cindau*. A maioria dos simbolismos que dão sentido às escrituras católicas não encontram correspondentes no vocabulário local. Um exemplo é a imagem de Jesus como o bom pastor.

Para nós é uma imagem muito bonita. Para eles, aqui, a palavra pastor é como dizer um vaqueiro, não é nada apreciada, portanto não é uma imagem que traduz. Depois, por exemplo, dizemos que Jesus Cristo é a pedra angular. A palavra pedra angular para nós significa a pedra que sustenta a casa, aqui na cultura Ndau, não se constrói a casa com pedras. Agora, por causa do progresso sim, mas a casa africana (típica) é feita com paus, e não com pedras, portanto, seria preciso dizer que Jesus Cristo é o pau que sustenta a casa. A própria expressão 'Deus é nosso pai'. O próprio pai, para a cultura Ndau, não tem aquele sentido de ternura, de graça, que tem na nossa língua. Porque, numa cultura polígama, há muitos rapazes que nem sabem quem é o seu pai, quando o pai tem muita mulher, por exemplo, a relação vital é com a mãe, portanto, se deveria dizer que 'Deus é a nossa mãe'. Então, se traduziria um pouco da riqueza cultural da religião na cultura africana. A nossa cultura é hebraico europeia, o cristianismo veio através da religião europeia, portanto assumiu as formas da língua europeia, que nem sempre são adaptadas para a língua africana. Quando se diz, por exemplo, 'se teus pecados forem vermelhos como escarlate, se tornarão como a neve'. Aqui, então traduzimos branco como algodão, que é uma coisa que veem, que conhecem. O cedro do Líbano, que são aquelas plantas grandes, volumosas. Aqui não existe cedro. Aqui a árvore mais forte, majestosa é baobá. Obviamente, não se pode traduzir baobá do Líbano. Essas são as dificuldades de se traduzir em uma cultura diferente.

Esse evidente choque de culturas pode indicar que os moçambicanos que se convertem na Missão aceitam uma religião repleta de simbolismos que não compreendem em troca de benefícios que necessitam, como saúde e educação.

Outro conflito identificado é o existente entre as tradições locais e aos ensinamentos

cristãos. Mesmo entre os aparentemente convertidos, é forte a manutenção de crenças arraigadas na cultura moçambicana, como o culto aos antepassados e a realização de cerimônias associadas à cura e a feitiços. Enquanto para os moçambicanos o culto aos antepassados é reconhecido como um dos principais valores, por exemplo, para os religiosos estrangeiros é visto como credence, algo a ser superado com o tempo, na medida em que forem substituídos por valores cristãos.

É um processo muito lento, lento, lento, a penetração do cristianismo. Porque essas crenças nos espíritos, também os padres africanos, os bispos acreditam tudo... Uhh. (...) Por exemplo, na Beira tem o padre “X”<sup>24</sup>, que é moçambicano. Um dia ia com o carro e teve um desastre, ele partiu a coluna, e agora é paralisado. Outros padres disseram “ah, foi a vó dele que fez feitiço”. (...) Outros padres que acreditam nessas coisas. Em geral, acreditam nas duas coisas. Acreditam no cristianismo e também na sua cultura, não fizeram uma separação clara de sua cultura para entrar na nova cultura. E o cristianismo também é uma cultura estrangeira, vem dos brancos”, diz o padre Giocondo.

Ainda assim, padre Giocondo acredita que pode haver “casos de autêntica vida cristã entre os africanos” em sua essência, enquanto demonstração de fé cristã:

O cristianismo não é uma cultura, uma ideologia, uma doutrina. É uma prática de vida. Um não é cristão porque conhece, mas se vive o perdão, o amor fraterno, etc. Portanto, a religião cristã se vive na vivência. Não é que o africano tenha mais dificuldade de ser cristão do que o europeu. As ofensas são difíceis de perdoar para um branco e para um preto. E se consegue perdoar é cristão, se não consegue, não é cristão. Por que o cristianismo é uma atitude de nova relação de amizade, de amor com os irmãos, amar o amor dos inimigos, o perdão das ofensas, são os aspectos práticos de uma vida nova. E nesse sentido não é que o europeu seja privilegiado. E há casos de autêntica vida cristã entre os africanos.

Para exemplificar a dificuldade dos africanos em abraçar o cristianismo, o padre Giocondo contou uma história que testemunhou na província de Nampula. Lá, havia um catequista “de origem humilde” que se casou com uma menina vinda de uma família pagã que havia se convertido ao cristianismo. Segundo padre Giocondo, os pais aceitavam que sua filha fosse cristã, mas certo dia foram procurados por um muçulmano “de família rica”. O homem disse aos pais que gostava da menina e queria se casar com ela, tornando-a uma de suas esposas, já que era polígamo. Em troca, propôs dinheiro, panos e prendas aos pais, seguindo o costume moçambicano de pagamento de um dote, que no país é chamado de *lobolo*. Deslumbrados com a oferta, os pais teriam concordado e pedido à menina que mandasse o seu marido embora. A filha se recusou, dizendo que havia casado na Igreja. Revoltados, os pais teriam respondido assim: “Está bem. Se não queres ouvir o nosso conselho, fica lá com o teu

---

<sup>24</sup> Cita o nome de um religioso.

catequista, porém, amanhã, se tu estás doente, ou precisa de nós, nunca mais conte conosco, porque recusaste a nossa proposta”, narrou o padre Giocondo.

Segundo ele, a história é um exemplo de como há fatores culturais mais complexos do que quem vem de fora supõe.

Para uma menina desligar-se de sua família, que lhe dava segurança, que lhe dava o apoio em casa de doença, de desgraça, sem família é uma coisa incrível. Nós aguentamos, há muitos emancipados, mas aqui o africano, para o africano, a família tem um peso muito maior. Por isso, quando a família não é cristã e um que quer ser cristão, encontra muito mais dificuldade.

Outro conceito inexistente na cultura tradicional do povo Ndau é a ideia de culpa e de pecado, assim como de paraíso, de inferno. Na falta de outra palavra, a ideia de pecado foi traduzida como *Uxaixe*, que significa uma falha, um erro.

“Eu via uma menina que disse: eu errei de estrada, disse: eu pequei de estrada. *Uxaixe Kufamba*”, contou padre Giocondo, para exemplificar a confusão.

Como o povo Ndau acredita que o espírito vive também depois da morte, a ideia de paraíso e de inferno não faz muito sentido.

O Ndau não acredita no inferno, que deva ser castigado se fez mal, ou deva gozar, se fez bem, não tem esta ideia aqui. Sobrevivem os espíritos, podemos viver em comunhão com eles, podem receber sacrifícios para honrá-los, mas não é a ideia que nós temos, dos santos que estão nos céus, ou da vida futura no paraíso. A esperança Cristã não faz parte da cultura, quase ninguém acredita. Mas também os brancos, quase ninguém acredita que devemos ressuscitar na morte, é próprio da religião cristã. Vem da fé, não da cultura. Porque a palavra para dizer ressurreição é *Kumuka*, que significa levantar-se, como Jesus Cristo que se levantou dos mortos. Mas a palavra *Kumuka* se refere tanto à ressurreição como levantar-se, levantar-se físico, estava sentado, agora se levanta, ficar de pé. aqui *mamuka* significa estás bom, porque um que está bom está de pé, se está mal, está sentado. *Mamuka* é a palavra para cumprimentar.

Apesar de haver a noção de um deus como criador, entre os povos africanos geralmente este criador é alguém distante, que não interfere na vida das pessoas. A maioria das relações religiosas do Ndau é relacionada aos espíritos, é para eles que fazem sacrifícios, pedem ajuda, quando falta chuva, então fazem os sacrifícios aos antepassados, pedem.

“O grande pecado para o africano é não viver em comunhão e harmonia com o outro, lutar, ofender, este é o verdadeiro pecado. Roubar é pecado se é descoberto e batido, então é pecado, se conseguem roubar, é graças a Deus que conseguiram roubar.”

Por isso, não existe o conceito de mentira entre o povo Ndau. Mentir é considerado um direito, e só passa a ser passível de repreensão se for descoberto.

Mentir é um direito, é uma arte, não uma falha. E se alguém é descoberto que mentiu, eles têm vergonha, não porque mentiu, mas porque não conseguiu mentir

bem. É como o pecado. O pecado não é roubar, mas ser apanhado. (risos). Eles não dizem que isto é, mas a mentalidade africana é essa, identifica o pecado como o castigo do pecado. É também um pouco como nós nos preocupamos muito de não ser castigados, então se ninguém nos castiga, corre tudo bem, ainda que fizemos o mal, então também temos um pouco disso, mas muito mais o africano. Dizer mentiras é um direito das pessoas, sobretudo para se defender, pode dizer toda a mentira que quiser. Então essa ideia moral não está entrando, roubar é mal porque é mal. Em geral, com os rapazes, muitas vezes, dizem: ah, não tenho dinheiro. E eu brinco dizendo: ah, vai roubar. E eles respondem: ‘ah, não posso, se não vou ser preso, ou vou ser batido’, não porque roubar é mal, é pecado, é porque se não vão presos. Se não fosse preso, seria bom.

## 10.2 Motivações iniciais

O documento de fundação da Associação Esmabama foi publicado no diário oficial da República de Moçambique, denominado Boletim da República, em 20 de setembro de 2007, mas registra como data de fundação da entidade a data de 16 de agosto de 2004. No texto oficial, os objetivos da associação são assim descritos:

Objectivos:

Um) O objetivo geral da Esmabama é a melhoria do nível da qualidade de vida das populações nas áreas de sua atuação geográficas.

Dois) Os objetivos específicos da Esmabama são:

- a) Promover a vida humana em todas as suas dimensões, à luz dos valores fundamentais de carácter humano e cristão.
- b) Promover a organização e a qualidade da formação nas escolas comunitárias das Missões das paróquias de Barrada, Estaquinha, Machanga e Mangunde da Arquidiocese da Beira.
- c) Reduzir as taxas de mortalidade geral e, em particular, a materno-infantil das áreas geográficas dos distritos onde operam os centros de saúde das Missões das Paróquias de Barrada, Estaquinha, Mangunde e Machanga da Arquidiocese da Beira.
- d) Promover o uso de práticas que conduzam ao desenvolvimento sustentável em todas as áreas importantes, tais como a agricultura, pecuária, artesanato, comércio e transportes.
- e) Colaborar com todos os grupos, organizações, networks ou instituições que defendam a preservação da paz e da justiça social e económica em Moçambique.
- f) Facilitar e promover a organização e participação das comunidades locais e de outros grupos que afectem as mesmas.
- g) Organizar e participar em reuniões, conferências e outros encontros, de modo a cumprir os objetivos da associação.

Apesar de o documento dizer que o principal objetivo das Missões é promover a qualidade de vida da população, a principal motivação dos missionários para o trabalho seria a fé, como descreve o “Missionário 3”<sup>25</sup>: “Nós fazemos por fé, porque acreditamos, e nos sentimos enviados por Jesus Cristo”.

O “Missionário 3” acredita que, à medida que o país se desenvolver e o governo

---

<sup>25</sup> Missionário comboniano.

assumir os serviços básicos, o modelo de Missão tradicional tende a dar lugar à formação de paróquias, como já ocorre em países ocidentais. Mas observa que o modelo tradicional de Missão, que pressupõe o confinamento de estudantes, tem uma vantagem à evangelização. “Todos os jovens que chegam se aproveita para aqueles que queiram conhecer Jesus Cristo, é uma vantagem porque já tem os jovens reunidos”.

Seriam então as Missões um caminho para aumentar o número de fiéis? O “Missionário 3” confirma: “Seria para isso. Não aumentar, mas formar. E há muitos jovens que chegam a ser cristãos”.

Mas o próprio religioso admite que a motivação dos alunos que procuram a Missão é outra: buscar educação. Diante do que aparentemente seria uma contradição de interesses, o religioso tenta estabelecer discursivamente uma relação em que a fé dos religiosos e a busca por educação dos alunos se unam num projeto comum – mais um exemplo do pacto de conveniência que se estabelece dentro da Missão, sustentado pela racionalidade cínica:

A finalidade dos jovens é esta, só estudar. Estudar e ser alguém na vida. E isto está muito bem. De fato, é precisamente para isso que isso existe a Missão. Mas a confiança nossa, e a fé nossa, é também oferecer também este caminho de fé, de Jesus Cristo, aí já entra o aspecto evangelizador. Portanto a proposta é que quem quer participar aí, os que já são cristãos em suas famílias, que entram aí e ajuda para formar-se. E outros que entram e começam a ver, talvez por curiosidade, se querem participar, se batizam.

Há muitos jovens formados que são professores, enfermeiros... alguns depois, de onde estão, manifestam sua fé. Outros não querem saber de nada.

Chegará o dia em que a Missão de Mangunde terá de transformar-se.

A Missão de Mangunde é o estilo antigo, mas agora já se fala de uma forma diferente, anunciar o evangelho, e aí junto também vem a dignidade da pessoa. Meu objetivo principal é o anúncio de Jesus Cristo. Um professor não vai anunciar Jesus Cristo, um médico não vai anunciar Jesus Cristo... E para isso fomos enviados.

Com doações e projetos de cooperação internacionais, Mangunde se tornou hoje o único lugar do distrito (Chibabava, na província de Sofala) onde há escola secundária completa e escola técnica profissional. Por isso, a qualidade da educação é apontada pelos religiosos como o principal motivo para o ingresso dos alunos na Missão, mas em todas as falas fazem questão de ressaltar que não se trata apenas do ensino curricular, estando vinculada à “educação moral e religiosa”. Como define o padre Ottorino:

A Missão tem muita fama, tem muita gente que vem de fora, muita gente que queria por aqui os seus filhos. Não só pelas questões acadêmicas, mas também para ter uma educação moral, religiosa, etc. E todos os anos temos que fechar as portas, senão ficaríamos invadidos por muitas pessoas.

Se a motivação inicial é a busca por educação e saúde, a adesão da comunidade à

Missão e seus ensinamentos religiosos não é gratuita, como analisa o “Missionário 4<sup>26</sup>”:

A motivação nos últimos tempos não é só para a salvação. As pessoas querem também ajuda, ajuda de alguma coisa, porque nós sabemos que, com a presença do cristianismo, às pessoas sempre era entregue alguma coisa, que é comida, havia muita facilitação. Mas agora muita gente vai à Igreja é... pode ser com outro objetivo, por exemplo quando a pessoa morre, tem de ter ajuda. Então a presença dos irmãos da igreja, isso já é notório, é algo positivo.

Se alguém te dá dinheiro, compra caixão para a família. Se tira o dinheiro, compra comida para o sétimo dia, se tira o dinheiro para o mês... aí já é bom. E as pessoas já notam isso aí e... (*risos*) vão, vão à Igreja. Mas agora o que estamos a inculcar do povo: não só ficar com aquela ideia antiga, de receber, mas o povo tem de dar também. Não existe nenhum pobre que dentro da sua pobreza não tenha nada para contribuir para o desenvolvimento da Igreja. Portanto o povo tem de agora, desde já, começar a trabalhar para o auto-sustento da Igreja. Nós não podemos só esperar do estrangeiro. Precisamos de ter uma contraparte do nosso suor. O estrangeiro sempre vai dar o seu contributo. Mas nós também devemos fazer o esforço para podermos crescer. Porque a igreja é nossa, é de todos nós, não é dos padres, das irmãs, é de todo o povo de Deus.

O discurso evidencia a consciência do religioso de que se estabelece na Missão uma relação de troca, com benefícios de parte a parte. É interessante observar o paradoxo que se estabelece nas relações internas: ao mesmo tempo em que a Missão tolhe a iniciativa dos envolvidos ao impor normas rígidas e uma relação hierárquica que inspira medo, missionários como o “Missionário 4” criticam a falta de iniciativa dos beneficiados em ajudar a igreja. Se trata de mais um exemplo de estruturas normativas duais, com diretrizes contraditórias dividindo o mesmo espaço – uma das marcas da racionalidade cínica.

Segundo o “Missionário 4”, a Igreja faz doações “de acordo com as necessidades da casa”:

Quando falo em Igreja estou a falar de todos os praticantes. Não só os padres ajudam em valor monetário, mas as pessoas ajudam entre si. A Igreja dá de acordo com as necessidades da casa. Se a família não tem dinheiro para comprar um caixão, podemos co-participar com a metade. Se faltam alimentos, podemos ver.

### 10.3 Experiência da Missão

Apesar de a Igreja ter sido um braço do Estado colonial português, os religiosos não se preocuparam em alterar o modelo das antigas missões ao reestruturá-las no período pós-guerra. A estrutura é praticamente a mesma, tendo como pilares básicos a escola, a igreja, o centro de saúde e os internatos. O que existem são diferenças na condução dessa mesma estrutura. Como explica o padre Ottorino:

O modelo é igual, mas o estilo é diferente. Porque no tempo colonial a Missão substituía o Estado, desde um ponto de vista social. Agora a Missão se complementa

---

<sup>26</sup> Missionário da diocese local.

ao Estado. Os serviços não são privados, por conta própria da Missão, os serviços são realizados em conjunto. Portanto as escolas estão nas missões, mas estão na rede escolar e de saúde do Estado. E há uma interajuda. A Missão sozinha não poderia, por exemplo, pagar os professores. Aqui em Mangunde o Estado está a pagar os professores em sua totalidade. Isto é um grande sucesso. Portanto a mentalidade é de uma alternativa.

Para a “Missionária 5”<sup>27</sup>, que também morou em Moçambique durante o tempo colonial, a principal diferença é a relação da Missão com a educação. Assim como hoje, passar pela Missão representava um status de ascensão social, mas naquela época poucos conseguiam ir além do ensino elementar.

No tempo colonial não era promovida a instrução das pessoas, mas deixavam que a Igreja o fizesse. Mas era controlado. Por exemplo, para o sistema de quarta classe, havia uma meta. Não podia passar daquele número, não se podia dar para todos. (...) Quem estudava tinha privilégios, era chamado assimilado, gente que, portanto, eram considerados mais do que os outros, de uma classe superior. Os assimilados eram quase brancos.

Outra diferença apontada pela “Missionária 5” é que de as relações se tornaram mais horizontais – embora os relatos da comunidade (no capítulo seguinte) demonstrem que há uma relação de medo diante da autoridade representada pela Igreja. A contradição entre esse discurso de igualdade e as relações assimétricas de poder, que aparece de forma recorrente em boa parte das entrevistas, é um exemplo do funcionamento de estruturas normativas duais que caracterizam a racionalidade cínica – e será verificada de forma recorrente ao longo das entrevistas.

E nós também achamos importante colaborar ‘ao lado de’, praticamente agora somos colegas. Antes, éramos nós praticamente que dirigíamos tudo. Uma irmã, por exemplo, é diretora do hospital. Mas é diferente. O povo caminhou muito, já tem consciência de que isso é nosso. Naquele tempo era: ‘os brancos é que sabem, esta pele (negra) não presta’. A Frelimo, especialmente o primeiro presidente, Samora Machel, foi um líder nesse sentido.

Os objetivos da Missão também mudaram. Segundo a “Missionária 5”, na época da colonização as principais metas eram a instrução, a cura dos doentes, assistência – e a formação das comunidades, além da evangelização. Hoje, como o governo se encarrega de mais serviços, a Igreja teria se voltado à formação cristã.

### *10.3.1 Modelo colonial*

Também aparece em discursos um certo saudosismo em relação ao passado, durante a

---

<sup>27</sup> A “Missionária 5” é da congregação comboniana.

época colonial, quando a igreja tinha um poder mais absoluto. Um dos que expressam com mais vigor essa nostalgia é o “Missionário 6”<sup>28</sup>, dizendo que antigamente “era mais fácil” garantir a adesão dos fiéis à igreja, que inspirava medo nas pessoas. O discurso pode ser enquadrado no que Weber chamaria de uma busca de legitimação pelo sistema fundamentado na tradição, ao dizer que o modelo da Missão “se faz toda vida desta maneira”. Em seu discurso, defende a prática colonialista do passado:

Essa estrutura, de ter a escola, a Igreja, o hospital... é muito parecida... esses centros de educação que também eram de educação religiosa. (...) Se faz toda vida desta maneira. Penso que naquele tempo, não sei se por causa da globalização... estou a contar, porque nestes dias, um trabalho que estava a fazer, se lançou a pergunta: por que nas paróquias há poucos casamentos? Fomos averiguar, eu estava a lançar esta questão, para os antigos, que foram batizados nos anos 50. Diziam no nosso tempo, era mais fácil fazer casamento, o casamento canônico, a nível das Missões, porque os próprios pais, os professores, os próprios alunos, tinham medo de serem batidos. Quando vê que ia fazer casamento, a pessoa ia fazer casamento. Então se alguém fizesse mal, por exemplo... se está a namorar, basta ver o responsável: tal fulano está a namorar com tal fulano, sem ter conhecimento do padre, então era chamada a pessoa, e era batida. Recebia porrada. Se queria fugir, então os pais, ou melhor, os responsáveis, os encarregados, assumiam. E hoje não, por isso que há poucos casamentos. Porque os alunos namoram entre eles, sem o consentimento dos responsáveis do internato, sem o conhecimento dos pais. Então esta é a situação. No tempo colonial a realidade era outra, todos estavam a colaborar. Quer da parte dos pais, quer da parte dos professores, quer da parte dos padres. Neste domingo estava a falar, olha, seria bom, apresentar-se de boa maneira, de forma decente, a forma de trajar a roupa. Porque hoje muita gente quer usar roupa que não adequa com a forma do corpo. Mas se fosse três, quatro pessoas a falar desta maneira, alguma coisa podia mudar. Naquele tempo já era diferente, os professores eram professores e acatavam. A pessoa fica no meio, tinha que seguir o regulamento.

Com seu discurso de observância ao “regulamento”, o Missionário 6, que é moçambicano, demonstra ter assimilado as relações coloniais como se fossem naturais. É uma demonstração do que Ricoeur chamaria de a construção da identidade a partir do reforço de determinadas memórias em detrimento de outras. Ao longo de sua formação católica, aprendeu a pensar como seus pares de doutrina, com o olhar colonialista, enquanto as memórias de seu povo e da cultura original subjugadas parecem ter sido em boa parte esquecidas. Por isso, mesmo sendo moçambicano, o “Missionário 6” chega a dizer que “a mentalidade” no período colonial era melhor do que a atual, porque havia mais obediência às regras. E também adota uma racionalidade cínica quando diz que “todos estavam a colaborar”, quando ele mesmo admite que a obediência às regras ocorria mediante violência física.

A mentalidade dos nossos pais, era melhor... e agora se nota que muita gente já não

---

<sup>28</sup> O “Missionário 6” é moçambicano, vinculado à diocese local.



obedece, já se engravida de qualquer maneira<sup>29</sup>, as filhas namoram dos professores. Essa era a opinião de alguns pais que estavam na comunidade... Para eles era melhor, agora estão a ver as coisas estão a mudar. Mas não concebem que as coisas mudam com a modernidade, cada realidade tem o seu tempo, sua maneira de viver. Mas esta maneira nossos alunos deviam mudar, a maneira de viver. Porque se o aluno não acata esta mensagem, pode se desviar muito rápido. Pode estar em casa bem educado, e aqui mudar o comportamento. Depende, isso é relativo. Há quem saia de casa mal, com comportamento negativo. E há quem chegue bem, chegar em casa e mudar o comportamento para o negativo.

Ainda assim, o “Missionário 6” nega que considere positivos os castigos físicos. Contraditoriamente, depois de criticar o excesso de liberdade, diz que a pessoa “tem que ter livre escolha”:

Eu dizia que cada coisa tem o seu tempo. Bater não é uma coisa boa, bater não é educar, é uma coisa negativa daquele tempo. A pessoa não era livre. Porque atualmente, de fato, naquele tempo, dizia que quem escolhia a esposa ou o marido eram os pais. De fato, agora a mentalidade é outra, estamos outra fase, outro tempo. A pessoa tem que ter livre escolha. Então tem uma parte positiva e uma parte negativa. Como hoje, temos uma parte positiva e outra negativa. Cabe a nós acatar a parte positiva e deixarmos a parte negativa. Bater não é educar. Digo, de parte positiva, por exemplo, agora, a nível da Missão, da zona, da zona paroquial, muitos pais não têm o hábito de mandar seus filhos à escola. Mas naquele tempo eram obrigados a mandar. Hoje, já que não há obrigação, os pais deixam seus filhos até crescer sem mandar à escola. Eu sinto pena, há uma comunidade que fui, Macuni, em que há crianças de sete, oito, nove, dez anos, que não vão à escola. Mas a escola está ali perto.

Na visão dos entrevistados, a Missão tem ao mesmo tempo um papel social de assistência e de formação moral e religiosa. Segundo o padre Ottorino, o objetivo principal da Missão é “colaborar com o bem comum, com a sociedade moçambicana, oferecendo um serviço social, no campo educativo, no campo da saúde, do desenvolvimento, oferecendo também uma dimensão religiosa da vida, da cultura e do desenvolvimento”.

A dimensão religiosa também é enfatizada pelos padres diocesanos. Como diz o “Missionário 6”:

Nós sabemos que a Missão como tal é um lugar onde não só se transmitem os conhecimentos científicos, mas temos a parte humana e espiritual. Temos esta tarefa de transmitir aos alunos. São estas três facetas que englobam a Missão. Até muitos pais preferem deixar seus filhos no internato porque sabem que o seu filho vai sair minimamente preparado. É diferente das escolas estatais, devido a essas três facetas. Também Mangunde é uma Missão muito vasta, são três instituições, temos a parte da educação, da saúde e a igreja. Aqui tem mais alunos do que nas outras missões.

Apesar deste objetivo, o “Missionário 6” observa uma degradação moral entre os estudantes, por isso o objetivo da Missão também seria “recuperá-los”:

---

<sup>29</sup> Um ano depois da entrevista, o “Missionário 6” foi afastado da Missão por suspeita de ter engravidado a cozinheira da casa dos padres.

O principal objetivo da Missão é formar a pessoa na sua íntegra, eu digo formar a pessoa na sua íntegra, apesar de haver algumas dificuldades. Porque alguns alunos saem de onde saem, mas com um comportamento, entre aspas, não adequado. Na Missão, para além de cultivar as virtudes... então, nesses anos que são os últimos, a tendência é multiplicar os vícios e diminuir as virtudes. Porque temos verificado alguns alunos que não seguem o regulamento do internato, desobedecem os responsáveis, consomem drogas. E este é o objetivo da Missão, tentar recuperar.

As drogas mais consumidas, segundo ele, seriam álcool e maconha. O “Missionário 6” observa com desgosto que até em festas religiosas foram encontrados alunos com bebida alcoólica, por isso entende que a Missão está com dificuldades de cumprir o seu papel – o que pode ser interpretado como uma crítica indireta à administração feita pelo padre Ottorino, que até então administrava a Missão.

No dia do batismo, foram interceptados alguns alunos com uma bebida seca, *zeti*. O responsável foi interceptar alguns alunos, teve de chamar os responsáveis. O objetivo da Missão é tentar formar na sua íntegra. Mas penso que nos últimos dias a Missão... ou melhor, os alunos, não estão a acatar esta mensagem.

O “Missionário 4” observa que a Missão permite um enriquecimento mútuo, já a Missão oferece “ensino com valores cristãos” e os docentes são provenientes de diferentes lugares e culturas.

Primeiro, a primeira missão é a evangelização. Levar a todas as pessoas a palavra de Cristo. Que as pessoas devem cultivar os valores cristãos. E (segundo) estamos na parte do ensino. Não só apenas aprender a teoria, mas também a prática, saber fazer alguma coisa. Temos o ensino geral e o ensino agrário. E um dos objetivos é questão do conhecimento mútuo de diferentes culturas, porque aqui não são só os Ndau. (...) E os pais, quando tiram os seus filhos para a Missão, eles estão seguros, de que o filho está a estudar estão em boas mãos. Os pais colocam os filhos pela educação, com valores cristãos. Educando em princípios cristãos, quando chega em casa já sabe respeitar os pais, quando em outras escolas podem não conseguir, porque aqui às vezes têm formação. Quando sai aqui já sabe cumprimentar. Para os pais isso constitui uma grande alegria. A Missão também ajuda pessoas desfavorecidas. Há pessoas deficientes, carenciadas, é dever da igreja não abandoná-las, o ensino é para todas as pessoas.

Para o “Missionário 3”, a oferta de serviços assistenciais está diretamente relacionada com a oportunidade de evangelização.

O principal objetivo da Missão de Mangunde é a evangelização, mas se reparamos bem... por meio dos serviços de promoção social e formação humana, que está a responder por uma necessidade. Chegará o dia em que aqui já há escolas, que os jovens não precisem mais ir à Mangunde.

Já religiosos com um olhar mais crítico sobre a estrutura da Missão, como o “Missionário 7”<sup>30</sup>, que se espantou com o que ele classifica como a “romanização” da estrutura, questionam a visão preponderante. “Não consigo ainda perceber (qual o principal objetivo da Missão). Acho que está meio em crise. Existe uma crise mesmo Para quem chega

---

<sup>30</sup> Religioso lassalista.

é difícil perceber. Mesmo sabendo da história, não consigo ainda ver, hoje, o que se quer. Não consigo ainda perceber.”

A partir da experiência em Mangunde, a “Missionária 8” também passou a rever aquilo que entende como sua missão dentro da Missão.

Eu aprendi assim, quando estava na formação, que Missão era anunciar a Cristo. Mas depois desses anos sinto que anunciar com a vida, amar as pessoas, esta já é, estar com elas, viver com elas, partilhar com elas, esta é a Missão. Onde anunciar a Cristo assim direta, mas indiretamente assim, com a tua presença. E não somos nós que fazemos a Missão, eu penso que levo à frente... Não somos nós que chegamos aqui impor, eles que mudam, que nos mudam todos. É a vida, mais do que o discurso. Estar com eles, partilhar com eles, fazer o trabalho com eles. Eu praticamente faço assim a minha vida. Viver com eles, partilhar com eles o serviço com os nossos doentes. Com eles, não para eles.

### *10.3.2 Relações colonialistas*

O “Missionário 7” observa que muitos missionários têm dificuldade em viver a cultura moçambicana, com o desejo de impor a sua cultura.

Outro impacto que eu sinto, estou a sentir, muita...uma dicotomia .. entre... não só os lassalistas, mas os religiosos em si... alguns voluntários... sendo que está aqui em Moçambique mas o coração e a cabeça estão em seu país. Espero que eu esteja errado, equivocado.

Um exemplo de dicotomia, segundo ele, seria o “jeito de interpretar o mundo, os valores”:

Eu insisto em dizer que a psicologia do Brasil, do Rio Grande do Sul, não pode ser a mesma do que a daqui em Mangunde. Porque querer que um moçambicano sinta as mesmas emoções de um gaúcho, é muito abuso, como falam aqui (risos). Eles têm um jeito de sentir. A questão do tempo... o tempo aqui é... é dia e noite. Enquanto tiver hora, enquanto tiver sol, é dia. Terminou o sol, é noite. Para a Europa, o ocidente, tempo é ouro, é dinheiro. E aqui tempo é vida, é vida. (...) Não sei se estou errado, mas ainda sinto assim muitos aspectos colonialistas. Talvez eu possa até ofender, se alguém possa escutar. Mas é o que estou a sentir, né, até agora. Ainda sinto, dos dois lados. Ainda sinto algum aspecto colonialista de moçambicanos, e ainda sinto prática de relações colonialistas de missionários.

Têm-se aqui explicitado uma das formas de como se dá o reforço às relações coloniais tardias dentro da Missão. O arquétipo colonial continua presente e pauta as relações, impondo como ideal a ser alcançado não apenas a conversão à religião, mas à cultura ocidental cristã.

As reflexões do “Missionário 7” são embasadas por reflexões sobre as relações coloniais no Brasil.

Porque o Brasil foi 1822, e a gente vê que lá no Nordeste mesmo ainda se sente muito ainda falta de consciência de liberdade. E aqui foi 1975 então é muito pouco tempo para ter ideia de autonomia, de liberdade, de outra vida. Então as pessoas, muitas pessoas só conseguem fazer algo se mandar... ainda a relação de liberdade é confundida assim com falta de liderança...Ser líder aqui é mandar, ser autoridade,

autoritarismo. Quando alguém age sem autoritarismo, ah, esse não sabe mandar... Mas é compreensível. 500 anos de domínio, né, entendeu?(...) É a questão daquela ideia da Europa. Tudo o que é da Europa é bom. A Europa sabe... A referência somos nós, nós que estamos certo, estão aqui para aprender o que sabemos, o que é nosso é o correto... o outro está errado.. Eu sinto muita... espero que eu esteja equivocado. Não todos, mas em geral eu sinto muito... que moçambicano não aprende, não são capazes de aprender... eu ouço muito isso.

A forma de se relacionar com a família e os amigos é apontado pelo “Missionário 9”<sup>31</sup>, que é moçambicano, como um outro ponto de choque cultural:

Para nós, que somos moçambicanos, somos obrigados a renunciar nossa família, a não receber amigos, a não receber familiares na comunidade religiosa. Isso para nós é um grande choque. Mas os brasileiros eles conseguem. Não sei se conseguem ou porque os familiares deles não estão aqui perto. O vínculo é muito mais forte, e os nossos colegas quando saem de lá para Moçambique não percebem isso. Acho que isso é um dos motivos que faz com que muitos desistam. Esse choque de culturas, em que nenhum lado consegue perceber o outro. Para nós é um grande valor acolher alguém, o fato de receber uma visita em casa, é para nós uma bênção. Isso dá muito choque entre nós e nossos colegas de outras nacionalidades. A maioria é que vence. Ou você entra, ou você... fica de fora. (risos)  
(...) Na Beira, você se sente moçambicano fora daquela comunidade. Quando entra dentro, já está no Brasil. Há um choque cultural.

O choque de culturas não é aleatório: é reflexo do conflito axiológico travado deliberadamente dentro da Missão.

#### 10.4 Catequização

Embora seja conhecida a regra de obrigatoriedade de participação dos alunos internos na missa aos domingos, padre Ottorino rejeita a palavra. Prefere dizer que o que existe é uma “forte recomendação a participar”. O discurso revela traços do conceito de racionalidade cínica, de Sloterdijk, já que evoca a “máxima liberdade” que seria permitida aos alunos no tocante à condição religiosa, ao mesmo tempo em que admite condicionamentos e descarta retoricamente a possibilidade de haver desconforto dos alunos pelas práticas adotadas.

O que existe é uma forte recomendação a participar, pelo menos nos domingos. Uma forte recomendação a participar porque nós não somos neutros do ponto de vista religioso. Somos católicos e, portanto, consideramos isso uma riqueza, e queremos oferecê-la, como proposta. Por outro lado, a questão religiosa não está sendo posta em discussão no país. Depois da experiência que houve (*do combate à religiosidade durante a vigência do socialismo no país*), ninguém neste momento põe em discussão o fato religioso. Poderá haver diversidade de opiniões em relação às igrejas. O que eu digo, que sempre disse, é que se nós convidamos, recomendamos a vossa participação na missa é porque queremos realçar de fato religioso. Não quer dizer que pelo fato de vir à missa tem que ser católico, isto é uma questão pessoal, se quiser participa da catequese, ou da formação religiosa, e escolha. Mas o fato de recomendar quer dizer que para nós o fato religioso é importante. E constitui também o que justifica o pedido de muitas famílias de colocar os filhos aqui, porque

<sup>31</sup> O “Missionário 9” é lassalista.

sabem que existe uma proposta de formação humana, uma proposta religiosa. E depois eu sempre disse: há alguém que mesmo por princípio não quer participar da missa? Que o diga. Que o diga. Não há problemas. Mas eu, porquanto tenho insistido, em todos estes anos, nunca me apareceu um rapaz, uma menina, dizer eu não quero. Se não vão, é por outros motivos. Não por motivo religioso. Eu neste quesito sou muito sensível. Mas eu nunca tive absolutamente a mínima impressão de que alguém se sentisse bloqueado, ou em dificuldade de estar aqui, porque está condicionado por estar no internato. Neste sentido, eles têm a máxima liberdade. Até há pessoas que frequentam a catequese durante anos, e depois de anos, de decidir se querem ser batizados ou não, dizem que querem esperar.

Questionado se esta participação não é fruto de coação, Padre Ottorino afirma não se importar com os motivos. Apesar de um dos traços marcantes da cultura cristã ser a valorização dos motivos e intenções, muitas vezes até acima dos atos, o padre Ottorino diz que não se interessa em saber quais são as motivações dos alunos para aceitar o batismo:

Motivações podem ser as mais diversas. Não me interessa saber quais são os motivos. A mim me interessa é que cada um, se toma a decisão de ser batizado, tome ele próprio a sua decisão. Até a minha experiência, quando estava aqui de pároco, sempre pedia que cada um fizesse um pedido próprio, pessoal, para ser batizado, além da liberdade de ir à catequese ou não. Portanto não temos este problema que haja condicionamento religioso. Condicionamento sim, mas positivo.

Já a conversão é vista como um processo mais complicado. Assim, mesmo que os alunos que aceitam o batismo só possam fazê-lo após quatro anos de catequese e sejam submetidos a provas antes de serem aprovados, os religiosos admitem a possibilidade de ser um rito desprovido de significado religioso, se restringindo a um evento social.

A conversão é outra coisa. Uma coisa é decidir: “quero ser batizado”. Outra coisa é converter-se. Este é um processo muito mais comprido, que não abrange só a eles, os jovens, mas abrange também os adultos. A conversão, mudança de vida, de comportamento, convicções profundas, isto é algo que precisa de muito mais anos de vida. O que se pode realizar... Há muitos que oficialmente são cristãos, mas na prática estão muito longe do que deveria ser a vida cristã. Significa que são cristãos, mas ainda aquele processo de conversão não se tem realizado. Mas, portanto, cada um tem o seu caminho, e temos que respeitar os ritmos, as etapas. A fé é um mistério... é um encontro entre a pessoa e Deus, e esse encontro vai além dos nossos cálculos. Há pessoas que chegam à fé com mais facilidade, outras com mais dificuldade, por quê? É difícil dar uma resposta. A fé é um dom que alguns conseguem muito rapidamente, outros com maiores dificuldades. O importante para mim é criar condições para que a pessoa no ambiente como a Missão se sinta bem, depois as escolhas e as decisões... Nós lançamos a nossa proposta. Nós recomendamos fortemente – esta é a terminalidade – nós recomendamos fortemente que participem da missa. Não é que sejam obrigados. E depois, quem quiser, que faça catequese. Quem não quer catequese, que participe de outras experiências de formação.

Embora o discurso dos alunos, professores e comunidade revele que a figura do padre Ottorino inspira medo, pela força de sua autoridade, padre Ottorino minimiza o significado desse sentimento nas relações.

Pode ser que tenham medo porque em alguns momentos tenho que falar forte, sabem que digo as coisas claras, preciso tomar algumas decisões. Eu não sei se ter medo é mais uma questão de respeito, claro, tenho responsabilidades, tenho idade, já não sou criança, tenho aqui muita coisa feita. É lógico que a pessoa tem receio, acho que é mais receio do que medo. Mas ninguém nunca me viu bater em ninguém, portanto violento não me podem considerar, porque nunca bati em ninguém. Quem tem autoridade imagino que seja objeto de receio, mas acho que é normal.

O “Missionário 9” observa também que a imposição de regras religiosas na Missão também condiciona a trajetória dos estudantes, que precisam “se submeter”.

A catequese que é dada aqui é da Igreja Católica, e nós recebemos alunos que vêm de diferentes religiões, temos muçulmanos, adventistas, temos outros que professam aquelas seitas mais recentes, que às vezes a gente nem conhece... Então os alunos, aos sábados, domingos, querendo ou não, tem que ir para a missa... E é obrigado a mudar certas atitudes e aceitar os procedimentos da Igreja Católica, pelo menos enquanto estiver dentro da Missão. É verdade que não é obrigação, mas pelo menos se ele está aqui tem de seguir certas normas... Olhando a própria doutrina da Igreja, aqueles procedimentos todos, aquelas orientações da Igreja Católica, ele tem de se submeter a isso. Tem que se submeter a isso e seguir em frente. Eu estava a dizer também que temos recebido alunos que não professam nenhuma religião, mas que quando chegam aqui acabam aderindo à religião cristã, neste caso a Igreja Católica. Aqueles que professam as religiões tradicionais chegam aqui e mudam de religião. Temos visto isto também. Depois acabam aceitando o batismo. Os que chegam mais cedo vão frequentando todos os sacramentos, e acabam aceitando o batismo e demais sacramentos. E viram católico... (risos).

Como os colegas, porém, o “Missionário 9” diferencia o rito da conversão.

Devotos eu não posso ter esta certeza, porque não sabemos se essas são mudanças que vem do fundo do coração mesmo, ou é simplesmente uma coisa para seguir programação no internato... Eles acabam pelo menos entrando nesta cena, mas ainda não tive a experiência de alguém que mudou de religião aqui no internato e lá fora acabou optando por outra religião, mas alguns acabam mudando seus hábitos aqui, sim. Por exemplo, aqui temos a criação de porcos... E aqui no internato sempre mata-se porcos, diferentes animais para carne dar aos alunos... Então os muçulmanos dizem que não comem porco, mas aqui acabam comendo porco (risos). Por que fica o tempo todo a comer feijão, então vê num dia de festa carne de porco, adora. Vamos comer. No começo há aquela resistência, mas depois acabam comendo... Estão com fome... (risos).

A analogia da fome é simbólica do discurso cínico que vigora na Missão: assim como os administradores da Missão condicionam os alunos muçulmanos a comer carne de porco por falta de outra alternativa, embora oficialmente eles tenham “livre escolha” para decidir se querem ou não ingerir o alimento que é vedado por sua religião, a mesma lógica vale para a imposição de normas e valores ditos cristãos aos alunos. Em tese, ninguém é obrigado a “se converter”, mas o contexto comunicacional se estabelece de tal forma que, pelo menos retoricamente, os alunos são instados a obedecer. Como a conversão verdadeira é rara, segundo os próprios religiosos, o efeito mais perceptível é a difusão da racionalidade cínica. Em vez de uma ação comunicativa preconizada por Habermas, os consensos comunicativos são substituídos por pactos de conveniência, por uma racionalidade instrumental que, ao

lançar mão, retoricamente, de valores que comporiam uma racionalidade comunicativa, transforma-se em racionalidade cínica. Ou, em outras palavras, um pacto de cinismo.

Dentro da mesma linha de “adaptação ao ambiente”, o “Missionário 9” percebe que muitos alunos se aproximam da religião em busca de melhores perspectivas de vida. Segundo ele, esse comportamento atravessa gerações.

Isso é histórico até, porque durante a guerra dos 16 anos em Moçambique, a Igreja Católica desempenhou um papel muito importante nesse sentido, no acolhimento dos refugiados de guerra. Então não só os refugiados de guerra eram acolhidos, mas eram dados alimentos, vestuários. Eram construídas tendas. E quem garantia tudo isso não era apenas o governo moçambicano, eram missionários, eram padres italianos, na sua maioria, que vinham da Europa para cá, faziam projetos e conseguiam essas doações, e ofereciam aos refugiados. Então dessa forma também as pessoas mudavam de religião, né? Traziam material escolar, medicamentos. E o povo recebia isso e acabava se afiliando de vez à Igreja. Por isso há muitas pessoas que acabaram tendo uma concepção muito diferente do que significa ser um missionário. Significa ter tudo isso. Mas agora não é assim, um missionário não tem nada, principalmente missionário moçambicano. Eu posso hoje ser padre, mas não vou ser como Ottorino, não vou ter tudo o que ele tem. E isso acabou sendo uma forma de converter muito. E se formos ver o que está acontecendo em Mangunde é exatamente o que acontecia há 16 anos atrás, na guerra.

Para o “Missionário 6”, a obrigação da missa aos domingos seria natural porque todos “temos um único Deus”, independentemente da religião. A liberdade é vista como um terreno perigoso porque permitiria que os alunos se desviassem do caminho considerado correto pelos religiosos. Pelo discurso dos padres moçambicanos, fica evidente o triunfo da colonização: os colonizados são os mais convictos defensores do sistema, contribuindo para reproduzi-lo nos dias atuais.

E normalmente nos domingos todos são obrigados a ir à missa, para ouvir a palavra de Deus. Apesar de termos diferentes religiões, temos um único Deus. Deus é único para todas as religiões. Por isto a formação catequética está bem estruturada, temos um catequista, até quem dá formação humana, para as outras igrejas, são alguns professores, que também são cristãos, estão a ajudar muito nesta parte. (...) Nós sabemos que há liberdade religiosa. É maneira de querer já... não no sentido de que estamos obrigados a professar a fé católica, mas pelo menos ouvir. Porque estamos no mesmo sítio, devemos comungar as mesmas ideias, apesar de haver a liberdade religiosa. Mas é para que o outro não fique em casa, porque se fica em casa, pode ficar a fazer outras coisas. Mesmo às quartas-feiras... às quartas-feiras têm tido missa no meio da semana... Então os que rezam a fé católica vão à igreja, rezam. E os que ficam, ficam só a ver vídeos, ouvir música... Então este ambiente... uns estão a rezar, outros estão a fazer outra coisa, estando no mesmo ambiente... Não vejo como uma boa coisa, não vejo. Porque de fato, ouvem com volume alto, enquanto outros estão a rezar. Há essa dificuldade toda. Depois da missa, podem fazer atividade recreativa.

#### *10.4.1 Desafios à conversão*

Para o padre Giocondo, que atua há 40 anos em Moçambique e traduziu a Bíblia para

o *Cindau*, a conversão dos moçambicanos ao catolicismo em muitos casos não passa de “um verniz”.

É um mistério. Quer dizer, não creio que o cristianismo tenha penetrado muito na vida e na cultura Ndaus. É um verniz pintado de fora. A verdadeira crença, aquilo que o africano acredita, continua a acreditar depois do batismo, como a crença nos espíritos, no feitiço, em alguém que provoca o mal... Ainda continuam a acreditar.

Os que se mostram mais confiantes nas possibilidades reais de conversão são os padres diocesanos. Em seu primeiro ano como sacerdote, o “Missionário 4” demonstra otimismo e sugere que parte da dificuldade da igreja em converter os fiéis se devia ao fato de que a maioria dos religiosos que historicamente atuam em Moçambique são estrangeiros:

É um trabalho árduo (de conversão dos povos pagãos), mas nós estamos prontos, estamos formados sobre isso, faremos fácil, faremos tudo para que o povo de Deus, para que haja esta conversão, é a nossa missão, para que o povo adira à Igreja Católica. E nós jogamos que vamos conseguir, a longo prazo. Reforça, porque aqui, é de por os padres diocesanos, sobretudo os que têm o domínio da língua do povo. Nós somos ndaus, e a língua, a comunicação, é mais fácil nesse sentido.

O “Missionário 4” descreve a evangelização como o trabalho de assistir ao povo: “Passamos por várias comunidades, a transmitir que Jesus é o salvador, que precisamos ser salvos. Que na igreja vamos aprender muita coisa, depois somos batizados, crismados, há muitos sacramentos”.

Um dos obstáculos para o avanço do cristianismo na região, segundo o “Missionário 4”, seria o grande número de pessoas separadas. Pela doutrina, quem não é casado pela Igreja ou desfez seu casamento não pode ser batizado. A “Missionária 8” também ressalta que na África há “muitas seitas, muitas igrejas, muitas religiões”, o que contribui para que os católicos ainda sejam minoria na comunidade. Mas confia no poder divino para garantir as conversões:

Eles recebem noções... e agora mais tentam perceber isso, não só na cabeça, na vida. Mas é difícil. É só Deus que faz esta obra. Nós só semeamos. A semente cresce... por Deus. Mas é um processo, não é acabado. O batizado não é um que já sabe tudo, é um que tem uma ideia de quem é Jesus Cristo, os conceitos básicos da religião.

Como características de um bom cristão, o “Missionário 4” destaca: “participar das atividades: ir à catequese, participar da missa, participar dos encontros da comunidade, ajudar os desfavorecidos, nesse caso os órfãos, crianças, velhos, participar também nas *machambas* (lavouras), pequenas *machambas* das comunidades, contribuir também com as suas ideias... mais o que... ser aberto... acho que é isso.”

Embora considere que os habitantes de Mangunde “estão a ser bons cristãos”, o “Missionário 4” também admite que nem todos os que frequentam as atividades o fazem por



convicção. “Alguns vão à missa, mas parece que... alguns podem ir como uma atividade social, né... não a parte espiritual... É.. é só ver no dia do batismo como a igreja encheu, algumas eram curiosas, queriam ver o que podia acontecer”.

### 10.5 Tradição X Doutrina

Outro conflito identificado é o existente entre as tradições locais e aos ensinamentos cristãos, de natureza axiológica, com os valores que formalmente dão conteúdo às relações sociais na Missão. Mesmo entre os aparentemente convertidos, as crenças arraigadas na cultura moçambicana são mantidas, como o culto aos antepassados e a realização de cerimônias associadas à cura e a feitiços. Enquanto para os moçambicanos o culto aos antepassados é reconhecido como um dos principais valores, por exemplo, para os religiosos estrangeiros é visto como credence, algo a ser superado com o tempo, na medida em que forem substituídos por valores cristãos.

A despeito do aumento do número de batizados, os novos adeptos do catolicismo mantêm suas tradições anteriores, como os rituais de homenagem aos antepassados, que costumam envolver o sacrifício de animais. Para o “Missionário 9”, os principais valores cultivados na Missão são “educação, cultura de trabalho e respeito. Já na cultura moçambicana, os valores principais na sua opinião seriam a aceitação do outro e a valorização do coletivo: “Nós por natureza somos pessoas de vida comunitária. Dizem que é por isso que o africano não enriquece, porque recebe o salário e distribuiu... Ideia de sempre pensar no outro, o coletivo, o comunitário, de ver o outro como alguém igual a si – isso é o mais forte na nossa cultura.”

A família é outro valor fundamental na tradição moçambicana, destaca o padre Giocondo.

Nós que somos religiosos, não casamos, somos considerados pessoas desviadas, porque nós nunca vamos ter filhos, isso é muito forte na cultura moçambicana, na cultura africana em geral. É difícil, mas se os pais forem católicos também, eles se conformam e dão apoio, mas para os outros que não entendem, é uma coisa difícil. Ser religioso, ser missionário aqui é quebrar a tradição moçambicana. Os filhos em Moçambique constituem uma riqueza. Pelo menos para a maioria das tribos, quanto maior o número de filhos, maior é a possibilidade de produzir mais alimentos. Aqui no interior a fonte de receita é a *machamba*, e ela tem que ser feita pelos filhos. Se não tem filhos... É daí também que surge a poligamia. Para ter mais filhos.

No âmbito da Missão, um dos pontos de divergência é a vestimenta das alunas. O choque entre os trajes mais típicos do país – as *capulanas* (pedaços de tecido utilizados como trajes, semelhantes às “cangas” usadas no verão pelas brasileiras, que formam o traje mais

tradicional das mulheres moçambicanas) que geralmente cobrem até as canelas – e as roupas vendidas em lojas que seguem a moda ocidental (comuns nas cidades mais desenvolvidas do país, mas pouco difundidas pelo interior e ausentes em Mangunde), é frequentemente um ponto de atrito. No internato, as responsáveis costumam vigiar o cumprimento das saias das alunas, para que não subam acima do joelho, e já houve casos de restrições ao uso de calças muito justas. Ainda assim, o “Missionário 4”, que antes estava em uma Missão administrada pela diocese moçambicana, na localidade de Gorongosa, disse ter se surpreendido ao chegar em Mangunde, por considerar a vestimenta muito liberal, e aproveitou o sermão da missa do batismo para repreender o uso de roupas decotadas. Na entrevista, justificou:

Na Missão onde eu estava (antes), aos alunos não era admitido usar calções, às meninas não era admitido usar decotes, alças. Mas aqui fiquei um bocadinho espantado porque observei... você observou também... que usam decotes, calções... talvez porque saiam das comunidades para aqui, porque a Missão está aberta para a comunidade, não só pessoal daqui. Eu fiquei um bocadinho espantado por causa disso.

No seu entendimento, as roupas deveriam ser “mais decentes”, para “preservar o corpo”, ultrapassando “um bocadinho o joelho”. A percepção é que a mulher representa um perigo ao homem. “As meninas usam saias compridas, depois cortam, deixam até aqui, depois dizem que é moda. Nas aulas isso distrai um bocadinho, pode distrair o professor, não só, também os colegas. Devemos saber que as mulheres atraem. Pode não captar a matéria direito. É melhor que usem de forma decente.”

Apesar de fazer críticas indiretas à administração da Missão de Mangunde, por permitir o uso de decotes, o “Missionário 4” não parece disposto a tomar providências drásticas para impor mudanças no vestuário. “Pode-se falar com as títias, que zelam pelo internato, talvez conversando com elas. Mas pode ser um hábito de muito tempo. Com a presença de outros, para mudar um hábito, pode ser uma guerra. Até que pode chegar uma guerra perdida”.

Os aparelhos celulares, também são fonte de discórdia, representando um choque entre tradição e modernidade. A resistência aponta para o medo em relação ao que é novo – o que ajuda a explicar o apego ao modelo colonialista, um caminho mais seguro por ser já conhecido.

No internato onde eu estava também não se permitiam celulares. Dizia-se que os celulares são importantes, mas na medida em que têm celular, a menina ou o menino pode incomodar os pais para lhe dar dinheiro para alimentar o celular. E os pais às vezes não têm esse dinheiro, e os filhos podem fazer o que, os filhos podem aderir à prostituição, pode ser um fenômeno negativo.(...) Uma vez que a miúda não tem dinheiro e quer alimentar o seu celular, pode vender o seu corpo, sim. Então... para não acontecer isso aí deve-se cortar o mal pela raiz. Enquanto que aqui o cenário já é

outro, eu vejo muita gente com o celular. Quem alimenta o celular eu já não sei, talvez os pais, os tios. É importante comunicar-se, mas...

Para o “Missionário 7”, o crescente conflito entre a tradição e a modernidade é um dos fatores que colocarão a atual estrutura da Missão em xeque:

Agora que os Estados Unidos estão entrando com tanta força me assusta mesmo, não esperava que estivesse tão presente. Aí que vai acontecer que a igreja, a estrutura, vai sobrar. Porque muitos jovens estão pensando em buscar transferência por causa das leis: não usar saia curta, não namorar... E alguns estão aqui porque os pais querem ainda a questão do internato, o internato que ainda tem aquela educação bem baseada na moral, e tem muita fama, Mangunde.

A fama, segundo “Missionário 7”, seria de ‘boa escola’: “Alguns mandam (os filhos para a Missão) como reformatório. Tem um filho que está a andar na rua aí mandam para cá, reformatório. Eu não aposto muito nessa questão do medo, sou mais do diálogo, para mim...” No seu entender, a cultura do medo e da autoridade seria um sinal de que a Igreja teme as mudanças em curso.

As pessoas têm medo de cair... porque ela (a atual estrutura das missões) é um chão... com a mudança, dá medo. Assim: vamos abrir mão de tudo isso e vamos viver como? Como será a nossa autoridade se não houver punição, não der castigo. Então seria o medo... não... isso se chama insegurança diante do novo.

Romper esse modelo é um desafio porque, inevitavelmente, com as mudanças as relações de poder dentro da Missão também seriam afetadas. Ao instituir novos padrões comunicativos, necessariamente o pacto de conveniência assegurado pela racionalidade cínica teria de ser revisto – obrigando a tematização pública de temas que permanecem silenciados.

Os relatos indicam que a fidelidade dos africanos à família é superior às doutrinas aprendidas, apesar do esforço da igreja em promover a inculturação. Nas palavras do “Missionário 9”:

Sim, todos os moçambicanos, mesmo sendo católicos, fazem os rituais... Até é muito fácil converter aquele que vem de uma religião convencional para ser católico do que aquele que já pertence a outra religião mais oficial para o catolicismo, porque ele ainda fica amarrado a sua religião. Ah, porque meus pais são dessa religião, tal. (...) Quem vem de uma religião tradicional é considerado alguém que não tem religião, então entra muito fácil.

A dificuldade cotidiana em conciliar a tradição e a doutrina católica é expressada pelos padres africanos, que se dividem entre os valores familiares e as normas religiosas. O “Missionário 6”, por exemplo, diz que desde que ingressou no catolicismo deixou de fazer os ritos de sacrifício, como matar cabritos, mas que se sente compelido a participar pela pressão familiar. O trecho abaixo da entrevista com o religioso ilustra este conflito:

Pergunta: E como é na sua família, fazem aquelas cerimônias tradicionais? Como o sr. faz? Seu pai faz as cerimônias para os antepassados?

“Missionário 6”: Isso são coisas que às vezes nós seguimos... Eu mesmo quando quero fazer a tradição, tenho que cumprir a fé cristã. Temos um livrinho da fé cristã, que tem as mesmas indicações. Tem aqueles ritos.

Pergunta: Tem um livrinho?

“Missionário 6”: Sim.

Pergunta: Fala das tradições africanas, como fazer na fé católica?

“Missionário 6”: Não a tradição como tal. Tem a tradição de matar cabrito, essas coisas todas, meus pais fazem. Eu costumo reparar. Eu sou um padre, rezo, não faço sacrifícios.

Pergunta: Mas tem que participar?

“Missionário 6”: Sim, tem que participar. Às vezes posso não ter tempo, digo, podem fazer.

Pergunta: Mas participa porque toda a família tem que participar?

Inácio: É lógico. Sim.

Pergunta: E eles aceitam que o sr. é padre hoje?

“Missionário 6”: “Sim. No princípio tinham muita dificuldade, agora aceitam muito bem. Uma coisa é pensar de que o africano, o moçambicano, não é capaz de chegar padre. Quando estava no seminário, os vizinhos diziam: você pensou bem? Você não quer ter filho? Eu disse: eu escolhi, não quero. Porque para o africano filho é uma bênção. Não ter filho é uma maldição, como pensava o povo de Israel. Pensa que se não tem filho está amaldiçoada a pessoa. Mas depois chegou de completar, não ter filho por causa do Reino de Deus, Jesus chegou a completar. Mas antigamente pensavam assim, como pensa o africano, o moçambicano.

Pergunta: Não é fácil... Tem um conflito, né? Um choque entre a tradição e a Igreja Católica.

“Missionário 6”: Sim, tem um choque... pode repetir a pergunta?

Pergunta: Existe um choque entre a tradição e a Igreja Católica?

“Missionário 6”: Sim, porque existem algumas coisas que a Católica não aceita, e não deve aceitar. Por exemplo, o sacrifício. Temos na missa. A missa como tal é um sacrifício, é “pampa”. O cordeiro nós matamos, como africanos, o cabrito, deixamos ao lado, atrás da porta. Mas na fé católica já está lá o Jesus Cristo, já está lá o cordeiro. Então esta é a dificuldade com a nossa tradição, temos de deixar isso e seguir isso, a fé católica. Muita gente não... faz, segue, mas depois volta, o nosso povo. Você pode ver, é capaz até de fazer cerimônia, que fazer missa pelo defunto. Vai à igreja, muito bem, mas depois volta e faz a cerimônia, vai na tradição.

Interessante observar que, ao relatar o conflito, o “Missionário 6” chega a adotar um distanciamento para falar do “africano”, falando em nome da igreja, como se não fosse moçambicano, a exemplo do trecho abaixo, em que fala sobre a forte crença da população local em feitiços. A postura evidencia o triunfo do colonialismo: quando o colonizado já não se identifica mais com sua origem e sua história e passa a defender valores exteriores como seus. E mais uma vez suscita a reflexão sobre os usos e abusos da memória na construção da identidade, como identifica Ricoeur em seus estudos sobre os processos históricos de manipulação da memória e do esquecimento.

Esta é a dificuldade que encontramos com o africano, o moçambicano, a pessoa não se sente convencida de que aquela oração que eu fiz foi recebida, por nosso senhor Jesus Cristo. Então depois dali, voltar de novo, ir ao curandeiro, profeta. E depois os curandeiros não são todos que... às vezes o povo não entende bem o curandeiro, o profeta. O curandeiro é a pessoa sabe a raiz que cura aquela doença, mas o nosso povo às vezes vai mesmo naquela pessoa que não sabe a raiz. Porque para o africano, a doença não existe. Para o africano, não existe morte. Se a pessoa adoecer, então foi porque alguém enfeitiçou, é feitiço. Aqui em Mangunde é um caso sério, feitiço. A pessoa não pode ficar doente. Se ficar doente, é porque alguém

está contra mim. Alguém meteu coisas na minha cara, para eu estar doente. O povo moçambicano não pensa que o próprio corpo precisa ser reabilitado.

Mesmo assim, o “Missionário 6” não renega as crenças que marcam a cultura moçambicana. Embora diga que há “adivinhos falsos”, deixa antever que pode haver os “verdadeiros”. E não contesta a existência de feitiço, dizendo apenas que não se pode ficar preso a ele:

Pergunta: E antes, o senhor também ia no curandeiro, acreditava nisso... e agora não acredita mais, como é?

“Missionário 6”: Bem, acreditar no profetismo... Porque são adivinhos, né. O adivinho é capaz... se você está doente, aquela pessoa ali é que está a adoecer. Então você vai no adivinho, diz uma pessoa, você vai no outro, diz outra pessoa, se vai no outro, então você como pessoa: são três pessoas que estão contra mim? Esses são falsos. E quando é assim, é capaz de não ter amizade com a família.

Pergunta: Você não tem medo de feitiço agora?

“Missionário 6”: Feitiço? (Risos). Feitiço em que sentido? Feitiço como tal? Isto é veneno. Porque feitiço são coisas feitas. A antropologia cultural... feitiço, feiticismo, podemos encontrar como coisas feitas, magia negra... Que alguém faz para estragar, adoecer, então existem essas coisas. Mas esta coisa aí não pode ficar dentro da nossa mente, senão ficamos desorientados, pensando nisso.

Pergunta: Então como o sr. evita feitiço? Faz uma oração, como é?

“Missionário 6”: A melhor coisa que posso dizer é que valeu a pena ser padre como moçambicano porque essas duas realidades, entende-se. Quando vou à comunidade, não vou dizer que não existe feitiço. Como tal, para este povo, posso saber a raiz dessas coisas. Quando alguém fala de feitiço, este é nosso, ele sabe muito bem. É capaz de deixar de te enfeitiçar.

Pergunta: Não percebi.

“Missionário 6”: Estou a dizer o seguinte: eu, como tal, sou moçambicano, como padre africano, sou daqui. Eu conheço a questão do feiticista. É um sinal positivo, porque aquelas pessoas que praticam feitiço é mais fácil trabalhar com esta a gente. Feitiço como tal pode existir, mas não podemos meter na nossa cabeça.

Pergunta: Como faz para afastar o feitiço pelos católicos, o que o sr. recomenda para as pessoas?

“Missionário 6”: Eu como padre, como católico, o que posso dizer é: se existe alguém que está doente, a primeira coisa é ir no hospital. Se de fato o hospital não consegue, então a pessoa vai, vai mas vai lá por causa do raiz, do medicamento. O que acontece muitas vezes é que a pessoa, antes de ir no hospital, vai no curandeiro. E a doença está a agravar, e quando vai ao hospital, já não consegue. É muito difícil mudar a mentalidade das pessoas. Então é difícil mudar, mas pouco aos poucos vamos ver. Porque o povo não entende, não sabe diferenciar entre o curandeiro, a pessoa que conhece a raiz e o adivinho. Então eu cheguei aqui, recebi muitas queixas, de uma senhora que estava para sair daqui porque estava a ser acusada de feiticista. Era o genro que estava a acusar a sogra de feiticista. Ela veio aqui, conversei com ela, disse que o melhor é estar em sua casa e depois ter com o seu genro. Ele deixou queixa na polícia, em Chibabava. Eu disse: você vai, mas vai ganhar, porque não tem matéria. O genro, em toda a sua vida, não conhecia hospital, não conheceu, então foi deixar queixa na polícia. A senhora foi, e teve razão. Ficou salva.

(...)

Dizia alguém, quando estava a aprender a antropologia cultural, são escritores que fizeram... O moçambicano... porque a zona centro é a mais temida por causa de feitiço... até os zimbabueanos têm medo...

Pergunta: É aqui, né?

“Missionário 6”: Sim, é esta zona.

Pergunta: E por que será?

“Missionário 6”: É a mentalidade das pessoas. Tem até um livro de um padre que diz

que o espírito dos Ndau é o mais forte. Que é capaz até de fazer uma pessoa adoecer na África do Sul. Não sei se é verdade ou não. São coisas que devemos perceber, mas não meter muito na cabeça.

Pergunta: Mas é difícil, né?

“Missionário 6”: É difícil, não é fácil mudar a mentalidade. O evangelho não está bem enraizado.

Pergunta: E como o senhor. faz para tentar...

“Missionário 6”: Aqui temos hospital, mas o povo daqui não é capaz de ir no hospital. Quando alguém adoece, a primeira iniciativa é seguir a tradição, o que não deve ser. São coisas que é difícil fazer a gente entender.

Na interpretação do “Missionário 4”, os rituais de invocação de espíritos são perigosos porque contradizem toda a teoria católica.

Podem fazer essa cerimônia que culmina com a morte de alguém, então o cristianismo não pode... Às vezes costumam invocar espíritos... quando uma família há um problema... eles invocam esses espíritos. Agora suponhamos que esse que está trazendo desgraça pra família é uma pessoa da vizinhança... e quando invocam esses espíritos... o espírito pode reagir, mas pode reagir violentamente, pode também destruir. O espírito quando invocam diz assim, quem está a provocar é o fulano x, não sei quando... Quem diz é o curandeiro, que invoca os poderes mágicos. Se a pessoa não é cristianizada ela pode dizer: faz-me sofrer, também deverá sofrer. Pagar pela mesma face da moeda.

Para o padre Ottorino, o fato de os moçambicanos continuarem a manter crenças e rituais como a feitiçaria após o batismo não é uma contradição. Embora reconheça a questão como “difícil”, considera esta uma questão de “maturidade na fé”:

Quer dizer, aí se supera não dizendo: não podes ir. Mas se supera na medida em que cresça na conversão, que Deus é muito maior do que qualquer outra pessoa, qualquer outra força, que a intervenção de Deus é muito mais real, efetiva, boa, que qualquer outro tipo de influência... mas depende da maturidade da pessoa. Eu geralmente nas minhas conversas com as pessoas nunca falo muito contra isso. Até não falo contra. Falo: “bom, tu vai lá. Mas se tivesses ido com Deus, terias aproveitado muito mais”. Estou convencido que pedagogicamente é melhor ressaltar o aspecto positivo, do que falar muito do aspecto negativo. Mas esse é um caminho. É preciso que passem anos, gerações, para superar a mentalidade do feitiço, a mentalidade de que uma pessoa possa fazer mal à outra, que possa influenciar sobre doença, a morte, etc. É uma questão cultural. Há quem chegue depressa, há quem chegue com mais dificuldade, e há quem não chegue nunca.

Na comparação entre o discurso dos padres estrangeiros e o dos padres moçambicanos, uma diferença é o tom paternalista dos primeiros. Com a tranquilidade de um “bom colonizador”, consegue observar as coisas a partir de cima, paternalmente, com a tranquilidade de quem tem o domínio do processo todo – enquanto os padres moçambicanos se esforçam para seguir a doutrina e cumprir os preceitos ensinados por Roma.

## 10.6 Promoção Social

A adesão à Igreja Católica é frequentemente vista como uma oportunidade de ascensão

social em Moçambique. A constatação é presente nos relatos do padre Giocondo:

A visão cristã é uma... alguns pensam que o batismo é uma espécie de promoção social, é isso, uma vez que é uma religião bem organizada, que tem igreja, que tem rito, que tem cerimônias, é uma religião superior, porque a religião do campo é muito pobre, não tem igreja, não tem formulário, não tem muitas cerimônias, só tem o sacrifício tradicional, então, entram nessa religião por um sentido de emancipação e de progresso. É a religião dos brancos, portanto, é mais prestigiosa. Ouvi uma vez um cristão na igreja que rezou, na hora da oração dos fiéis, e disse: meu Deus, eu peço a graça que todos os africanos se convertam. E se façam ou cristãos ou muçulmanos.

Esta imagem de promoção social tem a ver com as próprias origens do Estado Colonial, quando a conversão ao catolicismo era uma maneira de garantir o acesso aos estudos, como lembra Giocondo:

Um pouco, desde o começo, na evangelização, no Estado colonial, o Estado português não fazia muitas escolas para os africanos. Era em geral para os brancos, ou os mestiços, ou aqueles que eram assimilados, e faziam nas escolas. Agora, nas zonas rurais, foram as Missões que desenvolveram muito o ensino primário. Cada Missão tinha 20, 30, 40, 50 escolas, e ali na escola se dava o ensino escolar e também o ensino religioso. E a ideia era que era para ser batizado. Isto é, ir à escola ou ir à catequese era a mesma coisa, o catequista, o professor era também catequista, havia essa confusão, até o tempo colonial, até o ano, até a independência... bem... havia bispos que queriam separar claramente o ensino escolar daquilo que é a religião, mas no começo havia esta confusão. Pensavam em ir à escola para ser cristão, era para ser batizado, muitos que não queriam a religião, mas queriam ir à escola, praticamente eram obrigados a ser cristãos, para poder ter o ensino primário. Por que era bastante estendido o ensino primário, até a quarta classe, e esse é o grande mérito das Missões, que desenvolveram o ensino primário na zona rural, milhares de pessoas que estudaram graças às escolas das missões. Depois, quando se ia mais para frente, no ensino secundário, ou para a universidade, no tempo colonial havia uma única universidade em Maputo, depois com a independência, se desenvolveram.

O próprio “Missionário 4” lembra que as perspectivas que viu ao começar a frequentar a Igreja Católica foram um chamariz que, na época, lhe atraíram para a instituição. Filho de pai católico sem forte vínculo com a Igreja e de mãe de igreja evangélica, começou a ir a missas na companhia de colegas do bairro. Entusiasmado, entrou com os amigos no grupo de vocacionados. “Na altura dizia-se que quem entrava nos vocacionados não era para ser padre. Aprendia-se muita coisa. Fazíamos também as viagens, conhecíamos muitas zonas, tínhamos acompanhamento de alguns padres, irmãos, explicavam como era a vida.”

Ainda assim, a decisão do filho de entrar no seminário encontrou resistências na família, como costuma acontecer em Moçambique.

“Meus pais não gostaram, sou o primeiro da família...querem netos. Foi muito difícil mesmo, uma grande batalha.”

Num país empobrecido como Moçambique, as ofertas de auxílio social oferecidas

pelas igrejas são disputadas pela população. Embora diga não ter conhecimento de que haja “disputas entre igrejas” pelos fiéis, o “Missionário 4” admite que parte da população transita entre diferentes propostas religiosas em busca de ajuda. “É que nem salário... quem paga mais, é lá onde as pessoas vão, né... Quem paga menos, evidentemente, as pessoas não vão. Mas em termos de disputa, eu ainda não vi... já que eu sou novo...”

O que ele reconhece é a procura das pessoas de diferentes religiões por auxílio, como no tempo das cheias. Um dos maiores desastres ocorreu em 2000, quando morreram 800 pessoas em Moçambique por causa das inundações<sup>32</sup>.

É só para notar no tempo das cheias. Eu estava no Buzi (povoado na província de Sofala). A Igreja Católica ajudou muito, em termos de alimentação, medicamento. E eu me recordo que a própria paróquia... abriram a igreja, as pessoas refugiavam-se na igreja... isso foi um gesto positivo, cristão. Ali quem entrava não era católico... mas qualquer um, mesmo um muçulmano, um zione. E quem dava comida era a Igreja Católica. Isso é um ponto positivo. É muito bom.

A penetração recente de diferentes religiões em Moçambique em busca de fiéis nas últimas décadas faz com que o terreno da fé seja conflagrado. Segundo o “Missionário 4”, para que a evangelização católica avance é preciso “purificar valores”:

Nós vamos privilegiar muito na parte da inculturação, levá-lo à tradição cristã, olhar à luz da tradição cristã. Significa que há alguns valores devem ser purificados. Como os ritos de iniciação. Há algo que se faz lá que não tem nada a ver com o cristianismo. Devemos aproveitar o valor que esse povo tem, purificando um bocadinho, metendo lá o cristianismo, a parte da inculturação.

Por outro lado, a grande presença de missionários estrangeiros e doações internacionais também consolidou uma cultura no país de ver os brancos como potenciais financiadores, como observa o “Missionário 3”:

O *musungu*, o branco, ainda é o que têm dinheiro. Se chega um padre africano – ah, esse padre africano não nos vai ajudar. É verdade. E eu digo: são vocês que têm que ajudar o padre moçambicano. Eles tentam pedir. Por exemplo, eu tenho aqui há três anos – e no primeiro ano: ah, senhor padre, tem que me ajudar. Os que pedem *boleia* (carona): eu não cobro, mas se oferecem algo eu recebo o dinheiro. Para que eles também se habituem a contribuir e a colaborar. É difícil, mas está entrando pouco a pouco. Porque nas igrejas protestantes, eles contribuía com o dízimo. E a oferta é grande. Já na Igreja Católica não querem dar no ofertório. Porque acham que o branco não precisa, está aqui para nos ajudar. É uma tarefa difícil.

O “Missionário 3” observa ainda que as religiões evangélicas têm mais facilidade em se aproximar da cultura local, enquanto o catolicismo tem preceitos mais rígidos.

---

<sup>32</sup> Fonte: BBC (Disponível em [http://www.bbc.co.uk/portuguese/africa/highlights/story/2011/01/110113\\_globalfloodstl.shtml](http://www.bbc.co.uk/portuguese/africa/highlights/story/2011/01/110113_globalfloodstl.shtml), consultado em 13/-3/2012, às 16h30min)



Nesta região os católicos são minoria. A maioria são (*sic*) de diferentes igrejas, da mesma rama dos evangélicos – igreja de São... Sétimo Dia... Para atrair a gente usam isso... Não há muita diferença entre os pastores e os curandeiros... Chega um momento em que entram numa espécie de transe, começam a exagerar em suas manifestações, e isso atrai a gente, te dá um pouco de temor. Alguns se vestem como se fossem um curandeiro. A forma como expulsam os demônios. E outra a moral cristã... não entra, por seus aspectos culturais. Por exemplo, a poligamia. Para eles, ter duas ou três mulheres não há nenhum problema, o antigo testamento também previa. (Eles) querem o batismo como se fosse algo mágico. E na Igreja Católica não se batiza os polígamos.

O sincretismo religioso é um fenômeno comum. Nas palavras do “Missionário 10”<sup>33</sup>:

Conheço muitos passam a noite todas no batuque, e no outro dia vão na missa, vão na catequese. Parece essa dualidade. (...) Eles não dizem.. não... mas o padre Ottorino sabe. (...) Antes de ter a Missão, a educação, antes de tudo isso, existia muita coisa, mas o hospital é recente, a escola também é recente, então as pessoas viviam da tradição, e a raiz é muito forte.

Já as motivações que os levam a aderir à Igreja Católica provocam questionamentos ao “Missionário 10”:

É difícil responder, as intenções são muitas. Há muitos que são ligados à cidade, os pais acreditam na Missão, que têm de fazer isto... então muitas coisas são por obrigação. Acreditam que isso faz bem e vão. Mas agora é difícil saber... eu acredito que muito é do medo, muito é por agradar, quando é aqui da Missão. Conscientemente, eu vou fazer crisma, vou fazer catequese porque acredito nisso, é difícil tirar lá do fundo. Porque a história deles é outra, então no geral, muitas coisas... no geral... sei lá. É difícil responder. Conheço muitos alunos que são do campo que só fazem formação humana, não fazem catequese. Até o “X”<sup>34</sup>, que trabalha lá conosco. Porque a tradição dele é a religião tribal, e ele está sendo sincero com ele mesmo, não está mentindo. E vai na igreja porque é obrigação. Faz até leituras se for preciso. E assim vi muito nos alunos maiores, as crianças são meio... E uns são sinceros. (...) Mas não é obrigada a conversão. Tu vai na missa... Mas é um pouco confuso, né? Por isso que eu falo o medo, se eu não for eu vou ser mandado embora... Ou está ali porque, se meu amigo vai, eu também vou, mas vai lá... Também não atrapalham, eles são muito tranquilos, né. Mas entende, vai pelos outros, mas não como opção interior, sabe? Então esta é uma agonia minha...

Ao ressaltar que “uns são sinceros”, o “Missionário 10” deixa subentendido que a maioria não o é, transparecendo como os missionários têm ciência de que as conversões dos alunos de Mangunde são superficiais. É mais uma evidência da racionalidade cínica vigente nos processos comunicacionais em Mangunde, guiados pela racionalidade instrumental, em detrimento de um verdadeiro agir comunicativo.

O “Missionário 3” acredita que, para os moçambicanos, “o mais importante é rezar, não importa onde” – o que é visto como um ponto positivo por eliminar os conflitos religiosos:

Aqui, por exemplo, a gente não tem muita diferença. Hoje podem participar da

<sup>33</sup> O “Missionário 10” é religioso lassalista.

<sup>34</sup> Cita o nome de um ex-aluno que hoje é funcionário de um projeto lassalista na Beira.

Igreja Católica, amanhã da Igreja Evangélica, depois de amanhã, no domingo seguinte podem participar com os muçulmanos. Nesse sentido não há esta diferença. O que buscam é rezar, o importante é rezar. Não fazem nenhuma diferença. E esta é uma vantagem grande também. Não há conflito esse conflito religioso, como na América, que estão constantemente em conflito, como se fosse um mercado de religiões... Aqui não. Aqui há a igreja de Sião. E o ecumenismo se dá, porque em uma família, uma mulher reza na igreja de Sião, o marido na Igreja Católica, os filhos em outra, mas para eles o importante é rezar.

Mas, se os moçambicanos não são capazes de diferenciar uma igreja da outra, fica a pergunta: os batizados na Missão poderiam efetivamente ser considerados “católicos”? A internalização da conversão faz diferença para a Igreja Católica ou a contabilidade do número de batizados é considerada suficiente para garantir a expansão da doutrina cristã?

### 10.7 Conflitos latentes

A obrigatoriedade imposta aos alunos de frequência em atividades religiosas provoca desconforto em alguns religiosos, mas o conflito interno é mantido em silêncio. De maneira geral, os descontentes optam por diminuir a sua participação em vez de tentar transformar os processos, por parecerem descrentes de que algo possa mudar. Isso aparece mais fortemente nas entrevistas com os irmãos lassalistas. Como diz o “Missionário 10”: “Nós nunca discutimos isso. Mas eu... em relação à catequese, eu não participo porque eu não concordo.”

Aqui se configura um exemplo de operação da ideologia a partir do que Habermas classificaria como “pseudolegitimações institucionalizadas”, com a manutenção do poder por meio da exclusão de certos temas da esfera discursiva. Como referido por FREITAG e ROUANET (1990, p. 23), “as ideologias alcançam seu objetivo de impedir a tematização discursiva, excluindo da comunicação pública certos temas e motivos inconvenientes para o sistema de poder, e que poderiam, precisamente, levar os indivíduos a promoverem a abertura de discursos problematizadores”.

Segundo o “Missionário 10”, o questionamento à catequese até chegou a ser posto em discussão certo dia, mas após uma reunião com o bispo se percebeu que a orientação vinha dele.

O problema não é os religiosos, não é o padre Ottorino... Mas é o próprio bispo. O bispo obriga todo mundo, quem vem aqui na Missão tem que ir pra missa...E nós religiosos, as irmãs, a irmã “X”<sup>35</sup> também, que é um pouco crítica, gosto muito dela, dissemos porque vamos obrigar um muçulmano a fazer catequese, e isso e aquilo? Então esse espírito de liberdade estava muito claro, com a missa, na quarta-feira, porém no domingo inegociável, e a catequese, a formação humana...

---

<sup>35</sup> Cita o nome de uma religiosa.

Há cinco anos, a participação na missa era obrigatória também às quartas-feiras, na missa celebrada às 19h, mas essa norma acabou flexibilizada por um acordo interno na Missão. Embora os religiosos tratem da “formação humana” como uma opção no lugar da catequese, o “Missionário 10” observa que a participação na “formação humana” não era tão incentivada pelos padres.

Quando eu cheguei dos 600 internos, 700, talvez, no máximo uns 80 não faziam catequese... e agora... tinham sete, oito grupos de 50, 60... a metade faz catequese e a outra... assim já... O padre Ottorino nunca... em nenhum momento foi, mas eu senti isso muito forte do bispo, da reunião com ele aqui... em dois momentos, 2009 e 2010, no período da crisma, essa insistência com obrigar todo mundo...

Durante a reunião, segundo o “Missionário 10”, o bispo teria manifestado preocupação porque os alunos estariam indo para a Missão apenas para estudar e cuidar da saúde, num episódio que reflete um conflito entre o comando da hierarquia religiosa e a comunidade religiosa local:

É um pouco tradicional, da própria Igreja... Mas ele disse: os alunos estão aqui na Missão... porque ele tava sentindo que tava um pouco... a Missão, que os alunos estão vindo para estudar, vêm para cuidar a saúde... e o objetivo principal da Missão é a catequização, a formação cristã dos jovens... agora esses jovens vêm aqui e não fazem catequese, não vão na missa, então não tem porque... (risos)... então ele foi muito duro na crítica. Inclusive o padre Ottorino, que estava mais preocupado em conseguir dinheiro, não sei mais o que, do que com formação cristã... (risos) a formação cristã, digo, naquela lógica tradicional cristã... porque eu acho que se faz aqui é muito mais cristão fora da Igreja do que dentro da Igreja, né. Nada contra a Igreja, mas dentro dessa perspectiva de obrigação, do medo... uma falsidade que existe. Eu acho que uma formação do jovem, humana, convivência, criar ambiente, tudo isso é cristão, humano. E marca muito mais do que ir para a missa todo dia, entrar e não fazer nada.

(...)

Eu já tinha ouvido falar, mas senti mesmo o ano passado, quando o bispo estava aqui. Ele começou: quantos jovens estão na catequese? Ele começou a ser duro assim mesmo: ‘As irmãs conseguem fazer pastoral dentro no hospital? Os irmãos fazem pastoral dentro da escola?’ Ele não tava preocupado com a qualidade da saúde, se dorme bem o aluno, se estuda ou não, mas estava preocupado se estamos falando de Jesus Cristo. Na moral e cívica, tá trabalhando valores cristãos, cristianismo? Nem ele não sabe que pelo novo currículo nem se pode trabalhar essas coisas... ou falar de todas as religiões... como era no Brasil antigamente. Mas tá bem, se tu quer... Eu não vou me estressar por causa disso. E nós irmãos focamos mais em atividades da educação, enfoque na escola, meninos do internato.

O “Missionário 10” defende a realização de torneios esportivos e culturais para envolver os alunos e conscientizar sobre temas como a prevenção à Aids. Na sua avaliação, essas estratégias seriam bem mais eficazes do que o doutrinamento pela missa e a imposição de regras rígidas aos alunos da Missão:

Ir na missa, eles vão se arrastando, às vezes não conseguem nem bater palma... No início do ano anima, depois vão cansando... Eu particularmente nunca entrei em

conflito com essa... mas também eu respeito...e... também questiono...Mas vem de cima para baixo muita coisa. E o bispo ainda é muito tradicional, e os padres também...Não podem colocar música na Missão porque isso é uma perversão. E assim começa a criar desgosto, e também não é cristão...

A estratégia de silêncio diante de pontos discordantes na conduta da Missão também é detalhada pelo “Missionário 7”.

(A catequese) também entra na romanização. Eu não participei muito do passado, mas tem o medo de Roma de que a igreja se inculturasse muito e chegasse a se confundir com a religião tradicional, com a feitiçaria. Então existe esse medo e Roma conseguiu manter os pés firmes, o controle. Mas eu pensava que fosse mais inculturado. Mesmo na língua materna, mas muito voltado para Roma. Perguntas e respostas... E são questões muito perigosas, assim. Eu fui alertado pelo irmão “Y”<sup>36</sup>, “não se meta”... e vi que era verdade. Ele me disse: lá você vai encontrar uma catequese antes do Vaticano II, Concílio de Trento. Mas você não faça nenhum comentário, porque causaria até expulsão. Eu procuro fazer o que eles querem... Só que... O batismo aqui são quatro anos da vida. Acho um absurdo. Pergunta e resposta, pergunta e resposta. Aí não cria sensação. Mas não sei. Também no Ocidente, o Vaticano está brigando para que siga esse caminho. No Brasil mesmo, estão colocando bispos só nessa linha, de Roma.

A chamada romanização não é apenas uma força de expressão. Na cerimônia de batismo, por exemplo, toda a missa foi conduzida seguindo o roteiro de uma publicação intitulada Missal Romano.

O silêncio que abafa os conflitos também é um sinal de uma distorção performativa paradoxal que passa por um “processo peculiar” de desagregação da linguagem (SAFATLE, 2008, 26) – fragilidade que abre espaço para a legitimação do cinismo como estratégia de racionalização, em um contexto comunicacional assimétrico.

### *10.7.1 Disputa de poder*

Quando as entrevistas foram realizadas, entre agosto e setembro de 2011, havia uma disputa de poder evidente entre os religiosos da Missão. Tudo começou porque, quando as missões foram reabilitadas, após a guerra, a estrutura foi entregue pelo arcebispo diocesano ao padre Ottorino, por meio de um acordo para que administrasse as quatro missões da Associação Esmabama. Na época do pós-guerra, a Igreja local estava desestruturada e não havia padres diocesanos disponíveis para o trabalho no interior do país. Passadas duas décadas, a diocese se fortaleceu e o bispo pediu a casa de volta para abrigar dois padres diocesanos. O que provocou desconforto é que a ordem para a desocupação da casa foi feita

---

<sup>36</sup> Nome modificado para não permitir a identificação.

por meio de um comunicado, sem aviso prévio, o que foi interpretado como um ato arbitrário pelos religiosos combonianos e lassalistas, encarregados até então da paróquia e da gestão da Missão. Como descreve o “Missionário 9” em sua entrevista:

Qualquer padre diocesano que é enviado para uma Missão está a cumprir as ordens do arcebispo, que é o chefe máximo. O chefe que lhe mandou também exagerou, porque a maneira como queriam assumir a escola, a Missão, não foi uma forma pacífica, não houve diálogo. Apenas chegaram um dia para outro com as malas, e disseram: queremos ocupar isso. Não se faz isso.

Pela versão dos padres diocesanos, a decisão teria sido tomada pelo bispo a partir de um pedido dos próprios combonianos, que estariam precisando de ajuda para gerir a Missão, já que não estariam dando conta de visitar todas as paróquias. Ao falar sobre a transição, o “Missionário 6” descreve o seguinte cenário:

Aqui havia o padre Ottorino, chegou em 1992, começou a trabalhar. E agora há transição dos padres combonianos para os padres diocesanos. Hoje existem muitos padres diocesanos por causa dos padres combonianos. Eles começaram a entregar Buzi, depois Estaquinha, Machanga, depois até chegar aqui em Mangunde. Já tinha iniciado o processo de entrega no Buzi. (...) Os combonianos disseram: já não temos pessoal, então começaram a entregar as paróquias. Então começaram com o Buzi, depois... Estaquinha. (...) Eles que ofereceram. Depois Machanga... E antes foi na Beira... depois Buzi. E agora chegou a vez de Mangunde, então. (...) Ah, sim, (aqui) estava o Padre Ottorino, mas ele tinha muita ocupação, as escolas, o hospital, está tudo na mão dele. Então para tentar separar as tarefas, padre Ottorino fica de um lado, e eu assumi a paróquia para começar a visitar as comunidades. Eu já fiz a primeira ronda nas comunidades, para o padre Ottorino era difícil... porque estava sozinho, por causa do trabalho da Esmabama. Então o bispo achou por bem deixar o padre Ottorino estar na Esmabama e eu estar na paróquia a velar as comunidades.

Mas religiosos das congregações estrangeiras apresentam outra versão e sugerem interesse da Igreja local em gerir os recursos financeiros da Missão. Para o padre Ottorino, o arcebispo estaria “um pouco perdido”:

Não é uma situação clara. Até este momento não tenho nenhuma orientação diferente de fazer o que estou a fazer. Há esta situação que não está tão clara, mas eu acho que é só ter paciência, que o novo bispo possa esclarecer muitas coisas. O arcebispo tem muito mérito em relação a mim, porque foi a pessoa que sempre me apoiou nesses 20 anos, acreditou neste tipo de obra.. agora está um pouco perdido, talvez pela doença, talvez pela influência de outros que estão perto, que têm algum interesse. Mas eu acho que este tempo vai passar. E depois vamos ver uma nova síntese, com a nova pessoa que vem. (...)

É estranho, sim... Aquilo que deveria ser normal entre irmãos, entender-se, de vez em quando também entre irmãos acontecem as brigas, os desentendimentos. Não deveria acontecer na Igreja, mas como a Igreja é um espelho de cada um de nós... é o espelho da sociedade, pode acontecer e acontece. Esperamos que haja um caminho para que tudo isso possa ser superado... Não é que quero ser diplomático, acho que estou a falar a realidade. Não sou tão jovem para ficar escandalizado por estas coisas. São coisas que acontecem, não podemos nem dramatizar, nem simplificar.”

Por isso, trata-se de um período de transição na gestão das Missões – de consequências ainda indefinidas. É um momento peculiar em que a Igreja local está disputando com a Igreja estrangeira o poder das Missões. O conflito suscita dúvidas até sobre a condição de sobrevivência das Missões – o que demonstra a centralidade de poder na figura dos religiosos estrangeiros. Inclusive entre moçambicanos, como o “Missionário 9”:

Até esse conflito que vivemos agora, de querer afastar o padre Ottorino, de querer afastar os irmãos da Missão, essa ideia não foi bem-vinda. Os alunos percebem e sabem que a presença dos missionários é muito positiva. Nos dias que os missionários não estiverem aqui muita coisa vai ter que parar, vai ter que mudar para pior.

O conflito entre as congregações estrangeiras e o clero diocesano é uma mostra de quanto as relações de poder reais se distanciam do discurso de harmonia e bem comum que os religiosos pregam. O “Missionário 4” confirma que a intenção da diocese é retomar integralmente o controle da Missão. Evita críticas diretas à administração estrangeira, insistindo na versão de que a Missão de Mangunde ‘precisava de um reforço para zelar, sobretudo pela evangelização’, mas deixa claro que há um projeto de retomar o poder que no pós-guerra foi outorgado aos estrangeiros:

Essa casa foi construída para abrigar os padres diocesanos. Mas antes não havia em número suficiente. Então os combonianos vieram. Agora que já há um número razoável, então ele (*o bispo*) decidiu enviar os padres diocesanos para cuidarem da Missão. E a ideia é que com o tempo os padres assumam a coordenação. É um processo. Aos poucos vamos aprendendo como se deve fazer. Ainda não conhecemos bem o terreno, se o terreno é escorregadio... Primeiro temos de fazer estudo de viabilidade, ver como as pessoas são... Por enquanto estamos na fase da ambientação.

Pelos relatos, fica evidente que o discurso dos padres moçambicanos demonstra maior preocupação com o papel de evangelização da Missão, enquanto os estrangeiros percebem os trabalhos de assistência e saúde como elementos essenciais.

### *10.7.2 Crise nas vocações*

O trabalho missionário e de evangelização também é visto como uma maneira de enfrentar a crise da igreja, que tem perdido fiéis em seus antigos territórios pelo mundo afora. Ao mesmo tempo em que existe o receio de perda de poder pela maior autonomia dos padres diocesanos, é explicitado o desejo de conversão dos moçambicanos às congregações europeias. Mas nem sempre as expectativas se confirmam, como percebe a “Missionária 8”:

E agora já estamos a ver que está a mudar, há os padres moçambicanos aqui, e é uma etapa. E nós estamos a diminuir, como irmãs, como missionários. (...) São menos vocações, e as irmãs, a maioria, estamos a aumentar a idade. Há algumas que saíram de Moçambique por doença... ou para estudar. Então estamos a viver isso, de ser menos (...) Há oportunidades boas para os jovens, ficam sem saber o que fazer, sem decidir o que fazer da vida. Mesmo que sintam... dizem não estou preparado. Escuto dos jovens aqui: não estou preparado.

A “Missionária 8” diz que não se encarrega das ações de evangelização porque está ocupada com o trabalho no hospital, mas observa o potencial da região: “Aqui em Moçambique, em África, é um lugar onde ainda cresce o número de fiéis. Sim, porque aqui ainda estamos na primeira evangelização. Os batismos são muitos...”.

Esse crescimento do número de fiéis, porém, não vem acompanhado do número de vocações.

Para o “Missionário 7”, a queda do interesse pela vida religiosa seria um sintoma de crise na igreja e no modelo de Missões. “É uma instituição em crise... em outra crise.. Temos muita perda de irmãos... Na nossa província estamos perdendo muitos irmãos... estão morrendo os mais velhos, e os mais jovens saindo... e não querem ver qual é a causa...”

Quando questionado qual é a causa, responde dando a entender que não pode ou não deve falar sobre o assunto – sob risco de punição:

Não quero brigar... a causa não querem saber... Acho difícil, tem que buscar. Esse modelo de igreja, de vida religiosa, não cabe mais para esses anos, né, pra essa vida atual. Quando... é assim... quando você... se escutasse mais, acho que a Missão, se escutasse mais quem tá fora, a gente poderia descobrir mais qual é a causa. Quando irmão “Z”<sup>37</sup> saiu esses dias... por que você saiu? O que você diria para evitar outras saídas? Parece que a ditadura continua, né, a Inquisição. Vê nós mesmos, se a gente conversa muito é banido... é mandado para uma comunidade fixa... mas é preciso escuta... como Igreja mesmo.

As diferentes versões discursivas indicam que os religiosos que atuam em Mangunde têm percepções contraditórias em relação a temas básicos da Missão. De um modo geral, os religiosos ligados à congregação comboniana, mais intimamente ligada às diretrizes do Vaticano, parecem mais satisfeitos com a forma tradicional de atuação da Igreja. Já os religiosos lassalistas, mais ligados à Teologia da Libertação, que propõe uma atuação da Igreja mais encarnada na cultura popular, questionam esse modelo.

## 10.8 Saúde e Religião

---

<sup>37</sup> Nome omitido para preservar a identidade.

Mangunde é uma referência no distrito de Chibabava pelo atendimento em saúde. Ali está o centro de saúde, que atende a doenças de todo o tipo, e um hospital especializado no atendimento de HIV/Aids, o único da região. Segundo a “Missionária 8”, a organização católica italiana Santo Egídio, que patrocina os antirretrovirais, foi uma das primeiras entidades a distribuir esse tipo de tratamento em Moçambique. “Antes a pessoa morria e não sabia porquê”. A organização financia serviços de saúde em Maputo, a Capital, Beira, a capital da província de Sofala, e em Mangunde. Além dos medicamentos, eles patrocinaram todo o sistema de informática – o que fez a internet chegar a Mangunde antes da energia elétrica, pelo sistema wireless. Via de regra, o governo fornece os medicamentos básicos para o sistema de saúde, mas a Esmabama cobre eventuais faltas, então Mangunde é reconhecida pela população pela garantia de atendimento. “Aqui se garante que nunca falta, sempre vai ter. Não é humanitário não ter os medicamentos”, diz a “Missionária 8”.

A maior dificuldade enfrentada, segundo a “Missionária 8”, é o excesso de demanda, que já estaria acima da capacidade. Atualmente, são 1,8 mil inscritos no programa de acompanhamento ao HIV (desses, cerca de 200 são crianças que podem zerar a carga viral, graças ao tratamento feito com as gestantes durante a gravidez) e 800 já estão efetivamente recebendo antirretrovirais.

Uma das particularidades observadas pela “Missionária 8” é que há pacientes que associam a qualidade de atendimento ao fato de ser um serviço gerenciado por brancos. Enfermeiros chegam a relatar que alguns pacientes preferem ser atendidos por brancos – o que sinaliza a internalização das diferenças do colonialismo, a ponto de os próprios africanos confiarem que os estrangeiros são melhores, mesmo quando trabalham na mesma instituição de saúde.

Não sei como argumentar isso. Talvez veem que quando há um branco há garantia de que vai haver medicamento, porque o branco vai dar, vai procurar... mas também parece que há... não sei como dizer, mas de não confiarem neles mesmos... porque veem, às vezes entre eles, o trato... o acolhimento... é uma pena, mas... Dizem que, em Muxúngue, quando vão, e eu tenho constatado... Nós como pessoas... não como brancos... mas se vê alguém que está a passar mal, dizemos vamos... vamos fazer alguma coisa. Mas lá a passividade é um pouco mais marcante.. espera aí... se tem, tem, se não tem... ou vai para casa. É indiferença, passividade...

Entre a população, a prática da medicina é associada como uma ação própria dos brancos, porque tradicionalmente os métodos de cura locais são atribuídos a curandeiros, que praticam rituais místicos e usam raízes da própria terra para tratar do que é considerado feitiço. Como referido anteriormente, a população de modo geral não acredita na existência de doenças, atribuindo qualquer mal-estar a feitiços. Assim, apenas quando os padrões de cura



tradicionais não funcionam é que a maioria da população do interior de Moçambique recorre ao hospital – apontado por muitos como “o feitiço dos brancos”. Isso explica, em parte, porque muitos preferem ser atendidos por brancos nas instituições de saúde.

A “Missionária 8” também acredita que a religião tem um papel diferencial no serviço de saúde. “E pelo fato de estar em uma Missão, o atendimento também é diferente, pela questão da religião. Nós queremos acolher as pessoas, que façam o tratamento, não por dinheiro...” A presença da igreja é sentida não apenas pela presença dos missionários, mas pela rotina do atendimento. Toda terça-feira, os pacientes são convidados para um encontro de oração, que foi proposto pela patrocinadora do hospital, a organização Santo Egídio. A organização manda inclusive roteiros com leituras católicas. Mas irmã Laura salienta que o roteiro foi adaptado com o tempo, para adaptá-lo à realidade local.

Esse encontro foi proposto por Santo Egídio, para fazer confraternização com as pessoas... No começo se fez com as orientações de Santo Egídio, como fazer as orações. Mas agora toda terça-feira um ativista faz. Se dá mais importância à palavra de Deus, se lê alguma parte da Bíblia. Tudo em língua Ndau, que é a língua de nossos doentes. Aí se sensibiliza.

De alguma forma, o serviço de assistência e a crença religiosa se misturam – e a cura também passa a ser capitalizada como “graça” divina.

### *10.8.1 Sexualidade*

No âmbito da sexualidade, a Missão mantém regras rígidas. São proibidos namoros, por exemplo, entre alunos dos internatos. E os religiosos recomendam fortemente a abstinência sexual como forma de prevenir a Aids (chamada de Sida em Moçambique).

A principal contestação dessa política moralista vem dos religiosos brasileiros, como o “Missionário 7”:

Alguns valores que tinham aqui... não é nem valores, tabus.. que hoje a mídia ocidental, Estados Unidos, conseguiu derrubar esses valores, e a juventude pensa que é mentira, só que a Igreja, o chefe, as lideranças, querem manter, à força mesmo, esse tabu como valor. Está a haver um conflito. (Por exemplo) A questão da sexualidade. Há que se conversar. Fazem de conta que não existe. Os tabus estão a contribuir para o aumento da doença. Não ajuda a prevenir, fazer um trabalho para combater essa doença do século. Eles falam assim: vamos retardar o sexo para retardar o HIV, mas não é por aí.

Padre Giocondo também observa diferenças na compreensão da vida sexual. Enquanto a Igreja Católica mantém uma visão moral sobre a sexualidade, para os africanos a atividade

sexual não entra na esfera da moral.

É como comer e beber, se tem fome come, não tem fome, não come. Não é pecado ou não. A atividade sexual não é regulada como para nós, tabu, pela lei de Deus. Não é considerada pecado.

Esta esfera se torna especialmente complexa diante da epidemia de Aids, que segundo dados oficiais mata 270 moçambicanos por dia. Dentro da Missão, os religiosos insistem na abstinência sexual como o melhor método de prevenção sexual, desencorajando o uso de preservativos.

O “Missionário 9” também identifica problemas neste âmbito dentro da Missão:

Temos problemas, temos professores que se envolvem com alunas. Já resolvemos dois casos, foram obrigados a casar. Já tivemos também casos que terminaram com infecções, um professor e uma professora. É verdade que isso ficou no sigilo. Contaminaram-se entre eles, e o professor contaminou a esposa, que pediu o divórcio, e ele está namorando com uma menina, e não sabemos se ela sabe. Aqui na escola já são feitas campanhas de teste.

Isso acontece mais com alunos que vêm de fora. Os que são daqui já conhecem a filosofia de trabalho. Os pais das alunas obrigaram o professor a casar. Alunas grávidas. Não temos muitas alunas (*grávidas*). Eu identifiquei uma só.

## 10.9 Mudanças observadas

A experiência da Missão transforma a vida dos envolvidos? De acordo com os discursos dos religiosos, a resposta é sim. Nas entrevistas, enfatizam principalmente as mudanças promovidas pelo acesso aos serviços de educação e saúde, mas também mudanças na mentalidade suscitadas a partir de valores e hábitos trazidos pelos missionários.

A partir de sua experiência no hospital, por exemplo, a “Missionária 8” avalia que os funcionários moçambicanos “aprendem” uma nova cultura ao chegarem ali, que os faz deixar de ser “como os outros”. Diz que no hospital da Missão o trabalho tem um valor maior.

Eu vejo também nos meus colegas... os que chegam aqui, também técnicos, chegam com uma mentalidade. E por força de que aqui se exige mais trabalho, de que... este sentido, de que não podemos fazer com os outros, então pouco (a) pouco assumem também, nesse sentido. Isso é bonito, eu gosto de sentir isso de que eles mesmo também dizem: irmã, lá em Chibabava fazem assim, assim, assim, nós não podemos fazer assim.

Então esse valor já é assumido nos que trabalham conosco. (...)

No começo há um choque, a pessoa que vem. Um enfermeiro, que vem com outro tipo... Há pessoas bem dispostas, outras não.

A “Missionária 8” diz que o trabalho feito na Missão é “mais intenso e de qualidade” do que na rede de saúde nacional.

Não podemos tratar como os outros, ou dizer não há (medicamentos). Aqui, temos. Então há alguns enfermeiros que vêm com esta questão, não é, de que eles fizeram o curso porque não tinham outra coisa que fazer, porque pensavam que iam ganhar dinheiro, então fazem em função de dinheiro. E aqui se pede um pouco mais de trabalho, de hora, de tempo, de dedicação. Então eu penso que a maioria se integra pouco a pouco. E depois acha, acha um pouco... vê a diferença em Chibabava, Muxúngue (unidades de saúde mantidas pelo Estado), dizem que não atendem bem, não fazem assim, não sei o que, não sei o que. É para que vejam, né, como é.

Na avaliação da “Missionária 8”, a apropriação desse aprendizado dos valores ensinados pelos missionários pelos moçambicanos seria uma questão de tempo. E sugere que os que não aprendem seria por uma falha de caráter.

Às vezes me dá a impressão de que... dizem... é porque aqui é Missão, não sei o que, não sei o que. Mas fora do contexto... um, por exemplo, que já tem cinco anos, seis anos aqui comigo. Eu me sinto em sintonia com ele, eu posso deixar e ele e dizer olha...ele... se eu vou embora, ele vai ficar. Porque ele já assumiu, já tenho confiança de que ele vá, já assumiu os valores de trabalho, do que se quer aqui. (...)  
Aos poucos começa a... É questão de tempo, né. De gente que trabalha e há muito tempo está comigo. Posso dizer, olha, se eu me ausento... eles não estão, eles pensam em qualquer outro. Mas há gente que não está há muito tempo aqui. Eles se conhecem, né, as pessoas, pela forma, seu caráter, que não assumiu, nem vai assumir. Mas a maioria que trabalha conosco já vão... se vão a outro lugar, eles levam. Já há casos de gente que saiu daqui e foi para outro lugar, leva isso.

Ao mesmo tempo em que acredita estar ensinando, a “Missionária 8” também se percebe transformada pela Missão. Um dos desafios que enfrenta é aprender a lidar com uma outra dimensão do tempo, abandonando a pressa que caracteriza a cultura ocidental.

Para mim, eu vim com outra mentalidade. Aqui, Deus está a fazer fé. Por exemplo, essa questão de que é um processo, tem que ter paciência, mesmo que não tenha. Ainda tenho esta mentalidade... do ritmo, de aproveitar o tempo do trabalho, de fazer. Mas aqui é mentalidade é do viver, do partilhar... Então sempre é um aprendizado, integrado. Porque para mim é um valor isso, mas para as pessoas também é um valor isso, da partilha. Mas como conciliar, uma partilha quando há gente à espera tua. Se têm 30 pessoas. Como conciliar isso, todos os dias?

Por isso, a “Missionária 8” acredita que a mudança é compartilhada.

A Missão não só é... Eu que mudo também, é um dom de Deus, uma troca humana. Há que partilhar. E isso é bonito, é o que dá o sentido da tua vida. Eu encontrei assim, o sentido da minha vida. Se não fosse assim, não sei como seria. É um dom, uma graça, um desafio. É algo que te dá força, te dá energia. Pode se desgastar, mas que se renova também.

Apesar das diferenças culturais, os religiosos entrevistados acreditam que os alunos que passam pela Missão são beneficiados com educação e “formação moral”. Para o padre Ottorino, os alunos que passam pela Missão saem “transformados”:

É normal, quando vou à cidade, à Beira, quase sempre encontro alunos, e dizem: “ah, estive em Mangunde, estive em Barrada<sup>38</sup>”, geralmente com muita satisfação. Claro, também há casos de afastar alunos por este ou outro motivo, mas depois estou seguro que vão reconsiderar e vão entender. Há alunos que parece que quando estão aqui não entendem o valor, o esforço que a gente faz para mantê-los na Missão. Depois dizem: ‘ah, entendi, eu era malandro, tal’. Eu nunca encontrei uma pessoa que depois fizesse uma avaliação negativa. Mesmo os que tivemos que punir, depois de um tempo reconsideraram.

Na avaliação do religioso, outro valor que estaria sendo ensinado pelo trabalho nas comunidades seria a “noção de ‘gratuidade’”:

Uma coisa positiva é que considero que há um grupo de pessoas, entre todos aqueles que têm estado comigo nestes anos, que haja um grupo de pessoas que tenham aprendido a noção de gratuidade. Para mim isto é muito importante. Que as pessoas não trabalhem só pelo dinheiro, ou por ambições, mas também por um espírito de serviço. E esta é uma das maiores satisfações que tenho. Estou seguro que há pessoas honestas, há pessoas generosas, há pessoas que embora no papel não sejam tão grandes, digamos, mas que cresceram com esta atitude madura, que no fundo é uma maturidade humana e cristã. Esta é uma das maiores satisfações que tenho. Nem todos, não são todos, mas há uma parte que sim. Há pessoas que são honestas até o fim. Que se eu erro de cinco meticais<sup>39</sup>, me devolvem. Isso é muito bom. Há pessoas que se sacrificam, de dia e de noite.

A contribuição dos missionários também teria um papel de ajudar a inserir novos pontos de vista e um novo ritmo para os trabalhos.

Eu acho que o contributo do missionário ainda é importante neste país, nesta diocese, porque é algo de novo que entra, no mundo como aquele moçambicano, que ainda é um mundo lento. Se eu vejo a vida rural, não é muito mudada em relação há 20 anos. Nas cidades, sim, mas na vida rural... os missionários podem mudar muito, nestes países.

Pelo depoimento do padre Ottorino, fica evidente o papel civilizatório da Igreja e sua relação com o capital social. A ética religiosa acaba fazendo com que o indivíduo leve a ética para a vida pública. A partir da obra de Weber (A ética protestante e o espírito do capitalismo), associou-se isto ao protestantismo. Mas a ética religiosa católica também foi (e é) responsável por mudanças comportamentais dos indivíduos que levaram a mudanças sociais e mesmo econômicas. Um caso clássico é o da Juventude Católica na França rural dos anos 50, que esteve na origem da modernização da agricultura francesa. Em Mangunde, isso se dá pela colonização do mundo da vida, que faz com que alunos sejam doutrinados com valores externos.

Segundo o “Missionário 9”, a mudança se estabelece a partir do cumprimento das

<sup>38</sup> Outra Missão administrada pela Esmabama, nos mesmos moldes de Mangunde.

<sup>39</sup> Metical (MZN) é a moeda oficial de Moçambique. Para se ter uma noção de seu valor, um total de 100 meticais equivale a R\$ 6,71 (Cotação feita em 30/01/2013, às 20h29min, pelo site <http://www.forexticket.com.br/pt/moeda/conversor-MZN-BRL>

normas da Missão. Uma das conquistas garantidas pelo acesso à escola seria a motivação para criar projetos para o futuro, algo que ainda não é comum em uma realidade rural em que o passado costuma ser mais valorizado:

Querendo ou não, o aluno tem que obedecer a rotina diária, estabelecida pelo internato. Eles mudam. Eles ficam mais disciplinados. A gente percebe que já são jovens com projetos. Ele está aqui a fazer um nível médio. Percebe que já está a reunir condições para quando terminar a 12<sup>a</sup>, possa fazer um curso profissional. Então ele já sonha com isso. São coisas que dificilmente encontramos na maioria dos jovens. Então quando vem para cá eles conseguem ter esta visão, de projetos para o futuro.

Essa perspectiva de futuro seria incentivada a partir do acesso a serviços de educação e saúde.

Os melhores alunos conseguem ter bolsas para a faculdade. (...) Os professores que não têm ensino superior são levados para a faculdade. E isso também melhora a vida deles, não apenas o diploma de licenciado, mas tem um impacto no salário e na vida deles. O mesmo também acontece na saúde. Chegam na Missão enfermeiros com nível básico, eles estudam na nossa escola, fazem o nível médio, depois no hospital recebem bolsa de estudo, vão à faculdade, fazem medicina, e assim melhora muita coisa. Melhora a vida dele e melhora o trabalho dele. Ele tem mais instrumentos, mais capacidade. Além disso, ainda na Missão, só trabalho que os missionários fazem gera emprego. Os vizinhos já conseguem vir buscar emprego, tipo ser pedreiro, pintor, pastor, pastorear o gado. Alguns trabalham na escola como serventes. Então isso ajuda muito as pessoas a trabalhar e ter um salário no final do mês.

As oportunidades também são destacadas pelo “Missionário 6”:

A Missão tem essas duas partes, educativa e positiva, a Missão contribui muito para o desenvolvimento da sociedade de Mangunde, está a ajudar o filho dos pobres. Muitos alunos também estão a se desenvolver na parte humana, espiritual. Quem sai da Missão tem mais peso, mais conhecimento, em relação a outras escolas, porque lá não tem formação humana, espiritual, este é o grande contributo que a Missão está a fazer.

Interessante observar a diferença sutil entre um e outro: enquanto o padre europeu faz um discurso mais pragmático e preocupado com as questões práticas da assistência, o moçambicano enfatiza os valores “espirituais” como componentes da transformação.

O “Missionário 10” avalia que, com a formação, os alunos adquirem maiores perspectivas profissionais. Diz que mais de 20 alunos de Mangunde já foram incorporados na escola como funcionários. E destaca o caso de dois ex-alunos que hoje coordenam o centro social do La Salle na cidade da Beira.

Na Beira temos a escola social. Tinha um aluno que antes coordenava todo o desporto aqui, a recolher bola. Acabou a 12<sup>a</sup> e padre Ottorino não contratou mais, porque estava cheio de pessoas – agora está coordenando todo o centro social – junto com uma outra menina que também estudou aqui. E a formação que eles tiveram aqui, dentro da lógica da educação formal e não formal, aprenderam muito

conosco. Sofreram muito aqui, que eu acho anti-humano<sup>40</sup>, mas eles sempre dizem: aqui nós comemos melhor do que lá na nossa casa, pelo menos tem uma esteira para dormir, uma estrutura melhor para nos acolher, mesmo sendo anti-humano, porque quem vive aqui na zona vive situações não tão legais... Conseguem tomar um banho, tem água, coisas básicas para viver. A pena é que nem todos podem ter as mesmas oportunidades.

O mesmo religioso diz que contrataria alunos de Mangunde porque ali se forma “uma família”:

Tu dá aula para eles, mas depois tá jogando bola com eles... Cria uma família. Tem uma formação mais integral... mesmo não sendo aquilo que eu imagino de qualidade... (...) O “X”<sup>41</sup>, que foi um dos responsáveis pelo jornal *Tire Tesse*<sup>42</sup> – agora está trabalhando no jornal Savana. Conseguiu entrar para fazer jornalismo na faculdade Eduardo Mondlane. Ele disse: irmão, devo tudo a vocês. Cheguei a ficar emocionado. Mas ainda sinto, pela quantidade que passa aqui... é minoria.

Apesar das mudanças pontuais observadas, padre Ottorino diz que sua maior frustração é perceber poucas mudanças substanciais na realidade dos que passam pela Missão.

A gente quando era mais jovem imaginava que com o trabalho pode se mudar muita coisa. Depois de 20 anos de trabalho, vejo que sim, alguma coisa foi feita, algum passo foi dado. Apesar de não poder dizer que fiquei preguiçoso, mas a sensação é que foi feito pouco. Quando vejo as necessidades, a realidade, sei que o meu contributo poderá ser significativo, mas não é tudo aquilo o que eu tinha desejado. Mas, pronto, cada um dá aquilo que pode.

## 10.10 Perspectivas de futuro

Uma das principais preocupações dos religiosos em relação ao futuro se refere às perspectivas de continuidade do trabalho realizado. A atual situação de dependência externa indica que a Missão de Mangunde ainda não criou raízes profundas na comunidade, a ponto de caminhar por si mesma – como analisa o “Missionário 10”:

A minha interrogação é o futuro dessas Missões, só... Um amontoado de pessoas aí, o próprio... são Missões que dependem sempre do exterior, todas as missões dependem de projetos. Que nem eu falei... Cinco mil dólares pra dois anos deu para comprar bola à reveria, mas no terceiro ano já não tem bola, então morreu. Então esse é o problema das missões. Tu tem projetos um, dois ou três anos. Depois que acabou, morreu, tu tem que começar a criar outras... o mesmo tu não vai conseguir. Então a minha grande crítica das missões é a continuidade. Se a Letícia tiver aqui, o irmão estiver aqui, tá fazendo essa atividade neste ano, mas, se nós não estivermos,

<sup>40</sup> O religioso se refere à falta de condições estruturais do internato, especialmente o internato masculino. Há alunos que dormem no chão e a cozinha do internato é improvisada na rua, com fogo de chão. A precariedade é tanta que cachorros podem rondar as panelas. Por falta de talheres, alguns alunos usam réguas como talheres. E a variação do cardápio é limitada.

<sup>41</sup> Cita o nome de um aluno.

<sup>42</sup> *Tire Tesse* significa “Estamos Juntos” em Cindau. É comumente usado como saudação de despedida.

outra pessoa vai continuar. Então, como trabalha muito com projetos, a Esmabama, principalmente, tem um período vital. Depois uma hora tem que começar... Então se gasta muita energia para reiniciar, criar.

O “Missionário 10” também questiona a capacidade dos moçambicanos de levar o projeto adiante sem a presença dos missionários, evocando a “crise da Igreja” e a “lógica moçambicana” de “deixar cair tudo”:

Então é uma crítica assim, e também a própria crise da Igreja mesmo aqui em Moçambique, principalmente Beira. (...) Em relação ao clero diocesano com os estrangeiros... Porque quem movimenta tudo isso são religiosos estrangeiros. E se amanhã os irmãos não estiverem mais aqui, as irmãs não estiverem mais aqui, como é que vai funcionar? E as pessoas que trabalhavam com nós aqui, vão conseguir dar continuidade? Entendeu, essa é a minha preocupação.

Por exemplo, o chefe do internato, se o padre Ottorino não estiver mais, se tá o padre aqui, as titias (supervisoras do internato), eles vão conseguir, sem as irmãs estarem lá... O hospital vai funcionar ou vai cair tudo, como é um pouco a lógica moçambicana, usa até... Que nem o carro, usa até acabar o motor, depois vai recordar que tem que trocar o óleo do motor. Ou vai usar isso até acabar, depois que acabar está ali, que nem o computador, até acabar. Quando desligar acabou, ninguém mais tem computador, mas não se preocupa em...

Então os próprios religiosos que estão aqui, voluntários, o meu questionamento é o quanto nós formamos as pessoas para a independência e, quando nós não estiver (*sic*), elas continuam ou não? Entende, né? Então esta é a minha reflexão em torno das missões.

Aqui novamente fica explícita a contradição entre o discurso e a prática dos missionários: ao mesmo tempo em que adotam uma atitude paternalista em relação aos africanos, com imposição de normas rígidas que limitam o protagonismo de seus subordinados, os religiosos também criticam os moçambicanos pela falta de iniciativa – como se isso fosse algo espontâneo.

As críticas do “Missionário 10” se dirigem também ao clero local, visto como pouco capaz de gerir a Missão.

Em relação a projetos, subsistência, vai continuar? O padre chegou neste ano, mas ele não conseguiu fazer nenhum pequeno projetinho para formar, trabalhar a formação, mas nada... Por exemplo, esta fotocopadora, foi um projeto da irmã que fez para uma igreja da Alemanha que nos ajudou a comprar a fotocopadora para a Missão, para fotocopiar materiais também para a divulgação do cristianismo, catolicismo, mas também para a Missão. Então a irmã mesmo fez esse projeto, só que ela deixou esse projeto para os irmãos cuidarem e manter ela por um tempo. Mas será que outros vão conseguir criar isso?

Mais uma vez, a cultura moçambicana é apontada como um dos motivos para o “risco de continuidade” da Missão.

E eu acredito que deveria ser muito para os moçambicanos darem continuidade, mas ainda não sei até que... entende... se eu não pegar no pé do cozinheiro ele vai continuar ali conversando, vai esquecer de cozinhar... então ainda é um pouco da cultura, parece meio confuso, tu faz todo o esforço, mas muitas coisas ficam

patinando... ou recebe um pouco de cargo e já se acha mal, status... então essas coisas eu reflito muito, questiono, como será... daqui a uns tempos, será que vale a pena manter tantos jovens no internato? Quando o país começa a caminhar, daqui a 20, 30, 40 anos... o Brasil é exemplo disso, se formos olhar... ainda tem... nem tem mais internatos, né, que não pode... como é... pedofilia, não sei o que, mais um monte de coisa, que aqui é passivo ainda... mas a cultura tá mudando, as coisas estão mudando... e internato já parece que vai caindo fora de moda... o governo tem aberto... abrido... aberto... mais escolas, tem mais oportunidades de estudo... e tudo isso parece, eu vejo como um fim... o fim das missões... talvez daqui a 50 anos, não sei, mas dá impressão que caminha... só que quando a gente começa a ver que tá indo para o fim falta espaço para acolher tanta gente, então isso parece que reanima de novo. E *recontinuar (sic)* isso, remodelar, precisaria muita coisa... Eu vejo isso em torno das missões. É um pouco difícil de prever assim. O Ottorino acredita muito. Mas se o Ottorino vai sair, vai continuar igual? A Europa tá em crise, já não tem mais dinheiro, até a Itália tá em crise agora, eu vi as notícias... tudo tá... tu já não consegue mais projetos como antes... Chega um momento em que isso precisa viver por si mesmo... e vai viver? Então essa é a minha interrogação. Para esse momento histórico vai bem, mas e olhando adiante?

Em vez de atuarem como Igreja, com entreajuda mútua, os missionários revelam em seus discursos a existência de uma concorrência entre as congregações. Em sua fala, por exemplo, o “Missionário 10” tende a menosprezar a capacidade dos padres moçambicanos de atuarem com a mesma competência do que ele próprio. Como as diferenças não são conversadas abertamente, as relações cínicas se estabelecem como parâmetro comunicativo. Apesar de considerar o futuro “uma incógnita”, acredita que a Missão ainda tem um efeito positivo.

Eu acredito muito nisso, mas muitas coisas poderiam ser muito melhores. A cultura africana/moçambicana é um mistério em muitas coisas. Porque tu acha que é isso mas não é isso, tem coisas muito mais profundas. Não sei, é um mistério. A forma de as pessoas serem, agirem. É um poço sem fundo. Mas eu acredito nos jovens, nos putos<sup>43</sup>. Tu observa eles na Missão estão todos bonitos, quando vão de férias volta tudo magrinhos, tudo sujos, não tomam banho direito. Então eu me convenço... (risos).”

A “Missionária 8” lamenta que a Missão permaneça tão dependente dos padres, mas afirma que não vislumbra outra alternativa.

Não vejo outra maneira, como fazer. O governo não faz nada, faz pouco. Então demoraria muito este processo. E excluiria muita gente. Aqui no internato há gente que não poderia pagar. E têm oportunidades. No campo da saúde, é outro discurso. Aqui praticamente todos os doentes... não seria possível. O seguimento, ver como recupera... Em pouco tempo... desde 2004 até agora... recuperou muita gente. Graças ao centro de saúde. E talvez nesse sentido vejo que depende, né. Dependem do centro de saúde para viver. Mas claro que é um processo.

Para o “Missionário 4”, o caminho é a manutenção da parceria com os religiosos estrangeiros. “Nós devemos continuar a trabalhar lado a lado com os missionários. Porque a igreja precisa da contribuição de todos, para salvar o homem. Nós devemos restaurar o

<sup>43</sup> Assim como em Portugal, em Moçambique “puto” é sinônimo de “menino”.



homem, restaurar todas as coisas em Cristo. Devemos libertar das práticas obscuras do povo.”

Por este viés colonialista que se reproduz na Missão, a cultura tradicional passa a ser vista como obscurantismo – devendo passar por um processo de purificação até chegar a um nível mais elevado – que seria a adoção aos princípios civilizatórios e aos valores ocidentais cristãos. Tem-se aqui um bom exemplo da cultura Peter Pan, descrito por Christopher Fyfe, ao identificar que as potências coloniais tratavam os povos africanos como uma raça infantil, infantilizada. Em menor escala, com outros agentes e em nome de outros valores, o mesmo fenômeno colonialista se repete na Missão de Mangunde. A cultura local ainda é vista como um defeito, uma falha a ser superada, rumo à suposta evolução que seria garantida pela fé e pela obediência.

O cenário de dependência externa é motivo de preocupação do padre Ottorino – não necessariamente pelo efeito simbólico da falta de raízes africanas, mas porque a “situação internacional não é muito boa e é mais difícil encontrar ajudas”:

O desafio vai ser depender menos de fora: o modelo de intervenção será o mesmo, mas o que pode ser posto em questão é se teremos condições de crescer, na medida a sermos mais independentes, mais autossuficientes do ponto de vista financeiro, de maneira a continuar a atuar, a viver, menos dependentes de fora.

Quando questionado porque a Missão se mantém tão dependente de fora, após 17 anos de trabalho, responde:

Porque nosso projeto está no início. Temos um projeto para produzir mais, melhor, mas ainda está no início. Até agora os passos que foram dados permitem uma sustentação de 25% ainda, que é pouco para podermos ficar tranquilos. Queremos a chegar a pelo menos 50%, 60%, aí sim, poderemos ter a situação com maior tranquilidade.

A dificuldade em compartilhar o poder com os africanos, para que sejam capazes de se sentir a gerência da Missão como sua corresponsabilidade sua, é um exemplo de como a centralização de poder nas mãos estrangeiras garante a reprodução das relações coloniais tardias e tolhe a iniciativa da população local.

## 11. A VISÃO DOS ALUNOS E EX-ALUNOS

### 11.1 Contexto

Em 2011, Mangunde tinha 2.104 alunos matriculados, dos quais 783 viviam no internato dentro da Missão e 1.321 eram alunos externos, que vivem nas redondezas. Do total, 1.187 eram do sexo masculino (56%) e 917 eram do sexo feminino (44%).

O predomínio de meninos demonstra um traço cultural da região. A educação da mulher tradicionalmente é vista como uma ameaça ao projeto patriarcal, que atribui ao gênero feminino o papel de esposa obediente ao marido e cumpridora de suas tarefas domésticas, o que inclui o trabalho agrícola nas *machambas* e a criação dos filhos. Historicamente, os pais tinham receio de enviá-las à escola, por desconsiderarem a importância do estudo ou temerem que a educação formal estimulasse outras ambições entre as meninas além do casamento. Pouco a pouco, porém, esta barreira cultural vem sendo quebrada e, progressivamente, vem crescendo o número de alunas na escola.

A maioria dos alunos reside em regiões vizinhas a Mangunde – considerando-se que o conceito de proximidade em uma região rural é bem mais flexível do que em zonas urbanas. A distância é calculada por eles pelo tempo de caminhada pelos “*corta-matos*” (atalhos no meio da savana), o que pode significar, por exemplo, uma hora de caminhada até a localidade de moradia.

Apesar de terem origem humilde, os alunos de Mangunde e de outras Missões sabem que são privilegiados por poder estudar. Em uma realidade onde predomina a cultura de subsistência, enviar um filho à escola significa abrir mão de mão de obra para a produção – além de desembolsar as taxas de matrícula.

Diante da entrevista, a maioria dos alunos apresenta respostas sucintas. Eles respondem aos questionamentos como se estivessem respondendo a uma prova. Não têm um “discurso pronto” como no caso dos religiosos, que se baseiam na doutrina cristã para justificar as suas ações. Parecem ter receio ao responder, como se pudessem errar, reproduzindo aqui um certo “medo da autoridade” que se identifica em outros espaços hierárquicos, como a escola, a igreja e as próprias relações familiares.

Num primeiro momento, parecem responder com o que julgam mais conveniente, a “resposta certa” para o ambiente da Missão. Mas, à medida que as entrevistas avançam, se evidenciam contradições que permitem ao interlocutor duvidar da sinceridade das respostas iniciais. Mais adiante, poderemos identificar nessas contradições uma amostra de discurso

cínico.

## 11.2 Motivações Iniciais

A busca por educação é o principal motivo apontado pelos alunos para estarem na Missão de Mangunde. Em seus relatos, consideram a escola como sua finalidade básica, tratando os demais aspectos da Missão como acessórios.

Mais especificamente, destacam o nível da escola, a única da região a oferecer o ensino secundário completo, o serviço de “assistência social” agregado, que permite a alunos sem dinheiro trabalharem na Missão para pagar seus estudos, e a “qualidade da escola”, que seria superior às do Estado especialmente por não envolver “corrupção de professores” – uma vantagem associada à doutrina cristã.

A corrupção dos professores é um fenômeno tão conhecido como velado em Moçambique. Consiste na exigência, por parte de professores, de algum tipo de vantagem pessoal para aprovarem os alunos. No caso dos meninos, o mais comum é o pedido de pagamento em dinheiro. No caso das meninas, proliferam relatos de professores que costumam exigir sexo como moeda de troca pela aprovação. Como o respeito à hierarquia é um valor muito prezado em Moçambique – e a consciência sobre direitos humanos ainda pouco desenvolvida – as vítimas acabam cedendo e silenciando sobre a violação. Os casos correm à boca pequena, sem denúncias formais às autoridades. Esse tipo de assédio é mais comum na rede pública – por isso os alunos elogiam a Missão, onde o maior controle dos superiores e a moral religiosa vigente tendem a reprimir esse tipo de prática.

A seguir, vamos analisar mais detidamente de que forma essas questões aparecem nos relatos dos entrevistados:

### 11.2.1 Oportunidade de estudar

Na maioria dos discursos os alunos afirmam que se matricularam em Mangunde porque era a oportunidade de avançar nos estudos, já que é a única do distrito de Chibabava a oferecer desde o ensino primário até o nível secundário, como mencionam os entrevistados:

“Na minha zona, a escola começava de primeira até quinta. As outras escolas tinha, mas a mais próxima era esta”, diz o “Aluno 1”<sup>44</sup>.

“Porque, ao nível do distrito de Chibabava, Mangunde é a única escola onde tem o ensino pré-universitário. Não existe outro sítio. É a única escola esta. Então vim para aqui, fiz

---

<sup>44</sup> No momento da entrevista, o “Aluno 1” cursava a nona classe.

o médio, em 2009 e em 2010”, relata o “Aluno 2”<sup>45</sup>.

O conjunto de atividades oferecidas pela Missão é apontado como uma atração a mais, como destaca o “Aluno 3”<sup>46</sup>, ao explicar porque foi matriculado em Mangunde:

É por causa das formações que cá existem. Tem muitas formações. A educação em si é uma coisa, um bocado mais diferente. Relacionando com a educação, está tudo bem, mas outras formações, formação catequética, formação humana, religiosa, isso é o que me ocupa. Tem muitas ocupações. Essas formações que me levam muito mais a gostar de estar cá em Mangunde.

A boa fama da escola também se expandiu por outras regiões, atraindo alunos de fora do distrito. Foi o caso da família de “Aluna 4”<sup>47</sup>: “Vim pra Missão porque é mais bom (*sic*), é mais fácil para estudar. Na cidade é muito difícil para estudar”, explica.

A “Aluna 5”<sup>48</sup>, que é da cidade da Beira, a capital da província de Sofala, com cerca de 400 mil habitantes, também foi para Mangunde. Diz que não conseguiu vaga na cidade da Beira. “Meu nome não saiu na Beira. Não consegui vaga lá, então vim para cá (...). Também porque as escolas estavam cheias”.

### 11.2.3 A Missão como reformatório

Há ainda outros casos, de alunos matriculados na Missão pelos responsáveis para “corrigir hábitos”, ao estilo reformatório. Um exemplo é o “Aluno 6”<sup>49</sup>. Embora inicialmente tenha dito que veio a Mangunde porque “gostou do ambiente”, acaba admitindo as reais motivações, como conta na entrevista:

“Aluno 6”: Antes estudava em Muxúngue.

Pergunta: Porque veio (para Mangunde)?

“Aluno 6”: Gostei do ambiente.

Pergunta: Já conhecia?

“Aluno 6”: Nada.

Pergunta: Quem trouxe para ver?

“Aluno 6”: Meu pai.

Pergunta: E por que ele disse que tinha que vir?

“Aluno 6”: Para evitar a bandidagem lá.

Pergunta: Ah, evitar a bandidagem? Estava a fazer “muita arte” você?

“Aluno 6”: Nada.

Pergunta: Estava a fazer malandragem?

“Aluno 6”: S... não!

Pergunta: Conta, quero saber.

“Aluno 6”: Porque estava muito a lutar (*brigar*) só. Aí entrei numa igreja adventista, depois acabei disso aí.

Pergunta: Entrou lá?

“Aluno 6”: Sim, em 2007, na Igreja Adventista. Agora já sou santo.

Pergunta: Santo?

<sup>45</sup> O “Aluno 2” é um ex-aluno de Mangunde que virou professor na Missão.

<sup>46</sup> O “Aluno 3” cursava a 12ª classe na época da entrevista.

<sup>47</sup> A “Aluna 4” cursava a 10ª classe na época da entrevista.

<sup>48</sup> A “Aluna 5” cursava a 10ª classe na época da entrevista.

<sup>49</sup> O “Aluno 6” cursava a 10ª classe na época da entrevista.

“Aluno 6”: Sim (risos). Eu sou santo.

### 11.2.3 Escola sem corrupção de professores

No decorrer da conversa, o “Aluno 6” aponta outros motivos que levaram sua família a escolher Mangunde. Diz que ali “não precisa de dinheiro para passar”, numa referência à corrupção de professores:

“Aluno 6”: Vim um dia passear com meu tio, apreciei que Mangunde estava bem... a escola... Ele primeiro disse: ‘vai estudar na Beira’, eu neguei. Na Beira precisa de que? Dinheiro para passar. Agora aqui não precisa, onde você estudar, vai passar.

Pergunta: Lá para passar precisa de dinheiro?

“Aluno 6”: Ouvi numa escola, para passar, precisa de dinheiro.

Pergunta: O professor pede?

“Aluno 6”: Sim... O professor pede.

Pergunta: Aqui não?

“Aluno 6”: Aqui não. Aqui não.

O tema da corrupção escolar também é abordado pela “Aluna 7”<sup>50</sup>. Antes de vir para Mangunde, ela estudava em uma escola estatal, onde a cobrança de dinheiro por parte dos professores é mais frequente. Ao comparar a escola do Estado com a escola da Missão, faz a seguinte análise:

Há uma diferença na escola em si. Nas escolas da Missão noto muita dedicação dos próprios professores, não muito interesse material na parte dos professores, enquanto que na escola do Estado é muito normal o professor reter uma aluna em troca de algum dinheiro, porque depois de eu estar mal, vou falar com o professor. Mas nas escolas da Missão acho que não acontece. (...) Comigo nunca aconteceu. Mas é uma coisa que observo. E é o maior medo que eu tinha de estar na escola da Missão... na escola do Estado, aliás.

Segundo a “Aluna 7”, a forma mais comum de corrupção nas escolas estatais é a cobrança de dinheiro para aumentar a nota no boletim: “É assim, faz uma prova, tem uma nota negativa. Você quando conversa com o professor, para ver que recuperação pode ter... facilmente... não todos, mas uns e outros caem na tentação de cobrar algo em troca de nota”.

Há relatos também de assédio sexual por parte dos professores em relação às estudantes. Frequente nas escolas estatais, esse tipo de abuso por parte dos professores seria menos comum na Missão, onde os valores religiosos e a maior fiscalização sobre os costumes inibem a prática, como descreve a estudante “Aluna 7”:

Aqui além de professor são amigos. O respeito que se tem aluno e professor na cidade é diferente daqui, na cidade tem a relação com medo. Na cidade é muito normal... “tem 15 meticais para um sande (sanduíche)?”, o professor pede para você pagar lanche, você pode deixar 15 meticais e você sai... Na escola da Missão você

<sup>50</sup> A “Aluna 7” é ex-aluna de Mangunde e na época da entrevista integrava o quadro de professores.

pode deixar, dizer que não tenho, e isso não cria nenhuma “malidade”. Na cidade a relação é mais de medo. (...) Aqui o local é pequeno, fechado. Se fizer, facilmente pode chegar aos ouvidos dos responsáveis. 75% das pessoas que estão na Missão não têm (dinheiro). Poucos têm, muitos não têm. E podem vir a reprovar. Aqui tudo dentro das regras. Eu até como professora tenho um exemplo. Eu recordei até um ano, eu estava grávida, pedi a uma aluna manga verde. Ela tinha mangas verdes. Ela me vendeu. Se fosse na cidade, ela nem teria vontade de vender.

Acostumados a um cotidiano de violação de direitos num Estado institucionalmente precário, os alunos reconhecem na Missão um espaço diferenciado – pelo controle da Igreja – e em nome dos estudos preferem permanecer ali, mesmo que em troca sejam obrigados a se submeter a uma disciplina rígida e a frequentar atividades religiosas impostas.

### 11.3 Experiência da Missão

A experiência da Missão varia conforme o perfil dos alunos. Para quem morava na cidade, como a “Aluna 4”, o isolamento foi a principal dificuldade inicial. “Era diferente do que imaginava, no começo achava muito no mato. Agora já habituei, está normal. Achava muito longe, sair de lá, agora já habituei.” Segundo ela, o mais difícil para se acostumar foi “fazer amigas”.

O choque de sair da “cidade” para morar em uma área rural isolada também impactou a “Aluna 5”, que saiu de Beira para Mangunde: “No primeiro dia, fiquei triste. Depois acostumei. Passei a gostar muito. (...) Fiquei triste de deixar minha mãe sozinha, porque eu sou a única menina. São mais três irmãos. O pai faleceu. Estava doente.”

Entre os atrativos da Missão, a “Aluna 5” diz que gosta de “estudar em grupo”, “aprender a cozinhar”, “aprender a bordar” e encontrar “todos os livros completos” na biblioteca. Segundo ela, na Beira havia biblioteca, mas “era distante, precisava ir de chapa (*transporte coletivo*). Questionada sobre o que não gosta na Missão, silencia. Diz que não há nada de que não goste. A resistência em apontar pontos negativos dentro da Missão é uma realidade comum a outros entrevistados – o que parece sugerir uma atitude de medo ao manifestar uma opinião negativa. Inicialmente, todos dizem que não há pontos negativos – e só começam a falar mediante insistência – e mesmo assim relutantes. O discurso indica assimetrias comunicacionais distantes de uma ação comunicativa ideal – com a imposição de uma coação silenciosa onde impera o medo, como no seguinte relato:

Pergunta: O que mais gosta na Missão?

“Aluna 4”: Estudar mesmo.

Pergunta: Mais alguma coisa?

“Aluna 4”: Namorar...

Pergunta: Tem namorado aqui?  
 “Aluna 4”: Aqui não. Está na Beira.  
 Pergunta: E o que não gosta na Missão?  
 “Aluna 4”: Aqui... não estou a ver bem o que não gosto.  
 Pergunta: Pode falar...  
 “Aluna 4”: O que não gosto é a distância da escola...  
 Pergunta: Mais alguma coisa?  
 “Aluna 4”: E de buscar água, é um pouco longe. Sair daqui buscar água com a botija, é um pouco longe.

A educação aparece como foco em todas as respostas positivas, quando questionados sobre qual a melhor coisa da Missão. “Gosto de estudar, aprender”, diz a “Aluna 8”<sup>51</sup>.

Quando questionada sobre a “pior coisa”, a estudante também fica reticente. Depois, acaba admitindo algo que não gosta, deixando antever a rígida disciplina imposta dentro da escola da Missão.

Pergunta: E qual seria a pior coisa da Missão?  
 “Aluna 8”: Pior coisa que tem a Missão... não tem nada...  
 Pergunta: Nada?  
 “Aluna 8”: (...)  
 Pergunta: Nenhuma coisa que não goste?  
 “Aluna 8”: Não gosto ser punido para lavar latrina... professores... quando eu abuso... falam para fazer limpeza e eu não costumo vir, às vezes não tem tempo por causa do serviço em casa... moro com a tia...

O desconforto entre os entrevistados é recorrente ao serem questionados sobre pontos negativos, mesmo entre os mais velhos, como a “Aluna 9”<sup>52</sup>. A principal diferença é que a docente, até por estar em um grau acima da hierarquia, apresenta uma capacidade de articular melhor o pensamento ao avaliar o sistema e se permite refletir sobre ele:

Pergunta: E se você tivesse que dizer o ponto melhor da Missão, o melhor que tem na Missão de Mangunde, o que seria?  
 “Aluna 9”: O melhor é a formação em si, o ensino. Eu digo a formação, posso incluir, a formação humana, formação científica e a catequese.  
 Pergunta: E o pior?  
 “Aluna 9”: Ah... a pior coisa de Mangunde... Dizer também pior?? (risos)  
 Pergunta: Algo que não está tão bem, que poderia melhorar...  
 “Aluna 9”: Pode ser suficiente... pior?  
 Pergunta: Algo que não está tão bem, que podia melhorar...  
 “Aluna 9”: O que podia melhorar... Talvez dizer... ah, atualmente, o que poderia melhorar é a participação na Igreja. Porque atualmente, não sei se é por causa de mistura de pessoas de diferentes religiões... Não quer dizer que não vão, vão. Mas eu vejo que as pessoas... a pessoa só chega, senta na igreja, não canta, mesmo sabendo o cântico, não canta.. Epa, fica a parecer que está a ser pressionada... Então isso aí deveria melhorar ainda mais.  
 Pergunta: E por que você acha que está a acontecer isso?  
 “Aluna 9”: É aquilo que eu digo, talvez seja a mistura demasiada de pessoas de religiões diferentes.. Porque mesmo, se formos a ver, a catequese em si, tem que pressionar: vamos à catequese, vamos à catequese. Então isso não ajuda muito. É uma parte que deve melhorar.

<sup>51</sup> A “Aluna 8” cursava a oitava classe no momento da entrevista.

<sup>52</sup> A “Aluna 9” é ex-aluna de Mangunde, trabalhava como professora e funcionária da Missão no momento da entrevista.

Pergunta: Talvez poucos são como você, que tem esta...esta vontade...

“Aluna 9”: É, essa vontade natural... Muitos parecem que têm que ser puxados... Têm que ser puxados, têm que ser corridos... então não é tão bom. A pessoa tem que se sentir livre, tem que sentir vontade, emocionada em querer fazer algo.

Pergunta: E na tua avaliação... a obrigatoriedade da catequese, da missa... deveria ser ou não?

“Aluna 9”: Bem... em lógica, não deveria ser, isto porque... porque a pessoa tem que sentir-se livre em fazer algo. Porque se a pessoa é obrigada a fazer coisas, a consequência é esta... chegar na igreja... sentar, não canta, não faz nada. Por que lá é concorrido, tá a ver, não tem como sentar. Chega na catequese, a pessoa só senta a escutar as outras pessoas. Este é o resultado da pressão. Isto indo na lógica. Mas olhando para a vida em si, e tratando-se da Missão, isto está dentro das regras, das leis, porque faz parte das atividades que estão dentro das missões. Deve fazer isto aí, porque a pessoa está na Missão. Se a pessoa está na Missão tem que ser uma pessoa que deve aderir à própria religião, deve aderir aos próprios ensinamentos, neste caso catequese, formação humana... A pessoa tem que fazer, porque está dentro daquela sociedade, onde tem estes princípios, regras, normas, a pessoa tem que aderir em razão da pressão, porque nós estamos numa vida missionária. Isto aqui faz parte de missionários.

No discurso da “Aluna 9” em relação à participação dos alunos nas atividades religiosas fica evidente a internalização das chamadas estruturas normativas duais contrárias, descritas por Žižek, e que são um dos fundamentos da racionalidade cínica: ao mesmo tempo em que ela diz que as pessoas devem ser livres para decidir o que querem, também diz que os alunos “precisam ser pressionados” para participar das missas e que devem “aceitar as regras”, “aderir em razão da pressão, porque nós estamos em uma vida missionária”.

Em sua entrevista, o “Aluno 6” menciona problemas pontuais com responsáveis do internato masculino, além de se referir à produção de hortículas, na qual os alunos trabalham no turno inverso à escola.

Pergunta: E aqui na Missão, o que mais gosta?

“Aluno 6”: Gosto muito de estudar. Nos momentos assim eu gosto de jogar futebol, gostei muito de um jogador de futebol chamado Pedro Figo (jogador português, que lhe rendeu o apelido de Pedro Figo, do qual se orgulha).

Pergunta: E o que melhor tem a Missão?

“Aluno 6”: A melhor coisa que tem a Missão... quase... a produção de hortículas. Cebola, tomate, couve, que tem de mais... feijão nhemba. Quando me escalam para trabalhar, eu vou.

Pergunta: E o que tem de pior?

“Aluno 6”: A pior coisa foi de tomate. Porque produziram muito e nem conseguiram acabar de vender. Até agora ainda não acabaram.

Pergunta: E uma coisa ruim... que não é boa?

“Aluno 6”: Os responsáveis... quando você não quer aquela comida que se cozinha, por exemplo, tem arroz, você costuma cozinhar na sua panelinha... se o responsável ver costuma partir, deita (joga fora)... dizem: “não queremos panelas particulares”.

Apesar de destacar os estudos como ‘a melhor coisa de Mangunde’, o “Aluno 1” também destaca a educação e o lazer como pontos favoráveis:

Eu gosto de estudar, aproveitar a escola. E gosto mais de jogar futebol, porque aqui temos campos. E gosto mais de brincar com meus colegas, meus amigos, minhas amigas. E tenho amizade com muita gente. Já ninguém está a me odiar.



Já ao falar da pior coisa da Missão, o “Aluno 1” não aponta nenhum aspecto estrutural, e sim o comportamento dos alunos, o que pode ser uma maneira de driblar o desconforto de ter de criticar a estrutura: “Algo que eu não gosto... é durante os alunos do internato, os alunos do internato bebem *zede*, bebidas alcoólicas, fumam *suruma* (maconha)...”

Nem sempre explicitadas, as relações de hierarquia e subordinação são mencionadas na entrevista da “Aluna 7”, atualmente professora em Mangunde. Ao mesmo tempo em que ela valoriza a oportunidade dada pela Missão para que seus alunos e professores prossigam nos estudos, também percebe influências negativas da centralização de poder, que cerceia sua liberdade. Uma das poucas pessoas a manifestar postura crítica abertamente dentro da Missão, admite que as pessoas vivem “com medo”, mas que controlam seus comportamentos para “agradar ao padre”:

Pergunta: Qual é a melhor coisa da Missão?

“Aluna 7”: Ajudam o funcionário a evoluir nos conhecimentos, como por exemplo os cursos de formação à distância.

Pergunta: E a pior coisa?

“Aluna 7”: Apesar das vantagens que a Missão dá, a fofoca é uma das coisas. Das próprias pessoas do topo ouvirem tudo o que os outros dizem. Controlam a vida da pessoa, até a vida amorosa, sentimental. Só o fato de uma funcionária se envolver com outro funcionário já é um problema para o pessoal do topo... O que têm uma funcionária namorar?

Pergunta: Quem é o topo?

“Aluna 7”: O topo pra nós é o padre. E tudo o que os nossos chefes falam para o padre ele leva a sério.

E depois nós temos uma vida muito dependente do padre. Nós fazemos tudo, mas com medo.

Pergunta: Que tipo de coisas?

“Aluna 7”: Vou dar um exemplo simples, por exemplo, o professor X (*cita o nome de um professor*) fez licenciatura, ele agora quer fazer mestrado. Mas quando fala com o padre, o padre não lhe dá a luz ver. Ele proíbe de uma forma indireta, mas a ideia que nós temos é que ele tem medo de que um dia faça o mestrado e desligue-se da Missão por completo. Outro problema que não deixa ele evoluir porque a licenciatura que ele fez foi patrocinada e por causa da licenciatura ele está preso de evoluir mais, porque a licenciatura é um contrato de depois da formação viver alguns anos... (na Missão). Cinco anos... cinco anos formação, cinco anos a cumprir. Tem que ficar aqui. Ele (o padre) dá o mínimo. Ele sente que um licenciado para a escola de Mangunde é suficiente. Mas mestrado... padre proíbe. Priva a pessoa. Porque quer a pessoa. É um negócio. Se o padre não quer, a pessoa não vai.

Pergunta: As pessoas têm medo?

“Aluna 7”: As pessoas já estão acostumadas, é como estar com o marido chato, a pessoa já sabe como é.

Pergunta: Tentam cuidar dos comportamentos para ficar bem com o padre?

“Aluna 7”: Sim.

Pergunta: O que seria mal fazer?

“Aluna 7”: Uma coisa que seria mal fazer... Eles não analisam a pessoa no serviço, analisam a pessoa no serviço tanto quanto em casa. Tem vezes que o problema de um casal chega a se resolver na escola. Não tem nada a ver. Eu tenho um irmão que fica comigo e ele tem o comportamento errado. Mas de repente falam: “esse teu irmão não pode ficar contigo”. Agora pode ser que amanhã seja meu filho. Houve casos de meninos que namoraram, disseram que não pode ficar com ele (*sic*).

Ao se referir ao “padre” como sendo “o topo”, a “Aluna 7” evidencia as relações assimétricas de poder vigentes na Missão, que limitam a autonomia dos sujeitos e reproduzem relações de dominação. A colonização do mundo da vida se expressa no fato de as normas não se limitarem a controlar a vida funcional dos funcionários, mas também cercear suas ações no campo privado, com pretensão de controle sobre a esfera da moral. Ao mesmo tempo, os entrevistados se mostram conformados com essa situação e aprendem a conviver com ela, como “um marido chato”, em vez de lutar para transformá-la. O cinismo que pauta as relações, no nosso entender, é parte desse pacto de conveniência, em que ambos os lados toleram as eventuais desvantagens em nome de outros interesses.

Inserido na mesma lógica, o “Aluno 2” diz que ali existe uma união entre religião e educação, por isso é preciso “alinhar pelo mesmo diapasão para não criar problemas com a equipa da Missão”:

Influências como tal existem, mesmo que não estivesse em uma instituição com parâmetros como esse... Eu saí do centro de formação de Inhaminga, em Xiringoma (*escola estatal*). Saí da Beira. E desde que saí de lá quase não conheço mais o que é conviver com meus familiares. Estou praticamente desligado da família. (...) Quando vim para aqui parece que encontrei outra realidade. Por que aquela instituição aceitava uma separação entre religião e educação. Aqui as duas coisas unem-se, religião e educação. E o padrão fundamental da existência desta Missão é a Igreja Católica, né, então tinha que ver se podia alinhar pelo mesmo diapasão para não criar problemas na equipa da Missão.

Ao citar o ponto que mais lhe surpreendeu na Missão, o “Aluno 2” cita o controle da Missão sobre a esfera privada:

(O que mais o surpreendeu) foi o fato, por exemplo, de não ter que encontrar espaço para ter amizades um pouco mais aconchegadas com pessoas do sexo oposto. Foi muito complicado. Aqui a situação já é outra, as meninas são muito mais controladas, os rapazes são mais controlados. Daí que foi difícil me enquadrar nesse sistema.

Aqui tem-se outro exemplo da colonização do mundo da vida, com a irradiação dos valores religiosos nos campos profissional e educacional. A moral passa a ser impositiva, condicionando os alunos a se enquadrarem no sistema.

#### **11.4 Catequização**

Em relação à religião católica, os alunos demonstram um pensamento aparentemente contraditório. A maioria diz que gosta de frequentar a missa e as aulas de catequese, mas ao mesmo tempo os entrevistados reconhecem que são obrigados a isso para permanecer

estudando na Missão, numa amostra do que classificamos neste trabalho como racionalidade cínica. Alguns hesitam em admitir que sua família pratica outra religião – e oscilam entre a defesa dos valores aprendidos na Missão e de outros cultivados no lar. Essa hesitação fica evidente no relato do “Aluno 1”:

Pergunta: E a sua família tem alguma religião?

“Aluno 1”:  
Tem...

Pergunta: Qual?

“Aluno 1”:  
Hum... como diz... religião... ya, tem... Coisa, na parte de religião posso falar como?

Pergunta: Tem alguma Igreja em que costumam ir? Você não sabe o nome?

“Aluno 1”:  
Eu sei.

Pergunta: Como é?

“Aluno 1”:  
Não é católica, é coiso.

Pergunta: Protestante?

“Aluno 1”:  
Não. Cenderuca<sup>53</sup>.

Pergunta: Como é essa religião?

“Aluno 1”:  
É bonita. É bonita.

Pergunta: Você é cenderuca também?

“Aluno 1”:  
Sim.

Pergunta: E como era no internato, você fazia catequese?

“Aluno 1”:  
Sim.

Pergunta: Catequese ou formação humana?<sup>54</sup>

“Aluno 1”:  
Catequese.

Pergunta: Porque você fazia catequese?

“Aluno 1”:  
Para receber o batismo.

Pergunta: Por que queria?

“Aluno 1”:  
Para receber a primeira comunhão.

Pergunta: Mas por que queria a primeira comunhão?

“Aluno 1”:  
Pra eu sozinho também me sentir-se bem. Com a palavra de Deus.

Pergunta: Mas você não tinha já a sua religião?

“Aluno 1”:  
Tinha. Tenho. Só que aqui já era obrigatório ir na catequese, era obrigatório.

Pergunta: E como era, achava bom, achava ruim?

“Aluno 1”:  
Eu gostaria. Gostava muito.

Pergunta: Por que gostava?

“Aluno 1”:  
Por que lá aprende-se também regras, a respeitar uma pessoa. E é bonito também a festa do batismo... Sim.

Pergunta: E você fez batismo?

“Aluno 1”:  
Não. A catequese eu vou começar no terceiro ano, próximo ano. Porque neste ano perdi. No tempo que entrei de férias, os outros já tinham acabado de pagar para ir na catequese.

Pergunta: Tem que pagar?

“Aluno 1”:  
Sim, cinco meticais. Talvez neste ano 10 meticais.

Pergunta: E agora, você é cenderuca ou católico?

“Aluno 1”:  
Não, é um. Cenderuca. Depois de ser batizado é que vou escolher se permaneço na católica ou cenderuca. Porque cenderuca eu já fui batizado. (...) Quem não faz catequese é marcado falta, e quando é marcado falta, e no internato também, cuidado ser mandado pra chamar o encarregado. Se você falta na catequese, pior na igreja. (...)

Pergunta: Não falou que era cenderuca... Por quê? Tinha medo?

“Aluno 1”:  
Não tinha medo. Não... Ia ser molesto, ia ser incômodo.

<sup>53</sup> Nome de uma Igreja existente na África, pouco estruturada.

<sup>54</sup> Os religiosos dizem que os alunos não-cristãos podem optar pela formação humana, uma formação ecumênica, para não precisar fazer catequese.

O relato de alunos não católicos que fazem a catequese indica que se sentem coagidos a seguir a maioria, especialmente entre alunos do internato, que são mais submetidos às regras da Missão. Mas também há relatos de alunos que dizem sentir a sua religião respeitada e fazem a “formação humana”, como a “Aluna 2”, que é externa e vem de uma família batista. Ela diz que “não tem problema” por ter uma religião diferente e que gosta de frequentar os grupos de formação: “Acho que é bom fazer (*formação humana*), porque aprende-se muitas coisas. Dizem que tem que estudar, ouvir o que os outros têm a dizer... os adultos... o respeito...”

Apesar da aparente boa vontade em aderir às regras da Missão e de frequentarem a catequese e as missas, a presença física dos alunos está longe de significar uma conversão verdadeira. Prova disso é a dificuldade em explicar preceitos básicos do catolicismo, que é frequente em diferentes entrevistas, como o caso da “Aluna 4”. Aluna do terceiro ano de catequese, a jovem de 18 anos se preparava em 2011 para receber o batismo no próximo ano e diz que sua família passou a frequentar a Igreja Católica antes mesmo de ingressar na Missão, atendendo a convite de vizinhos, mas ainda assim a estudante da nona classe se atrapalhou ao falar sobre fundamentos da religião que escolheu.

Pergunta: Já fez o batismo?

“Aluna 4”: Ainda não, estou no terceiro ano. No próximo ano é o último ano.

Pergunta: E o que aprendeu na catequese?

“Aluna 4”: Aprendi sobre Deus, esse... pecado...

Pergunta: O que é pecado?

“Aluna 4”: Pecado é... esqueci como explicar...

O esquecimento da “Aluna 4” em relação ao significado da palavra pecado não é um lapso pontual. É um sintoma de um fenômeno vigente na Missão. Um sinal do distanciamento entre a vida cotidiana e o aprendizado imposto dos preceitos católicos é a maneira como os alunos encaram a catequese. Para se preparar para as provas orais feitas pelos padres, utilizam os mesmos métodos de estudo de uma prova escolar. Assim, para a maioria, representa um acúmulo de informações aleatórias – e não uma incorporação de crenças e valores. A cultura da repetição e da decoreba do catecismo pode ser enquadrada no que Ricoeur chama de “usos e abusos da memória”, neste caso como uma demonstração dos “abusos de memória artificial”, com a tática da memorização.

O método de estudo para a prova de catequese é explicado pela “Aluna 5”, que recebeu o batizado em 2011:

Pergunta: E a catequese aqui é diferente de como é na Beira?

“Aluna 5”: É diferente a maneira de fazer provas. Aqui fazem oralmente, enquanto lá fazem na folha.

Pergunta: E é difícil a prova?

“Aluna 5”: Não.

Pergunta: Como é, tem que estudar muito?

“Aluna 5”: Tem que estudar muito, conhecer muitas orações, saber orar.

Pergunta: O que eles perguntam?

“Aluna 5”: Bíblia, como está dividido. Capítulos, como se abrem. Saber dizer capítulo e se...

Pergunta: E como faz para estudar, tem que estudar muito?

“Aluna 5”: Se não sabe, tem que estudar muito. Ler muito. Perguntar também à tua colega, a pegar aquele livrinho, a pegar você, pra colega ver, dizer se você está a fazer coisa correta ou não.

Pergunta: Quanto tempo precisa estudar?

“Aluna 5”: Para fazer exame? Uma semana.

Pergunta: Só para catequese?

“Aluna 5”: Sim.

Pergunta: E quanto tempo leva para estudar para uma prova de matemática, por exemplo?

“Aluna 5”: Matemática... Avisa, né, nesta semana, que vai ser na próxima semana ponto (prova). Então nesta toda semana se estuda.

Pergunta: Se estuda do mesmo jeito, então, para a prova de catequese e prova de escola... uma semana também?

“Aluna 5”: Sim.

Os motivos apontados para gostar da Igreja Católica e a análise das diferenças entre a religião católica e outras religiões conhecidas em Moçambique também remetem pouco à essência da doutrina cristã. Em geral, os alunos entrevistados fazem referência a elementos externos dos rituais, como danças e cânticos, sem distinguir fundamentos morais ou valores cristãos de outras igrejas. O relato do “Aluno 1” é ilustrativo:

Pergunta: E o que você gosta na Igreja Católica?

“Aluno 1”: Gosto da maneira que as dançarinas cantam, o que fala o padre, muitas coisas.

Pergunta: E o que não gosta?

“Aluno 1”: Quase, não tem coisa que eu não gosto.

Pergunta: E fazer o batismo, queria fazer? Quem faz batizado é tratado de maneira melhor?

“Aluno 1”: Se você recebe batismo já não é... se você era puta, não pode mais continuar a ser puta. Deve seguir as palavras de Deus.

Pergunta: E na sua Igreja?

“Aluno 1”: Gosto da maneira que dançam, que cantam, os batimentos do batuque.

Pergunta: Qual é a diferença?

“Aluno 1”: A primeira diferença: na Igreja Católica as pessoas entram de sapatos, chinelos, estás a ver, e costumam fazer aquilo aí, nome do Pai, do Filho, do Espírito Santo. Enquanto que na minha igreja Cenderuca não se entra com sapatos, entra com “pata” fora. Entra, começam a tocar, dançam, dançam, depois vão rezar. E lá também na minha igreja cada pessoa também é obrigada a usar... como se diz, aquilo que usa padre? Batas... na minha igreja é obrigatório”.

Pergunta: Vem de onde essa igreja?

“Aluno 1”: Essa igreja vem de... xi... vem de muito longe.

Pergunta: E faz tempo que vão nesta igreja?

“Aluno 1”: Sim... por exemplo meu pai, se não é 20 anos, é 30 anos.

Pergunta: Então você frequenta as duas para ver qual gosta mais?

“Aluno 1”: Para mim... é... gosto muito esta Cenderuca.

Apesar de reconhecer que na Missão a religião é imposta, a “Aluna 9” garante que ela

escolheu livremente a religião católica. Mas reconhece a diferença entre a sua “livre escolha”, marcada por convicção e mudanças internas, e a coação feita dentro da Missão.

Pergunta: E o que te fez querer ir para a católica?

“Aluna 9”: A influência da escola onde eu estudava, na Missão (Machanga).

Pergunta: Mas tinha algo que te fez gostar?

“Aluna 9”: Sim, muito mais foi... catequese, devido aos padres que chegavam lá em Machanga a dar missa, as irmãs, sensibilizavam os alunos, os professores. Então eu entrei. Gosto da religião católica.

Pergunta: Aqui na Missão eles obrigam... catequese, missa. No começo era um pouco chato, talvez? Por que sei que muitos alunos não gostam.

“Aluna 9”: Até que para mim não foi bem assim. Porque eu estudava na Missão, mas não quer dizer que vivia na Missão. Então foi da minha livre vontade, não senti nenhuma pressão. Para mim estava tudo bem.

Pergunta: Por que tem alguns que não gostam, né?

“Aluna 9”: Sim, sim, muito mais esses que vivem no centro (internato), muito mais esses. Porque são da Assembleia (*de Deus*), da Anglicana, para enquadrar... Mas eu entrei com toda a vontade. Até que acabei por influenciar minhas irmãs, tenho irmãs que estão na católica agora. Porque sempre sensibilizava minhas irmãs vamos à missa, vamos à missa. Até hoje.

Pergunta: E quais os valores que você acha os melhores da Igreja Católica?

“Aluna 9”: Em princípio, a Igreja Católica muda a pessoa. Porque se você fica em casa, não vai à igreja, significa ter menos conhecimento. Na medida em que começa a participar na igreja, a pessoa tem a tendência de mudar, comportamento, relacionamento, convivência social. A pessoa muda, devido aos cânticos, à homilia que os padres fazem, isso muda a pessoa. Quando eu vim estudar aqui em 2005 há crianças no meu bairro que já não se sentiam bem. Porque muito mais aos sábados eu andava a recolher as miudinhas, para ir na catequese, nos ensaios, e elas gostavam. Então quando eu voltava de férias, diziam: ah, já não vamos mais na Igreja. Antes você andava a nos pegar, quando ia à missa, à noite. Eu era a responsável pelas crianças, recolhia todas as crianças. Então isso tudo faz parte de implantar valores na pessoa. Se as crianças sabem que aquela pessoa nos leva a lugar X, significa um valor que eles estão a seguir. Tiveram uma mudança a partir da Igreja. Então, muda. O comportamento da pessoa, a convivência, a maneira de se relacionar com as pessoas, o próprio respeito, a dignidade, a responsabilidade também.

Já a “Aluna 7” conta que para ela foi um conflito a imposição da participação nas missas ao chegar em Mangunde, pois já pertencia a uma outra religião.

Pergunta: E aqui tinha a questão da catequese... você fez?

“Aluna 7”: Em princípio eu sou de uma igreja protestante... é zimbabueana. ... Nasci na igreja, minha mãe também nasceu na igreja.

Pergunta: E como é essa igreja?

“Aluna 7”: É uma igreja zimbabueana, com muitos preconceitos. Posso dizer é uma igreja tradicional. Somos proibidos crescer o cabelo, maquiagem, por brincos... e temos de estar toda hora vestidos de branco.

Pergunta: Mas você está de brinco...

“Aluna 7”: Agora estou a tentar fugir um pouco, mas lá em me sinto muito bem. Mas tento não fazer os mais graves, como álcool, prostituição... Se for lá, corto o cabelo...

Pergunta: E como era aqui em Mangunde?

“Aluna 7”: No princípio tinha medo de entrar na Igreja Católica. No começo, quando ia na Igreja Católica até me sentia mal, era diferente. Mas por sorte meu avô é pastor, falei pra ele. Ele me aconselhou que eu podia ir na igreja, porque Deus era sempre único. E que eu podia pedir o que eu quisesse particularmente. Ele não me

proibiu de ir. E me explicaram, quem é católico faz catequese. Quem não é católico ou não quer batizar pode escolher formação humana. Então fiz formação humana.

Pergunta: E tratavam diferente quem fazia catequese/formação humana?

“Aluna 7”:  
Não, era tudo igual, na Missão e na igreja. Se bem que tinham mais consideração aqueles que estavam 100% ligados à Igreja, alcoólitos<sup>55</sup>, por exemplo. As irmãs gostavam mais. Mas nem tanto, que eu me sentisse excluída, né. É que eles tinham mesmo que estar ligados a alcoólitos, aqueles mesmo que fazem parte da família católica. Porque eles mereciam. Até que não era gostar mais, era consideração, chamar sempre para fazer algum trabalho, elogio do trabalho. Faziam trabalho com as irmãs... Muitas das meninas que tem bolsa para ir para o Isma (*Instituto Superior Maria Mãe da África*) eram moças que estavam muito ligadas à Igreja. Eu não me sinto excluída, quando fiz 10ª classe recebi uma proposta para dar aula aqui em Mangunde porque tinha falta de professores, mas eu não quis. Não tinha sonho de professora. Meu sonho é ser médica, trabalhar na cirurgia, principalmente. Mas foi exatamente no ano que consegui namorar com o meu namorado que hoje é meu marido e engravidei, então meus sonhos foram para baixo.

Integrante da Igreja Testemunha de Jeová, o “Aluno 2” também omitiu sua religiosidade ao chegar à Missão de Mangunde, preferindo participar das missas católicas para se adequar ao sistema.

É verdade que eu participo de algumas sessões da missa, da catequese também, mas da catequese acabei não participando muito porque eu já vinha batizado. Eu professava a religião de testemunha de Jeová, mas quando cheguei aqui encontrei uma outra realidade. Mas como o Deus é o mesmo... (...) Não foi assim muito complicado. Por mais que a maneira de realização das próprias missas pelas igrejas sejam diferentes, o que foi mais importante foi aceitar e reconhecer que estava diante de um novo meio. (...)

Eu preferi não falar (que tinha outra religião). Preferi me manter assim, reservado. Preferi não falar nada. Eu ia mais nas missas. Tinha que ir. Aparecia também um grupo de colegas para sensibilizar outros colegas... E mesmo que não aparecesse um grupo... pelo fato de observar que em todos os domingos grande parte dos colegas não se encontrava em casa porque estavam na missa... Como pode observar esta é uma zona fechada, os dias correm mais se estamos a fazer alguma coisa, em dias úteis, em finais de semana, os dias são mais parados, mais monótonos, então para gerir este tempo as pessoas preferem se entreteer em vários sítios, na igreja, na recreação... e tudo isso.

Ao optar por silenciar sobre sua religiosidade e começar a frequentar as missas católicas, mesmo agora, que é professor, o “Aluno 2” reforça a dicotomia que existe entre as ações dos moçambicanos que vivem na Missão – moldadas para agradar aos missionários – e as suas reais crenças e motivações. Aqui, temos um exemplo de uma racionalidade segundo um fim, e não um valor, à luz dos conceitos weberianos. Ou ainda a prática de uma razão estratégica, e não uma razão comunicativa.

### 11.5 Tradição X Doutrina

O conflito entre tradição e doutrina aparece em diferentes formas no relato. A primeira

<sup>55</sup> Alcoólitos: como são chamados os ajudantes da liturgia durante as missas.

delas é justamente uma tentativa de evitá-lo, como se não existisse. A estratégia passa por uma tentativa de ocultação de informações da cultura tradicional moçambicana, como no seguinte diálogo com a “Aluna 4”:

Pergunta: E como é, na tradição moçambicana tem uma tradição dos antepassados, e na igreja explicam outra... como é isso?

“Aluna 4”: Não sei bem... na tradição moçambicana. Nunca assisti mesmo.

Logo adiante, o assunto é retomado na mesma entrevista.

Pergunta: E na tradição moçambicana/na família/ quais são as coisas mais importantes?

“Aluna 4”: É de fazer cerimônias para os antepassados.

Pergunta: Mas você disse antes que não sabia das cerimônias... Está a mentir?

“Aluna 4”: (Risadas) Não estou a mentir. Só que tinha esquecido.

Pergunta: E por que disse que não?

“Aluna 4”: Tinha esquecido (risos nervosos).

Pergunta: Por quê? Não queria falar?

“Aluna 4”: Não, queria. Ah, já não tem mais outras coisas a falar (constrangida).

O relato é mais um exemplo da racionalidade cínica internalizada dentro da Missão de Mangunde. Ao omitir informações sobre sua própria tradição – e por fim acabar caindo em contradição ao mencioná-la – a “Aluna 4” mostra a contradição entre o discurso e a prática: ao mesmo tempo em que costumam responder o que imaginam que o interlocutor gostaria de ouvir, dizendo no início da entrevista que estão convertidos à religião católica e desconhecem os rituais moçambicanos – os alunos continuam a segui-los e a respeitá-los em seu íntimo, como acabam admitindo posteriormente.

Um dos entrevistados que mais claramente descreve os rituais da tradição moçambicana é curiosamente o “Aluno 3”, que também é catequista e anda com uma cruz pendurada no peito. Ao mesmo tempo em que diz que toda sua família é católica, admite que o povo moçambicano não abre mão de suas tradições, que incluem cerimônias de invocar os espíritos dos antepassados, “chamar chuva” e curar de doenças:

Todo mundo cá em Moçambique, todo africano, todo moçambicano, tem lá sua tradição. E a tradição é vária (sic), é vasta, é diferente. É como a igreja também, cada igreja tem suas normas, apesar da existência de um único Deus. Então, cada religião... não... cada tribo obedece às suas normas, como se pode dizer... a sua tradição, e faz com grande respeito a sua tradição. (...)

Apesar de haver a religião, a tradição lá está contida. Porque nunca é demais deixarmos a tradição, porque a tradição não somos nós que criamos. Foram os nossos antepassados, então nós também somos descendentes dos nossos antepassados, então por aí.

Para compreender o universo dos alunos, a descrição do ritual é ilustrativa. O relato pormenorizado feito a seguir pelo “Aluno 3” sobre o funcionamento dessas celebrações



tradicionais é um exemplo de como a cosmologia dos moçambicanos está distante da cultura ocidental cristã, o que é um obstáculo concreto à internalização dos valores aprendidos na Missão:

Os rituais que costumamos fazer são aquelas cerimônias de invocar os espíritos, quando há momentos próprios de invocar os espíritos. (...) Para invocar os espíritos, algumas vezes, o que acontece é que os espíritos fazem uma magia, né, de fazer adoecer uma criança... uma coisa assim de magia... (...) Depois vocês vão nos curandeiros... podem ir no hospital, também, mas lá no hospital, também, algumas vezes esse aconselham que se procure os medicamentos tradicionais. Os curandeiros vão dizer se tudo isso que está a acontecer é por causa dos antepassados, aconselham a fazer a cerimônia. Mais ou menos assim. (...) Do princípio comunica a família, faz a bebida, depois procurar, quase toda a refeição, que corresponde com o número... (...) Entra-se dentro de uma casa, lá tem uma pote de bebida, uma panela de carne, uma panela de comida, arroz, massa, seja lá o que for. Se aquele falecido, em princípio, fumava, bebia, tem que lá conter essas coisinhas todas. Depois, já dar aquilo. Invocar os momentos, aquilo põe-se em baixo, fale-se isso, aquilo. “Tá aqui suas coisas, não faz isso, não zanga, sabe bem que somos assim...” Depois de acabar a cerimônia é aí que os convidados que estão lá fora podem também passar à refeição. (...) Aquela comida, os sobrinhos, os primos daqueles antepassados é que vão comer aquela comida que está lá dentro, lá embaixo. São aquelas pessoas mais especiais para comer aquela comida.

Uma outra cerimônia específica é feita para chamar chuva:

Para chuva é uma outra cerimônia. (...) Tem que dançar, mas é um pouco mais diferente. Aqui em Chibabava, na zona centro... pode dizer, assim...É diferente, mas aqui em Chibabava é assim. Em princípio, se invoca os espíritos. Vão nos curandeiros, e lá vão ter com o *Inhamunissa*... *Inhamunissa* é uma pessoa com espírito de fazer chover, mandar chover, de mandar cair a chuva. Então a própria pessoa, o régulo, os agutas, então, essas pessoas vão lá, e procuram fazer contribuições naquela zona. (...) *Inhamunissa* sim. *Inhamunissa* é uma pessoa que faz, que tem todas as cerimônias de fazer cair a chuva. Então vão lá com todo esse dinheiro de contribuição para entregar e pedir a chuva. Então a cerimônia de bebida, isso fazem, depois mapare. (...) É um rito, em que as pessoas andam, assim... não andam bem nu, mas tiram as capulanas, tiram, sei lá, ficam com as roupas interiores. Lá não se pode chegar com uma idade inferior, ficam só os mais velhos. Invocam-se os espíritos... lá se come, e dançam...

Os rituais que mesclam crenças em feitiçaria e poderes mágicos em nada parecem compatíveis com a doutrina ensinada em Mangunde pelos padres, que usam o livro “Missal Romano” para conduzir as suas missas, pregando valores como a abstinência sexual – no meio da cultura polígama vigente na região –, o inferno e o paraíso. Assim, os alunos repetem o que lhes é ensinado e dizem aderir ao catolicismo, mas sem deixar de seguir os preceitos aprendidos com seu povo. Depois de descrever em detalhes os rituais da cultura moçambicana, o “Aluno 3” segue falando com naturalidade sobre o regramento católico, como se não houvesse contradição entre eles:

Na tradição católica, o que deve ser respeitado. Ponto 1: a pessoa tem que crescer, aprender catequese, saber o que você vai fazer na Igreja. Tem que ir lá com uma base. Saber o que é a Igreja, o que é a catequese, o que eu vou fazer na Igreja. Essas

perguntas todas, uma pessoa tem que saber. Senão não faz sentido você ir na Igreja se não sabe o que vai fazer. Vão ser daquelas pessoas que só vão provocar barulho, sei lá o que...(...) Outra coisa... você tem que ter... ser cristão. Cristão já é essa partida da catequese, do crescimento. Depois, daí, as obrigações da Igreja Católica: uma pessoa batizada, fazer casamento, casamento só com uma pessoa. Um homem tem que ter só uma mulher. São essas as obrigações. Não pode ter duas mulheres. E só pessoas que são casadas na igreja podem comungar, ou até pessoas que ainda casaram na igreja. Se são solteiros como eu, aí tem a oportunidade de poder comungar...

Para boa parte dos estudantes, a vivência da religiosidade da Missão é descrita como uma sequência de ritos e regras, como danças, cantos e participação em cerimônias, seguindo as determinações dos responsáveis superiores. Assim como frequentam a escola e a biblioteca, frequentam também a missa e a catequese. Mas, a julgar pelas entrevistas, a essência da doutrina cristã parece pouco incorporada ao dia a dia dos alunos.

No relato da “Aluna 5”, que recebeu o batismo em 2011, o principal efeito da vivência religiosa na Missão é sentido com o aumento da disciplina, que faz com que ela tenha passado a evitar “passeios” e se preocupado mais em respeitar os mais velhos:

Pergunta: E aqui na Missão, quais são os valores, as coisas mais importantes... da Missão, da Igreja?

“Aluna 5”: Na igreja, dançar. Ler, também, leituras, no domingo.

Pergunta: Da Bíblia?

“Aluna 5”: Sim. Depois de aprender coisas importantes pode ler, depois de almoço também. E descansar, brincar um pouco.

Pergunta: E na tradição moçambicana, quais as coisas mais importantes, na sua comunidade?

“Aluna 5”: Respeitar os mais velhos, cumprimentar. E também, quando vê uma velhota assim, na chapa, ajudar a bagagem. E quando tem infelicidade, nos vizinhos, deve ir lá visitar.

Pergunta: E na catequese, tem coisas que eles ensinaram que é diferente de como é na tradição?

“Aluna 5”: Sim.

Pergunta: Tem algo que você deixou de fazer?

“Aluna 5”: Na tradição, né, lá na catequese? Sentar bem, como os mais velhos.

Pergunta: Isto você aprendeu na catequese?

“Aluna 5”: Sim.

Pergunta: Como é sentar bem?

“Aluna 5”: Quando estão os mais velhos, sentar bem, não sentar de qualquer maneira, com respeito.

Pergunta: Quando estão os mais velhos juntos.. sentar bem?

“Aluna 5”: Sim.

Pergunta: E o que mais?

“Aluna 5”: Cumprimentar padre. Ainda gosto, também, professores.

Pergunta: Isso você aprendeu na catequese?

“Aluna 5”: Sim.

Pergunta: E teve alguma coisa que mudou, algum costume, algum hábito, que depois de vir para a Missão você passou a fazer diferente?

“Aluna 5”: Sim... (silêncio). Respeito também. Coisa que eu fazia, mas agora eu mudei? (silêncio) Respeitar mamá...

Pergunta: E antes não respeitava?

“Aluna 5”: Respeitava.

Pergunta: E o que mudou?

“Aluna 5”: Dantes eu lutava também com os meus irmãos. Agora já não luto mais,

cresci. Passeava muito, também. Agora já não passeio muito, me habituei aqui.

Ao comparar a tradição moçambicana com os ensinamentos católicos, a “Aluna 9” observa que há uma complacência dos religiosos em relação aos ritos tradicionais. O que entendemos ser mais um exemplo da operação das estruturas duais que caracterizam a racionalidade cínica: apesar de haver uma “lei simbólica” regida pelos princípios católicos, os religiosos são tolerantes com a transgressão dessas normas, num contexto em que lei e transgressão são enunciadas – e ambas aceitas como parte do sistema.

Posso dar exemplo de invocação dos espíritos. É uma cultura que não podemos desprezar. Por que se formos a ver todo africano invoca seus espíritos. Não pode fazer algo, por exemplo, uma cerimônia, sem invocar os espíritos... não pode fazer..., mesmo obra. Não pode fazer sem invocar os espíritos, qualquer coisa que quer fazer, antes, invoca os espíritos. São muito importantes nas nossas vidas, a tradição, não podemos esquecer a tradição... porque é a base de tudo. Até que dizem, hoje em dia, ah, nós não podemos, temos que eliminar, essas coisas dos espíritos. Só que há pessoas que confundem, invocar os espíritos e usar o curandeirismo. Há pessoas que confundem, pensam que fazendo estas cerimônias a pessoa gosta muito do curandeiro. Mas os espíritos são muito importantes nas nossas vidas. Mesmo quando a pessoa quer viajar, nunca é demais... para a viagem seguir bem. Então a tradição é muito importante na nossa vida, devemos seguir os princípios da nossa tradição. Por que mesmo na ciência, se formos a ver, já temos a antropologia cultural, isto tem a ver com a tradição, porque a antropologia cultural estuda-se a tradição de cada região. Significa que a ciência está a valorizar a tradição. É muito importante na nossa vida. Por que de princípio nós, para viver, devemos espelhar o passado, levar o passado... no espelho, para podermos viver. É muito importante a tradição.

Ao afirmar que “todo africano invoca seus espíritos”, a “Aluna 9” ressalta um traço constitutivo da identidade do povo moçambicano – elemento constitutivo que não é abandonado pelos novos cristãos. À maneira do sincretismo religioso, pode ser incorporado na religiosidade professada, mas não será suplantado. A tolerância dos missionários com os ritos tradicionais não deixa de ser um reconhecimento às limitações constatadas, apesar da crença no “processo lento e gradual” do que eles consideram como “amadurecimento da fé”. Esta complacência da Igreja Católica com os rituais locais é percebido pela “Aluna 9” como um ponto positivo.

Em princípio, a Igreja Católica é diferente das outras igrejas. Há igrejas que negam na sua totalidade a prática de outras coisas diferentes da igreja. A Igreja Católica não proíbe, se a pessoa está na Igreja não pode fazer coisa X. Mesmo se formos a ver, nas cerimônias que são feitas dentro da Igreja, até que outras coisas finam-se à tradição. Por exemplo, na celebração de Páscoa, outras coisas que temos feitos na Igreja, finam-se à tradição. Dizer que há conflito mesmo... não é lá tanto. Não sei, né, mas acho que não é lá tanto. Talvez, se dissesse, a Igreja com o curandeirismo. Mas se fosse a ver, a Igreja Católica não proíbe, a dizer que quem está na Igreja Católica não pode ir no curandeiro. É diferente das outras igrejas.

## 11.6 Promoção social

Nas manifestações dos alunos, é recorrente o discurso de que estar na Missão e avançar nos estudos garante uma oportunidade de ascensão social. E esta expectativa pode ser interpretada como um dos motivos para que evitem críticas à Missão.

Pergunta: Queria que você dissesse o que você mais gosta na Missão e o que menos gosta.

“Aluno 3”:  
O que eu mais gosto na Missão... Primeiro ponto, eu sou uma pessoa que cresci, a minha juventude, muito mais com a minha mãe, então... tinha aquela... como posso dizer... sou uma pessoa que vive e sobrevive na parte de apoios, podia dizer assim, sublinhar assim. Eu se estou aqui, sou da ação social, uma coisa que me leva. As condições são aquelas, né. Então tem pessoas que, bastante não conheço, mas pela amizade, me oferecem isso, aquilo. Se não fosse aquelas pessoas, a ação social, eu não estaria a estudar, não poderia fazer a 12<sup>a</sup>, que estou a ultimar. Então eu dou graça a Mangunde

Pergunta: E o que não gosta?

“Aluno 3”:  
Uma coisa que eu não gosto... bem... não vejo.

Pergunta: Nada?

“Aluno 3”:  
Uma coisa que eu não gosto... não vejo.

Pergunta: Tem algo que não está tão bem, que poderia melhorar?

“Aluno 3”:  
Algo que deveria melhorar, em todo o caso, é o ensino. Aumentar mais.

Em outro trecho de sua entrevista, “Aluno 3” fala sobre seu papel enquanto catequista:

Pergunta: E você acha que participar da igreja ajuda alguma coisa?

“Aluno 3”:  
Sim, sou coordenador da liturgia, na parte da comunidade escolar.

Pergunta: E isso te ajuda alguma coisa? Em que lhe ajuda?

“Aluno 3”:  
Aperfeiçoar, né. A liturgia ajuda. Da minha parte, não ajuda em materiais, sei lá. Mas ajuda em conhecer mais coisas. E mais o que... Ter habilidade, essas coisinhas. Por que lá sou leitor, sou coordenador da liturgia, sou catequista na igreja, e por aí...

Pergunta: E é difícil? Por que tem muitos colegas que não gostam, né, que têm de ir obrigados... Como é isso?

“Aluno 3”:  
Hum... *yá*. Mas essa questão é que lá dentro somos muitos, primeiro ponto. Segundo ponto é que somos uma instituição misturada, de muitos, de várias religiões, então por isso tem aquela dificuldade. Os outros não vão porque não é a igreja própria para eles, de origem, então lá vão mais por obrigação, muito mais nos domingos. Nas quartas-feiras, quem vão são os próprios cristãos católicos e outros que querem. Então, no domingo, vão lá as pessoas por uma obrigação, quer não quer, tem que participar da missa. É isso aí. Vão lá por obrigação porque os outros não são da Igreja Católica.

Pergunta: E tem alguns que dizem que são da igreja, mas não vão muito...

“Aluno 3”:  
*Yá*, muitas das pessoas que não vão lá na igreja, que são os obrigados, são aqueles que não vão. Os outros, da Igreja Católica, normalmente vão, sim.

A expectativa de auxílio por parte das igrejas é um dos fatores que atrai os moçambicanos para esta ou aquela religião. São relativamente comuns brincadeiras entre os moradores, que admitem flutuar entre igrejas à medida que lhes são oferecidos auxílios. Em uma realidade empobrecida como a do interior de Moçambique, onde o solo é precário e a assistência governamental praticamente inexistente, contar com o amparo de uma igreja pode

fazer toda a diferença. No relato do “Aluno 6”, que frequenta simultaneamente a Igreja Adventista e a Católica, o anseio por auxílio é explicitado. Ele diz que gostaria de seguir as duas religiões. Num primeiro momento fala que gosta das duas doutrinas, mais adiante admite que é beneficiado por ambas – e esse é um dos motivos que faz com que siga frequentando as duas, sem contar aos padres que frequenta a igreja adventista paralelamente:

Pergunta: E por que escolheu a Igreja Adventista?

“Aluno 6”: Porque um amigo me disse que a Igreja Adventista é uma boa igreja, proíbe casar com duas mulheres ou mais, deve casar uma mulher, não bater outro, ajudar os outros, não maltratar os outros... sim. Ter amor com os outros...

Pergunta: E eles ajudam alguma coisa?

“Aluno 6”: A igreja ajuda aquelas pessoas, por exemplo, quando têm falta de roupa às crianças órfãs, eles dão dinheiro, a igreja contribui.

Pergunta: Você já era adventista quando veio para cá?

“Aluno 6”: Foi antes. Entrei 2006, em 2007 entrei na Igreja Adventista. Mas eu queria entrar na Igreja Católica antes. Mas lá só tinha Igreja Adventista só. Então entrei na Igreja Adventista.

Pergunta: E aqui, você começou a fazer catequese?

“Aluno 6”: Sim. Entrei primeiro ano até agora, quinto ano. Ainda não fiz o batismo. Vou na Igreja Católica aos domingos. Gosto muito das canções.

Pergunta: Você é mesmo adventista? Ou católico? Ou as duas?

“Aluno 6”: Quase as duas. Igreja Adventista e Igreja Católica

Pergunta: Você falou para eles que você é adventista? (padres)

“Aluno 6”: Nada.

Pergunta: E por que não?

“Aluno 6”: Eles não interpretaram nada.

Pergunta: E você acha que iam achar ruim?

“Aluno 6”: Não. Aqueles que não quase rezam na Igreja Católica vão na formação humana, não vão na catequese. Enquanto eu gosto da Igreja Católica e da Adventista, as duas.

Pergunta: O que você gosta na católica?

“Aluno 6”: As canções agradam muito.

Pergunta: Mas aí se perguntam se é católico aqui você diz que sim?

“Aluno 6”: Na catequese? Eu quando perguntam costume dizer que sim, sou católico. Por que gosto muito e quero ser católico.

Pergunta: E você diz por que, para agradar eles?

“Aluno 6”: Não, eu não diz não para agradar, por querer mesmo. Por que mentir não faz bem.

Pergunta: Por que tem gente aqui que às vezes têm medo, preferem dizer que são católicos, os padres vão complicar...

“Aluno 6”: O padre não complica. Basta falar. Eu não quis entrar na formação humana, na formação humana não falam sobre Bíblia, quase moral e cívica. Enquanto na catequese falam sobre isso aí, Bíblia, Bíblia.

Eu gosto da Bíblia, porque fala das coisas boas, da vida de Jesus, Deus, que devemos nós cumprir, ajudar os outros, ter amor. É isso aí.

Pergunta: E aí você vai nas duas, quando vai pra casa vai pra Adventista?

“Aluno 6”: Sim, quando estou aqui vou na católica.

Pergunta: Qual é melhor?

“Aluno 6”: Estou a ver a católica é melhor. Lá na igreja adventista não se toca batuque, enquanto aqui a Igreja Católica toca batuque e dança. Dança. Costumam dançar.

Pergunta: Por que não fez batismo ainda?

“Aluno 6”: Por causa das aulas, nos dias de batismo andava muito ocupado aqui, estava a estudar, enquanto lá estavam a fazer batismo. Aqui na Igreja Católica ainda não *to* na fase de batizar, enquanto lá na igreja adventista estou na fase de batizar, mas ando muito ocupado... tenho um bocado de escolas...

Pergunta: E quer fazer nos dois?  
 “Aluno 6” : Mas... ou tentar ver.  
 Pergunta: Sim, não há problema, para mim está tudo bem, só queria saber a verdade. É isso, vai fazer nos dois?  
 “Aluno 6” : Sim, eu quero, mas... seguir as duas religiões.  
 Pergunta: Lá você não diz que vem na católica?  
 “Aluno 6” : Já falei que vou na Igreja Católica.  
 Pergunta: Por que precisa, é obrigado?  
 “Aluno 6” : Sim.  
 Pergunta: Mas não diz que vai fazer batismo aqui?  
 “Aluno 6” : Não diz (*sic*).  
 Pergunta: E aqui não diz que vai fazer batismo lá?  
 “Aluno 6” : Não diz (*sic*).  
 Pergunta: Por que senão vão achar mal...  
 “Aluno 6” : Sim.  
 Pergunta: E por que gosta das duas?  
 “Aluno 6” : Eu gosto das duas porque, quando venho aqui, a igreja lá tocam batuque, dançam... agrada muita gente. E quando vou lá as passagens da Bíblia também são agradáveis, quando começam a explicar.  
 “Aluno 6” : E você acha que sendo da igreja, ou das igrejas, vai ser bom para alguma coisa, se precisam lhe ajudar, se está mal alguém pode lhe ajudar, padre, pastor, irmãs?  
 “Aluno 6” : Sim, por exemplo aqui, quando as crianças... por exemplo nós que estudamos aqui, quando não temos dinheiro para pagar mensalidade... ajudam com a ação social, a mensalidade faz por trabalhar, não por pagar com dinheiro. Sim. É isso que gosto. E lá na igreja adventista, aqueles que não têm dinheiro, vão também ajudar com dinheiro, roupas... por aí.  
 Pergunta: E aqui você já usou a ação social?  
 “Aluno 6” : Sim. Já trabalhei na ação social.  
 Pergunta: Para pagar a mensalidade?  
 “Aluno 6” : Sim.  
 Pergunta: Ah, então é bom, porque se não fosse a católica... talvez não iriam ajudar.  
 “Aluno 6” : Sim, é isso aí. Se não fosse a católica, muita gente não iria estudar. Por causa de dinheiro, isso aí.  
 Pergunta: E lá, teve alguma vez que já precisou de ajuda, que os adventistas ajudaram?  
 “Aluno 6” : Sim, por exemplo, pedi dinheiro para pagar colchão. Eles contribuíram, me deram. Sim.  
 Pergunta: Então é bom, ser amigo dos dois?  
 “Aluno 6” : Sim, é bom. Todas as igrejas ajudam.

O relato do “Aluno 6” é simbólico do pacto de conveniência vigente na Missão: os alunos aceitam as regras e se dizem convertidos, em troca de melhores oportunidades de vida. Mesmo que isso signifique seguir duas religiões em paralelo – multiplicando também as possibilidades de receber amparo.

Ao avaliar o ponto mais positivo da Missão, o “Aluno 2” destaca o fato de a Missão investir em educação e oportunizar a oferta de bolsas aos alunos, já que muitos não teriam outra chance de prosseguir com os estudos.

Eu gostaria de ser muito franco. Aqui em Moçambique o ensino está muito caro. Sobretudo essas faculdades privadas. Não é muito fácil que alguém possa fazer sozinho esse tipo de ensino, trabalhando e tendo família do outro lado. As propinas (*mensalidades*) que são pagas mensalmente às instituições são deveras elevadas. Mas eu penso que com a implementação da política da Esmabama muitos

professores conseguiram fazer o ensino superior e já temos, graças a esse projeto, muitos licenciados. E já é um dado muito adquirido, não só para o projeto da Esmabama como tal, mas também como província. Porque o número de professores com nível superior tende a crescer. E isso muito graças à Esmabama. Esse é um dos aspectos que me marca.

A mesma oportunidade é destacada pela “Aluna 9”, que também pôde chegar à faculdade graças à Esmabama e atualmente é funcionária da Missão:

Do princípio, quando vim aqui, 2005, meu pai ainda vivia. E eles (*a família*) fizeram tudo para mim. Meu pai perdeu a vida no ano de 2006. E aí minha mãe fazia tudo para mim. Mas no segundo trimestre, não é que ela já não conseguia fazer despesas para mim, mas eu vi que tinha muita despesa, porque nós somos sete irmãos. Então, já que tinha aquele programa de ação social, então eu conversei... aliás foi a irmã “X”<sup>56</sup> que conversou comigo, porque sabia da minha situação. Ela conversou comigo, a perguntar se eu queria fazer parte daquele grupo. Então eu aderi e fiquei toda a semana a fazer trabalhos, e ela é que pagou para mim, mensalidade, trabalhos escolares. Assim fiz, fiquei, a fazer trabalhos para poder pagar mensalidade e material.

Um ano foram os meus pais, e o segundo ano, a metade, depois tive que fazer trabalhos, com ação social, para poder terminar (*os estudos*). Quando terminei a 12<sup>a</sup> (*classe*) logo tive esta sorte, né, ganhei a bolsa.

Ao avaliar os fatores que foram determinantes para que ganhasse a bolsa, a “Aluna 9” destaca padrões de comportamento – reforçando mais uma vez a estreita relação entre a esfera educacional e moral dentro da Missão:

Em princípio acho que foi devido ao comportamento em si, eu sou uma pessoa que sempre gostei de trabalhar... O comportamento, sim, influenciou muito, não só, em termos também do aproveitamento também, na escola. (...)

Participava, em todos os setores da Esmabama. Participava, não só, participei do grupo de vocacionados, até que a minha intenção não era de ser irmã, só que eu gostava, porque ali tinham encontros, como se dizer, proveitosos, né. Porque o que se falava, eram boas coisas para a vida inteira, seja como uma pessoa casada, seja uma pessoa que está a servir a religião.

Então eu gostava daquele ambiente e sempre participei daquele grupo. (...)

E fiz muitos trabalhos com a irmã. Lembra-se que a gente vendia doces aqui, né?<sup>57</sup> Eu mesma que vendia aqueles doces, fazia, então tudo isso influenciou.

Um dos momentos em que a ascensão social relacionada à Igreja Católica fica mais explícita é nas cerimônias de batismo e crisma. Enquanto o público assiste à missa de pés no chão ou de chinelos, os batizados e crismados se apresentam com roupas finas, com vestidos em tecidos brilhosos para as meninas e terno e gravata para os meninos<sup>58</sup>. Nas fotos do Anexo IV (C), é possível perceber a diferença entre os fiéis que assistem à cerimônia – vestidos com roupas comuns, e os batizados – trajados em roupas de luxo. A mudança de traje é representativa do novo status que os ungidos conquistam a partir da conversão formal, num processo claro de distinção social.

<sup>56</sup> Cita o nome de uma religiosa.

<sup>57</sup> A aluna faz referência ao período anterior em que a autora esteve na Missão de Mangunde, em 2006.

<sup>58</sup> Conforme testemunhada pela autora durante a pesquisa de campo, em 21 de agosto de 2011, quando se realizou uma cerimônia de batismo em Mangunde.

A preocupação com a vestimenta é tanta que é considerada um elemento decisivo para receber ou não o batismo, como descreve a “Aluna 5”.

Era para batizar no ano passado. Anulei porque não estava preparada, não tinha roupas. Então neste ano quando fui na Beira, quando meu irmão me deu dinheiro para comprar minhas coisas, foi quando eu decidir comprar meu vestido, para batizar de vez, acabar de vez.

Orgulhosa do traje adquirido, que possibilitou o batizado neste ano, a “Aluna 5” também explica os detalhes de como deve ser a vestimenta, numa preocupação moral com os corpos das alunas – considerados fontes potenciais de “pecado”:

Pergunta: Como é o seu vestido?

“Aluna 5”: Deve usar coisas pelo menos até aqui (até a altura da manga). E capulana bem amarrada. Amarrar bem capulana, e camiseta bem, bem. (faz um gesto mostrando que não se deve expor os ombros)

Pergunta: Quem ensinou assim?

“Aluna 5”: As tias (responsáveis pelo internato feminino).

Pergunta: E a camiseta tem que ser comprida assim?

“Aluna 5”: Sim. Ou senão blusinhas.

Pergunta: É proibido mostrar os braços, ombros?

“Aluna 5”: Sim, sim. Na catequese também.

Pergunta: Na catequese também? Por quê?

“Aluna 5”: É falta de respeito.

Pergunta: Mas é calor, né?

“Aluna 5”: Sim, é calor. Só para brincar pode usar a alça.

Pergunta: Senão é feio?

“Aluna 5”: Sim, é feio.

A disciplina sobre os modos de se vestir e de sentar, narrada pela “Aluna 5”, se insere no que Foucault chamaria de biopoder: o controle dos corpos, para que se tornem dóceis e úteis, e a imposição de uma sociedade disciplinar – e que será discutida mais detidamente no próximo capítulo.

### 11.7 Conflitos silenciados

Submetidos a uma rígida disciplina, os alunos têm receio de manifestar críticas abertamente à Missão. E muitos só aceitam falar de pontos sensíveis com a garantia da entrevistadora de que a identidade dos relatos não seria revelada aos religiosos da Missão. Não por acaso, as críticas mais contundentes são feitas por um ex-aluno sem vínculos atuais com a Missão, o “Aluno 10”<sup>59</sup>. No último ano, depois de reprovar, concluiu os estudos em outro lugar. Filho de uma família abastada para os padrões locais, foi enviado a Mangunde pelas boas recomendações em relação ao nível escolar, mas diz não ter se adaptado às condições de vida dentro da Missão – e às punições impostas por quem não segue a doutrina,

<sup>59</sup> Ex-aluno de Mangunde, o “Aluno 10” morou no internato da Missão de 2004 a 2007, tendo cursado da oitava até a 12ª classe.



como conta a seguir:

Pergunta: Por que não terminou ali mesmo a 12ª classe?

“Aluno 10”: As condições de vida eram mais péssimas, não dava para continuar naquele sítio.

Pergunta: Qual era o problema?

“Aluno 10”: A alimentação e o problema tinha a ver com a religião em si. Eu, por exemplo, também tenho uma igreja. Se não fores na igreja, és punido.

Pergunta: O que acontecia se não ia na igreja?

“Aluno 10”: Às vezes não comia, tinha uma punição. Porque a escola é ligada à Igreja.

(...)

Pergunta: E como era a parte da religião, você tinha uma religião antes?

“Aluno 10”: Eu tinha, sou testemunha de Jeová. E eles diziam que tinha de haver uma ocupação. Eles diziam era obrigatório, se não vai na catequese, tem que ir na formação humana. Eu ia na formação humana.

Pergunta: Mas tinha algum problema?

“Aluno 10”: Nada. Até que lá na formação não tinha, mas tinha que ir na Igreja.

Pergunta: Eles obrigavam a ir na missa mesmo que não fosse católico?

“Aluno 10”: Sim, fechavam os dormitórios, batiam o sino e ninguém podia ser visto a andar, senão... a pessoa que controla, o responsável, se via você tinha uma punição, não matabichava ou não almoçava.

Pergunta: E você ia na missa, ou não ia?

“Aluno 10”: Às vezes ia, não tinha opção, tinha que ir para comer.

Pergunta: E você não ia porque (quando não ia), mesmo sabendo que não ia comer?

“Aluno 10”: Às vezes saía, ia passar o final de semana em Chibabava, eu fugia da Missão. Sempre final de semana eu saía para Muxúngue ou para Chibabava. Nós somos muitos, às vezes eles não conseguiam notar que saíamos.

Pergunta: E se descobrissem?

“Aluno 10”: Se descobrissem, puniam. Mas eu fugia sempre, poucos finais de semana passei em Mangunde.

Pergunta: Muita gente fugia?

“Aluno 10”: Muitos. Ficavam os beliches vazios no fim de semana.

Pergunta: Eles não conferiam?

“Aluno 10”: Às vezes conferiam que os beliches estavam vazios, faziam formação, lista, e quem não está anotava. E quando voltava, pagava multa. Ou até eram expulsos. Às vezes eu pagava aqueles responsáveis (para não contarem sobre a fuga).

Pergunta: Tinha que pagar?

“Aluno 10”: Sim, os responsáveis.

Pergunta: E pagava quanto?

“Aluno 10”: Depende. Às vezes diziam: pode sair, mas quando voltar, quando vir, há de trazer o que para mim?

Pergunta: E por que você decidiu ir mesmo para a Missão, se não precisava? Se você tinha dinheiro, por que se submeteu?

“Aluno 10”: Na Beira era muito longe, era difícil conseguir vagas, e também saía muito caro um ensino de qualidade, de formação, por isso fui a Mangunde. Eu tinha alguns amigos meus, eu gostava de brincar com eles. Em Mangunde seria mais perto da minha família, ficar perto da minha mãe.

Pergunta: Mas em Mangunde tinha a parte das regras que tinha de se submeter...

“Aluno 10”: Sim, mas estou vivo. Valeu estudar, para me formar.

Pergunta: Valeu a pena, então?

“Aluno 10”: Valeu a pena, pelo tipo de formação. Eu cumpri a prisão, mas saí da cadeia. Cumpri e saí.

Pergunta: E como é essa coisa da missa? Sei que muitos fogem, uns vão namorar...

“Aluno 10”: Sim...

Pergunta: E você acha que a maioria são católicos ou vão porque têm medo?

“Aluno 10”: Não são muitos católicos. Os católicos a maioria são aqueles da povoação, porque a Missão tem algo em comum com a povoação, a Missão ajuda um pouco os povoados. Eles quando têm esse benefício vão à igreja. Mas os alunos não têm nada a ver com essas coisas.

No caso de alunos ainda vinculados à Missão no momento da entrevista, o discurso é outro. A maioria diz que não há nada que não goste dentro da Missão e que gosta de participar das missas. Provocada pela entrevistadora a falar sobre as contradições entre seu discurso e a prática observada na Missão, a “aluna 5” respondeu com risos – mas manteve sua versão.

Pergunta: E como é aqui, todo mundo tem que ir na missa?

“Aluna 5”: Sim. Todo mundo tem que ir. Para rezar, pegar mais força.

Pergunta: E você gosta de ir?

“Aluna 5”: Sim, gosto de ir, participar, sem fazer barulho, ouvir toda a missa inteira.

Pergunta: Você é uma das poucas que fazem isso...

“Aluna 5”: (*Risos*). Não, todos... (*Risos*).

Pergunta: Acho que não...

“Aluna 5”: Risos

Pergunta: Eu já vi a missa, alguns às vezes estão a conversar, outros a fugir...

“Aluna 5”: Acho que (*foi*) por causa de (*fazer a missa*) fora, por isso estavam a fazer essas... “listrinas” (*incompreensível*). Aí. Mas aí dentro ficam bem eretos. (no dia anterior a missa havia sido realizada na rua por falta de energia elétrica na Missão).

Pergunta: Mas eu quando morei aqui assistia... e estavam mais ou menos... uns estavam a namorar, outros a passear...

“Aluna 5”: É conversa...

Pergunta: É, eu sei. Eu via como era...

“Aluna 5”: Foi na missa ontem?

Pergunta: Eu fui.

“Aluna 5”: Fui também, estava lá, só que não tinha lâmpadas.

Pergunta: É, estava mais fácil para fugir... Mas você não fugiu?

“Aluna 5”: Não, não fugi porque estou para batizar, não dá para fazer pecado. Tem que se comportar como uma menina cristã.

Pergunta: Tem que se comportar, se não vai chumbar, não vão deixar... (*risos*).

“Aluna 5”: Não... Não... (*Risos*)... Nada... não vou chumbar. E tenho vestido. Na igreja, tem que ir de vestido.

Ao dizer que tem de se comportar como uma menina cristã, a “Aluna 5” deixa clara a separação – que existe entre a ação e o pensamento – como se seu papel social dentro da Missão fosse realmente uma representação, descolada de vontades ou convicções.

A “Aluna 7” lembra que ela e um grupo de colegas tentavam burlar regras que consideravam injustas no internato, no ano de 2006, com o horário em que deveriam dormir. Para isso, usavam a desculpa de que estavam rezando, assim não eram punidas:

Éramos rebeldes mesmo. Por que, por exemplo, proibia-se a fazer barulho às 21h. Nós às vezes acendíamos velas, começávamos a estudar, aquela hora, às 21h, era uma hora muito calma, nós podíamos estudar facilmente. Nós começávamos a estudar. Daí quando a irmã vinha, assim, por exemplo, e ela perguntasse: quem acendeu vela? Era muito bem possível alguém responder: quem acendeu vela foi fulana. Por que acendeu? Fulana estava a rezar. Assim nós nos defendíamos umas das outras, ninguém prejudicava outra. (...) Ela quando escutou que eu estava a rezar, não fez nada. Apenas disse: “Força, continua a rezar”, aí me deu força, e curvou e voltou. Não disse para eu apagar a vela, porque estava a rezar. Aí quando ela foi embora nós sozinhas ficávamos felizes. E tinha às vezes que por talvez uma piada, nós fizemos barulho. No dia seguinte, quando ela viesse, não mostrávamos

que quem fez barulho foi tal fulano. Preferíamos todo o dormitório ser punido e não indicar apenas a pessoa que fez barulho. Era uma união que talvez a Missão própria já não estivesse a gostar.

O horário do estudo obrigatório era depois do almoço, mas diziam que ficavam cansadas, com sono, das 12h às 14h – depois íamos para a produção-trabalho – depois banho – depois jantar – depois do jantar uma nova hora de estudo obrigatório. Lazer do internato não tinha. Pensava que estavam a estudar, mas estávamos a descansar.

Inconformado com as regras estritas da Missão, esse mesmo grupo de alunas decidiu expor seu descontentamento ao preencher uma ficha de avaliação no final do ano. Como resultado do excesso de sinceridade, acabaram punidas com a perda de acesso às matrículas do ano seguinte:

Nas avaliações escrevemos tudo o que nós não gostávamos... Fomos sinceras. E demos opiniões daquilo que nós queríamos que fosse mudado. Fomos sinceras no que estava a acontecer e demos sugestões do que talvez estava certo para nós. E a pergunta a última que nos fez, que talvez nos fez estar mais “*no arame*” (a perigo), foi se queríamos estar no internato do jeito que estava ou não. Nossa resposta foi: “do jeito que o internato está agora, nós não queremos estar no internato, mas se porventura os dirigentes do internato decidirem mudar, quem sabe a nossa opção pode mudar, mas do jeito que está nós só podemos voltar acorrentados pelos nossos encarregados.” Fiquei até a pensar se a carta não foi só pra nós.

Na maior parte nós tínhamos razão. Quase todas nós éramos meninas inteligentes, tínhamos boas notas. Não tinham motivos. Cada pessoa destacava-se numa área. E a inteligência que nos prendia mais como tal, mas se fosse pelo comportamento não. Diziam: “Se vai dizer para a irmã, nós vamos lhe bater”.

Depois eles disseram que nossos pais que não tínhamos acesso – mostraram as cartas. Diziam: Não têm acesso porque não querem. Só aceitaram se as pessoas se arrependeram e os pais pediram.

A expulsão das alunas após as respostas negativas à avaliação é outra mostra das disposições normativas duais que caracterizam a racionalidade cínica: ao mesmo tempo em que os dirigentes oferecem aos alunos a possibilidade de avaliar a Missão, quem ousa responder criticamente – e com sinceridade – recebe punição.

## 11.8 Saúde e religião

Como já referido, entre os alunos, assim como na comunidade de Moçambique, é forte a associação de enfermidades com feitiços e influência de espíritos. Assim, a doutrina católica ensinada na Missão contrasta com a cultura local, que tem a feitiçaria como um de seus pilares. O “Aluno 1”, por exemplo, interrompeu os estudos na nona classe depois que sua irmã morreu. Diz que a irmã “morreu de feitiço”, porque o vizinho tinha inveja da prosperidade da família:

Tinha um vizinho que odiava muito a minha família. O meu pai tem a profissão dele, carpintaria, ele vende muitas coisas e apanha dinheiro. Compra saco de arroz, óleo, coisas também para casa. Agora essa senhora odiava muito o meu pai. No momento

em que odiava muito é que fez as coisas dela de feitiço. E enviou para minha casa. E então eu e meus irmãos ficamos um pouco doentes. Mas pegou minha irmã, que estava a amamentar, e aquela criança ficou muito doente. Quando ficou muito doente meu pai, minha mãe, levaram no curandeiro para saber a pessoa que enviou essas coisas muito estranhas.

A irmã tinha “três ou quatro meses”, segundo o “Aluno 1”. Assim que ela adoeceu, o pai foi no distrito de Chibabava se “queixar da senhora que tinha enfeitado” para o régulo, a autoridade máxima local pela tradição. A lógica do pensamento é que “não é possível alguém morrer sem alguém que enfeitou”. Diante da “infelicidade” da irmã, o “Aluno 1” foi chamado, para participar dos rituais fúnebres, e acabou perdendo o ano.

Os casos de afastamento de alunos em decorrência de “feitiços” são um fenômeno comum nas Missões, reforçando o conflito axiológico existente entre os missionários e os estudantes – que passa desde a forma de compreensão das enfermidades, das maneiras de lidar com o corpo e da alma.

### *11.8.1 Sexualidade*

Apesar de os namoros serem proibidos na Missão e de os religiosos pregarem a abstinência sexual, os alunos admitem que a regra não é cumprida. Os encontros costumam ser feitos às escondidas – e o risco de contaminação pela Aids é corriqueiro. Mas falar sobre o assunto causa constrangimento, especialmente entre as meninas:

Pergunta: E como é, falam para fazer abstinência?  
 “Aluna 4”: (diz que sim com a cabeça).  
 Pergunta: Mas as pessoas não fazem?  
 “Aluna 4”: Não fazem...  
 Pergunta: E por que na frente do padre dizem que vão fazer?  
 “Aluna 4”: Não sei.  
 Pergunta: Na catequese falam sobre isso?  
 “Aluna 4”: Não.

À medida que adquirem confiança no interlocutor, os alunos começam a revelar informações sobre os namoros escondidos:

Pergunta: Mais alguma coisa que gostaria de dizer?  
 “Aluno 1”: Queria dizer da parte de namoro, que aqui tem pessoas que namoram, também. Namorar, também, para apanhar troca de experiências, divertimento. Porque não é possível também uma dama acabar uma coisa de cinco anos sem ter namorado.  
 Pergunta: E como fazem, onde se encontram?  
 “Aluno 1”: Depende. Por exemplo, se eu fico no internato, e apanho uma minha namorada (que) é externa<sup>60</sup>... eu posso sair do internato, por exemplo, essa hora...

<sup>60</sup> Externa: designação para aluna que mora nos arredores da Missão, sem estar no internato.

saio, encontro minha namorada, converso, se quer se beijar, se beijam, depois voltam.

Pergunta: E onde, na casa dela?

“Aluno 1” : Não.

Pergunta: No mato?

“Aluno 1” : No caminho (risos). Já se beijar depende de vocês

Pergunta: Tem bastante namoro aqui...

“Aluno 1” : Ya, tem... tem.

Pergunta: Mas é proibido...

“Aluno 1” : Ya, é proibido, mas... sempre a pessoa, pra lhe falar mesmo que, epa, isso não se faz, não se faz, é muito difícil pra deixar. Se você nunca beijou, quando se beija também vai se sentir bem. Pra deixar, por ser dito... xiii, não muitas das vezes.

Pergunta: Fazem as coisas escondido?

“Aluno 1” : Sim.

Pergunta: E Sida, como fazem pra proteger?

“Aluno 1” : Aqui, se você é pegado (contaminado), te dão medicamentos.

Pergunta: Mas usa alguma proteção no sexo?

“Aluno 1” : Sim, preservativo do homem, preservativo da mulher.

Pergunta: Sim, mas tem muitos que não usam...

“Aluno 1” : Pra aquele que não usa, sabe que estou contaminado. Dizem que não anima muito com preservativo. É melhor usar preservativo para proteger.

No seu tempo de estudante, a “Aluna 7”, hoje professora, lembra que era muito comum meninas saírem grávidas da Missão. Ela mesmo admite que tinha um namorado e não usava preservativo, nem tinha medo de engravidar: “talvez tinha fê que não ia engravidar”, diz. Na frase a seguir, a “Aluna 7” dá a entender que a repressão externa não é capaz de reprimir as práticas sexuais no interior da Missão: “Naquele ano (1996), muitas meninas saíram engravidadas. Encontravam-se nos arames (*as cercas de arame que dividem os internatos*) a fazer sexo de qualquer maneira. Era normal ver menina por fora, rapaz por dentro, a praticar relações sexuais. Um de cada lado do arame, às vezes até. Tinham também quem fugia no horário da missa...”

Enquanto a Igreja proíbe namoros, muitos dos alunos já são inclusive casados ou prometidos em casamento, já que na região de Mangunde é comum a prática do pagamento de lobolo (*dote*) por parte da família do rapaz para que haja casamento, num acerto de famílias. O pagamento pode ocorrer ainda na adolescência, ficando a menina “prometida” ao rapaz, até a consumação da união propriamente dita. Com o crescente número de namoros escondidos, houve uma adaptação na tradição – e hoje, se a mulher for “desonrada” antes do casamento, a família deve ser indenizada com o pagamento de uma multa. A prática do lobolo é descrita pelo “Aluno 3”:

O lobolo, realmente, é um pouco complexo, né, é diverso. A dificuldade é muito mais, é lá, não é, do princípio são pratos que vão. Antigamente, é diferente de agora. Antigamente iam lá os mais velhos, a titia ia pra lá (e dizia): “viemos aqui porque somos mandadas para procurar mulher”, toda aquela história. Depois daí é que se procura qual é o homem. Não se conheciam, os pais é que procuravam para os filhos. Então, daí ia pratos, ia alfinete, capulana, essas coisinhas, primeira fase. Depois chegava um tempo para se conhecer com a mulher: então, “esta é a mulher,

este é o homem”. Então, você gostou, se não gostou, aí está. Não poderia você não gostar, porque os pais já gostaram. Então você já poderia seguir o gosto de seus pais. Não poderia negar. Se nega, tem que sair da casa (risos). Agora já é um bocado diferente. A pessoa faz aquilo que ele quer. Mas os termos de respeito se mantêm.

A informação de que a mulher “não poderia não gostar” do marido escolhido pelos pais é reveladora da cultura local: a tradição ensina a respeitar e obedecer aos mais velhos sem contestação – o que ajuda a compreender a aparente resignação dos alunos em relação ao que é imposto. Mas, como se percebe, o jogo de aparências é mais profundo, pois está embasado por uma razão cínica.

### 11.9 Mudanças observadas

De maneira geral todos os estudantes concordam que a Missão trouxe mudanças benéficas em sua vida. Alguns se referem ao aumento do foco e da disciplina, que contribuiria com a maior atenção aos estudos – outros mencionam o aprendizado, a formação e as oportunidades recebidas. A “Aluna 9”, por exemplo, destaca as “prezadas domésticas” que aprendeu e a vida em comunidade:

Até que eu sempre falo disso (a mudança gerada por sua vida na Missão)... falo que Mangunde... ou seja, a Missão, me fez bem. Por que hoje em dia eu sinto muita diferença em mim. Aqui aprendi muita coisa, muita, muita coisa. Até outras coisas... as pessoas pensam que se calhar não sei fazer, mas quando faço as pessoas ficam admiradas. Aprendeste aonde? Aprendi em Mangunde. Hoje em dia eu consigo fazer doces de frutas... djambo. Antes eu sabia fazer biscoitos, mas aperfeiçoei muito mais com a Irmã (antiga coordenadora do internato). Hoje em dia consigo fazer bolos sem problema. Hoje em dia consigo bordar, mas não à máquina... à mão. Eu consigo bordar. Hoje em dia eu consigo.... a própria convivência, se formos a ver, antes de fazer o nível médio, eu era uma pessoa tímida, mas quando cheguei na Missão, consegui me relacionar com muita gente, ser uma pessoa mais aberta, porque a própria vida obriga, por mais que seja uma pessoa tímida. Consigo ser mais aberta, ouvir as outras pessoas, a convivência social. Há certas vezes em que, por exemplo, eu podia não ter sabão, pomada, mas eu conseguia com a minha colega e a pessoa me ajudava. Não só, se eu via que a minha colega não tinha, eu ia partilhar com a pessoa. Então muita coisa que eu aprendi com a pessoa. A própria formação. Porque se formos a ver na Missão não se aprende só a formação científica, mas a formação humana. Não só trabalhos, com as pedras... lavar louça... é muito importante. Eu sabia, mas desenvolvi muito mais aqui. Então digo que a Missão me ajudou muito. Não só a Missão, mas depois de ter feito a décima segunda, vivíamos cinco meninas. E nós cada vez íamos levar mesada, e aquele dinheiro íamos dividir. Então esta gestão também me ajudou muito, porque hoje em dia, mesmo ir viver num lugar, numa família de tanta gente, eu aprendi a gerir, a ser gestora, porque a cada mês o dinheiro passava. Esta vida comunitária me ajudou muito.

Já na avaliação da “Aluna 7” não seria a Missão quem mudaria a pessoa. O aproveitamento dependeria de cada pessoa:

Não é a vida da pessoa que muda a pessoa. Às vezes, a pessoa mesmo é que se muda sozinha. Porque na mesma Missão onde saem meninas grávidas, onde saem pessoas que consomem drogas... Recordo que em 2009 havia pessoas que até se injetavam drogas, aquelas drogas fortes, fora daquelas surumas (*maconha*) que temos aqui... Porque há pais que pensam que mandar o filho para a Missão é fazer com que o filho mude... mas as pessoas não podem pensar que o internato retifica a pessoa. O internato simplesmente ajuda a pessoa, mas quem escolhe sua forma de viver é a pessoa, preparando para os meios em que está, como quer viver. A pessoa traça como quer viver. Mas eu não acredito que o internato muda a pessoa. E têm pessoas que vêm sem consumir drogas e saem depois de consumir drogas. Acho que a decisão está na própria pessoa. O internato simplesmente ajuda, uma das vantagens é talvez numa vida comum, para a criança deixar de viver com os pais, viver fora da família... mas dizer que o internato muda a pessoa... não acredito.

Apesar das críticas à Missão, o “Aluno 10” reconhece que a passagem por ela foi benéfica em sua vida. O ensino de maior qualidade em relação às escolas públicas e a oportunidade de convívio com estrangeiros são pontos destacados. “A Missão ajudou a me comunicar, a ser social. Aprendi muita coisa, conheci pessoas de outras raças, sempre com experiência. Aprendi informática e muitos programas que eu não sabia. Aprendi muita coisa. Aprendi a falar melhor inglês por causa da Missão. Valeu a pena.”

Questionado sobre a melhor coisa da Missão, o hoje ex-aluno responde “amizades, a língua inglesa, a informática, me comunicar com pessoas, saber escutar o outro...”. Já ao ser perguntado sobre a “pior coisa” da missão, diz o seguinte: “É na parte da escravidão. A escravidão não existe, mas existe de uma maneira indireta. Há pessoas que não saem de férias, têm de trabalhar duro para poder pagar as mensalidades, são órfãos. E continuam na mesma, nada muda. Tem pessoas que o padre deu emprego, que conseguem alguma coisa...”

Ao fazer um balanço sobre pontos positivos e negativos da Missão, faz a seguinte avaliação: “Neste mundo é difícil encontrar uma coisa muito bonita. Sempre uma coisa boa também tem a sua desvantagem. Tudo o que é bom também é mau.”

Ao pesar prós e contras da vida na Missão, o “Aluno 2” também considera o saldo positivo:

Pergunta: Você acha que se você não passasse por aqui sua vida seria diferente?

“Aluno 2”: Eu não conheceria até hoje o meu destino, seria difícil dizer se seriam nestas ou naquelas condições, depois de fazer o nível médio. Mas na impossibilidade de alguns recursos eu ainda poderia ter algumas limitações. Mas graças à Esmabama eu consigo ver algum projeto meu pessoal a andar, por exemplo a continuidade dos estudos no ensino superior.

Para alunos ainda matriculados, as mudanças mais significativas são identificadas no comportamento, ainda que de forma tímida.

Pergunta: E vir na Missão mudou a sua vida?

“Aluna 4”: Mudou sim. O comportamento. Coisa de malandrices... Já não estou a

fazer agora.

Pergunta: E o que fazia antes de malandrice?

“Aluna 4”:<sup>61</sup> De brincar muito, não ir na escola. Agora já faço trabalho de casa... Lá em Xai Xai era cheio de brincadeiras, faltava aula. Aqui não é cheio de brincadeira,

Pergunta: E mudou mais alguma coisa?

“Aluna 4”:<sup>61</sup> Já não faço isso de cozinhar malange<sup>61</sup>, já faço trabalho de casa... Vou na missa, rezar.

Pergunta: Eles obrigam a vir?

“Aluna 4”:<sup>61</sup> Sim.

Pergunta: Se não obrigasse, iria?

“Aluna 4”:<sup>61</sup> Iria. Gosto. Gosto de rezar meus pecados.

Pergunta: Você tem muitos pecados?

“Aluna 4”:<sup>61</sup> Não.

Pergunta: Quais são?

“Aluna 4”:<sup>61</sup> De provocar outros... são pecados.

### 11.10 Perspectivas de futuro

Com a escolaridade que recebem em Mangunde, os alunos se permitem sonhar com um futuro melhor do que o de seus pais. Em sua maioria filho de agricultores, sonham em chegar à universidade, um privilégio para poucos no país, onde o índice de analfabetismo chega a 79,5% nas zonas rurais<sup>62</sup>.

Pergunta: Você acha que o estudo é igual ou melhor do que era lá na Beira?

“Aluna 5”:<sup>62</sup> Aqui na escola... porque aqui não se brinca. Se é para brincar, na hora do estudo, já estão a estudar. Então você vai ter vergonha de brincar enquanto estão a estudar. Enquanto lá na Beira pode ficar bem 10 anos e nada conseguir fazer.

(...)

Pergunta: E você tem ideia do que quer fazer depois de sair daqui?

“Aluna 5”:<sup>62</sup> Concorrer também em nome dos cursos. Se não é medicina, acho que vou ser professora. Se tiver condições, também, porque agora... para concorrer, mama, é muito difícil. Precisa estar bem, ter padrinho... as coisas aqui... tão caras maningue<sup>63</sup>.

Educados com o modelo europeu, não parece estranho que, ao falar em “sonhos”, alunos também projetem desejos “importados”. Introjetando o colonialismo, o “Aluno 1”, por exemplo, fala que sonha em se casar com uma branca. O curioso é que ele mesmo identifica que seria mais “vantajoso” se casar com uma negra. Mas diz que o desejo povoa sua mente:

Pergunta: E você tem planos para o futuro, o que pensa fazer?

“Aluno 1”:<sup>63</sup> Ya.

Pergunta: Quais são seus planos, seus sonhos?

“Aluno 1”:<sup>63</sup> Meus sonhos? Tenho sonho de casar uma branca...

Pergunta: Casar com uma branca?

“Aluno 1”:<sup>63</sup> Sim.

Pergunta: Por que branca?

<sup>61</sup> Fazer malange significa fazer piquenique, uma brincadeira típica em que crianças brincam de “papai e mamãe”. As mulheres cozinham e os homens caçam, como na tradição.

<sup>62</sup> Dados do censo nacional de 2007.

<sup>63</sup> Maningue: expressão local que significa “muito”.



“Aluno 1” : Não sei também... são os meus sonhos... Meus sonhos me fazem assim, pra eu casar uma branca...

Pergunta: Por que branca?

“Aluno 1” : Epa, já não sei, mas segundo os meus sonhos, me falam assim.

Pergunta: É melhor branca?

“Aluno 1” : Para mim...yeah... não é. Sabe por quê? Porque eu posso casar uma branca... Às tantas ela não sabe capinar, não sabe buscar água na bomba, estás a ver?

Pergunta: Então, por que quer uma branca?

“Aluno 1” : Segundo os meus sonhos... mas segundo eu não, não posso. Segundo os meus sonhos me falam, deve casar uma branca. Se, por exemplo, eu caso a professora Letícia... você sabe carregar água daqui a um quilômetro? Não sabe, né? Não consegue fazer isso. E consegue mais cozinhar? Não consegue cozinhar... à tarde, à noite... à tarde, à noite... todos os dias? Agora, se caso uma negra... a negra tem coragem, uma negra aqui tem coragem de carregar botija, fazer as coisas, varrer o quintal, essas coisas... Mas segundo a minha pessoa defendo vou casar uma negra. Mas segundo meus sonhos, dizem, vou casar uma branca.

Pergunta: Seus sonhos quer dizer o que? Quando você dorme ou o que você queria?

“Aluno 1” : Nada, quando eu ficar assim... Na minha cara, costumo ver umas coisas assim, a me falar, você deve casar uma branca. Mas quando eu sentar bem, pensar bem, penso que vou casar uma negra.

Pergunta: Por que queria a branca? Qual seria a vantagem de uma branca?

“Aluno 1” : A branca não tem vantagem. A branca só tem vantagem quando seu marido... quando você também tem o poder... Mas que o poder dele seja mesmo forte... Ter uma coisa bem feita, ter também fogão elétrico, aquelas coisas assim... Aí que é a vantagem de uma branca. Mas a branca não tem vantagem, você levar uma branca nas zonas, ficar com ela... não tem vantagem.

Pergunta: Por que queria a branca nos sonhos?

“Aluno 1” : É o seguinte: a beleza. Ya, a beleza. E o corpo também.

Pergunta: Mas quando pensa mesmo, na prática, não?

“Aluno 1” : Não.

Ao dizer que “casar uma branca” só teria vantagem se o homem tivesse bens materiais, o “Aluno 1” representa claramente o modelo colonialista: enquanto uma mulher negra “teria coragem” de viver no meio da savana, sob condições precárias, “uma branca” só poderia viver numa boa casa, com “fogão elétrico e essas coisas”. A menção ao “fogão elétrico” é representativa porque é o eletrodoméstico que não faz parte da rotina local, onde a maioria das famílias cozinha seus alimentos utilizando fogueira com gravetos ou, com algum luxo, fogo de chão com tijolos. O contraste é reforçado dentro da Missão, onde padres e estrangeiros brancos circulam com caminhonetes 4X4 e são frequentes visitas de estrangeiros de pele clara que fazem doações para Mangunde e são vistos como símbolos de status e poder.

Paralelamente, a falta de dinheiro é um temor presente na fala dos alunos, que tentam adequar seus projetos à realidade de penúria.

“Aluno 1” : Quando eu acabar a 12ª, terminar tudo, eu gostaria de ser (*guarda de*) trânsito. Sim, trânsito ou contabilista. Se não é contabilista é jornalista.

Pergunta: E como é, fácil ou difícil para ser isso?

“Aluno 1” : É fácil. Se você quer ser trânsito, é cinco anos de treino. Alfândega, quando fazer cinco anos de trânsito, deve fazer mais cinco anos. Agora contabilista é uma coisa de quatro ou cinco anos também de formação.

Pergunta: Mas tem que ter dinheiro, né?

“Aluno 1” : Sim... Eu ainda hei de ver. Quando eu concluir a 12, se eu ver que não

tenho dinheiro para esses futuros, eu gostaria de concorrer aonde, no serviço militar. Porque no serviço militar é que não se paga dinheiro muito assim.

Embora saibam que o nível de escolaridade ajuda, os alunos têm a consciência de que não basta, pois a matrícula na universidade é cara e há pouca oferta de empregos no país. Com 60% do orçamento dependente de ajuda externa, o país carece de indústrias, e tem como principais possibilidades de emprego as carreiras de professor – para trabalhar nas escolas públicas – e na área da saúde. Então poucos têm certeza sobre o futuro:

Isso já depende de Deus. Eu posso acabar 12º e ficar como ladrão. Agora não sei. Quem sabe isso é o Jesus, é o Deus. E a senhora professora sabe também que Deus sempre... qualquer pessoa, já tem o trabalho dele, que foi dado por Deus, e nós ainda não soubemos. Se calhar, quando eu acabar 12ª, posso dizer: quero ser um presidente. Sem saber que quando acabar a 12ª vou ser um ladrão. Quem me atribuiu o nome é Deus. Às tantas assim eu já tenho meu trabalho, mas ainda não ser. Eu hei de saber mesmo meu trabalho quando eu terminar a 12ª, hei de ver, vou ser isso, isso e isso.

A dificuldade em fazer exercícios de abstração sobre o futuro também é percebida na fala da “Aluna 4”.

Pergunta: E você acha que por estar aqui você vai ter mais chances depois na vida?

“Aluna 4”: Como?

Pergunta: Você acha que por estar na Missão você vai ter mais chances na vida?

“Aluna 4”: Eu não vou estar aqui até da minha vida. Acho que até o próximo ano...

Pergunta: E você acha por ter passado pela Missão vai lhe ajudar na vida?

“Aluna 4”: Sim.

Pergunta: Sim?

“Aluna 4”: Sim.

Pergunta: E o que vai ajudar mais?

“Aluna 4”: Ajudar aqueles pobres...

Pergunta: Mas, digo... e para a sua vida? Essa experiência na Missão, isso você vai ajudar no futuro, para você?

“Aluna 4”: Sim.

Pergunta: O que pode ajudar?

“Aluna 4”: Pode ajudar muitas coisas.

A análise dos relatos indica que os alunos identificam na Missão uma oportunidade de ascensão social, mas ao mesmo tempo o contexto comunicacional que se estabelece ali não contribui para a autonomia dos sujeitos, apesar de oferecer vantagens reconhecidas pelos beneficiados. Na nossa visão, um ponto que impede a expansão dos benefícios de maneira transformadora é justamente a relação de dependência que se estabelece ali. Apesar da inegável contribuição no campo da educação e da saúde, em uma área desassistida pelo governo, a Missão continua sendo espaço de reprodução de relações coloniais tardias. O conceito de rebanho, apreciado pela Igreja, é apropriado para ilustrar o pensamento vigente dentro da Missão: os alunos devem ser obedientes e formar comunidade em torno dos líderes orientados pela palavra de Deus. Se os alunos compreendem ou não o real significado da

doutrina, parece ser uma questão secundária aos olhos dos dirigentes. Assim, os mais obedientes são recompensados com melhores oportunidades de estudo, como a chance de bolsas em universidades – e via de regra acabam sendo reaproveitados pela própria Missão como funcionários. Em troca, se exige obediência e disciplina. Ironicamente, os mesmos missionários muitas vezes questionam a falta de iniciativa dos africanos. Esquecem-se de que são eles que lhes ensinam que a melhor forma de sobreviver é obedecer sem questionar. Os alunos aprendem rápido, respondendo o que os ouvidos estrangeiros esperam ouvir – pelo menos da boca para fora.

## 12. Olhares cruzados

### Análise comparativa dos discursos – o discurso e a prática

#### Quadro comparativo

Tópicos de análise	Visão dos Religiosos	Visão dos Alunos
Motivações para o ingresso na Missão	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Fé</li> <li>- Ímpeto missionário</li> <li>- Assistência Social</li> <li>- Formar comunidade</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Oportunidade de estudar</li> <li>- Ensino de mais qualidade</li> <li>- Sem corrupção de professores</li> <li>- Escola como reformatório</li> </ul>
Experiência na Missão	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Papel social de assistência</li> <li>- Formação moral e religiosa</li> <li>- Recuperação “moral” dos alunos</li> <li>- Saudosismo do colonialismo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Educação em primeiro lugar</li> <li>- Valorização discursiva das chances de formação, incluindo as religiosas</li> <li>- Receio de expor críticas</li> </ul>
Catequização	<ul style="list-style-type: none"> <li>- “Forte recomendação” a participar das missas</li> <li>- Liberdade de escolha</li> <li>- Missal romano</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Missa como obrigação</li> <li>- Medo de manifestar outras preferências religiosas</li> <li>- Memorização de conceitos católicos para a prova</li> </ul>
Tradição X Doutrina	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Esforço para promover a inculturação da Igreja</li> <li>- Superação das crenças populares é vista como processo, questão de tempo</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Tentativa de negar o conflito entre a tradição e a doutrina católica</li> <li>- Defesa das cerimônias tradicionais como elemento da identidade nacional</li> </ul>
Desafios à conversão	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Conversão vista como um processo</li> <li>- Consciência de que a participação não implica conversão automática</li> <li>- Sincretismo religioso</li> <li>- Crise nas vocações</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Afirmação de conversão, mas participação em diferentes igrejas simultaneamente</li> <li>- Preceitos básicos do catolicismo ignorados</li> <li>- Medo e coação</li> <li>- Interesses secundários</li> </ul>
Vivência de conflitos	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Descontentes se afastam das atividades religiosas</li> <li>- Temor de represálias mantém as críticas veladas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Discurso do “gosto de tudo”</li> <li>- Representação do bom cristão</li> <li>- Manifestação de críticas gera punições</li> </ul>
Promoção social	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Terreno de disputa entre igrejas</li> <li>- Necessidade de “purificar valores”</li> <li>- Missionários vistos como potenciais financiadores</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Interesse nas ajudas oferecidas</li> <li>- Batismo como símbolo de status</li> <li>- Obediência convertida em bolsas de estudo para faculdade</li> </ul>
Sexualidade	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Conflito interno na igreja sobre a gestão do tema</li> <li>- Defesa da abstinência sexual</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Aceitação teórica das regras</li> <li>- Namoros escondidos</li> <li>- Prática familiar do lobolo</li> </ul>

	- Namoros proibidos	(casamentos arranjados)
Mudanças observadas	- Formação humana e religiosa - Aumento da disciplina dos alunos - Ampliação de perspectivas profissionais para alunos	- Chance de prosseguir os estudos e cursar uma faculdade (bolsas) - Aumento da disciplina - Expectativa de ter um destino diferente do dos pais

### 12.1 Comunicação estratégica

A análise comparativa dos discursos de religiosos e alunos indica que a Missão é sustentada por estratégias de legitimação de parte a parte. Por meio dos diferentes discursos identificados na Missão, é possível perceber que os atores sociais desempenham uma comunicação estratégica permeada por relações cínicas. Ao mesmo tempo em que os religiosos tentam impor a doutrina cristã ocidental como modelo a ser seguido pelos alunos – com a obrigatoriedade de participação na missa travestida de “liberdade de opção” e com a utilização do eufemismo “forte recomendação” – também são tolerantes com a duplicidade no comportamento dos alunos – que por sua vez dizem que se convertem, mas mantêm seus cultos tradicionais e a participação em outras igrejas. Os alunos respondem o que os superiores hierárquicos esperam e tentam representar o papel de bons cristãos, que enxergam como um atalho para alcançar ascensão social. Portanto, não se trata de uma dominação pura e simples, e sim um condicionamento em que os atores estabelecem uma relação cínica.

Apesar de compartilharem o mesmo mundo empírico, os diferentes universos simbólicos e valorativos dos agentes impedem que esse mundo seja partilhado intersubjetivamente. O sentido da interação linguística é puramente estratégico, administrando uma situação de ausência de comunicação e, portanto, potencialmente conflituosa. A comunicação intersubjetiva, que poderia levar a acordos ou consensos racionalmente motivados, não acontece porque não obedece ao princípio básico de haver a valorização o ponto de vista do outro.

Entenderse (*Verständigung*) es un proceso de obtención de un acuerdo (*Einigung*) entre sujetos lingüística e interactivamente competentes. Pero puede ocurrir que un grupo de personas se sienta uno (*eins*) en un estado de ánimo, el cual sea tan difuso, que resulte difícil señalar su contenido proposicional, el objeto intencional al que ese estado de ánimo se dirige. Tal “unanimidad” no cumple las condiciones del tipo de consenso en que las tentativas de entenderse terminan cuando tienen éxito. Un acuerdo alcanzado comunicativamente, o un acuerdo supuesto en común en la acción comunicativa, es un acuerdo proposicionalmente diferenciado. Debido a esta estructura lingüística, no puede ser sólo inducido por un influjo ejercido desde fuera, sino que tiene que ser aceptado como válido por los participantes. En este sentido se distingue de una coincidencia puramente fáctica. Los procesos de entendimiento

tienen como meta un acuerdo que cumpla las condiciones de un asentimiento racionalmente motivado al contenido de una emisión o manifestación. Un acuerdo alcanzado comunicativamente tiene que tener una base racional; es decir, no puede venir impuesto por ninguna de las partes, ya sea instrumentalmente, mediante una intervención directa en la situación de acción, ya sea estratégicamente, mediante un influjo calculado sobre las decisiones de un oponente (HABERMAS, 2010, p. 332)<sup>64</sup>.

Como as condições na Missão são impostas, o contexto comunicacional fica restrito, já que não se trata propriamente de um acordo comunicativo, e sim um pacto de silêncios e “verdades” convenientes. O que, no nosso entendimento, configura a colonização do mundo da vida dos alunos, já que o modelo colonial se mantém.

Ciertamente, puede haber acuerdos que objetivamente sean acuerdos forzados, pero lo que a ojos vistas ha sido producido por una influencia externa o mediante el uso de la violencia, no puede contar subjetivamente como acuerdo. El acuerdo se basa en convicciones comunes. (HABERMAS, 2010, p. 333)<sup>65</sup>.

Neste contexto comunicacional, em vez de um entendimento consensual, vigoram acordos estratégicos com base na racionalidade cínica. Um dos sinais desse tipo de racionalidade são as estruturas normativas duais observadas no discurso dos envolvidos enquanto dispositivo social de controle, com a presença de uma lógica de anulação paradoxal das contradições. É perceptível, por exemplo, quando religiosos estabelecem a obrigatoriedade de participação nas missas e ao mesmo tempo negam que haja constrangimento entre os alunos para cumprir a norma, ou quando comemoram o aumento do cristianismo pelo número de batizados dizendo que não interessam os motivos para que os alunos decidam aderir ao catolicismo, ao mesmo tempo em que admitem que a conversão é um “processo” mais longo e incerto.

O conflito também fica evidente quando os religiosos manifestam sua crença de que

---

<sup>64</sup> Entendimento (Verständigung) é um processo de chegar a um acordo (Einigung) entre sujeitos lingüística e interativamente competentes. Mas pode acontecer que um grupo de pessoas se sinta unido (eins) em um estado de espírito, o qual seja tão difuso que se torne difícil perceber seu conteúdo proposicional, o objeto intencional ao qual esse estado de ânimo se dirige. Tal "por unanimidade" não cumpre as condições do tipo de consenso em que as tentativas de entendimento terminam quando têm êxito. Um acordo alcançado comunicativamente, ou um acordo no curso comum na ação comunicativa, é um acordo proposicionalmente diferenciado. Devido a esta estrutura lingüística, não pode apenas ser induzido por um influxo de fora, mas deve ser aceito como válido pelos participantes. Neste sentido, se distingue de coincidência puramente factual. Os processos de compreensão visam a um acordo que cumpra as condições de uma aceitação racionalmente motivada ao conteúdo de uma emissão ou manifestação. Um acordo alcançado comunicativamente deve ter uma base racional, isto é, não pode ser imposto por qualquer parte, quer seja instrumentalmente, por meio de intervenção direta na situação de ação, quer seja, estrategicamente, utilizando uma influência calculada sobre decisões um adversário (HABERMAS, 2010, p. 332, tradução livre).

<sup>65</sup> Certamente, pode haver acordos que objetivamente sejam acordos forçados, mas o que a olhos vistos foi produzido por uma influência externa ou pelo uso de violência não pode contar subjetivamente como acordo. O acordo baseia-se em convicções comuns (HABERMAS, 2010, p. 333, tradução livre).

podem ajudar a comunidade a superar o que é considerado mito – a crença em feitiços, por exemplo – por meio dos ensinamentos da cultura ocidental cristã. No dia a dia da Missão, os alunos não fazem questão de desfazer essa expectativa, pelo contrário: alimentam uma perspectiva de ascensão social a partir da inclusão neste mundo prometido e tentam se fazer incluídos nele, representando o papel esperado na Missão. Mas, ao mesmo tempo, demonstram fidelidade a suas crenças mais arraigadas, apresentando visões de mundo aparentemente contraditórias como se fossem conciliáveis.

Apesar de os religiosos se mostrarem unidos enquanto corpo da Igreja, se dividem internamente em relação ao modo de condução da Missão – como evidenciam as discordâncias apontadas nas entrevistas e a opção pelo silêncio como tentativa de evitar conflitos. No caso dos alunos, o discurso inicial é de aprovação e adesão às regras, mas, à medida que as entrevistas avançam, manifestam contradições e evidente receio de expor suas reais opiniões, oscilando entre uma manifesta defesa do que é acatado como norma e suas crenças tradicionais. Mesmo assim, a Missão se tornou uma referência em educação e um símbolo de prestígio para ambos os grupos, o que garante a sua legitimação imune ao passar dos anos. Em vez de expressarem seu descontentamento com temas pontuais e exporem discursivamente suas restrições, os frequentadores da Missão mantêm uma espécie de pacto de conveniência que congrega interesses de parte a parte – permeado pela racionalidade cínica.

## **12.2 Biopoder e resistência à dominação**

Uma outra abordagem possível em relação às práticas vigentes na Missão seria a do conceito de biopoder de Foucault, que descreve estratégias como a docilização dos corpos para a obtenção do controle. Como ensina Foucault, a normatização disciplinar de tempo e espaço faz com que os envolvidos sintam-se permanentemente vigiados e internalizem as regras, não sendo mais necessário impor o uso da força e os castigos corporais, como no Antigo Regime (um regime colonial de tipo “puro”). E é justamente em La Salle que Foucault vai buscar o seu material empírico para falar sobre a “história do detalhe”, a partir do século XVIII. Em seu livro *Vigiar e Punir*, Foucault cita ninguém menos do que Jean-Baptiste de La Salle, o fundador da congregação dos lassalistas, uma das instituições responsáveis pela administração da Missão de Mangunde:

Nessa grande tradição da eminência do detalhe viriam se localizar, sem dificuldade, todas as meticolosidades da educação cristã, da pedagogia escolar ou militar, de todas as formas, finalmente, de treinamento. Para o homem disciplinado, como para

o verdadeiro crente, nenhum detalhe é indiferente, mas menos pelo sentido que nele se esconde que pela entrada que aí encontra o poder que quer apanhá-lo. Característico, esse hino às “pequenas coisas” e à sua eterna importância, cantado por Jean Baptiste de La Salle, em seu Tratado sobre as Obrigações dos Irmãos das Escolas Cristãs. A mística do cotidiano aí se associa à disciplina do minúsculo (FOUCAULT, 1997, p. 129).

No texto mencionado por Foucault, La Salle escreve:

Como é perigoso negligenciar as pequenas coisas. É um pensamento bem consolador para uma alma como a minha, pouco indicada para as grandes ações, pensar que a fidelidade às pequenas coisas pode, por um progresso insensível, elevar-nos à mais eminente santidade: porque as pequenas coisas nos dispõem às grandes...” (LA SALLE, apud FOUCAULT, 1997, p.137).

Como observa Foucault, o poder disciplinar começa pela “minúcia dos regulamentos, o olhar esmiuçante das inspeções, o controle das mínimas parcelas da vida e do corpo” (p. 129). Na chamada “arte das distribuições”, o autor afirma que a disciplina procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço, utilizando uma série de técnicas, que podem ser observadas em Mangunde. Para romper com a cultura tradicional, que representa uma ameaça à pretensão de doutrinação religiosa e cultural porque foge ao controle, os missionários adotam uma série de restrições espaciais. Para facilitar o controle sobre o grupo, todos são divididos em subgrupos, com a eleição de monitores e de chefes entre eles. Assim, os próprios alunos podem vigiar uns aos outros, devendo reportar aos superiores qualquer caso de desobediência às normas. A estrutura ajuda a construir a técnica chamada por Foucault de quadriculamento – ou seja, colocar cada indivíduo no seu lugar, instaurando comunicações úteis e interrompendo as outras, podendo a cada instante vigiar o comportamento de cada um, apreciá-lo e sancioná-lo, medindo as qualidades e os méritos, utilizando o conhecimento para dominar.

Não existem cercas físicas, até porque Mangunde é naturalmente isolada geograficamente, mas mesmo assim a clausura é reforçada por meio de uma rígida inspeção: guardas circulam à noite nos arredores da Missão para vigiar ameaças internas e externas, freiras e padres fazem chamadas no internato para conferir a presença, e qualquer desobediência é passível de punição – sendo a mais severa e expulsão do internato. Se um aluno rouba tomates durante o trabalho na roça ou se uma aluna engravida, por exemplo, a pena é a expulsão.

Por outro lado, a técnica de “localizações funcionais” descrita por Foucault, como a codificação do espaço para que se torne útil, é facilmente observável: o hospital da Missão, por exemplo, é muito mais do que um centro de controle de doenças: também permite a vigilância sobre os corpos e o comportamento dos indivíduos – como qualquer hospital. A



título de exemplo, podemos citar a política de distribuição de preservativos. Apesar de o Ministério da Saúde enviar preservativos para serem distribuídos na instituição, houve um período em que as freiras que administravam o hospital de Mangunde mantinham seu acesso limitado. Para poder ter acesso aos preservativos, os alunos interessados precisavam pedir individualmente e explicar o porquê pretendiam usá-lo. Não é preciso muita imaginação para imaginar o resultado: constrangidos pela autoridade das freiras, que pregavam a abstinência sexual, os alunos deixavam de pedir o preservativo. De 2007 para cá, por mudança nas chefias e pressão dos agentes de saúde, a política mudou – e hoje o acesso aos preservativos é facilitado, sem o constrangimento das explicações.

A técnica de imposição da disciplina por “classificação” também está presente: alunos dispostos em fila dentro das salas de aula, grupos bem organizados de catequese, imposição de provas orais de catequese para medir o grau de adesão.

Mesmo com tais estratégias de controle e imposição de disciplina, seguindo a visão de Foucault os alunos não seriam aprisionados pelo poder. Pelo contrário: aprenderiam a ludibriá-lo. Embora repitam o discurso oficial da conversão que aprendem dos religiosos, ressaltando diante dos missionários que acreditam em Deus, nas normas da Igreja e da Missão, em sua intimidade, os alunos, em sua maioria, demonstram fidelidade aos cultos tradicionais aprendidos na família, como dançar sem roupa em noite de lua cheia para homenagear os antepassados e pedir bênçãos a eles, ou então recorrer a curandeiros em busca de poções para curar feitiço.

Pela visão de Foucault, a duplicidade dos alunos seria uma demonstração de que sempre há espaço para resistência. Embora o poder seja persistente, ele seria sempre instável, e em condições determinadas, a partir de uma estratégia precisa, seria possível modificar suas relações de dominação.

Apesar de as técnicas de instituição do biopoder serem observáveis em Mangunde, preferimos seguir outra abordagem teórica para explicar as relações de poder na Missão por entender que, no contexto pesquisado, essa resistência à dominação seria limitada – pois, embora as pessoas criem a sua realidade social, esta se encontra submetida às condições estruturais criadas por seus antecessores. Imersos num arquétipo colonial, os alunos acabam tendo seu modo de pensar influenciado pelas relações de poder que se estabelecem, com autonomia limitada. Mas as contradições não são ignoradas: dão origem a um pensamento dual que se converte em razão cínica. Ou seja, ao invés de uma virtude libertadora que informaria uma atitude de resistência à dominação, os dominados entram no jogo, participando ativamente da reprodução das relações de dominação.

### 13. CONCLUSÃO

*A teologia cristã é uma tentativa tão imensa como fantasmática de procurar a certeza precisamente onde, pela natureza das coisas, não poderá estar. (...) A partir daí, uma reflexividade muda e cínica cresce cada vez mais no seio da teologia católica, que opera pensando os pensamentos do adversário sem deixar de pensar nas próprias “confissões” que se sabe desde há muito bastante mais do que se diz e que não se crê.*  
(SLOTTERDIJK, 2011, p. 360)

Ao longo deste trabalho, procuramos compreender o contexto comunicacional da Missão de Mangunde e que condicionamentos ele impõe à iniciativa dos envolvidos. Um dos desafios era entender o que dá sentido a uma “Redução do século XXI”, que pressupostos sustentam o funcionamento de uma estrutura aparentemente anacrônica, mas que ainda cumpre um papel social relevante no contexto em que está inserida – e que relações se estabelecem no seu interior.

Como nosso intuito foi realizar esta análise de uma perspectiva científica, à luz da sociologia crítica, consideramos importante salientar, ao chegarmos à conclusão deste estudo, que não tivemos a pretensão de fazer um julgamento moral sobre as ações desenvolvidas dentro da Missão. Num cenário de pobreza absoluta, é imprescindível reconhecer a importância de qualquer serviço de assistência social e educativo – e, portanto, não esteve em discussão aqui o mérito deste serviço. Diante da ausência de políticas públicas, a Missão de Mangunde acaba cumprindo funções de Estado, ao promover saúde, educação e assistência nos confins de Moçambique.

Justamente por reconhecer tamanha relevância social, nosso foco foi centrado na tentativa de compreender como se estabelecem as relações sociais de poder dentro da Missão. Se o mérito da assistência em si não está em discussão, o mesmo não se pode dizer sobre a forma como este serviço é desenvolvido. Ao realizar esta análise crítica sobre os processos comunicacionais vigentes na Missão de Mangunde, este trabalho almeja contribuir para o esclarecimento do tema, na perspectiva de Kant.

A análise do material empírico confirmou em parte a hipótese central deste trabalho, de que a estrutura da Missão, da forma como se organiza, contribui para a reprodução de relações coloniais tardias no cotidiano da comunidade, ao dificultar que os indivíduos construam uma rede de significados sobre sua realidade a partir de sua própria subjetividade e dos valores que lhes dão conteúdo. Num contexto em que o Estado Moçambicano aliena funções que seriam suas e as delega para instituições que são herdeiras do colonialismo português, fomenta – ainda que em nome de interesses humanitários – uma espécie de

colonialismo interno. Como nos tempos do antigo colonialismo, as instituições religiosas passam a desempenhar funções híbridas, que acabam por sobrepor o ensinamento formal, do currículo escolar, e os ensinamentos doutrinários, que adentram no campo da moral e da cultura.

Verificou-se que a comunicação em Mangunde é marcada por assimetrias. Os discursos observados no contexto comunicativo da Missão evidenciam a ausência de uma comunicação intersubjetiva entre missionários e estudantes. Como não compartilham dos mesmos valores e crenças, embora dividam o mesmo espaço, os agentes sociais têm uma interação linguística meramente estratégica.

A partir de sua prerrogativa missionária de levar a verdade revelada por Deus e sacramentada pela Igreja aos outros, a maioria dos religiosos entrevistados demonstra dificuldades em respeitar genuinamente os valores e a cultura local. E não o fazem por má-fé. Pelo contrário. Sentindo-se imbuídos do dever de anunciar o Evangelho e os ensinamentos aprendidos na Igreja, tendem a querer substituir os valores locais – associados ao paganismo e ao animismo – pelas suas doutrinas – o que gera um conflito axiológico e tem como reflexo prático a reprodução de relações colonias tardias.

A estratégia cria conflitos, mas as divergências são administradas de forma silenciosa, por obediência e medo. Com poucas alternativas de educação e assistência, os alunos cumprem as regras da Missão – satisfeitos pela oportunidade de estudar – e repetem os mantras aprendidos – ainda que internamente possam questionar ou mesmo ignorar o seu sentido, sem abrir mão de seus valores e crenças fundamentais.

Identificou-se a existência de tabus e censuras prévias que impedem a tematização pública das divergências. Como as contradições não são manifestas, o que impossibilita um verdadeiro agir comunicativo baseado em acordos racionalmente motivados e assertivas consensuais, o tipo de comunicação que se estabelece no interior da Missão passa a ser substituído por um consenso cínico.

Como vimos, na racionalidade cínica o discurso é baseado em estruturas normativas duais, que anulam as regras no momento da enunciação. Assim, os religiosos mantêm uma rigidez formal em relação à cobrança de regras na Missão, enquanto são tolerantes com deslizes e com as motivações que norteiam as ações dos alunos. Já os estudantes aceitam as imposições e se dizem convertidos, sem que isso implique a necessidade de uma real conversão. No dia a dia, esses conflitos acabam silenciados em meio à programação rotineira da Missão – e, como de modo geral não há interesse em questionar as práticas adotadas, tudo parece funcionar como previsto.

Verificou-se, portanto, que os processos comunicativos em Mangunde são regulados por um pacto de cinismo, conforme o conceito de Sloterdijk: para além de suas motivações manifestas, alunos e religiosos congregam interesses menos aparentes que reforçam seus vínculos com a estrutura da Missão e garantem sustentação à estrutura de poder vigente. Durante as entrevistas, ficou evidente que os missionários são movidos por um ideal de fé, com a pretensão de evangelizar a comunidade local e, ao mesmo tempo, prestar um serviço social e humanista. Por outro lado, os alunos buscam essencialmente oportunidades de educação. Embora parte deles valorize também as atividades de formação humana e religiosa, enquanto outros apenas as “suportam”, como se fizessem parte de um “pacote”, essas são vistas pela maioria dos entrevistados como um acessório, um complemento, pois a motivação central é o desejo de prosseguir com os estudos. Ou seja: os alunos dizem que se convertem, mas esta “conversão” é circunstancial: o que realmente querem é ter acesso à educação e assistência. E os religiosos dizem que agem movidos pela fé e pela disposição de ajudar ao próximo, ao mesmo tempo em que sua atuação é estratégica para uma Igreja que vem perdendo fiéis em outras partes do mundo.

Com efeito, o pensamento cínico só pode aparecer quando as coisas podem suscitar duas maneiras de as ver, uma maneira oficial e uma maneira não oficial, uma maneira velada e uma maneira nua, uma do ponto de vista do herói e uma do ponto de vista do laico. Numa civilização em que nos mentem regularmente, não queremos apenas conhecer a verdade, mas a verdade nua e crua. Quando não se pode ser o que não deve ser, há que descobrir qual a aparência dos factos “nus”, sem atender ao que deles diz a moral. De certa maneira, “dominar” e “mentir” são sinónimos. A verdade do senhor e a verdade do laico enunciam-se de forma diferente (SLOTERDIJK, 2011, p.280).

Não se pode dizer que este cinismo seja inerente à religião católica. Como já referido, o cristianismo pode exercer um papel social dúplice, dependendo do contexto em que está inserido. É capaz de reforçar relações de opressão, como no caso de sua associação com os Estados coloniais, ou contribuir para libertar os indivíduos, ao contribuir para a sublimação do medo. As múltiplas experiências de engajamento da igreja junto a movimentos sociais, em luta por transformação, com forte tradição na América Latina, são um exemplo de como a atuação dos religiosos pode assumir contornos diferenciados e se transformar em luta contra a opressão social.

Intimamente associada ao desenvolvimento do pensamento ocidental, a religião cristã tem um papel essencial no desenvolvimento da própria noção de autonomia dos sujeitos. De acordo com Ladrière, a definição da dimensão ontológica de pessoa foi desenvolvida no

período entre a Antiguidade e a Idade Média Cristã<sup>66</sup>. Ao tentar responder suas interrogações sobre Deus, os homens também acabaram refletindo sobre si mesmos – o que teve como efeito colateral um paradoxo que desencadeou um processo interno de secularização.

La notion de personne, liée à une interrogation sur Dieu, est de plus en plus liée à une interrogation sur l'homme.

Mais il ne faudrait pas que cet incontestable processus de sécularisation masque la réalité paradoxale à laquelle on est confronté: la notion de personne, qui finira par dire ce que l'homme a de plus humain, passe historiquement par ce qui ne concerne que le Dieu chrétien<sup>67</sup> (LADRIÈRE, 2001, p. 325).

No caso particular de Mangunde, esta noção de autonomia dos sujeitos, vigente no mundo ocidental, esbarra em uma outra cosmologia: a cosmologia da comunidade, em uma realidade ainda marcada por laços de solidariedade mecânica, em que o coletivo tem maior importância do que o indivíduo. Neste contexto, o culto aos espíritos dos antepassados têm muito mais influência sobre a realidade da população do que um Deus distante e onipresente, o que dificulta a internalização em um nível mais profundo da doutrina cristã. Diante das cerimônias ancestrais de culto aos antepassados, em que doenças e desejos são intermediados por rituais coletivos de curandeirismo e feitiçaria, alguns princípios cristãos, como culpa e pecado, parecem fazer pouco sentido – e consequentemente dificilmente são assimilados. O que não evita uma subordinação formal: com a aceitação das normas, a obediência e a tentativa de enquadramento formal na cosmologia estrangeira como uma forma almejada de ascensão social.

Em Mangunde, verificou-se que a estrutura, apesar de colaborar com a elevação da escolarização da comunidade local, não é capaz de alterar as relações de subordinação herdadas do contexto colonial. O espírito do colonizador hoje está presente na atividade dos missionários de uma maneira diferenciada: em vez de contribuir para a expansão do Império, a conversão de almas contribui para a expansão da própria doutrina católica. Os alunos

---

<sup>66</sup> Segundo Ladrière, é entre os séculos IV e VI que se coloca em cena o vocabulário que servirá para pensar a noção de pessoa. Em grego, são as palavras *prosôpon*, *hypostasis*, *ousia*; em latim, são as de *persona*, *substantia*, *natura*. Boécio (século VI) é apontado como o autor da definição de pessoa que será adotada por toda a Idade Média e bem além, considerando pessoa como uma substância individual de natureza racional – o que marca o começo da secularização da noção de pessoa. No século XIII, quem se debruçou sobre o conceito de pessoa foi Tomás de Aquino, para quem a pessoa não é somente substância individuada, mas também substância subsistente, ou seja, existência em si e para si. Ainda não é a pessoa dos filósofos existencialistas, mas é uma pessoa que não está mais reduzida à sua essência e que tem com o que escapar à reificação de uma ontologia substancialista. Mas só nos tempos modernos essa tendência coisificadora foi eliminada, permitindo que as potencialidades contidas na ideia de pessoa como existência em si conduzissem à ideia de pessoa como consciência de si, como sujeito autônomo, responsável por seus atos e incondicionalmente digna de respeito.

<sup>67</sup> “A noção de pessoa, ligada a uma interrogação sobre Deus, está cada vez mais ligada a uma interrogação sobre o homem. Mas não seria necessário que este incontestável processo de secularização mascarasse a realidade paradoxal à qual se é confrontado: a noção de pessoa, que terminará por dizer o que o homem tem de mais humano, passa historicamente pelo que não diz respeito senão ao Deus” (Tradução livre).

aderem apenas parcialmente aos ensinamentos da catequese, mas isto não impede que haja a reprodução da colonização do mundo da vida. Imersos em um ambiente de obediência e disciplina, os alunos vislumbram alternativas diferentes de desenvolvimento e autonomia. Aprendem que o melhor caminho para subir na escala social é aproveitar as oportunidades oferecidas – sem um questionamento mais profundo sobre o modelo ou a construção de outras alternativas que pudessem diminuir esta relação de subordinação. Por isso que a racionalidade cínica, embora seja um sinal de resistência, não garante a transformação desta realidade. Pelo contrário, é uma maneira de confirmá-la e reproduzi-la.

A análise do material apurado indica que as hipóteses que nortearam esta pesquisa também foram validadas. Retomando cada uma delas:

1 – Ao tentar substituir os valores e as atitudes correspondentes da comunidade em que atua pelos valores e atitudes unilateralmente definidos como superiores, a Missão católica de Mangunde atua em reforço de relações coloniais tardias.

No caso dos religiosos, é importante ressaltar que não se trata apenas da imposição de uma cultura ocidental, pelo fato de serem provenientes de instituições estrangeiras. A transmissão de valores considerados superiores está intimamente relacionada à crença religiosa de que é papel dos missionários evangelizar e, portanto, substituir ritos pagãos por uma crença superior, que seria a doutrina católica. Um dos pontos constatados é que o questionamento sobre a aplicação deste trabalho de catequização parte dos próprios religiosos – especialmente por religiosos oriundos do Brasil, onde o choque com a ortodoxia da Igreja Católica romana é maior. Apesar de teoricamente todos estarem orientados pelo espírito católico, são evidentes as diferenças entre os pontos de vista das três congregações religiosas que compartilham a administração da Missão de Mangunde. Os Lassalistas, que têm sede no Brasil e uma experiência ligada à Teologia da Libertação, são os principais críticos do modelo de imposição da catequese e da participação nas missas, enquanto o grupo dos Combonianos, com sede na Itália e maior ligação com os princípios do Vaticano, presta maior obediência ao “missal romano”. E os padres diocesanos, orientados pelo Bispo em Moçambique, se mostram também apegados ao modelo colonial, em que se diferenciam de seu próprio povo por meio da conversão e da fidelidade aos princípios aprendidos com a Igreja Católica Romana – ainda que no âmbito familiar continuem respeitando as tradições locais de culto aos antepassados.

2 – Há um engajamento aparente da comunidade local nos valores que lhe são impostos, em troca da satisfação de suas necessidades imediatas e na perspectiva de ganhos futuros.

Acostumados a obedecer e respeitar uma rígida hierarquia familiar e tribal, os alunos matriculados na Missão tendem a respeitar sem questionar as regras estabelecidas, inclusive a frequência em atividades religiosas. Mas a postura resignada não significa aceitação aos valores e crenças impostas. Sem internalizar os valores aprendidos na catequese, por exemplo, os estudantes têm dificuldade de explicar conceitos básicos que aprenderam a repetir, como o significado da palavra pecado. Por outro lado, valorizam a oportunidade recebida e acreditam que, ao estudar na Missão de Mangunde, vão ter melhores horizontes profissionais no futuro. A definição de um dos religiosos entrevistados de que a “conversão” à Igreja Católica não passa de mero verniz sobre as tradições mais arraigadas na comunidade local é um bom exemplo de como os próprios missionários têm consciência da limitação no engajamento dos alunos às doutrinas que pregam.

3 – O confronto entre a doutrina religiosa e a tradição local leva a um constante conflito axiológico, ou seja, com os valores que formalmente dão conteúdo às relações sociais que se produzem.

O conflito está presente o tempo todo, mas é minimizado pelos agentes sociais da Missão, porque não é interessante para nenhum dos lados expô-lo. De sua parte, religiosos preferem olhar para os dados objetivos, que apontam uma crescente procura de interessados em se matricular na escola da Missão de Mangunde e um constante aumento no número de batizados, sem questionar ou analisar com maior profundidade as “motivações” que balizam tal comportamento. Já no caso dos alunos, conciliam a doutrina recebida com as crenças que trazem consigo, sem uma reflexão mais profunda acerca das contradições entre o que dizem e o que falam.

Embora a reprodução as relações tardias no interior da comunidade tenha sido confirmada, há um ponto que merece uma ressalva: se entre os alunos existe a dificuldade de criar esta rede de significados a partir de sua própria subjetividade, no conjunto da missão esta reflexão começa a ser suscitada progressivamente. No diálogo entre religiosos, professores e voluntários, há grupos que identificam limitações do modelo atual da Missão e buscam caminhos para melhorá-lo. Um exemplo foi a criação da Escola Agrária, uma escola que funciona no mesmo terreno da Missão de Mangunde, em que alunos passam 15 dias em classes e outros 15 dias em casa, aplicando nas plantações familiares os ensinamentos aprendidos. É uma forma de tentar tornar o modelo de ensino mais próximo à realidade da maioria dos estudantes, em uma região rural e com poucas perspectivas de emprego formal. A iniciativa é um exemplo da percepção dos próprios dirigentes da Missão de que o modelo tem limitações – e que o caminho para aperfeiçoá-lo seria buscar um maior diálogo com a cultura

local – o que, se consolidado, poderia vir a se constituir como uma alternativa para interromper a reprodução de relações coloniais tardias dentro da Missão.

É difícil prever por quanto tempo uma estrutura como esta ainda fará sentido, mas pelo menos por enquanto tampouco há sinais de que ela será abalada. Tanto alunos quanto missionários demonstram estarem satisfeitos em serem partidários desta espécie de pacto de conveniência que consagra a Missão como símbolo de poder e status no interior da savana. Tudo parece conspirar para que continue sendo assim. Enquanto as igrejas se esvaziam no Velho Mundo, missionários encontram nos confins da África uma profusão de corações e almas a serem conquistados, unindo o desejo de “amor ao próximo” com a necessidade de expansão religiosa. E os africanos aprenderam a depositar nas religiões a esperança de assistência negada pelo Estado, vislumbrando oportunidades de ascensão social e educacional. Mesmo que a adesão à religião católica seja apenas um verniz, os estudantes de Mangunde não demonstram interesse em prescindir de seu brilho.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BIGO, Pierre, ÁVILA, Fernando Bastos de. *Fé cristã e compromisso social - Elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da Doutrina Social da Igreja*. Edições Paulinas: São Paulo, 1982.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2007.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *Ofício de Sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia*. Petrópolis: Vozes, 2010.
- BOURDIEU. *O Campo científico*. In: Ortiz (Org). *Pierre Bourdieu, sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- \_\_\_\_\_. *O Poder simbólico*. 10<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- CAPELA, José. *O Tráfico de Escravos nos Portos de Moçambique (1733-1904)*. Porto: Edições Afrontamento, 2002.
- CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. (A era da informação, economia, sociedade e cultura, volume 2). 3ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- CHAZAN, Naomi, MORTIMER, Robert, RAVENHILL, John, ROTHCHILD, Donald. *Politics and Society in Contemporary Africa, o papel do continente na economia global*. Boulder: Lynne Rienner Publishers and London: Macmillan, 1992.
- CLAPHAM, Christopher. *Africa and the international system – The politics of state survival*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- CHAGASTELLES, Tânia. *A partilha da África e os impérios coloniais*. Revista da Faculdade Porto-Alegrense de Educação, Ciências & Letras (Nº 21/22): Porto Alegre: Fapa, 1998.
- COULON, Alain. *Etnometodologia*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- COUTO, Mia. *Terra Sonâmbula*. Maputo: Ndjira, 2005.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *L'Anti-Édipe*. Paris: Le Seuil, 1971.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo. *Habermas: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1990, 2ª edição.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GARCIA, Francisco Miguel Gouveia Pinto Proença Garcia. *Análise Global de uma Guerra (Moçambique 1964-1974)* – Dissertação para a obtenção do grau de Doutor em História – Universidade Portucalense, outubro de 2001. Capítulo 3 (disponível em [http://www.triplov.com/miguel\\_garcia/mocambique/capitulo3/igreja.htm](http://www.triplov.com/miguel_garcia/mocambique/capitulo3/igreja.htm))

GILL, Rosalind. *Análise de Discurso*. In Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som – Um manual prático, editado por Martin Bauer e George Gaskell. Capítulo 10. Vozes: Petrópolis, 2002.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1982

\_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987.

\_\_\_\_\_. *Moralité et vie éthique*, in *De l'éthique de la discussion*, Paris, Éditions Du Cerf, 1992.

\_\_\_\_\_. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós, 1991.

\_\_\_\_\_. *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press, 1975.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática social dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

KARLAN, Dean, APPEL, Jacob. *Mais do que boas intenções: entenda como a nova economia está ajudando na erradicação da pobreza mundial*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

LADRIÈRE, Paul - *La notion de personne, héritière d'une longue tradition*. In LADRIÈRE, P. – *Pour une sociologie de l'éthique*. Paris, PUF, 2001 (2ème. partie - *Sociologie et raison pratique*, cap. 1).

MACAGNO, Lorenzo. *Histórias pós-coloniais: A língua portuguesa e os usos da diversidade cultural em Moçambique*. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível em <http://members.fortunecity.com/prgalvao/Historiasposcoloniais.html>. Consultado em 29 de junho de 2010.

MAGAIA, Albino. *Raízes, Identidade - Unidade Nacional*. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, 2010.

MAHUMANE, Jonas. Nas cidades da Matola e de Pemba. In SERRA, Carlos. *A construção social do Outro: perspectivas cruzadas sobre estrangeiros e moçambicanos*. Maputo: Imprensa Universitária, 2010.

MARTINS, José de Souza. *Sociologia da Fotografia e da Imagem*. São Paulo: Contexto, 2011.

MAY, Tim. *Pesquisa Social: Questões, métodos e processos*. 3º ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MONTEIRO, Luiz Gonzaga Mattos. *Neomarxismo: indivíduo e subjetividade*. São Paulo: Editora da PUC, 1995.

MONTEIRO, Maria Helena Walters. *Ciência e Tecnologia: Produção de Conhecimento em Moçambique entre 2003 e 2008*. 2010. 108 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

NGUNGA, Armindo. *Papel da Língua na Manutenção da Paz*. In MAZULA, Brazão (Coord.). *Moçambique. 10 Anos da Paz*. (Vol. 1. Páginas: 3-15). Maputo: Imprensa Universitária (Universidade Eduardo Mondlane), 2002.

NUGENT, Paul. *Africa Since Independence – a comparative history*. Hampshire: Macmillan Publishers Limited, 2004.

PÉLISSER, René. *História de Moçambique – formação e oposição 1854-1918*. Lisboa: Editorial Estampa, 2000.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (org). *Ciências sociais e Religião*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) – Núcleo de Estudos da Religião. Porto Alegre: ano 1, n. 1. 1999.

PROENÇA, Wander de Lara. *O método da observação participante - Contribuições do Método da Observação Participante para pesquisas no campo religioso brasileiro*. Revista Antropos (Revista online de antropologia) – Volume 2, Ano 1, Maio de 2008. Disponível em <http://revista.antropos.com.br/downloads/Artigo%20-%20-%20m%E9todo%20da%20observa%E7%E3o%20participante%20-%20Wander%20de%20Lara%20Proen%E7a.pdf>

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007

SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e Falência da Crítica*. São Paulo, Boitempo Editorial, 2008.

SARTRE, Jean Paul. *Colonialismo e Neocolonialismo*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1968.

SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

SERRA, Carlos. *A construção social do outro – Perspectivas cruzadas sobre estrangeiros e moçambicanos*. Maputo: Imprensa Universitária, 2010.

SILVA REGO, Francisco Miguel Gouveia Pinto Proença Garcia. *Análise Global de uma Guerra (Moçambique 1964-1974)*. Tese para obtenção do grau de doutor em história pela Universidade Portucalense. Porto, 2001. Disponível em [http://www.triplov.com/miguel\\_garcia/mocambique/capitulo3/igreja.htm](http://www.triplov.com/miguel_garcia/mocambique/capitulo3/igreja.htm). Consultado em 23/06/2010.

SOUSA SANTOS, Boaventura (org). *As vozes do mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da Razão Cínica*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2011.

TAYLOR, Ian. *The International Relations of Sub-Saharan Africa*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2010.

TRAJANO FILHO, Wilson. *História da África – Para quê?*. In FRY, Peter, MAGGIE, Yvonne, MAIO, Marcos Chor, MONTEIRO, Simone (org). *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

VISENTINI, Paulo Fagundes. *A África na Política Internacional: o sistema interafricano e sua inserção mundial*. Curitiba: Juruá, 2011.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1991.

TRAJANO FILHO, Wilson. *História da África – Para quê?*. In FRY, Peter, MAGGIE, Yvonne, MAIO, Marcos Chor, MONTEIRO, Simone (org). *Divisões perigosas: políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. *O amor impiedoso (ou: Sobre a crença)*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

## ANEXO I

### **Relação de entrevistados:**

Os nomes da maioria dos entrevistados foram omitidos para garantir a preservação da identidade dos mesmos, assim como foram suprimidos outros detalhes que poderiam identificá-los.

#### ***Missionários***

Ottorino Poletto, 59 anos, italiano. Padre comboniano. Fundador e coordenador da Associação Esmabama e diretor da Missão de Mangunde. Está desde 1991 em Moçambique.

Giocondo Pandin, 70 anos, italiano. Padre comboniano. Está há 39 anos em Moçambique. Traduziu a bíblia para a língua Nda, o povoado urbano mais próximo de Mangunde (cerca de 30 quilômetros), e eventualmente celebra missas em Mangunde.

“Missionário 3” – religioso comboniano

“Missionário 4” – religioso vinculado à diocese local

“Missionária 5” – religiosa comboniana

“Missionário 6” – religioso da diocese local

“Missionário 7” – religioso lassalista

“Missionária 8” – religiosa comboniana

“Missionário 9” – religioso lassalista

“Missionário 10” – religioso lassalista

#### ***Alunos e ex-alunos***

Os nomes foram omitidos para preservar a identidade dos entrevistados e assim permitir uma maior liberdade de expressão:

“Aluno 1” – Aluno da nona classe, tinha 17 anos no período da entrevista e estava há cinco anos em Mangunde

“Aluno 2” – Ex-aluno, estudou em Mangunde por três anos. No momento da entrevista, tinha 30 anos e integrava o quadro docente da escola.

“Aluno 3” – Aluno da 12ª Classe, tinha 22 anos no momento da entrevista e estava há cinco anos em Mangunde.

“Aluna 4” – Com 18 anos, cursava a 10ª classe em 2011 e estava há seis anos em Mangunde.

“Aluna 5” – A estudante cursava a 10ª classe em 2011, aos 17 anos. Estava em Mangunde há quatro anos.

“Aluno 6” – Aluno da 10ª classe, aos 18 anos, estava há cinco anos em Mangunde

“Aluna 7” – Aluna entre os anos de 2004 e 2006, a estudante virou professora da Missão. No momento da entrevista, tinha 23 anos.

“Aluna 8” – Aos 17 anos, cursava a oitava classe em 2011 e estava há seis anos na escola de Mangunde (é aluna externa, não mora no internato).

“Aluna 9” – Foi aluna de Mangunde entre 2005 e 2006 e em 2011 era professora da Missão, com 27 anos.

“Aluno 10” – Ex-aluno, com 27 anos em 2011, estudou em Mangunde entre 2004 e 2007.

ANEXO II

Mapa de Moçambique





## ANEXO III – Mangunde

### A) Visão geral da Missão



Na entrada da Missão – o maior prédio serve de moradia aos religiosos



Estudantes no “mercado” de Mangunde





Comunidade que vive no entorno busca água no poço da Missão de Mangunde





Família típica do interior de Moçambique. Os filhos são alunos de Mangunde. Na foto, o pai toma uma bebida preparada em homenagem aos antepassados



Cassas típicas do interior de Moçambique, feitas de barro, pedaços de pau e capim



## B) Educação



Escola São Francisco de Assis, da Missão de Mangunde. Diariamente, os alunos fazem formação para cantar o hino nacional antes das aulas, como manda a lei nacional (foto acima). Nas paredes da escola, pinturas lembram a incidência da Aids em Moçambique e no mundo





Visão geral do internato masculino, com o poço em primeiro plano

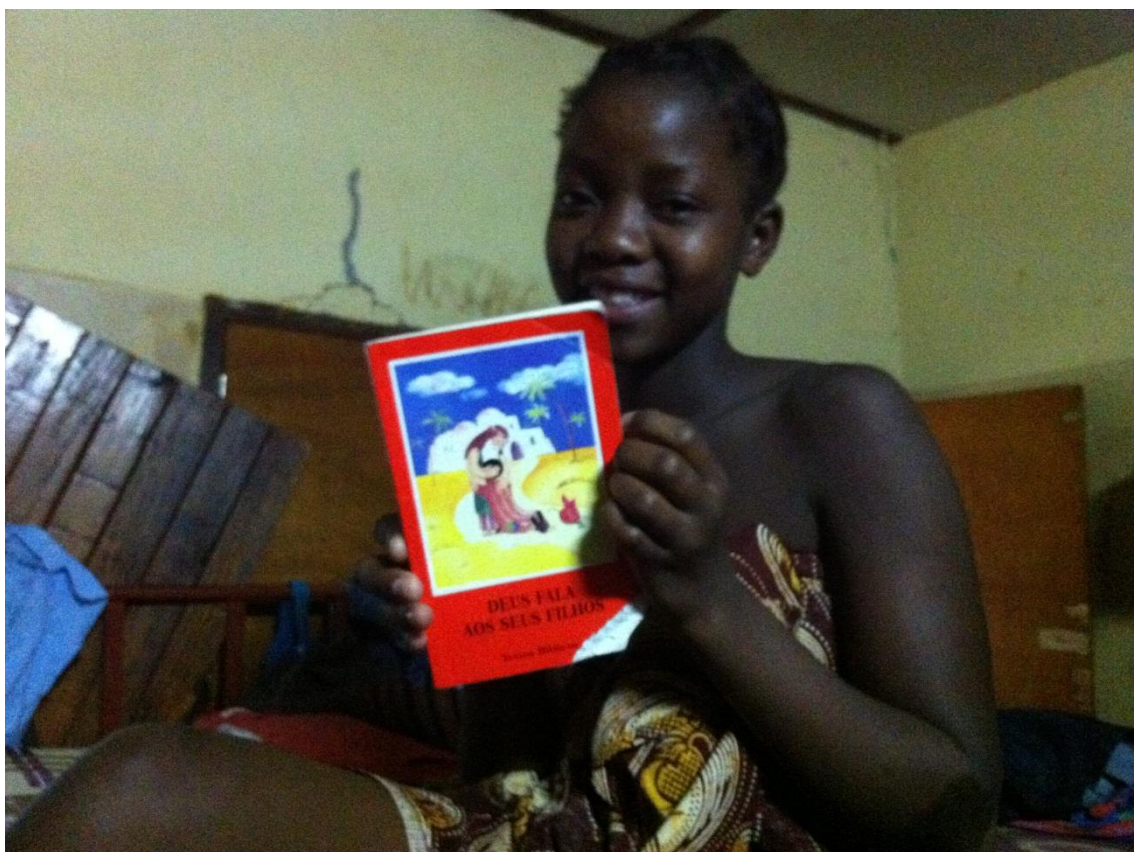


A “cozinha” do internato masculino, que funciona com panelas no chão





Visão geral do internato feminino. Alunas descansam nas esteiras



Alunas são estimuladas a lerem livros cristãos



### C) Saúde



Atendimento no hospital de Mangunde, referência no tratamento de HIV



Pacientes que vêm de longe ficam acampadas na “sala de espera” do hospital



Pacientes em tratamento por HIV/Aids no Hospital de Mangunde



## ANEXO IV – Cerimônias religiosas em Mangunde

### A) Atividades de catequese



Catequese especial durante a celebração do “Dia Mundial da Juventude”



Aula de catequese ou em grupos de “formação humana” é obrigatória aos sábados





Catequese em Mangunde (agosto de 2011)

### **B) Batismo e crisma**



Cerimônia do batismo é orientada pelo Missal Romano (2011)





Padre Ottorino dirige a celebração da crisma (2006)



Integrantes da comunidade de Mangunde assistem à celebração do batismo (2011)

### C) Religião e Diferenciação social



Público de Mangunde assiste à cerimônia de Mangunde de pés descalços...



... enquanto os batizados exibem roupa de gala para a ocasião, marcando a sua distinção





Trajes de gala para o batizado, em dois momentos: na foto acima, alunos durante a cerimônia na Igreja. Na foto abaixo, aluna com a sua mãe, em frente à casa da família (2011)