

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO-BICOCCA**

Dipartimento di Scienze della Formazione “Riccardo Massa”

Dottorato in Antropologia della Contemporaneità:

Etnografia delle diversità e delle convergenze culturali

CICLO XXII



**POSSESSIONE E STRATEGIE DI POTERE  
NELLE IGREJAS ZIONE A MAPUTO**

di Marzio GATTI

Relatore: Chiar.mo Prof. Ugo FABIETTI

Coordinatore del Dottorato: Ugo FABIETTI

Anno Accademico 2010/2011

## INDICE

INTRODUZIONE p.2

CAPITOLO 1 Orizzonte teorico e contesto etnografico. p.7

1.1 La costruzione del campo. p.7

1.2 La cornice concettuale dello studio. p. 9

1.3 Il contesto etnografico e storico. p.13

CAPITOLO 2 La produzione della sofferenza: gli spiriti e il contesto storico nel sud del mozambico. p.18

2.1 Cosmogonia mozambicana: la relazione tra gli spiriti e gli uomini. p. 18

2.2 Studio delle *African Independent Churches* zione nel sud del Mozambico. p. 30

CAPITOLO 3 Struttura delle chiese zione. p. 38

3.1 Come si strutturano le chiese. p. 38

3.2 La *paròquia* Zandamela. p. 54

CAPITOLO 4 Relazione di potere nelle *igrejas zione* e *leadership* sociale. p. 72

4.1 Strategie di potere nella *paròquia* Zandamela. p. 72

4.2 Rapporti tra chiese *zione* e *curandeiros*: problemi comuni, soluzioni differenti. p.96

CAP 5 Rituali e strumenti nelle chiese *zione*. p. 119

5.1 La ricerca della “stabilità”: i rituali *zione*. p. 119

5.2 Ritualità nella *paròquia* Zandamela. p. 132

5.3 Ritualità a Costa do Sol. p. 142

Bibliografia p. 176

## INTRODUZIONE

Il motivo che mi ha portato ad individuare e scegliere come tema di ricerca lo studio delle chiese a Maputo in Mozambico è da rintracciare in una serie di incontri ed eventi che ne hanno condizionato o, io preferisco credere, “indirizzato” la scelta. Era mia intenzione partecipare al concorso per il “Dottorato in Antropologia della Contemporaneità” e ne parlavo con Paola Sacchi. Non avevo ancora chiaro né il tema da proporre come progetto di ricerca né la zona dove effettuarla. Pensavo di occuparmi di “antropologia della violenza”, ma il tema destava alcune perplessità in Paola Sacchi, che, premettendo di sentirmi libero nella scelta, mi diceva: “Perché il tuo progetto di ricerca non prende come tema lo studio del fenomeno delle chiese pentecostali? So del tuo interesse antropologico verso i fenomeni religiosi in generale e attualmente il fenomeno pentecostale è al centro di diverse ricerche.” Trovavo il tutto molto interessante e Paola aveva ragione. Individuato il tema passavo alla seconda fase quella di capire in quale area del mondo concentrare la mia attenzione. In questi ultimi anni si è assistito ad un proliferare di chiese pentecostali soprattutto in Africa, America Latina e Asia. Le confessioni religiose di tipo pentecostale hanno attirato l'attenzione degli studiosi in quanto è ritenuto un fenomeno importante della globalizzazione (Poewe K. 1983, Cox H.1995; Van Der Veer 1996, Corten A. e Marshall Fratani R. 2001; Meyer 2002; Anderson A. 2004). Avevo di fronte un quadro geografico ampio e scegliere la zona non mi risultava facile. Nella primavera del 2006 nell'ambito del progetto di gemellaggio tra scuole italiane e mozambicane, in cui era parte attiva anche la scuola dove lavoravo, venivo invitato a partecipare all'incontro con la delegazione di rappresentanti delle scuole mozambicane, giunta a Pavia, e gli operatori della cooperazione italiana del Mozambico. Parlando con loro venivo a conoscenza del fermento religioso che animava la capitale del paese, Maputo, con numerose congregazioni religiose di stampo cristiano evangelico e pentecostale che si contendevano spazi e soprattutto “anime”. Incuriosito da queste parole mi sembrava che il Mozambico, e in particolare Maputo, fosse il luogo ideale per portare avanti uno studio. A questo punto dovevo capire quale, tra le numerose chiese confessionali di carattere pentecostale cristiano, dovessi prendere come caso etnografico da studiare. Erano passati alcuni mesi e Don Giovanni Lodigiani, segretario dell'I.S.R. S. Agostino, mi chiamava per dirmi di passare all'Istituto perchè,

presso la portineria, inserita tra le pagine di una rivista per non perderlo, era in giacenza un certificato che avevo richiesto. Nel pomeriggio mi recavo a ritirare il documento che era infilato nella rivista<sup>1</sup>. Sfogliandola velocemente mi accorgevo che vi era un articolo<sup>2</sup> sulle chiese *ziones* a Maputo. Era la prima volta che ne sentivo parlare. Nell'articolo se ne parlava come di un fenomeno crescente nel sud del paese soprattutto nella capitale e che si collocavano tra le Chiese Indipendenti Africane. La loro particolarità stava nell'aver introdotto su una base "cristiana pentecostale" elementi legati alla tradizione religiosa locale. Mi sembrava un buon progetto di ricerca occuparmi delle chiese *ziones* a Maputo in Mozambico. Ma quale sarebbe stato l'oggetto della mia ricerca e quale sarebbe stata il fondamento teorico scientifico sul quale basare la mia etnografia fu un lavoro che solo il campo mi avrebbe indicato.

Il presente studio, si basa sulla ricerca etnografica svolta nella capitale del Mozambico Maputo, nei *bairros* di *Polana Caniço*, di *Hulene A*, e sulla spiaggia di *Costa do Sol*, durata 10 mesi e svolta in periodi diversi che vanno a coprire un arco di tempo che va dal 2007 al 2011. Esso si concentra sulla figura del pastore *ziones* e sulle reti sociali che questi attiva all'interno della società mozambicana, oltre che, in particolare, sulle relazioni e le strategie di potere che vengono prodotte. Privilegiando questa prospettiva, "il potere deve essere analizzato come qualcosa che circola, o meglio come qualcosa che funziona solo a catena. Non è mai localizzato qui o lì, non è mai nelle mani di alcuni, non è mai appropriato come una ricchezza o un bene. Il potere funziona, si esercita attraverso un'organizzazione reticolare" (Foucault M. 1977:184).

La partecipazione a queste nuove reti di guarigione religiosa e spirituale permette agli attori sociali che aderiscono a questi *networks* di elaborare e adottare nuove strategie per far fronte alla crescente tensione nella loro vita quotidiana. La crescente sensazione di insicurezza e di instabilità negli individui, determinata da gravi malattie quali malaria, tubercolosi, HIV / AIDS, e da un contesto politico-economico che non riesce a fare da diga ai traumatici cambiamenti economici favorisce l'adesione a queste reti di persuasione reciproca. Esse fondano le proprie premesse spirituali e di guarigione sociali sulla commistione tra un forte riferimento al cristianesimo pentecostale e a tutte quelle pratiche e rappresentazioni religiose tradizionali presenti nella sfera della vita quotidiana in quanto sapere sociale e culturale. L'individuo, immerso in flussi culturali produce significati (Hannerz U. 1998) attraverso adattamenti da forme generali che vengono esternalizzate e interpretate per dare senso alla realtà. L'attore sociale mozambicano, in cerca di stabilità e equilibrio si rivolge a

---

<sup>1</sup> Jesus, n 5 maggio 2006.

<sup>2</sup> Rolletta P., *Chiese indipendenti. La rivoluzione zionista*, Jesus, n 5 maggio 2006

cornici di riferimento spirituale religioso per riordinare la propria vita (Schuetze C. K. 2010), ripristinare l'equilibrio e ritrovare un senso di stabilità.

Inoltre la ricerca vuole riflettere riguardo le credenze religiose locali come saperi e discorsi che circolano nel determinato contesto socio-culturale della città di Maputo capitale del Mozambico fondate sulla ricerca dell'armonia tra i vivi e i morti. E' in questo quadro del dialogo continuo tra i vivi e i morti che vorremmo situare un'ampia e crescente aderenza alle credenze e tradizioni religiose nel sud. Infatti l'attore sociale mozambicano vive in un reticolo di relazioni con il mondo visibile e quello invisibile. In particolare si presterà attenzione all'analisi delle relazioni tra due livelli quello dei "vivi" e quello dei "morti" che costituiscono un sistema di senso mediante il quale viene costruita tutta la conoscenza e tutti i discorsi sulla credenza e le tradizioni religiose locali. Questi due livelli si articolano per strutturare la tensione nella sua relazione simbolica e sociale, più precisamente attraverso l'idea riguardo gli spiriti dei morti che con la loro azione esercitano una grande influenza nella vita familiare, del gruppo o della comunità in generale guidando e controllando la vita degli esseri umani e proteggendoli contro tutti i tipi di sventure.

Nel contesto mozambicano il ruolo di *medium* tra i due mondi era ad appannaggio dei *tinyanga*<sup>3</sup>, che con i loro poteri divinatori, la possessione spiritica e la conoscenza delle erbe favorivano il dialogo tra i "vivi" e i "morti", ristabilendo l'equilibrio e favorendo la guarigione.

Con la diffusione delle chiese zione in Mozambico il "primato" dei *tinyanga* viene messo in discussione dalle nuove figure che si affacciano nel "mercato della guarigione": i pastori *zione*.

Le chiese zione fanno parte delle *AICs (African Independent Churches)* e studi recenti concordano sul fatto che il loro crescente successo sta soprattutto nell'enfasi che pongono sulla guarigione divina, la protezione e la liberazione dalle forze del male (Oosthuizen G. C., 1997; Maxwell D. 1999; Anderson A. 2000; Pennacini C. 2001; Corten A. e Marshall Fratani R. 2001; Pfeiffer J. 2002; Meyer B. 2004). La nascita delle *igreas zione* in Mozambico è da collegarsi all'esperienza missionaria della *Christian Catholic Apostolic Church in Zion*, confessione cristiana pentecostale nata negli Stati Uniti d'America nello stato dell'Illinois alla fine del XIX secolo (Sundkler B. 1961; Comaroff J. 1985:177-178), vissuta nel Sud dell'Africa. Qui i nativi, una volta evangelizzati e battezzati, danno vita, però, a nuovi profili religiosi, in cui, su una struttura di stampo cristiano, innestano elementi tradizionali religiosi. I numerosi lavoratori mozambicani, che si recano a lavorare in Sud- Africa entrano in contatto con queste nuove esperienze e, una volta tornati nel loro Paese di origine, riformulano il messaggio cristiano pentecostale incorporando altri elementi tradizionali.

---

<sup>3</sup> I "medici tradizionali", riuniti dal nell'associazione *AMETRANO*

Questi nuovi profili religiosi contano su gruppi di fedeli che sono prevalentemente composti da donne (Agadjanian V., 1999; Honwana A. M. 2002; Cruz e Silva T. 2001, 2002), che, oltre a poter ricoprire funzioni di rilievo all'interno della gerarchia, sono la forza vitale delle chiese con il loro impegno con il canto e le preghiere durante le cerimonie, oltre che con l'occuparsi materialmente nella pulizia dello spazio liturgico. Le *igreias zione* non si rifanno e si conformano ad un unico modello di chiesa, ma, partendo tutte da un orizzonte religioso comune in cui ricoprono un ruolo di primo piano lo Spirito Santo cristiano e l'equilibrio tradizionale tra i vivi e i morti, si hanno diverse forme e pratiche rituali che si rifanno ad interpretazioni diverse del Libro e che portano a caratterizzazioni particolari.

Per questo motivo non ho studiato un unico gruppo di fedeli, ma ho preferito seguire due chiese *ziones* per alcuni tratti tra loro diverse: quella di Zandamela e quella di H. M.. Mentre quella di Zandemela è ritenuta per le pratiche svolte una chiesa *zione* "pura", "ortodossa", quella di H.M. è considerata "contaminata", "eterodossa", per non attenersi solo ai precetti biblici per la guarigione, ma per aver introdotto modalità di diagnosi e cura dei *tinyanga*.

Inoltre ho fatto ricerca a Costa do Sol, luogo che il governo ha assegnato ai *ziones* della Capitale, ma è aperta anche a tutte le altre *igrejas*, per svolgere i propri riti di guarigione e purificazione, così ho avuto la possibilità di entrare in contatto con diverse chiese provenienti da ogni parte di Maputo e poter assistere a diversi riti. Questo approccio mi ha permesso di esaminare le dinamiche di queste due tradizioni *zione*, quella pura e quella contaminata, nella loro co-esistenza, esplorando la loro relazione e interazione. Da questa prospettiva i sistemi religiosi con le loro pratiche e rappresentazioni religiose non sono né statiche né isolati, ma vengono continuamente rimodellati dall'interno e dall'esterno, offrendo soluzioni diverse a problemi comuni.

Nel primo capitolo verranno esplicate le modalità attraverso le quali ho costruito il mio "campo". Le riflessioni di Geertz, sulla religione, e Foucault, sul potere, saranno gli strumenti teorici su cui si baserà la cornice concettuale. Il capitolo si concluderà con l'analisi del contesto storico ed etnografico del Mozambico.

Nel secondo capitolo si analizzerà il sistema di credenza tradizionale del sud di questo Paese, evidenziando il rapporto tra gli uomini e gli spiriti e il ruolo sociale del *curandeiro* (medico tradizionale), per poi analizzare come nasce il fenomeno *zionista* in Mozambico e il suo sviluppo.

Nel terzo capitolo proporrò un'analisi su come si strutturano le *igrejas zione*, attraverso lo studio della *Igreja Bichahema Zione de Moçambique* e di una realtà a lei collegata, che è la *paroquia* Zandamela, evidenziando i ruoli e le funzioni delle istituzioni.

Nel quarto capitolo si tratteranno le strategie di potere all'interno della *parroquia* Zandamela, che hanno prodotto una crisi interna, e la conflittualità tra pastori *ziona* e *curandeiros* per ottenere la leadership sociale.

Infine nel quinto capitolo si analizzeranno i diversi riti *ziona*, mostrandone la particolarità e la funzione terapeutica-curativa che sta alla loro base.

## **CAPITOLO 1**

### **ORIZZONTE TEORICO E CONTESTO ETNOGRAFICO**

#### **1.1 La costruzione del campo.**

Quando si parla di lavoro sul “campo” occorre tener presente due dimensioni che sono fondamentali nella ricerca etnografica: l’esperienza e l’interpretazione.

Si tratta di due momenti che nella pratica antropologica assumono specificità particolari rispetto alle altre scienze. Essi stanno tra loro in una tensione relazionale e dialettica che da origine ad un processo continuo e fluido. Il contesto esperienziale emerge dall’incontro con la cultura “altra”, quella che l’antropologo vuole studiare, ma questa “alterità”, questa “diversità” è qualcosa che agisce come soggetto e non rimane statica e fissa nella sua supposta “oggettività”. Il “campo” prodotto dall’esperienza pratica è un campo che agisce in quanto è composto da soggetti che producono significati ed è attraversato da tutta una serie di fattori interni ed esterni al campo stesso, vuoi relazioni di potere, negoziazioni di significato che possono intervenire a influenzarlo e modificarlo. Ad ogni esperienza, quindi, corrisponde un’attività interpretativa che non è solo dell’antropologo, ma è biunivoca perché vi appartiene anche il “nativo” in quanto soggetto attivo nella produzione di significati in quell’ambiente comunicativo che è appunto il campo. Viene così introdotta l’idea che si devono soprattutto cogliere i significati prodotti dai nostri interlocutori. Questi significati vengono prodotti in una continua dinamica circolare: non esistono più osservatori lontani dal proprio oggetto, cioè degli osservatori neutrali, ma gli antropologi sono soggetti che entrano in un dialogo con altri produttori di significati. Questo fa sì che i significati dell’uno siano influenzati dai significati dell’altro.



Il “campo”, quindi, si caratterizza per essere un ambiente che presenta una grande complessità. Seguendo la nozione di “campo culturale” elaborata da Bourdieu (2003) dobbiamo tener presente che esso è uno spazio relazionale di possibilità che è costituito e dipende dalla posizione che gli attori sociali occupano all’interno di esso. Indagare il “campo religioso”, allora, vuol dire esaminare i modi in cui un gruppo sociale contraddistinto da specifiche pratiche religiose è correlato con gli altri gruppi con i quali condivide un contesto storico-sociale. Seguendo questo approccio le dinamiche sociali e culturali che animano le chiese *ziona* possono essere comprese solo in relazione al confessionalismo cristiano e in rapporto a ciò contro il quale ci si differenzia, cioè il *curandeirismo*. Quindi esaminare le forme e le pratiche attraverso le quali gli attori sociali producono discorsi, identità e filosofie permette di analizzare il modo attraverso il quale un gruppo sociale costruisce i propri “confini”. Ed è partecipando alla quotidianità che è possibile cogliere come questi confini sono caratterizzati dalla negoziazione di significati in quello spazio ordinato o disordinato che è la vita quotidiana mozambicana.

Seguendo queste premesse, il mio lavoro sul campo si è basato in particolare nel partecipare all’attività rituale delle chiese e su interviste aperte senza domande prefissate solitamente stabilite su appuntamento. In questo caso il discorso era guidato da concetti chiave che servivano nel condurre l’analisi del mio tema di studio. Per questo non ho cercato di creare un rapporto privilegiato con un interlocutore (Malighetti R., 2004:39), ma ho preferito la polifonia di più informatori (De Certeau M. 2009) con cui ho interagito anche nella loro quotidianità. Questo mi ha creato dei problemi nel rapporto con Alberto A. uno dei primi interlocutori mozambicani che ho conosciuto ed a cui mi sono appoggiato durante il mio primo soggiorno a Maputo. Presentatomi come grande esperto della tradizione culturale mozambicana da un cooperante italiano anche se non era un fedele *ziona*, all’inizio del mio lavoro mi era stato molto utile per il fatto di avermi “introdotto” nella comunità *ziona*, prendendo contatti e organizzando incontri con le chiese. Pensando di avere un ruolo privilegiato dal quale poter ottenere prestigio sociale e vantaggi economici, dato il nostro rapporto personale, Alberto cercava di frapporti tra me e gli altri soggetti, temendo che potessi fare a meno di lui, come poi è successo, stabilendo io relazioni non più mediate da lui, ma direttamente con i miei interlocutori. Il fatto di poter conversare con più soggetti mi ha permesso di basare la mia ricerca su punti di vista diversi determinati da gradi diversi di competenze, conoscenze e modi diversi di interpretare la specificità dell’evento sociale e di quello rituale. All’interno poi del campo la casualità dell’incontro, soprattutto nelle mie mattinate trascorse a Costa do Sol o all’*Universidade Eduardo Modlane*, ha determinato la selezione di determinati

individui quali informatori. Con alcuni tra essi si sono instaurati anche rapporti di amicizia<sup>4</sup>, che mantengo tuttora, come con Judito Zandamela, giovane studente di Antropologia presso l'”Universidade Eduardo Modlane” e fedele *ziona* che è diventato, come potrebbe dire Roberto Malighetti (2004:40), “una sorta di vertice della triangolazione fra me e la comunità” sempre pronto nel cercare di chiarire i dubbi che mi assalivano in relazione alla comprensione e all’interpretazione dei significati all’interno di una dimensione di senso (Borutti S. 1999; Biscaldi A. 2004) e creare uno sfondo comune di significato entro cui potersi intendere.

Sono sempre stato accolto dalle diverse chiese molto positivamente. I vari pastori, sia nelle loro chiese sia a Costa do Sol, luogo privilegiato dove le varie chiese si recano a svolgere parte dei loro riti, mi facevano assistere, partecipare e alcune volte anche filmare attraverso una videocamera i loro riti senza richiedere nessun tipo di compenso. Anche i fedeli tendenzialmente si sono prestati a parlare con me. Il fatto che un “bianco” assistesse o partecipasse all’attività rituale era da considerare come un fatto prestigioso e di onore agli occhi della comunità. Talvolta sono stato indicato dai pastori come l’”inviato dello Spirito Santo”, secondo una visione prettamente pentecostale che vede l’azione umana soggetta a questo potere spirituale per sottolineare la straordinarietà dell’evento: un “bianco” che si addentrava nei quartieri abitati solo da “neri” non era “naturale”, soprattutto in un paese come il Mozambico che ha subito il duro colonialismo portoghese. Oppure veniva sottolineato che tra le tante chiese *ziona* esistenti, io avessi scelto la loro rispetto alle altre quasi per evidenziare la loro superiorità e il loro prestigio riconosciuto anche da uno studioso come me che li aveva presi come tema di analisi scientifica. Solo nella chiesa di H.M., chiesa che ha una connotazione particolare, anche se ho trovato una disponibilità totale da parte di H.M. nel conversare con me, vi erano alcuni riti ai quali ero escluso e inoltre tutti i fedeli non hanno voluto parlare con me senza darmi alcuna spiegazione. Quindi le relazioni che ho intrattenuto con i pastori e i fedeli della chiese *ziona*, durante la mia permanenza a Maputo, sono alla base di questo lavoro etnografico. Cercare loro come miei interlocutori privilegiati all’interno della comunità, non ha determinato una difficoltà nel venire in contatto con i *tinyanga* che hanno un rapporto molto conflittuale con i pastori *ziona* per la perdita del privilegio sociale ed economico.

---

<sup>4</sup> Seguendo la tradizione antropologica di instaurare rapporti di amicizia che proseguivano anche dopo il lavoro sul campo. In questo senso si possono citare le esperienze etnografiche di: Crapanzano 1980; Foster, Scudder, Colson, Kemper, 1979; Fowler, Hardesty, 1994; Powdermaker, 1966; Rabinow, 1977; Smith Bowen, 1954; Watson, 1992; Malighetti, 2004.

## 1.2 La cornice concettuale dello studio

Nell'analisi dei fenomeni religiosi oggi si parla sempre di più di religione come costruzione di discorsi religiosi. Quello di religione è un concetto che, riprendendo la terminologia di Geertz, è “vicino all'esperienza” (Gatti M., Bussotti L., Nhauelque L. A., 2010:17-18) che noi usiamo senza pensarci troppo perché lo usiamo, ma come tutti i concetti essendo locale, cioè della nostra tradizione, rischia di gettare una luce distorta su tutti quei fenomeni che per noi, con le nostre categorie interpretative, sono religiosi, ma non sappiamo se gli “altri” lo vedono categoricamente allo stesso modo.

Il concetto stesso di religione rivela una lunga storia di controversie. E' quindi molto problematico dare una definizione esaustiva di cosa si intenda per “religione” e che possa incorporare tutti i fenomeni religiosi. E' uno sforzo prettamente concettuale tipicamente occidentale quello di provare a categorizzare all'interno delle proprie griglie concettuali le diverse esperienze che gli attori sociali fanno del “sacro” e condurre le differenti condizioni religiose sotto un'etichetta così estensiva.

Una definizione generale di religione, prima di tutto non troppo compromessa con la nostra località, ma largamente accettabile, è quella proposta da Fabietti. In linea generale una religione potrebbe essere definita come “*un complesso più o meno coerente di pratiche (riti e osservanza di precetti) e di rappresentazioni (credenze) che riguardano i fini ultimi e le preoccupazione estreme di una società di cui si fa garante una forza superiore all'essere umano*” (Fabietti U., 2004:232)

Vengono qua messi in risalto la dimensione del significato, cioè i fini ultimi e le preoccupazioni più estreme di una società, e la dimensione del potere, cioè al di là di queste preoccupazioni c'è il potere extra-umano che veglia, tutela, sanziona, ma che sfugge all'uomo. Da ciò discende che la religione è qualcosa che ha a che vedere con la spiegazione dei valori di una società. Perciò svolge una funzione integrativa, perché esprimendo i valori della società tende a integrarla. Inoltre è collegata alla validazione della difesa di questi valori, alla loro asserzione e alla loro assunzione e, quindi, oltre alla funzione integrativa, ha quella difensiva per gli individui e per il gruppo, perché provvede a assicurare difendendo i loro valori. L'idea di assicurare dall'ansia e dall'incertezza dei fini ultimi della vita singola e collettiva, come espressione dell'attitudine della religiosità, oltre che essere abbastanza universale, è anche espressiva per colui che è dentro al discorso religioso e risulta essere plausibile.

Si tratta di un buon punto di partenza per affrontare uno studio sulla religione. Altro passo teorico fondamentale è quello di superare l'immagine di religione come se fosse un sistema di rappresentazioni e pratiche statico, chiuso e coerente. Occorre invece raccogliere l'invito di Adriana Destro di porre la nostra attenzione speculativa sul fatto che "nei sistemi religiosi esistono discrepanze interne" e che un sistema non può essere equiparato ad una "organizzazione perfettamente coerente e senza contraddizioni" (Destro A., 2002:22), ma tutti i sistemi, aperti ai flussi dell'esperienza, sono invece spazi sociali di indeterminazione e di incoerenza. Infatti il ruolo dei soggetti, sia individuali che collettivi, con le loro iniziative e le loro scelte, va a perturbare l'organicità del sistema. Quindi l'*agency* dei nostri attori sociali rendono queste zone sociali in continuo *fieri*, soggette all'incontro con le forme e le pratiche dell'esperienza religiosa che provengono dall'"esterno".

Nel campo degli studi sui nuovi movimenti religiosi in Africa, profili nati dall'incontro con l'Occidente, si trova un'ampia letteratura che propone un ventaglio di prospettive di analisi che mettono in evidenza la grande varietà espressiva (Fernandez J. W. 1973, 1978, Ranger T. O. 1986, Lanternari V. 1960, 1967) della religione, considerandola come una forma di adattamento culturale alla vita urbana (Sundkler B. 1961), oppure come luoghi di resistenza al dominio coloniale (Comaroff J. 1985, Lan D. 1985) o diversamente come contesti sociali apolitici (Schofeleers M. 1991). Il loro interesse nel capire come queste nuove formazioni abbiano eroso un numero sempre crescente di fedeli dalle confessioni universali tradizionali non ha tenuto conto di un fattore di prima importanza: la loro capacità di trasformare i significati sociali in un contesto (Corten A. e Marshall Fratani R. 2001). Dal punto di vista epistemologico ho adottato la prospettiva interpretativa di Clifford Geertz (1998) prendendo come base teorica su cui fondare la mia analisi la celebre definizione di religione che l'Autore ha elaborato nel testo "Interpretazione di culture".

Risulta evidente da questa definizione che l'attenzione è posta nettamente sulla questione del significato, dei simboli, del significato dei simboli e sulle motivazioni e gli stati d'animo che sono suscitati negli attori sociali dall'uso dei simboli.

Per Geertz il problema non è quello di scoprire qual'è l'essenza della religione, ma piuttosto quale è lo stile che predispone gli uomini ad essere religiosi. Non si tratta di una definizione rigida del concetto di religione perché in essa è giocato tutto sulla induzione, da parte di alcuni simboli, di stati d'animo diffusi e durevoli.

Geertz cerca di entrare all'interno del processo di trasmissione da parte dei simboli di significati sacri. Si pone il problema del rapporto tra lo stato di ricezione mistica trasmesso dai simboli sacri e

la vita pratica. Egli sostiene, infatti, che gli esseri umani vivono oscillando continuamente tra due livelli: da un lato il senso comune, il quotidiano; dall'altro gli esseri umani come protagonisti di situazioni rituali, durante le quali sperimentano stadi di partecipazione emotiva nei quali anche le cose più irreali sembrano vere. Allora è qui che entra in campo la religione e il potere dei simboli di rivestirsi “di concetti con un'aura di concretezza tali che gli stati d'animo e le motivazioni sembrano assolutamente realistici” (Geertz C. 1998:115). Nel caso della religione i simboli esprimono dei concetti che, attraverso il rito, si rivestono di una concretezza che li fa sembrare naturali, anche contro le evidenze empiriche, che dimostrano che il mondo non è così ordinato come dice la religione. La religione ha quindi un valore consolatorio sul quale basa la sua efficacia, perché fa accettare al credente l'irrazionalità dell'universo, la sofferenza e la morte. Il problema della sofferenza non è come evitarla, ma come sopportarla. La religione serve a far tollerare la sofferenza, dandole un senso e fornendo una modalità per sopportarla. Ogni religione trova una sua realizzazione all'interno di un campo di significati e di simboli che sono specifici di una determinata cultura. Questo mio lavoro cercherà di analizzare i simboli che le diverse chiese mettono in gioco in modo tale da costruire un orizzonte di senso nel quale inscrivere i nuovi fenomeni sociali causati dall'incontro con i fenomeni globali, come la guerra civile passata, nel caso del Mozambico, e la sofferenza. Un approccio antropologico allo studio della religione deve, allora, prevedere l'analisi dei sistemi di significati incarnati nei simboli che formano la religione vera e propria e i loro collegamenti ai processi sociali, culturali e psicologici di un contesto culturale.

Non concordo, quindi, sulle critiche che ha ricevuto l'impianto teorico di Geertz di risultare astratto e, perciò, distante dalla realtà sociale con cui si entra in contatto nell'ambito dell'esperienza etnografica. Trovo, invece, interessante, l'invito di Talal Asad (1983; 1993) a rivedere criticamente il lavoro di Geertz manchevole, a suo avviso, di non considerare la dimensione del potere all'interno delle dinamiche sociali religiose. Occorre, però, tener presente che Talal Asad presenta un'analisi dello studio dei fenomeni religiosi ponendo attenzione al potere, ma questo suo studio lo prende in considerazione in due confessioni religiose particolari: il Cristianesimo e l'Islam. Quindi si può proporre di integrare l'analisi interpretativa sulla religione proposta da Geertz con altri orientamenti teorici. Propongo, quindi, quale strumento teorico adatto per analizzare le chiese zioniste mozambicane, la concezione del potere elaborata da Michel Foucault: perché è vero che il fedele *zione*, in quanto attore sociale agisce e si muove all'interno di una rete di significati, ma oltre che produrre significati produce anche “potere” che è un modo d'azione su delle azioni (Foucault M., 1978:82). Il potere infatti è presente in ogni esistenza e relazione sociale. Considerare le relazioni di potere all'interno delle chiese *zione* significa analizzare la struttura istituzionale che

queste in quanto insiemi sociali si danno e che prevedono tutta una serie di differenziazioni di statuto e di competenze tra i vari attori sociali che la frequentano, le strategie messe in atto per acquisire o mantenere determinate posizioni e i loro conseguenti privilegi, gli strumenti che entrano in gioco che sono strumentali a queste strategie e di come le relazioni di potere non producono un sistema statico e fisso, ma intervengono a modificarlo e trasformarlo in modo continuo a seconda di quelle che sono le esigenze specifiche che ci si trova ad affrontare (Revel J. 2003) come nel caso della nascita di resistenze all'interno dello stesso sistema (Foucault M. 1998:284-285). La novità dell'approccio metodologico ed epistemologico di Foucault nell'analisi del potere risiede nel considerarlo nel suo essere relazionale, polisemico, molteplice, differenziato, mobile, concreto, produttore, reticolare e "microfisico" (Foucault M., 1977:184). Judith Revel (2003:105-111) conduce un'attenta analisi del pensiero sul potere di Michel Foucault arrivando ad individuare cinque punti che sono ritenuti fondamentali se si vuole portare avanti uno studio delle relazioni di potere seguendo il paradigma teorico foucaultiano.

Come primo momento analitico si dovrebbe cercare il "sistema di differenziazioni" (Revel J. 2003:107) all'interno di un gruppo sociale. Quindi cogliere quelle competenze e quegli statuti che determinano le differenze tra gli attori sociali. Secondariamente, indagare qual è l'obiettivo che si pone il "potere" attraverso le sue azioni, che possono essere rivolte a consolidare determinate posizioni sociali, produrne di nuove o agire al fine di trarne vantaggi, utilità e guadagni. Come terzo punto ci si interrogherà su quali modalità e strumenti siano essenziali all'azione di potere sull'azione degli altri soggetti. Cercare di cogliere i codici regolativi ai quali ci si deve attenere, in quanto appartenenti ad un determinato gruppo sociale, e gli spazi specifici caratterizzati da regole, sarà il quarto punto. Infine seguirà il quinto punto: cogliere il "grado di razionalizzazione" (Revel J. 2003:108), nel senso che l'azione del potere fa riferimento a principi ed indicatori che determinano la sua strategia.

### **1.3 Il contesto etnografico e storico**

La città di Maputo, capitale del Mozambico, si trova nella zona sud del paese sulla costa orientale dell'Africa, affacciandosi sull'Oceano Indiano e a poche centinaia di km dal confine con la Repubblica del Sudafrica. La popolazione autoctona, non solo quella delle province di Maputo, Gaza e Inhambane nel sud del paese, definisce la propria identità sulla base della loro storia "etnica" pre-coloniale che è permeata da una serie di eventi migratori di popoli che, sia dall'Africa Centrale che dall'Africa Australe, si sono insediati nel territorio mozambicano. Infatti oltre all'antica occupazione *Bantu*<sup>5</sup>, che ha sopraffatto gli originari *Boscimani*, si assiste storicamente ad invasioni e migrazioni che determinano un predominio nella zona del sud dei popoli del gruppo *Tonga: Ronga, Chopi, Changana, Tswa e Bitongas* (Mahumane J. A., 2008).

Infatti nella capitale la maggior parte della popolazione appartiene al gruppo *Ronga*, che si considerano gli originari abitanti della zona, e al gruppo *Changana*, che dallo stato di Gaza si sono trasferiti nell'area. Le lingue parlate da questi due raggruppamenti sono lo *Xironga* e lo *Xichangana* appartenenti al gruppo linguistico *Xitsonga*.

Durante il dominio coloniale portoghese, che ha inizio verso la fine del XIX secolo, la capitale si chiamava *Lourenço Marques*, nome che fu cambiato con Maputo dopo l'indipendenza del 1975. Possiede una popolazione di circa 1.178.116<sup>6</sup> abitanti in costante crescita su uno spazio territoriale di 300 Km quadrati, suddiviso in 7 distretti urbani (*Municipais*) ognuno dei quali è a sua volta composto da vari *bairros* (quartieri).

E' stato soprattutto durante la guerra civile 1976-1992 tra il *Frelimo*<sup>7</sup> e la *Renamo*<sup>8</sup> che si è verificato un considerevole aumento della popolazione che abbandonavano le zone rurali e le province per recarsi nella capitale, che era la base delle forze governative. E' nei quartieri periferici che si registra un aumento della popolazione soprattutto di individui sfollati dalla guerra che vanno a cercare rifugio nella capitale nelle baraccopoli della periferia urbana in insediamenti informali. Le conseguenze di questo sanguinoso conflitto sono state devastanti per la popolazione: rottura dei vincoli familiari e della rete sociale di solidarietà, sradicamento di individui dalle proprie case e un

---

<sup>5</sup> L'etnologia classica denomina i popoli del Mozambico del sud "*Bantu meridionali*" (Paltrineri A. C., 2005:15-16).

<sup>6</sup> Relatório de actualização Estatístico do Instituto Nacional de Estatística 2010- Maputo.

<sup>7</sup> *Frente de Libertação de Moçambique* è il movimento politico-militare di lotta armata e liberazione del Mozambico dal colonialismo portoghese. Ottenuta l'indipendenza il 25 giugno 1975, si costituì in partito politico nel 1977 con un orientamento ideologico marxista-leninista reggendo il governo del paese sino ad oggi.

<sup>8</sup> *Resistência Nacional Moçambicana*, movimento conservatore e di resistenza all'impronta marxista che viene data al paese. Terminata la guerra civile si presenta come antagonista politico del Frelimo alle elezioni del paese, ruolo che tuttora ricopre nel panorama politico mozambicano.

numero rilevante di orfani. A tutto questo si deve aggiungere la pandemia dell'HIV che si è abbattuta sulla popolazione mozambicana, che raggiunge livelli molto alti e che ha portato a 1.400.000<sup>9</sup> il numero accertato di persone che vivono con l'HIV a cui se ne potrebbero aggiungere molto probabilmente altrettante se la mancanza di mezzi e l'ignoranza non impedissero a molti di recarsi ai controlli medici per la diagnosi della malattia.

E' un paese quindi che presenta una situazione tale per cui l'aspettativa di vita alla nascita è di 42,4 anni, l'alfabetismo raggiunge il 43,8% della popolazione, il reddito procapite è di 739 \$ all'anno e per quanto riguarda la povertà assoluta risulta che il 54% vivono con meno di 1 \$ al giorno<sup>10</sup>.

A questo occorre aggiungere che l'accesso all'acqua potabile è minima e vi è una reale difficoltà di accedere ai servizi sanitari.

Inoltre gli etnografi classici che hanno condotto studi sui gruppi sociali nel sud del paese rilevarono una struttura sociale patrilineare e poligamica. La poligamia è stata combattuta sia dal governo coloniale portoghese sia da quello della *Frelimo*. Entrambi, anche se partivano da motivazioni ideologiche diverse, portavano avanti un progetto di società centrato sulla famiglia monogamica. Anche se ufficialmente la poligamia non è consentita si registrano anche nella società contemporanea casi di uomini che contraggono ufficiosamente più unioni allo stesso tempo. L'instabilità familiare, dovuta alla grande emigrazione maschile di lavoratori e la pratica maschile della poligamia, va a colpire in particolar modo le donne che oltre, ad essere il fulcro su cui ruota l'economia domestica attraverso una serie di attività che permettano di reperire i beni di prima necessità per la sussistenza della famiglia e la crescita dei figli, sono i soggetti più esposti e colpiti nella dinamica relazionale "esseri viventi"/spiriti (Honwana A. M. 2002; Agadjan V. 2003).

Per quanto riguarda il quadro socio-economico della città viene registrata una ripresa economica legata ad investimenti cinesi ed europei, che però riguardano solo le zone privilegiate di Maputo perché i *bairros* periferici ne sono esclusi.

La crescente mancanza di opportunità d'impiego e l'esclusione di gran parte della popolazione dai meccanismi del mercato, spinge molti uomini ad abbandonare le proprie case e ad emigrare in Sudafrica in cerca di lavoro. Infatti i bassi livelli d'istruzione, se non addirittura l'analfabetismo della popolazione dei *bairros* periferici, offrono poco in termini di possibilità di sbocchi lavorativi in un paese in cui le stesse possibilità di lavoro sono poche. La presenza a Maputo di un numero

---

<sup>9</sup> *Unaid's Report on the Global Aids Epidemic* 2010, p. 112

<sup>10</sup> Waterhouse R. e Lauriciano G., "Social Protection in Mozambique: a New Imperative?", paper presentato alla conferenza organizzata dall'Istituto Estudos Sociais y Economicos, Conferenza "Poverty dynamics and patterns of accumulation in Mozambique", Maputo 22/23 Aprile 2009



rilevante di occidentali che lavorano presso le ambasciate o presso le ONG fa sì che vi sia una richiesta soprattutto di due figure lavorative: la “*empregada*” e il “*guarda*”. Lavorare come “*empregada*” cioè come domestica nelle case degli occidentali permette non solo di poter contare su una paga sicura, ma soprattutto di poter accedere ad una serie di risorse che vengono scartate dai datori di lavoro, dal cibo al vestiario. Il lavoro di “*guarda*”, cioè di guardia per tutto il giorno e per tutta la notte alle case, ai negozi, ai ristoranti, agli uffici, come prevenzione e sicurezza contro il crescente aumento dei fenomeni delinquenziali, soprattutto giovanili, è riservato prettamente alla forza/lavoro maschile. In questo caso si va dall’essere assunti dalle grandi agenzie di sicurezza al rapporto in libera professione con contratti individuali. Però l’economia dei *bairros* periferici si basa soprattutto sul mercato informale per il quale non serve una licenza formale e non si pagano imposte allo stato, ma solo una tassa (Paltrineri A. C. 2005:95) per poter essere venditori. Questi venditori informali offrono i prodotti dell’economia domestica, infatti è usuale impegnarsi in un’agricoltura di sussistenza dai pomodori alla manioca, alle banane o ai prodotti della pesca, non solo per soddisfare l’urgenza alimentare della famiglia, ma per sfuggire alla disoccupazione.

La ricerca etnografica mi ha portato in varie parti della città. La mia analisi si è concentrata in particolar modo su due *igrejas* situate una nel *bairro* di *Polana Caniço* e l’altra in quello di *Hulene A*. Si tratta di due *bairros* periferici che presentano problematiche comuni, dalla difficoltà di drenare l’acqua piovana favorendo il proliferare della malaria che colpisce in modo endemico la popolazione, alla scarsità, in rapporto al numero di individui che li abitano, di infrastrutture e di servizi come i trasporti pubblici, i servizi sociali e quelli sanitari.

Il *bairro Polana Caniço* si trova nella parte ovest della città e ha una popolazione di circa 80000 abitanti. Per la sua maggioranza si tratta di sfollati durante la guerra civile da tutto il paese e rimasti qui anche dopo la fine del conflitto, dando vita a nuovi nuclei familiari. Il *bairro Polana Caniço* trae origine dalla separazione in due del vecchio *bairro de Polana*. Esso nasce come tutti i quartieri periferici da iniziative spontanee con costruzioni precarie fatte di canne di bambù (*caniço*) e materiali di riciclo e considerati come aree da destinare alla progressiva espansione della “città di cemento” (Arecchi A., Boym M., Junod H.A. 2002:32). Quindi accanto a queste costruzioni precarie sono state costruite case in mattoni e cemento abitate soprattutto da portoghesi e da quelle famiglie di mozambicani che potevano contare su una condizione economica agiata come i rappresentanti del governo. Si è così pensato di dividere l’originario quartiere dando vita a due realtà amministrative distinte: il *bairro de Polana Caniço* e il *bairro de Polana cemento*.

L’impatto visivo tra due realtà così lontane è evidente e struggente. Le contraddizioni delle metropoli emergono proprio in situazioni come queste. Da una parte ville in mattoni circondate da

filo spinato talvolta attraversato da elettricità, con automobili di lusso parcheggiate al loro interno e con una servitù a disposizione della casa. Dall'altra costruzioni improvvisate o, per chi se lo può permettere, case di pochi metri quadrati costruite con materiali edilizi poveri, con discariche a cielo aperto e sistemi di fognatura approssimativi. Non è difficile vedere donne cucinare su un fuoco acceso nel piccolo spazio anteriore alla casa i tipici piatti mozambicani come la *xima*, una polenta di farina ottenuta dalla manioca, e *cacana*, una verdura che cresce spontaneamente nelle aree agricole che circondano la capitale e che ha un gusto amaro dovuto al fatto di contenere una rilevante quantità di chinino che ha proprietà anti-malariche. Anche per questo i mozambicani l'hanno introdotta nella loro cucina, in alcuni casi nell'unico pasto che si possono permettere nell'arco della giornata.

Anche Hulene è un bairro periferico tra i più antichi del Distrito Municipal 4. Si trova nella zona nord-ovest della città e ha una popolazione stimata intorno ai 70000 abitanti. Esso risulta essere stato prodotto dalle migrazioni di popolazione durante la guerra civile, soprattutto dalla zona sud del paese. Si registra anche in questo caso una scarsità di servizi socio-sanitari e infrastrutture, strade in sabbia e non livellate.

In due cose le disparità vengono annullate. La prima è nella copertura di rete per telefoni cellulari. Due compagnie telefoniche si trovano sul territorio e coprono la totalità dell'area metropolitana. Ad ogni angolo di strada si possono trovare ragazzi che vendono ricariche autorizzate per cellulari che sono diventati beni di consumo generalizzati. Tutto questo ha cambiato i meccanismi di socializzazione e interazione all'interno della società della città di Maputo, anche se all'interno dei *bairros* periferici persiste un modello di comunicazione faccia a faccia. La seconda è nella presenza e nelle manifestazioni degli spiriti sia benigni che maligni nella vita quotidiana. Il soggetto sociale mozambicano, qualsiasi sia il suo ceto sociale, la sua confessione religiosa o il suo grado d'istruzione vive la relazione con gli spiriti e non si sottrae ad essa.

Come mi ha risposto Vidal, giovane giardiniere presso il villaggio della Cooperazione Italiana, alla mia domanda su come lui, cristiano cattolico, potesse far convivere le credenze tradizionali negli spiriti con la sua fede confessionale:

*“Sou católico, mas estou em primeiro lugar Africano”*<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> “Sono cattolico, ma in primo luogo africano”. Colloquio del 28/07/2008

## **CAPITOLO 2**

### **LA PRODUZIONE DELLA SOFFERENZA: GLI SPIRITI E IL CONTESTO STORICO NEL SUD DEL MOZAMBICO.**

#### **2.1 Cosmogonia mozambicana: la relazione tra gli spiriti e gli uomini.**

E' alquanto problematico utilizzare il termine religione per affrontare l'analisi delle pratiche e delle rappresentazioni religiose africane. Secondo Mbiti la criticità di tale concetto diventa evidente proprio nel momento stesso in cui viene impiegato nell'analisi delle società africane. Infatti per il soggetto africano, "l'intera esistenza è un fenomeno religioso: l'uomo è un essere profondamente religioso che vive in un universo religioso" (Mbiti J. S., 1992:17). Quindi la religione rimanda al

problema ontologico dell'essere e dell'esistenza perché compenetra in modo pervasivo ogni aspetto della vita tanto che diventa difficile operare una netta distinzione tra cosa sia religioso e no. Come sostiene Tshibangu (1975) la religione per l'uomo africano non è solo un insieme di credenze, ma interviene nella costruzione dell'identità e nello stabilire i valori morali sottesi ad ogni comunità sociale. La religione svolge perciò un compito fondamentale non solo nell'orientare moralmente la vita dei soggetti umani ma soprattutto gioca un ruolo essenziale soprattutto nel sostenere la stabilità sociale.

Nella letteratura etnografica vari autori hanno preso in esame l'analisi di quella che viene definita religione tradizionale africana. I lavori etnografici di Griaule sui Dogon, di Evans-Pritchard sugli Azande, di Victor Turner sugli Ndembu sono considerati momenti teorici importanti per chi vuole intraprendere un lavoro di ricerca sulla religione in generale ed in particolare sulla religione tradizionale africana. L'interessante analisi svolta da questi è fondamentale per addentrarsi con strumenti teorici adeguati nel mondo religioso.

Nel contesto generale africano la religione tradizionale fonda le sue premesse teoriche sull'esistenza di tutta una serie di esseri gerarchicamente ordinati che danno vita ad una rappresentazione cosmogonica del mondo organizzata, dinamica e vitale.

Per Horton (1975:219-236) le rappresentazioni cosmologiche africane si fondano su una struttura nella quale si trovano due livelli. Un livello è quello degli spiriti inferiori, l'altro degli esseri superiori. Gli spiriti inferiori entrano nei processi relazionali che sono alla base di quello che è il contesto locale della comunità sociale mentre quando si parla degli esseri superiori si rimanda a tutti quei processi e relazioni che fanno riferimento al mondo nella sua interezza.

Non si tratta, però, di due livelli tra loro distanti e separati da un punto di vista metafisico, ma occorre vederli olisticamente dove il locale è inserito in quello globale. Seguendo questa prospettiva gli spiriti inferiori possono essere interpretati come delle manifestazioni degli esseri superiori oppure come esseri il cui potere dipenda da questi.

Anche Mulago (1991:119-132) individua quelli che sono gli elementi peculiari della religione africana nella credenza dell'esistenza di due mondi, uno invisibile e uno visibile, che si incontrano e si compenetrano e nella credenza in un Essere Superiore che è Padre e Creatore di tutto ciò che esiste. In una visione così siffatta, Dio viene posto al vertice di una struttura rappresentazionale piramidale gerarchicamente organizzata. In questa prospettiva a scalare, gli spiriti della natura e dei morti occupano le posizioni intermedie tra l'Essere Supremo e gli esseri umani in quanto il loro ruolo è quello di intermediari dell'uno verso gli altri.

Nell'orizzonte religioso mozambicano vi è una linea vitale nella quale *Deus*, gli *espíritos da natureza*<sup>12</sup> e gli *espíritos de antepassados*<sup>13</sup>, gli *outros espíritos*<sup>14</sup> e gli *seres viveis*<sup>15</sup> stanno in rapporto relazionale e gerarchico. Quindi, non esiste una distanza metafisica tra il mondo degli *seres invisíveis* e il mondo degli *seres visíveis* perchè appartengono entrambi ad uno stesso ciclo vitale dove la relazione intima che si instaura tra loro rappresenta il architrave/punto/dato centrale che da senso a tutto. L'universo spirituale e quello fisico sono in un rapporto di continuità.

In questa visione, *Deus* è l'essere unico, invisibile, supremo, creatore di tutte le forme di vita.

Lerma (1997:133-134) nel suo libro ha condotto una dettagliata analisi dal punto di vista linguistico dei nomi esclusivi che vengono attribuiti a Dio nel Mozambico. In questo testo verranno riportati solo quelli utilizzati nel sud del paese e nella provincia di Maputo, che è l'area della nostra ricerca. In questa provincia le lingue parlate sono lo *Xironga* e lo *Xichangana* appartenenti al gruppo linguistico *Xitsonga*. Per quanto riguarda lo *Xichangana*, Lerma sostiene che vi è un nome esclusivo e principale con il quale rivolgersi a Dio che è *Xikwembo* e poi a seguire tutta una serie di appellativi e altri nomi:

|                    |                      |
|--------------------|----------------------|
| <i>Bava</i>        | Padre                |
| <i>Hosi</i>        | Signore              |
| <i>Nwinyi</i>      | Padrone              |
| <i>Nkulukumba</i>  | Essere Supremo       |
| <i>Muvangi</i>     | Creatore, Generatore |
| <i>Mutumbuluxi</i> | Origine              |

---

<sup>12</sup> Sono gli spiriti della natura cioè gli spiriti dell'aria, dell'acqua, della terra e della foresta.

<sup>13</sup> Gli *espíritos de antepassados* cioè gli spiriti degli antenati sono gli spiriti dei morti della famiglia e sono onorati e venerati attraverso pratiche culturali. Esseri invisibili e modelli etici di riferimento, solitamente sono protettori della casa e degli individui appartenenti al loro nucleo familiare, ma possono provocare anche del male. Dopo la morte continuano a vivere nel gruppo familiare attraverso i discendenti, per questo diventa importante la scelta del nome che deve essere dato al bambino nato. Tutori dell'ordine sociale. Possono fare del male solo ai discendenti mentre gli spiriti dei morti a tutti.

<sup>14</sup> Sono gli spiriti di uomini morti e non appartenenti al lignaggio solitamente chiamati *espíritos estrangeros* e *espíritos de guerra*. Talvolta i due termini sono utilizzati per identificare gli stessi spiriti. Sono anche gli spiriti di uomini morti a causa della *feiticeiria*.

<sup>15</sup> Sono gli uomini e gli animali.

|                       |                        |
|-----------------------|------------------------|
| <i>Muyendli</i>       | Creatore               |
| <i>Muwumbi</i>        | Lavoratore, Plasmatore |
| <i>Nyamuntamu</i>     | Onnipotente            |
| <i>Wa matimba</i>     | Onnipotente            |
| <i>Wa matilo</i>      | Celestiale             |
| <i>Muhuluxi</i>       | Liberatore             |
| <i>Wa hehla-hehla</i> | Altíssimo              |
| <i>Mutsetseleli</i>   | Misericordioso         |
| <i>Muponise</i>       | Protettore             |

Nella lingua *Xironga*, nella variante *Xinondrwana* parlata a Maputo città, il nome esclusivo di Dio rimane *Xikwembo*, ma risultano alcune differenze sugli altri nomi :

|                    |              |
|--------------------|--------------|
| <i>Tatana</i>      | Padre        |
| <i>Hosi</i>        | Signore      |
| <i>Nkulukumba</i>  | Altíssimo    |
| <i>Muvangi</i>     | Creatore     |
| <i>Muvumbi</i>     | Creatore     |
| <i>Mutumbuluxi</i> | Creatore     |
| <i>Muhuluxi</i>    | Salvatore    |
| <i>Muvikeli</i>    | Protettore   |
| <i>Muvanigi</i>    | Illuminatore |
| <i>Muponisi</i>    | Salvatore    |
| <i>Muhanyisi</i>   | Vivificatore |

Sono così espressi gli attributi ontologici di Dio come *Nkulukumba* Essere Supremo, *Mutumbuluxi* Origine, *Nyamuntamu* Onnipotente, *Wa matimba* Onnipotente, *Wa matilo* Celestiale, *Wa hehla-hehla* Altíssimo, *Muponise* Protettore, *Nkulukumba* Altíssimo, *Muhuluxi* Salvatore, *Muvikeli* Protettore, *Muvanigi* Illuminatore, *Muponisi* Salvatore, *Muhanyisi* Vivificatore con un richiamo

all'aspetto morale dell'Essere come *Mutsetseleli* "misericordioso". Si parla in questo caso di una divinità che ha una personalità ben precisa che si esprime anche nella relazione con gli uomini. Gli appellativi come *Muvangi* Creatore, Generatore, *Muyendli* Creatore, *Muwumbi* Lavoratore, Plasmatore, Operaio/Artefice, *Muvangi* Creatore, *Muvumbi* Creatore, *Mutumbuluxi* Creatore, *Muhanyisi* Vivificatore mettono in luce il suo lavoro nella creazione del mondo in ogni suo particolare. Gli attributi antropomorfici quali *Bava* Padre, *Tatana* Padre evidenziano un rapporto a livello parentale con gli uomini attraverso la cura paterna su loro. Invece i titoli come *Hosi* Signore, *Nwinyi* Padrone richiamano il rispetto e l'onore che gli uomini gli devono dedicare in quanto devono essere umili e sottomessi.

Il quadro è di un Essere Supremo che attivamente provvede alla creazione, ma che può essere responsabile delle afflizioni e delle sofferenze dell'uomo nel momento stesso in cui il rapporto relazionale tra lui e gli altri esseri è disatteso da mancanze nei confronti suoi o degli altri esseri, solitamente da parte degli esseri umani, che vanno a rompere l'equilibrio che regge il sistema stesso. Concordo con Bernardi (1998:12) quando afferma che questo "concetto di Dio, il culto degli antenati e altre forme rituali costituiscono il fondo che ha favorito la diffusione delle grandi religioni, il cristianesimo e l'islam" in Africa. Infatti come mostra Destro (2002; 2005) i sistemi di pensiero religioso non sono statici ma soggetti al cambiamento dovuto all'incontro con l'"altro" e quindi in continuo mutamento di forme e di rappresentazioni. L'impatto con i primi missionari cristiani con la loro opera evangelizzatrice ha portato a una trasformazione dell'immaginario religioso africano. Come spiega Lanternari "l'intero processo di propagazione del cristianesimo non solo in tempi moderni e in territori extra-occidentali, risulta né più né meno che una continua creazione e ricreazione – diversa per ogni società e gruppo culturale-, in un dialettico divenire d'incontri, differenziazioni, reazioni e contro reazioni successive" (Lanternari V., 1967: 261).

Infatti come mostra Cuturi (2004:41), dall'incontro missionari/nativi si crea uno spazio di mediazione nel quale gli indigeni non sono solo "oggetti da modellare (....) ma, attivamente implicati a ritrodurre e trasformare la propria identità etnica e culturale" (Gossen G. H. 1986; Carmagnani M. 1988; Gruzinski S. 1994).

In questo senso per Peel (2000:343) si assiste ad un processo che ha portato il nativo africano ad incorporare e rielaborare il linguaggio e la logica religioso missionaria nei suoi paradigmi linguistico-culturali. Esempio di processo di ricezione e adattamento nativo è stata l'eticizzazione benevola dell'Essere Supremo africano assimilato al Dio cristiano evidenziandone tutti quegli attributi positivi ed espungendo quelli negativi.

Anche nel caso degli spiriti si è assistito a un processo di incorporazione nel sistema cosmologico mozambicano nel corso del XIX secolo di nuove entità a causa di eventi storici che hanno inciso notevolmente sull'assetto socio-economico del paese. Evento determinante per il mozambicano è stata l'invasione *nguni*. Gentili ( 2005: 50-51, 111-113, 123-125) illustra come durante il *mfecane*<sup>16</sup> gli *nguni* lasciarono lo stato zulu nell'Africa del Sud per conquistare i territori del Mozambico del sud e creare nel 1821 lo stato di Gaza che fu organizzato socialmente secondo una rigida stratificazione nella quale il potere era riservato alla classe aristocratica *nguni*, ma permettendo ai *tsonga* più docili ad accettare il dominio politico-culturale di divenire "assimilati" e quindi di poter accedere ad una posizione sociale più elevata che permetteva non solo l'accesso al potere politico ma anche la protezione degli spiriti *nguni*. Alla ricerca di nuove terre su cui insediarsi diversi gruppi guerrieri di origine *nguni* entrarono in conflitto con le popolazioni *ndau* situate nel centro del paese. I guerrieri *ndau* opposero una strenua resistenza non solo militare. Subirono deportazioni forzate nelle zone *tsonga* come schiavi, ma la parte di popolazione assoggettata si sottrasse al gioco dell'inculturamento *nguni* rimanendo ai margini della vita socio-politica dello Stato di Gaza. In base a questi eventi l'impianto cosmologico del sud del paese vede l'integrazione nella sua struttura di nuove entità spirituali. Nella categoria *outros espiritos* troviamo oltre gli spiriti di uomini morti a causa della feiticeria anche quelli denominati *espiritos estrangeiros*, cioè gli spiriti *nguni* e *ndau*.

Centrale in questa cosmologia è la posizione che l'uomo occupa nel mondo. Posto al suo centro ne diventa la "chiave di intelligibilità". Infatti Mbiti (Beneduce R. 2002:15) parla di "un'ontologia antropocentrica in cui tutto viene visto in relazione con l'uomo". Per Kipoy-Pombo (2009: 105-106) l'uomo africano è un "essere relazionale, sociale e comunitario" che fa esperienza di questa relazionalità in tre momenti che vanno dal rapporto con il curatore tradizionale per cercare di tener lontana la sfortuna, la relazione con gli esseri visibili e invisibili e la relazione con l'essere supremo che è "il riferimento supremo di tutto ciò che avviene nel mondo, di tutto ciò che si svolge, e orienta il tutto verso un fine previsto che deve inevitabilmente arrivare". Si tratta di momenti intersecati tra loro che danno vita al mondo. Il soggetto vive immerso in questa ragnatela di relazioni e toccare come sostiene Tempels (1961) uno dei fili intessuti significa alterare l'intera esistenza. Infatti l'uomo africano in quanto tale non si definisce solo nella sua singolarità ontologica ma soprattutto come appartenente ad un nucleo familiare e ad una comunità perchè gli permettono di rendersi conto della propria esistenza. Quindi come scrive Oosthuizen (1991:41) "l'uomo non esiste per la

---

<sup>16</sup> il *mfecane* è un evento storico causato dal cambiamento dei rapporti socio-economici tra la popolazione di cultura *nguni* e quella *sotho-tswana* costellato da guerre e migrazioni di popolazioni (Gentili A. M., 2005: 50-51).



sua identità ma per il suo coinvolgimento relazionale e sociale”. Diventa allora fondamentale il mantenimento dell’equilibrio relazionale tra i diversi esseri che agiscono nel mondo tanto da poter parlare di un’unione simbiotica (Oosthuizen G. C. 1991:41) tra gli uomini con gli spiriti degli antenati e gli esseri spirituali. Si tratta di legami che vincolano il rapporto soprattutto tra gli spiriti dei morti con i loro parenti vivi. In questa visione cosmologica ed ontologica il disegno ultimo che accompagna l’uomo non è quello di un possibile congiungimento metafisico con l’essere supremo, ma, una volta persa la sua umanità, può mutare in spirito stato ultimo oltre il quale non è prevista alcuna evoluzione o involuzione.

In questo complesso cosmologico tema centrale è il rapporto indissociabile tra gli uomini con gli *espíritos dos antepassados*. Infatti attraverso la tradizione religiosa locale l’individuo mozambicano, non solo trova le risposte alle avversità che lo affliggono, alla crisi socio-economica e al disorientamento provocato dal cambiamento, ma trova la sua identità che si manifesta ontologicamente nella relazione vitale con gli *espíritos dos mortos* i defunti della famiglia e del lignaggio.

La vita di ogni individuo non termina con la morte fisica perchè il suo spirito si manifesta con una personalità e un potere riconosciuto dal gruppo sociale. Essendo nella gerarchia gli spiriti più importanti nella comunità, essi dirigono la vita dei loro discendenti indirizzando le loro scelte sociali e morali (Honwana A. M. 2002:53; Mahumane J. 2004, 2008). Occorre quindi evitare di entrare in contrasto con gli spiriti (*pswikwembo* in *tsonga*) perchè potrebbero mutare nella loro missione e da protettori della casa e della famiglia potrebbero “attaccare” i propri discendenti procurando loro diversi problemi.

L’analisi condotta da Ray (2000:102) riguardo il concetto di persona nel mondo africano lo porta ad affermare che essa si definisce in rapporto alla famiglia e al lignaggio a cui l’individuo appartiene. L’appartenere a una determinata famiglia è il dato fondamentale nella definizione della persona nel presente e nel futuro. Viene qui superata la visione occidentale della particolarità e dell’unità della dimensione soggettiva dell’individuo svincolata dalla società per proporre un’immagine di uomo vincolato alla propria appartenenza familiare e comunitaria che riflettono un rapporto fondamentale, dinamico e imprescindibile con le forze naturali e gli spiriti. L’uomo con la sua azione deve operare in modo tale da non alterare l’equilibrio armonioso tra i vivi e gli spiriti in quanto la “rottura” di questo legame può far sì che il gesto di uno, in quanto appartenente ad una specifica famiglia che appartiene a un determinato gruppo sociale, possa provocare ripercussioni sulla famiglia stessa e la comunità. Le vite dei vivi e dei morti si intersecano infatti per i *Manianga* del Congo Occidentale Ray (2000: 103), l’uomo è costituito da tre elementi fondamentali che sono il corpo fisico, quello

spirituale e l'anima. Dopo la morte fisica, mentre il corpo è soggetto alla decomposizione l'anima e il corpo spirituale si uniscono per continuare a vivere e a manifestarsi nel sogno e nelle visioni.

Anche perchè nella relazione individuo/antenato una parte della sua forza vitale rinasce in uno o più discendenti. Nel Mozambico l'identità della persona si definisce nella relazione con la famiglia, la comunità e i morti. In questo rapporto le pratiche rituali sono fondamentali: per esempio attribuire il nome al nascituro è una forma per garantire una continuità tra i vivi e i morti.

Andrew Walsh (2002:366-392) ha condotto una ricerca nella comunità malgascia di *Ambondromifehy* nel nord del Madagascar. In questo contesto gli spiriti dei morti mantengono un legame con il mondo dei vivi. Nonostante il mutamento della loro condizione rimangono ancorati nel luogo di sepoltura, ma sono soggetti a "sentire" i cambiamenti climatici all'interno delle grotte in cui sono stati sepolti. Se i parenti vivi disattendono alle disposizioni a cui sono tenuti cioè prendersi cura di loro, gli spiriti si manifestano nei sogni o colpendoli attraverso malattie e disgrazie per richiamarli ai loro doveri rituali. Questo è il segnale che il parente deve portare conforto attraverso la pulizia e, quando è necessaria, la riparazione della bara o attraverso rituali con unguenti di grasso di mucca per favorire una migliore conservazione dei corpi degli antenati. Gli antenati, però, non sono solo causa di problemi. Infatti se si preserva e si cura il loro luogo sacro essi possono diventare una fonte di benedizione nella salute e nei progetti di vita dei loro parenti viventi.

In Mozambico gli agenti spirituali non devono essere visti solo come esseri esterni che controllano e mutano le identità delle persone, ma come l'essenza stessa dell'essere umano (Honwana A. M. 2002:28).

Infatti gli agenti spirituali vivono nella persona un'esistenza combinata anche se momentanea. In "*Possessão e Exorcismo em Moçambique*" Polanah argomenta che gli spiriti, compresi quelli degli antepassados, possono svolgere sia azioni benevoli che maligne. La risposta degli individui nei confronti dell'azione degli spiriti può essere di esorcismo sottoponendosi ad un rito in modo che l'essere lasci il loro corpo, o di adoramento, cioè allo scopo che l'essere resti nella persona per difenderla e vivere in pace e armonia con costoro. E' lo spirito che decide chi possedere e si manifesta attraverso una serie di segni che vanno dall'esperienza onirica, alla malattia e in eventi sfortunati. In questo modo lo spirito manifesta la sua presenza e a questo punto è l'individuo che deve decidere se accettare di essere il veicolo e il tramite tra il soggetto e la comunità. Infatti non si sceglie di essere *nyanga (adivinho)* è lo spirito che decide chi possedere e con quale corpo "fare il suo lavoro" (Polanah, 1968:33).

Per Beneduce (2002:84) “la possessione è un fatto sociale per eccellenza, nel quale interagiscono dimensioni mondane e istanze sacre, conflitti attuali (individuali, interpersonali, sociali) o passati (familiari, di lignaggio, culturali)”.

È attraverso la consultazione con il “curatore tradizionale” che si apre uno spazio di mediazione tra lui e il cliente, nel quale le identità individuali e collettive sono negoziate (Jackson M. 1978) e il soggetto o ricrea la sua identità o ne stabilisce una nuova. Si può affermare quindi la presenza di identità multiple dovute alla possibile presenza nella persona di più spiriti.

Quando un individuo muore il suo corpo viene sepolto, ma il suo spirito rimane come manifestazione del suo potere, della sua personalità e ricoprendo un ruolo nella società. Questi spiriti influenzano la vita dei vivi in quanto continuano a orientare e controllare le vite dei loro discendenti in questa continuità vitale tra spiriti e vivi che devono seguire le loro direttive.

In *tsonga* la parola che viene utilizzata per indicare gli spiriti è *svikwembu* che etimologicamente è composta dal prefisso *swi* per il plurale e il termine *xikwembu* che significa dio e spirito. Junod (1927:337) indica che la parola deriva da *vukwembu* che sta ad indicare “una cosa che crea la vita e provoca la morte, che dà ricchezza o povertà”.

Il possesso degli spiriti non solo permette al soggetto di costruire relazioni umane e di stabilire rapporti, ma in alcuni casi in alcuni individui alla possessione degli spiriti si associa la funzione terapeutica (Karp I. e Karp P. 1979).

Esistono però anche gli *espiritos maus* (gli spiriti del male), conosciuti come *mulhiwa o xipoko*, gli *svikwembu swa mulhiwa*. Essi sono gli spiriti di quelle persone la cui morte è stata causata dall’attacco della *feitiçaria* (magia nera) Secondo Binford (1971), *mulhiwa* deriva dal verbo *kudla*, “mangiare” e significa “quello che è stato mangiato”. Tra gli *tsonga*, infatti, si crede che i corpi delle persone morte per l’azione della *feitiçaria* siano “mangiati” dal *feitiçeiro* (*valoy*, in *changana*: è colui che utilizza la magia nera) che si nutre delle carni e del sangue di questi, essendo un essere anti-sociale che utilizza gli spiriti contro la comunità. Oltre a questo, si appropria e sottomette a lui gli spiriti delle persone che ha ucciso servendosi di essi per colpire gli individui (Honwana A. M. 2002:58).

Inoltre i *tsonga* furono posseduti dagli spiriti *nguni* attraverso le pratiche matrimoniali e il fenomeno del *mpfhukwa*, mentre gli spiriti *ndau* soprattutto per il fenomeno del *mpfhukwa* che è tipicamente *ndau* perché ci furono pochi accordi matrimoniali. Per Helgesson (1971) il termine *mpfhukwa* deriva dal verbo *kupfhukwa* che significa resuscitare e viene usato per indicare “una

persona che è resuscita dai morti”. Il fenomeno si afferma nel sud del mozambico dopo la guerra che ha portato gli nguni ad imporsi nella regione..

Gli *espirtos mipfhukwa* sono anche conosciuti come *svikwembu swa matlhàri* (*espirtos da guerra* o *estrangeiros*), sono gli spiriti dei guerrieri morti nella guerra che hanno la capacità di resuscitare ed esigere vendetta nei confronti di chi li ha uccisi e della famiglia e dei discendenti inviando malattie o morte. Questo a causa del fatto di essere morti in territorio *tsonga* senza essere seppelliti seguendo i rituali tradizionali dalla famiglia per favorire il passaggio nella nuova posizione nel mondo degli spiriti perdendo il legame con la famiglia causa la perdita del legame con essa, rimanendo così isolati da ogni relazione sociale. Gli spiriti *ndau* sono molto forti. Solitamente sono giovani morti in guerra prima di potersi sposare.

Per trovare pace e smettere di colpire la famiglia, lo spirito chiede che gli venga costruita una capanna (*palhota*) dove vivere, data in moglie una ragazza della famiglia che diventerà *nsati wa svikwembu*, ossia *esposa dos espirtos*, che si occuperà della capanna e talvolta degli animali che lo spirito richiede come “regalo”. In questo modo, attraverso la pratica matrimoniale, vengono incorporati nella famiglia stessa di chi li ha uccisi, allacciando così relazioni con i componenti della loro “nuova” famiglia con lo status di generi o cognati. Vi entrano attraverso le donne, per questo esse sono considerate più soggette all’attacco degli spiriti (Honwana A. M. 2002:63).

Queste ragazze possono essere soggette alla possessione dal marito/spirito, ma questa loro condizione non sempre è permanente perché tra le pratiche considerate lecite vi è la possibilità che si possano sposare con uomini vivi. Condizione imprescindibile è ottenere non solo l’autorizzazione della famiglia, ma anche quella dal marito spirito. Il *lobolo* (la dote), in questo caso, verrà pagato allo spirito mentre alla famiglia spetterà il compito di individuare un’altra ragazza che si prenderà cura dello spirito.

Gli spiriti del lignaggio hanno difficoltà a proteggere le proprie famiglie da questi spiriti *nguni* e *ndau* che sono ritenuti molto forti e importanti.

La coesistenza nello stesso individuo degli spiriti *tinguleve* del lignaggio, degli spiriti *nguni* e di quelli *ndau* danno vita ad uno specialista della possessione il *nyamusoro* che si affianca al *nyanga* come terapeuta tradizionale. I tre tipi di spiriti si caratterizzano per il possesso di poteri specifici: gli spiriti *tinguleve* hanno il potere di individuare i rimedi erboristici necessari per la cura, gli spiriti *nguni* hanno il potere della profezia infine quelli *ndau* hanno il potere di operare esorcismi (*kufemba*).

In portoghese viene utilizzato un solo termine per indicare sia i *tinyanga* che i *tinyamusoro* ed è *curandeiro*. Con esso si fa riferimento ai “curatori tradizionali” cioè coloro che svolgono l’attività di divinazione, cura e possessione dello spirito e detentori dei valori e delle norme sociali. Infatti attraverso la possessione l’individuo ascende ad una posizione superiore rispetto agli altri individui in quanto è il medium con il mondo degli spiriti degli *antepassados*.

Crapanzano (1977:7,31) definisce la possessione come “ogni stato alterato di coscienza interpretato da un punto di vista indigeno nei termini di un’influenza da parte di uno spirito alieno”

È lo spirito che decide chi possedere: esso si manifesta attraverso una serie di segni che vanno dall’esperienza onirica, alla malattia la cosiddetta “*doença do chamamento*”, che la medicina occidentale non riesce a risolvere, e agli eventi sfortunati. In questo modo esso manifesta la sua presenza e sceglie tra i discendenti chi deve proseguire la tradizione ed essere avviato al *curandeirismo*. A questo punto è l’individuo che deve decidere se accettare di essere il veicolo e il tramite tra il soggetto e la comunità. Non si sceglie di essere *nyanga (adivinho)*: è lo spirito che decide chi possedere e con quale corpo “fare il suo lavoro” (Polanah, 1968:33).

Il fenomeno della possessione in Mozambico è sia maschile che femminile. Vi è una maggioranza di donne che ricoprono il ruolo di *curandeiro*, ma questo fatto non ha niente a che vedere con meccanismi di compensazione o con una contro cultura femminile (Lambek 1981) nei confronti di una società prettamente incentrata sulla figura dominante maschile. La numerosa presenza di donne *curandeiro* si deve soprattutto al fatto che è attraverso di loro che vengono incorporati nella famiglia gli spiriti *estrangeros* mediante le pratiche matrimoniali.

Con la possessione viene espressa la vocazione divinatoria-terapeutica del *curandeiro* che rimanda ad una strategia di esercizio e appropriazione del potere all’interno della società.

Nel contesto mozambicano la malattia e il ripetersi di infortuni e insuccessi vengono a essere interpretati secondo una logica esplicativa che vede l’individuo non solo esposto all’attacco degli spiriti mau, ma anche dalla possibilità che gli spiriti degli *antepassados* possano manifestare attraverso questi eventi un’insoddisfazione per la mancata realizzazione di alcune loro indicazioni o per la disattenzione nei loro confronti come la mancata esecuzione da parte della propria famiglia del rito del *kuphalha* attraverso il quale vengono venerati.

Il confine tra gli spiriti buoni e cattivi non è demarcato. Diventa a questo punto fondamentale l’intervento del *curandeiro* che deve capire il perché lo spirito sta facendo del male all’individuo e placarlo nel caso si trattasse di uno spirito del lignaggio mentre lo deve espellere attraverso l’esorcismo nel caso si tratti di spiriti *maus* della magia nera.

Quindi, alla base del processo eziologico che dà origine alla malattia, ci sono gli spiriti e in questa logica la loro possessione svolge una vera e propria azione terapeutica (Karp e Karp 1979), funzione che tradizionalmente è affidata ai *curandeiros*.

Per tutto quanto detto sin ora i custodi del sapere religioso e terapeutico tradizionale sono i *curandeiros*.

João Chixava, è un *curandeiro* che vive a Gaza, ma che si reca frequentemente a Maputo nel *bairro* di Hulene, perchè vi sono molti individui che si rivolgono a lui in quanto bisognosi di cura. E' stato in passato un fedele zione che ha abbandonato la *igreja* per diventare *curandeiro*. Egli illustra il mondo tradizionale con la sua struttura gerarchicamente organizzata così come il suo maestro gli ha spiegato quando è stato iniziato al *curanderismo* da lui considerato “*a principal religião tradicional africana*”. Questo perchè i suoi antenati non hanno conosciuto le “*religiões modernas*”, ma hanno sempre vissuto nel rispetto della “*religião tradicional*” che era la loro base di vita.

“Il mondo è opera di *Deus*. A lui si deve l'origine dell'uomo, della natura e degli *espíritos*. Dopo che *Deus* creò il mondo, mise gli *espíritos da natureza* per proteggerlo dai peccati e dall'avidità degli uomini. Allora abbiamo un'organizzazione gerarchica dove prima viene *Deus* e poi gli *espíritos da natureza*, gli *espíritos antepassados*, gli altri *espíritos* e gli uomini che sono divisi in due parti: gli uomini del bene e del male. Del bene è il *curandeiro* e del male è il *feiticeiro*. Per me che sono *curandeiro*, *Deus é bom* e non fa del male a nessuno ma punisce e castiga il male e chi fa del male.

Per quanto riguarda gli *espíritos da natureza*, essi si dividono negli *espíritos da água*, che sono responsabili di tutta l'acqua esistente nel mondo e che quando sono arrabbiati sono causa di inondazioni, maremoti o siccità; poi vi sono gli *espíritos das florestas*, che sono responsabili di tutto il mondo vegetale, soprattutto di quelle piante sacre con cui si fanno i riti; gli *espíritos da terra*, che sono responsabili di tutto ciò che concerne la terra e che quando sono arrabbiati rendono la terra fertile arida in modo che non si possa produrre il mais e che tutte le piante muoiano; gli *espíritos dos ventos*, che grazie a loro noi possiamo respirare aria ma che quando sono arrabbiati danno vita a tifoni e cicloni che sono capaci di distruggere tutto ciò che esiste. *Deus* ha creato questi *espíritos* perchè l'uomo sappia chi l'ha creato e che la sua volontà e la sua forza non sono oggetto di discussione non è questionabile, perchè come ha creato la terra la può allo stesso tempo distruggere con il suo potere. Essi sono responsabili della nostra vita sulla terra, dell'aria che noi respiriamo, dell'acqua che noi beviamo, degli animali, delle foreste, delle montagne, fiuni, laghi e di tutto quello che abbiamo e nel dare la vita nel mondo.

Ricoprono poi un ruolo importante e fondamentale anche gli altri *espíritos*. Vi sono gli *espíritos de antepassados*, con i quali i *curandeiros* “lavorano” principalmente, che possono essere di due gruppi principali uno da parte della madre e uno da parte del padre. Si trovano poi gli *espíritos* che vengono da “fuori”, gli *espíritos estrangeiros* e tra questi vi sono quelli che vanno dalle famiglie a causa del pagamento dei *dívidas*, i debiti, contratti e soprattutto gli *espíritos de guerra*, che sono gli *espíritos ndãu* e *nguni* che non mancano in tutti i *curandeiros* per la loro forza nel fare del male.

Gli *espíritos ndau*, sono *espíritos guerreiros*, che sono molto rispettati per la loro forza, arrivano dalla zona centrale del Mozambico. Sono guerrieri morti combattendo contro il dominio degli altri popoli. Sono utilizzati dai *curandeiros* per vincere tutte le battaglie e le guerre difficili, ma possono essere utilizzati per maledire le persone, mandandoli da queste. Gli *espíritos nguni* sono della regione del sud del Mozambico, e hanno la stessa storia. L’unica differenza é che sono di una regione differente ma vicina e amica. Gli *nguni* vennero prima degli *ndau*, ma entrambi fanno lo stesso *trabalho* e sono *espíritos guerreiros*, che sono utilizzati dai *curandeiros* per fare il bene o il male a seconda degli obbiettivi di chi li sollecita o li chiama.

Ogni spirito ha una sua capacità per esempio gli spiriti *nguni* servono per la profezia, quelli degli *antepassados* per proteggere le persone e per conoscere le erbe, mentre quelli *ndau* per fare gli esorcismi.

I *curandeiros* in tutti i riti tradizionali usano gli esseri spirituali che servono per fare “*patchar*”, che è un rito per convocare tutti gli spiriti e presentare la cerimonia in modo da funzionare bene, non c’è cerimonia tradizionale in Africa o in Mozambico che non faccia questo. È una tradizione che è sempre esistita e sempre esisterà e deve essere conservata, trasmessa in modo che gli spiriti degli antenati stiano sempre con noi per proteggerci e darci fortuna.<sup>17</sup>”

## 2.2 Studio delle African Independent Churches zione nel sud del Mozambico

---

<sup>17</sup> Intervista del 14/07/2008

Non vi sono molti studi che si occupino delle chiese indipendenti mozambicane nel sud del Paese. Voci autorevoli, che sono diventati punti di riferimento fondamentali per intraprendere uno studio a riguardo, sono quelle di Honwana (2002), Cruz e Silva (2001, 2002), Fry (2000) Pfeiffer (2001, 2005), Seibert (2005), Alfredson (2000) e Agadjanian (1999). Decisamente è molto più corposa la letteratura che analizza il fenomeno delle chiese indipendenti sudafricane, che aiutano solo in parte a comprendere il fenomeno delle chiese indipendenti e soprattutto di quelle zioniste in Mozambico.

La prima chiesa indipendente mozambicana che venne fondata fu la *Igreja Africana de Gaza* nel 1907, grazie all'opera di Benjamin Mavadhla, che, allontanatosi dalla chiesa Weslejana di cui era membro, diede vita a questa nuova esperienza religiosa. Benjamin Mavadhla sosteneva l'identificazione e la continuità tra il nome dello stato nguni e il riferimento biblico in modo da costruire e consolidare il passato della comunità (Bellagamba A., Paini A. 1999). Veniva così selezionato dalla memoria collettiva mozambicana un simbolo identitario importante, lo stato di Gaza, collegandolo con il testo sacro cristiano, in modo da legittimare la nascita della chiesa stessa e, in particolar modo offrire una rappresentazione dotata di senso del proprio presente<sup>18</sup>.

Per le sue posizioni di resistenza al dominio culturale coloniale in difesa dell'identità culturale e, soprattutto, per il fatto di non opporsi, come fecero le chiese cristiane, ma anzi proprio per la tolleranza verso le tradizioni culturali e sociali, la *Igreja Africana de Gaza* riuscì ad attirare verso sé numerosi fedeli. (Rocha et al 1993:19).

Questa è stata la prima esperienza istituzionalizzata di chiesa nativa, ma altri circuiti religiosi indipendenti, seppur ancora in una fase embrionale, si stavano diffondendo sul territorio mozambicano.

Tra questi il fenomeno *zionista* ebbe una diffusione e un'importanza rilevante soprattutto nel sud del Paese.

Con il nome *ziona* si fa riferimento ad un'esperienza religiosa ben precisa: quella della *Christian Catholic Apostolic Church in Zion*<sup>19</sup>. Questa congregazione fu fondata nel 1896 a Chicago da John Alexander Dowie (Comaroff J. 1985:177-178) che, partendo da posizioni di stampo cristiano

---

<sup>18</sup> Per quanto riguarda le pratiche di selezione e costruzione identitarie si rimanda al testo "Memoria e identità" di U. Fabietti e V. Matera, 1999, Meltemi, Roma.

<sup>19</sup> Zion è il nome biblico del monte sul quale era stato costruito il tempio di Gerusalemme in Palestina. Non vi sono convergenze politiche e culturali al movimento che nel XIX secolo opera per riportare gli ebrei nella Terra Promessa se non l'utilizzo dello stesso riferimento biblico.



pentecostale-carismatico, univa alla visione millenaristica una forte centralità dello Spirito Santo, quale agente di cura divina e di purificazione, predicando un ritorno al Cristianesimo delle origini e distaccandosi dalle altre esperienze protestanti, indicate come corrotte ed autoritarie (Comaroff J. 1985). Il grande entusiasmo che accompagnò questa esperienza portò alla fondazione nel 1899 di una cittadella denominata *Zion City* nei territori dell'Illinois vicino a Chicago abitata dai fedeli. Le divisioni interne a questo circuito religioso portarono, agli inizi del '900, ad una frammentazione del movimento in sei diversi gruppi (Sundkler B. 1961; Cook P. L. 1996), che iniziarono la loro opera evangelizzatrice nel mondo. Si hanno notizie dell'opera missionaria di Daniel Bryant nel 1904 in Sud Africa, dove 26 nativi furono battezzati e diedero vita al primo gruppo zione.

Il lavoro di Sundkler (1961) è un punto di partenza fondamentale per chi intraprende studi su questi fenomeni religiosi.

A lui si deve un importante studio che individua due diversi tipi di organizzazione e di credenze nell'ambito delle chiese indipendenti nel sud Africa: le chiese di tipo etiopico e di tipo sionista. Le prime, definite "separatiste", nascono dalla divisione dalle chiese cristiane protestanti richiamando espressamente nel loro nome l'esperienza di un cristianesimo autoctono, come quello etiope, insistendo sulla possibilità che i pastori neri possano svolgere liberamente le loro funzioni senza essere sottomessi al regime "bianco". Per quanto riguarda il secondo tipo, definite "sincretiche", Sundkler utilizza il termine sionista. In questo caso si fa riferimento a quelle chiese che hanno incorporato il sostrato della religione tradizionale in quella cristiana. Fenomeni come il profetismo e la terapia rituale, elementi fondamentali fondanti l'esperienza sionista americana, vengono reinterpretati secondo le rappresentazioni simboliche e le pratiche rituali native. Anche Oosthuizen (1968: 71-79) propone una classificazione tripartita nella quale utilizza il termine "chiese" per indicare le organizzazioni sorte dalla separazione dalla Chiesa Protestante, ma che mantiene un continuum teologico con l'esperienza religiosa di provenienza. Con "sette cristiane" si riferisce a quei gruppi religiosi che al corpus dottrinale di matrice protestante inseriscono altri elementi, come per esempio il battesimo degli adulti. Infine con "movimenti nativistici" Oosthuizen intende quei fenomeni nati dall'incontro tra la novità della proposta cristiana con la tradizione religiosa nativa. All'interno di questi movimenti si possono trovare due forme di organizzazione in riferimento al diverso tipo di *leadership* che è promotore dell'iniziativa, che può essere di tipo profetico o messianico. Nel caso di un *leader* profetico, la comunità religiosa si affida ad un individuo che possiede poteri terapeutici che richiamano le figure dei "curatori tradizionali" con i loro saperi e le loro capacità. Mentre in una *leadership* di tipo messianica il *leader* si propone come diretta emanazione messianica della divinità assumendo talvolta l'identità di Gesù Cristo. Decisamente le

chiese *ziona* mozambicane si avvicinano ad un modello di tipo profetico, in quanto la figura profetica del pastore svolge la funzione di aggregante sociale in base alle sue capacità terapeutiche.

Le chiese *ziona* in sud Africa suscitano un grande interesse tale da attirare l'attenzione di diversi studiosi. Una domanda che ci si è posti è se il fenomeno *zionista* nel contesto sud-africano abbia assunto una posizione di resistenza al sistema imperante dell'*apartheid*. Mentre Autori come Oosthuizen (1968), Fernandez (1969) e Comaroff (1985) propongono una lettura del fenomeno mettendo in risalto la funzione di queste chiese nel processo di opposizione nei confronti del dominio "bianco", in cui il nero cerca di uscire dalla marginalizzazione alla quale è costretto per riacquistare come soggetto un posto centrale nel contesto sociale. Studiosi come Kiernan (1990) e Schoffeleers (1991) propendono, invece, verso un disimpegno politico di queste, per privilegiare l'aspetto terapeutico e rituale come loro unico orizzonte di significato.

Mentre in Sud Africa iniziavano a diffondersi le chiese *ziona*, in Mozambico, con la definitiva caduta dello stato di Gaza nel 1895 ad opera dei portoghesi, aveva inizio il loro dominio coloniale. Proprio tramite loro viene intensificata l'esportazione di forza lavoro verso le piantagioni di Natal e di Transvaal e verso le miniere d'oro del Witwatersrand dell'Africa del Sud, in quanto fonte di guadagno rilevante per il governo coloniale.

Per effetto di queste migrazioni forzate, i lavoratori mozambicani entrano in contatto con i pastori *ziona* del Sud Africa e si convertono: il tema pentecostale che insiste sul potere dello Spirito Santo, quale agente di cura, ha una forte presa attrattiva perchè richiama le credenze tradizionali sugli spiriti e sulla loro capacità di cura. I convertiti mozambicani, in special modo coloro che sono divenuti pastori, una volta ritornati nel loro paese, iniziano un'opera di diffusione delle idee *zioniste* e di proselitismo, creando piccole cellule di adepti. I pastori reinterpretano il messaggio cristiano *ziona* alla luce delle loro esperienze religiose tradizionali, quindi fondano le proprie premesse spirituali e di guarigione sociale sulla commistione tra un forte riferimento al cristianesimo pentecostale con tutte quelle pratiche e rappresentazioni religiose tradizionali presenti nella sfera della vita quotidiana, in quanto sapere sociale e culturale. Gli elementi fondamentali su cui si basava l'esperienza religiosa *ziona* erano: un forte richiamo al testo biblico, per quanto riguarda le prescrizioni morali e le pratiche a cui ci si deve attenere, l'evento pentecostale con lo Spirito Santo, che dona i carismi della guarigione e della profezia, e la figura di Gesù Cristo portatore nella storia di idee innovativa, quali la pace e la fraternità. Accanto a questi valori e poteri veniva posta la pratica tradizionale della *possessao pelo espiritos*.

L'atteggiamento del sistema coloniale portoghese è di totale opposizione verso le forme di credenza tradizionale, ma anche contro le chiese protestanti e indipendenti come quella *zione*, viste come strumenti ideologici per alimentare il dissenso interno indigeno.

Il progetto coloniale era fondato sulla creazione di una classe intermedia di nativi assimilati<sup>20</sup> e acculturati secondo il sistema ideologico portoghese. In questo progetto al cristianesimo cattolico con i suoi missionari era affidato un compito funzionale agli scopi del dominio coloniale. Ai missionari, attraverso la costruzione di scuole missionarie, era affidato il sistema educativo dei nativi che doveva fornire conoscenze basilari riguardo la lingua e la cultura portoghesi e introdurre nuovi valori morali e sociali di riferimento, in modo da assoggettarli all'ordine del sistema politico costituito.

Si assiste quindi da parte delle istituzioni coloniali ad una dura repressione della religione tradizionale, soprattutto la *possessao pelo espiritos*, i riti d'esorcismo e la divinazione vennero considerate primitive ed oscurantiste. Accanto a queste vennero ritenute illegali tutte quelle pratiche e quelle rappresentazioni ritenute espressione dell'identità culturale mozambicana.

Con la formalizzazione nel 1940 di un accordo tra lo stato e la chiesa cattolica (Helgesson A. 1971, Hastings A. 1979, Rocha A. 1993, Vines A. e Wilson B. 1993), il confessionarismo cristiano di denominazione cattolica divenne la religione ufficiale del Mozambico e alle missioni cattoliche venne riconosciuto ufficialmente lo statuto di "strumento di civilizzazione" (Honwana A. M. 2002:129) degli indigeni, per combattere la superstizione legata alle credenze tradizionali.

In questo periodo il clima di repressione raggiunse il suo culmine. Tutti gli individui che erano accusati di praticare attività come il *curandeirismo* e la *feitiçaria* venivano imprigionati per poi subire provvedimenti giudiziari, come i lavori forzati o il confino in altre province.

Nonostante le misure repressive e punitive la popolazione indigena, soprattutto in ambito rurale, continuava a praticare i rituali tradizionali, come la divinazione, la cura dei malati, la venerazione degli spiriti degli antenati, le pratiche di esorcismo contro gli spiriti del male e i riti propiziatori per la pioggia e la fertilità della terra. Anche i mozambicani che erano riusciti ad ottenere lo statuto di "assimilati", nonostante il loro impegno ad abbracciare la confessione cristiana cattolica, non recidono in maniera definitiva il loro legame con il mondo culturale e religioso tradizionale (Honwana A. M. 2002:130), ma in una forma discreta tengono vivi nel loro immaginario religioso

---

<sup>20</sup> Lo statuto di cittadino assimilato è inserito nella legislazione del 1917. Un nativo per aver accesso ad esso deve mostrare di aver acquisito determinati requisiti come parlare correttamente il portoghese, una professione che lo metta in condizione di mantenere la famiglia, uso di abiti e comportamenti portoghesi, essere cristiani di preferenza cattolico e non praticare i culti tradizionali e la *feitiçaria*.

quelle forme e quelle pratiche che rimandano ad elementi identitari forti, come l'istituto del *lobolo*, il culto degli antenati e la *possessao pelo espiritos*. Nonostante nel sud del Mozambico la diffusione del cristianesimo nelle sue diverse denominazioni sembrasse intaccare il predominio delle pratiche e delle rappresentazioni religiose locali (Honwana A. M. 2002:131), queste rimanevano culturalmente importanti per l'individuo mozambicano.

Con l'accusa di favorire un'attitudine anti-coloniale e provocare insubordinazione tra la popolazione, causa le idee sovversive che propugnavano considerate di sostegno e di legittimazione all'idea nazionalista mozambicana, anche le chiese cristiane protestanti e, soprattutto quelle indipendenti come le *ziona*, furono soggette a misure restrittive che ne limitavano la libertà di espressione e di culto. Soprattutto queste ultime con il loro impianto ideologico basato sulla *possessao pelo espiritos* furono guardate con grande sospetto.

L'iniziale offensiva del sistema coloniale si indirizzò contro le chiese protestanti per la loro opera di proselitismo che sottraeva fedeli alla chiesa cattolica, a cui era stato affidato il compito di inculturazione dei nativi secondo i dettami portoghesi. Considerati come elementi destabilizzanti diversi pastori protestanti vennero deportati o espulsi e questo favorì ancora di più la diffusione delle chiese indipendenti africane (Hedges D. e Rocha A. 1994:48). Esse erano ritenute ancor di più pericolose in quanto accusate di intaccare la "nazionalizzazione spirituale e materiale dei mozambicani" (Honwana A. M. 2002:138) e per questo motivo nel 1942 il regime coloniale vietò ad esse di svolgere qualsiasi tipo di attività religiosa. Anche le chiese *ziona* con i loro pastori, quindi, subirono repressioni e punizioni e tutte quelle misure coercitive adottate nei confronti delle altre organizzazioni religiose non cattoliche.

Neanche dopo aver ottenuto l'indipendenza dal Portogallo nel 1975 la situazione per i culti tradizionali e per le chiese *ziona* migliorò. Il *Frelimo* (*Frente de Libertação de Moçambique*), che come movimento politico-militare di lotta armata aveva liberato il Mozambico dal colonialismo portoghese, si costituì in partito politico con un orientamento ideologico marxista-leninista e, grazie al grande consenso, ha continuato a guidare il paese sino ad oggi.

L'impianto ideologico alla base di questa nuova esperienza politica era l'idea della creazione di una "società nuova" costituita da "uomini nuovi", sganciati dai vincoli sociali coloniali e, soprattutto, dal legame con il mondo religioso, considerato oscurantista e, quindi, tenuto lontano perché non permette la piena emancipazione dell'uomo. Passo fondamentale per l'attuazione di una nuova società era la sostituzione della tradizionale organizzazione sociale e dei loro valori religiosi

esistenti (Munslow B. 1983:140, Finnegan W. 1992:244) con un nuovo assetto sociale e con nuovi riferimenti morali.

Il discorso tenuto da Samora Machel nel settembre del 1970 alla seconda conferenza del “*departamento de educacao da Frelimo*” evidenzia il fatto che per religione si intende oscurantismo e superstizione che sono di ostacolo al progetto sociale che si vuole portare a termine in Mozambico. Tutte le confessioni religiose subiscono repressioni, soprattutto quella cattolica considerata fiancheggiatrice del regime coloniale portoghese. Furono proibiti i riti di *possesao pelos espiritos* e di cura (Roesch O. 1986) per incoraggiare gli individui ad utilizzare le strutture sanitarie statali e gratuite. Soprattutto i curandeiros non potevano esercitare liberamente, ma ricevevano le persone per le cure, gli esorcismi e le divinazioni clandestinamente solitamente di notte. Considerati nulla facenti, subirono deportazioni forzate in zone lontane da quelle native dove venivano impegnati nei lavori agricoli (Clarence-Smith G. 1989)

Anche le chiese *ziona* subirono misure restrittive per quanto riguardava le loro attività rituali di cura ed esorcismo, che però continuarono ad essere svolte di nascosto ai funzionari pubblici, solitamente svolgendo nelle case in forma privata i riti per le sessioni di cura.

Per il pastore *ziona* l'attività rituale non era la sua fonte primaria di sostentamento, ma svolgeva un'attività lavorativa laica che lo poneva agli occhi dello stato come un individuo attivo nel progetto di società che si voleva creare.

E' in questo clima di grande repressione di tutto ciò che rimanda al mondo religioso tradizionale che nasce un movimento di opposizione e resistenza all'impronta marxista data al paese. La *Renamo (Resistência Nacional Moçambicana)*, supportata economicamente dai fuoriusciti portoghesi e dal SudAfrica, si pone sullo scenario mozambicano come difesa della religione tradizionale. La *Renamo* per ottenere l'appoggio soprattutto della popolazione rurale pone il discorso religioso alla base del proprio manifesto programmatico di opposizione e di ritorno alle credenze tradizionali: gli spiriti mozambicani sono insoddisfatti di come erano stati trattati dal governo e soffrono per essere stati abbandonati dal popolo.

Legittimata dagli spiriti a combattere il potere del *Frelimo*, la *Renamo* darà inizio tra il 1976-77 alla “*guerra dos espiritos*” (Vines A. 1991), la guerra civile che si concluderà nel 1992 con gli accordi di pace di Roma.

Il riferimento al mondo religioso degli spiriti non si fermava solo ad un ricorso da parte delle truppe di simboli religiosi utilizzati dai *curandeiros* e dai *zionisti*, come le croci colorate. I pastori *ziona* e i

*curandeiros* venivano arruolati o costretti ad arruolarsi contro la loro volontà, perché svolgevano una funzione fondamentale e attiva nella strategia militare attraverso l'impiego del loro potere spirituale di fare il *kuphahla*.

In ogni campo militare della *Renamo* prima di ogni azione militare venivano svolti rituali per fare diventare i soldati invisibili ai nemici, per renderli immuni alle pallottole nemiche in caso di scontro oppure fare adivinazione per individuare i percorsi liberi dalle truppe della *Frelimo* in modo da evitare la battaglia, per indicare i luoghi dove combattere e le prescrizioni a cui ci si doveva attenere per un conseguimento positivo dello scontro (Lan D. 1985:4).

Padre Adalino<sup>21</sup> dei frati missionari della Consolata, catturato dalle truppe della *Renamo* nella zona di Inhambane, rimase prigioniero dal 16/09/1982 al 30/11/1982:

“di notte i *curandeiros* facevano riti per propiziare le vittorie, con i loro riti riuscivano a vedere dove si trovavano le truppe della *Frelimo*, rendevano invisibili i soldati e li proteggevano dalle pallottole dei nemici”

Domingos Pereira Simango<sup>22</sup>, comandante di compagnia delle truppe *Renamo*:

“il pastore *ziona* con la corda (lo “*pswifungo*”<sup>23</sup>) disegnava una porta nell'aria e lì dentro vedeva i nemici e faceva la profezia, oppure immergeva la corda nell'acqua benedetta e agitandola in aria bagnava i soldati e in modo che in battaglia non avevamo problemi e avevamo successo.”

La strategia di terrore e di violenza, soprattutto contro i civili delle zone rurali, costò alla *Renamo* l'appoggio, oltre che della popolazione, anche dei religiosi, che iniziarono a collaborare con l'esercito della *Frelimo*. Infatti verso la fine degli anni '80 vi è un cambiamento di atteggiamento da parte di questo movimento verso la religione tradizionale. Per Wilson (1992) questa apertura agli spiriti era da mettere in relazione al fatto che la *Frelimo* si trovasse in difficoltà nella guerra e questo passo era strategico per cercare di contrastare, a livello ideologico, la *Renamo*, mettendo in discussione la prerogativa di essere legittimati spiritualmente in questa missione di liberazione a favore degli spiriti mozambicani. Per Lauriciano (1990) più che rispondere ad una strategia politica l'apertura del *Frelimo* al mondo degli spiriti fu determinato dal fatto che un numero rilevante di soldati delle sue truppe regolari si affidavano ai *curandeiros* e ai pastori *ziona* per ricevere

---

<sup>21</sup> Intervista del 22/08/2009 a Nova Mambone.

<sup>22</sup> Intervista del 23/08/2009 a Nova Mambone.

<sup>23</sup> lo “*pswifungo*” che è una corda composta da linee di cotone di colori differenti, in cui ogni colore ha un valore simbolico e spirituale nel processo di cura e nel rituale. Si tratta di uno strumento che è caratteristico degli *ziona*.

protezione in battaglia e, in modo ufficioso anche alcuni ufficiali dell'esercito regolare. Tutto questo era visto molto positivamente dai soldati che cercavano di far parte di quei battaglioni, dove vi era la presenza di *curandeiros* e di pastori *ziona*.

Quindi durante il conflitto anche la *Frelimo* seppur in un secondo tempo rispetto alla *Renamo* e in modo più discreto riprese le credenze e le pratiche del possesso degli spiriti.

Fu l'inizio di una politica più tollerante nei confronti dell'universo religioso tradizionale che si concretizzò nel riconoscimento da parte della *Frelimo* dei curatori tradizionali come figure professionali legittimate ad esercitare le proprie funzioni curative sostenendo che il malato dovesse avere la libertà di decidere da chi farsi curare.

Il riconoscimento ufficiale avvenne nel 1992 con la creazione di AMETRANO (*Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique*): l'associazione chiese a ruota i principi associativi dell'ordine dei medici. La totale apertura verso i *curandeiros* fu sancita dal fatto che la sede dell'associazione è ubicata all'interno del *Ministero de Saude*.

A beneficiare della svolta ideologica non fu solo la religione tradizionale, ma anche le altre organizzazioni religiose. Infatti come sostenuto dal Prof. Machili Carlos, direttore del *Departamento dos Assuntos Religiosos del Ministerio da Justica*, negli ultimi vent'anni si è registrato un incremento di richieste di iscrizione delle più diverse confessioni. Quella che ha riscosso un successo rilevante per quanto riguarda il numero di fedeli è stato il movimento *zionista*. Sia per quanto riguarda la città di Maputo quanto la Provincia è prima come numero di fedeli<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Maputo Cid.: Sião/Zione 25,2%, cattolica 23,1%, evangelica/pentecostale 21,2%. Maputo Prov.: Sião/Zione 39,8% , evangelica/pentecostale 16,92%, cattolica 16,5%. Fonte: INE, Censo da População e Habitação 2007

## CAP 3

### STRUTTURA DELLE CHIESE ZIONE

#### 3.1 Come si strutturano le chiese

Figura centrale, attorno alla quale ruotano le dinamiche di tutte le chiese *ziona*, è quella del pastore carismatico, anche se, come poi vedremo, in realtà non è al vertice della scala gerarchica della *igreja*.

Infatti, si hanno strutture organizzative più o meno articolate, che verranno descritte nel dettaglio in seguito, e che vanno da *igrejas*, formate da diverse *paróquias*, parrocchie, con sedi anche nelle provincie più a nord, a piccoli nuclei con una sola sede, di solito chiese di giovane formazione, ma ciò che svolge un ruolo fondamentale nella nascita e nello sviluppo della comunità attraendo i fedeli con le sue capacità di cura è il pastore.

La struttura base ricorrente più semplice, che richiama l'organigramma delle chiese *zioniste* sudafricane studiate da West (1975), si fonda su queste figure così gerarchicamente disposte, mentre, come si vedrà in seguito, altre figure di spicco con potere decisionale si aggiungeranno ad esse con lo sviluppo di strutture di aggregazioni successive :

il *Bispo* (termine portoghese ripreso dalle chiese *ziona* per indicare il vescovo) che è la figura di spicco; il pastore della chiesa, o *Mufundisse*, responsabile della diffusione e dell'insegnamento ai fedeli, *oltre che del* l'esecuzione di tutte le cerimonie ed i riti della chiesa; il *Mudiacone* che è un membro della direzione della chiesa, responsabile per l'ordine dentro la stessa e può assumere le responsabilità del pastore quando questi è assente; il *Muvanguete*, ossia l'evangelizzatore, responsabile di portare la parola di Dio tra tutti i credenti in qualsiasi luogo; il *Mukhokhele*, considerato come il consigliere della chiesa; il *Muchumaye*, rappresentante della chiesa quando



questa è invitata ufficialmente da altre chiese o da altre Istituzioni; il *Secretário*, responsabile dell'amministrazione della chiesa ed incaricato delle finanze e dei progetti; il *Gosha* la persona che si deve occupare dello spazio liturgico e deve vigilare sui fedeli, mantenere l'ordine e il silenzio durante il culto, predisporre l'apertura o la chiusura della chiesa e l'inizio delle cerimonie.

Tutte queste figure vanno a comporre un organismo decisionale importante che è quello della *direcao da igreja*.

La *Igreja* di H.M. si discosta da questo modello perchè non è prevista la figura del *bispo*, ma la carica più alta è quella di *pastor fundador* che è poi la carica che lo stesso H.M. ricopre.

In questo modo viene operata una prima separazione (Bourdieu P. 1971; Guizzardi G. 1979) tra il corpo di “specialisti del sacro”, preposto alla gestione attiva dei luoghi o della pratica religiosa rituale, e quello dei fedeli, l'adesione e la partecipazione dei quali appaiono come espressioni di un atteggiamento di passività nei confronti della gestione del sacro stesso con un coinvolgimento e una condivisione che appaiono quasi formali nell'ambito della vita della comunità religiosa a cui appartengono .

Poter accedere all'ordine gerarchico interno dell'istituzione facilita le aspettative di carriera e di promozione, incentivando la partecipazione ai riti e la fede nel culto .

Il *Pastore* è colui che riceve il potere di Dio per individuare e curare il problema individuale e sociale dei fedeli che a lui si rivolgono. “*Ricevere il potere di Dio attraverso lo Spirito Santo*” (Alfredsson U. 2000; Anderson A. H. 2000; Fry P. 2000; Honwana, A. M. 2002; Pfeiffer J. 2005; Seibert G. 2005) non è un carisma che sempre gli individui posseggono dalla nascita o possono ricevere. Si tratta di fare un'esperienza del sacro in cui un individuo sperimenta, attraverso la possessione, una presenza superiore e si sente “agito” da questa forza spirituale.

Ruolo fondamentale nella fondazione di una nuova *igreja* è l'iniziativa di un *fundador* che staccandosi da *igrejas* già consolidate, solitamente portando con sé un gruppo di fedeli a lui vicini, dà vita ad un nuova realtà (Mahumane J. 2004, 2008).

Tra questi verrà indicato, solitamente dal *fundador*, chi dovrà ricoprire la carica di *bispo* e si sceglieranno coloro, che dovranno far parte del “*conselho da direção da igreja*”, organismo che svolge un compito importante nella stesura dell'*Estatuto* dell'*igreja*, che comprende un organigramma in cui si stabiliscono la struttura e le cariche, oltre tutte le leggi a cui tutti, dal *bispo* ai fedeli, si devono attenere in modo vincolante. Il *bispo* dovrà poi scegliere le persone che andranno a ricoprire le cariche previste dal “*conselho da direção da igreja*”, tenendo come criterio

di base di affidare ad un individuo la stessa carica che ricopriva nella *igreja* da cui si è staccato. Non è scontato che tra i fuoriusciti vi sia una rappresentanza tale di individui che abbiano già ricoperto ruoli precisi, in modo da avere già formato un organigramma gerarchico con soggetti preparati ad assumere quelle cariche. Si renderà allora necessario l'intervento diretto del *bispo* che, ispirato dallo Spirito Santo, "vedrà" tra i fedeli chi per dedizione o in quanto portatore di doni particolari potrà entrare a far parte degli "specialisti del sacro".

Altro organismo importante è quello del *conselho dos homens*. Solo gli individui maschi della *igreja*, dal pastore al semplice fedele, hanno accesso a tale istituto. Qui si svolgono ad un giorno della settimana fisso incontri per insegnare la Bibbia e indicare tra i membri maschi dell'organigramma i candidati che si presenteranno alla comunità per essere eletti *pastore chefe*. Carica e modalità di elezione saranno affrontate nei capitoli successivi.

Passi burocratici importanti per una nuova *igreja* sono l'iscrizione al *Departamento dos assuntos religiosos* dello stato e al *Conselho Cristao de Moçambique*, nel quale confluiscono tutte le confessioni cristiane da quella cattolica, a quelle protestanti e zioniste. Diventa fondamentale, per accedere all'iscrizione a queste due istituzioni, che almeno un pastore della *igreja* sia in possesso o si impegni a conseguire un attestato di frequenza ad uno dei corsi biblici riconosciuti dal *Conselho Cristao de Moçambique*, che solitamente vengono organizzati dalle congregazioni protestanti. Per esempio H. M. frequentò la *Escola de Educao Teologica- assemblea de Deus*. Alle istituzioni una *igreja* deve versare una tassa che per quanto riguarda lo Stato varia dai 250 ai 2000 meticaïs, in rapporto al numero dei fedeli, la localizzazione geografica e il numero di filiali, mentre deve versare una tassa fissa di 100 meticaïs al *Conselho Cristão de Moçambique*.

Inoltre deve ricevere l'approvazione del *secrestário da comissão dos assuntos religioso* del *bairro*, cioè del quartiere della città in cui è stata fondata. Il *secrestário*, che è eletto dai rappresentanti di ogni confessione religiosa presente nel *bairro* stesso, svolge una funzione fondamentale di controllo di tutte le attività rituali svolte, in modo da combattere le pratiche religiose clandestine di quei gruppi che cercano di sottrarsi al controllo e alla tassazione dello Stato, ma anche di segnalare pratiche ritenute non consone e pericolose rispetto a quelle regolarizzate.

Le *igreja* di nuova formazione solitamente sono composte da una sola sede, che solitamente è parte o la stessa casa del *bispo* o del pastore fondatore, che diventa temporaneamente la cosiddetta *igreja mae*. "Temporaneamente", nel senso che quando il *bispo*, insieme ai fedeli, riuscirà ad acquistare un terreno per costruirne una, questa diverrà la sede centrale. Da questo primo nucleo, grazie all'opera di proselitismo e di conseguente aumento di adesione di fedeli e all'iniziativa dei pastori che

cercheranno di costruire cellule religiose in altri *bairros*, si costituiranno delle *igrejas* filiali, chiamate *zonas*. L'originaria singola *igreja* potrà definirsi *paróquia* quando potrà contare su almeno due *zonas* a lei subordinate e che devono riproporre lo stesso modello di organizzazione. Questa struttura elementare è soggetta a possibili e ulteriori espansioni che prevedono ramificazioni su tutto il paese. Infatti la nascita di altre *paróquias* nel territorio circostante, che affiancano quella iniziale, spingono verso una nuova forma organizzativa che prende il nome di *sede nacional*. Ogni *paróquia* che viene a crearsi in un secondo tempo dovrà riproporre il modello organizzativo della *paróquia* originaria, con una *igreja mae* e le cariche previste dall'*Estatutos* dell'*igreja*. La crescente complessità della struttura prevede anche l'introduzione di nuove figure e di nuovi organi direttivi. Infatti a capo di ogni *paróquia* deve essere posto un *bispo* o un *superendente* (*Muhangamele*), il quale avrà libertà assoluta nel scegliere chi può diventare pastore e chi potrà assumere tutte le altre cariche previste. La nascita di *paróquias*, anche in altre provincie del paese porterà al costituirsi di una o più *Sede Regional* che avrà come riferimento la *sede nacional*, ma anche l'istituzionalizzazione di nuovi organismi, come il *conselho da direicção geral*, il *Conselho de Bispos* e di nuove figure come il *bispo geral* (*bishoppo nkulu in changana*) e i *bispos regionais* (*vabishoppo vamatiku in changana*).

Una struttura ramificata e complessa è quella della *Igreja Bicláhema Zione de Moçambique*, che è composta da tre sedi: una sede *Nacional e Geral*, responsabile di tutte le *igrejas* che fanno parte di quella *Igreja* e che si trova nella città di Maputo, e due *sedes Regionais*, una nella città di Beira, nella Provincia di Sofala, che è responsabile per le regioni centrali del paese, e una nella città di Nampula, che è responsabile per le regioni del nord. In tutto la *Igreja Bicláhema Zione de Moçambique* è costituita da 44 *paróquias* e 204 *zonas* distribuite su tutto il territorio mozambicano. Nella città di Maputo ci sono 12 *paróquias* che sono: *paróquia Zandamela* nel *bairro* di Hulene A, *paróquia Macamo* nel *bairro* di Xipamanine, *paróquia Zione unida de Bagamoio* nel *bairro* di Bagamoio, *paróquia Vilanculo* nel *bairro* di Hulene B, *paróquia Mungoi* nel *bairro* Zona Verde, *paróquia Vuma* nel *bairro* di Magoanine, *paróquia Siteo* nel *bairro* di Albazine, *paróquia Elisa Massinga* nel *bairro* di Laulane, *paróquia Zione Unida* nel *bairro* di Costa do Sol, *paróquia Machava* nel *bairro* di Mafalala, *paróquia di Maxaquene* nel *bairro* di Maxaquene, *paróquia Bila* nel *bairro* di Urbanização.

In tutta la provincia di Maputo ci sono più di 25 *paróquias* con le loro *zonas*.

L'*Igreja Bicláhema Zione de Moçambique* fu fondata nel 1970 a Maputo nel *bairro* di Hulene "A", dove tuttora risiede la *direicção geral* della *igreja*, dalla *senhora* Elisa Massinga, che venne a

mancare nel 2008 e che ricopriva il ruolo di *fundadora geral da igreja*, insieme con Ricardo Vuma, che dal 2011 svolge la funzione di *Bispo Geral da Sede a nível Nacional*.

La *fundadora* Elisa Massinga, prima di fondare la *Igreja biclahema zione de Moçambique*, era *bispa* in una *igreja zione* di Inhambane nel distretto di Massinga e fu lei, come fondatrice, a sceglierne il nome<sup>25</sup> e a nominare come *bispo* della nuova *igreja* Vuma, delegando a lui i poteri della *igreja*. La *sede nacional* serve come modello di organizzazione gerarchica di tutte le *igrejas* collegate ad essa ed è prestigioso avere una carica nella *sede nacional*. Gli incarichi sono assegnati in base a votazioni o all'indicazione del *bispo* e sono riservati a tutti fedeli della *sede nacional*. Ogni *paróquias* deve essere diretta da un *superendente* o da un *bispo* che ha un'assoluta indipendenza nell'eleggere e nominare i propri pastori e chi deve occupare gli incarichi e ricoprire ruoli tra i propri fedeli. Solo la figura del pastore *chefe* è soggetta ad elezione da parte dei soli fedeli della *igreja mae*.

Con l'estendersi sul territorio si sono rese necessarie tutta una serie di organismi e figure introdotte ogni qualvolta è stato necessario revisionare l'*Estatuto* della *igreja*<sup>26</sup>, che era stato approvato per la prima volta il 6 settembre del 2009 dal *conselho Nacional de Bispos* realizzato nella *Sede Nacional de Maputo* e diretta dal *Bispo Geral* Ricardo Mário Vuma. L'*Estatuto dell'Igreja Biclahema Zione de Moçambique*, in cui si trovano la composizione della struttura della chiesa, a partire dal Vescovo generale, i vescovi, i superintendenti, i segretari generali, i pastori generali, i pastori semplici ed il resto della struttura della chiesa e le leggi a cui tutti si devono attenere, è stato cambiato più volte nel tempo ed è stato negoziato a partire dalle sedi sino alla sede generale della Chiesa, per essere approvato dal *Conselho da direção geral* e dal *Conselho de Bispos*.

L'ultima revisione, approvata il 3 settembre 2011, nella *Sede Regional da igreja Biclahema Zione de Moçambique*, nella città Beira durante la *terza conferência Nacional de Bispos*, ha visto l'introduzione di nuove figure che hanno portato ad una gerarchia dall'alto così definita: il *bispo geral* (*bishoppo nkulu* in changana), i *bispos regionais* (*vabishoppo vamatiku* in changana), i *bispos* (*vabishoppo* in changana), il *superendente* (*Muhangamele*), il *mufundishi chefe*. Accanto a queste si trovano due istituzioni come il *Conselho da direção geral* e il *Conselho de Bispos*.

---

<sup>25</sup> Vuma mi disse: significa "luogo sacro dove tutti i sofferenti risolsero i loro problemi per curarsi". Bechlaema fu una città antica in Medio Oriente, dove nacque lo Zione, come religione che aiutava i sofferenti.

<sup>26</sup> L'*estatuto* è scritto in portoghese, ma viene tradotto, anche, nella lingua della regione dove si trova la *paróquia* o la *zona*.

Il *Bispo Geral* presiede il *Conselho de Bispos*, che è composto da tutti gli altri *bispos* a livello nazionale, ed è il presidente del *conselho da direção geral*. È eletto dal *Conselho de Bispos* e dalla *direção geral* della *sede nacional*. Egli può essere rimosso solo attraverso un voto di sfiducia dal Consiglio dei vescovi. Il *Bispo Geral* rimane in carica per 10 anni e, anche se non è la carica più importante nella gerarchia della *direção*, ma, in quanto presidente della *direção geral da igreja*, ha comunque un potere decisionale di un certo peso.

I poteri del *Bispo geral* si esplicano nelle scelte di come e verso dove dirigere i destini della chiesa a livello nazionale e nel risolvere i problemi delle *paróquias* e delle sedi *regionais*. Può espellere dalla chiesa un fedele, ma poi deve spiegare la sua decisione alla *direção geral da igreja*, mentre i membri della *direção* non possono essere espulsi senza una riunione in cui si vota per la loro espulsione. Perché la *direção geral da igreja* è composta da *Bispos*, *Supertendentes*, *pastores chefes*, *secretários gerais* e *conselheiros* ai quali si deve molto rispetto ed un atto di allontanamento deve essere deciso in modo consensuale con gli altri membri.

Durante il suo mandato, il *Bispo Geral* deve risiedere nella sede nazionale a Maputo nel *bairro* di Hulene. Gli viene corrisposto un sussidio mensile, che però, non è sufficiente per il sostentamento della famiglia. Vuma, infatti, svolge il lavoro di autista, come detto sopra, presso la *direção geral da logística da PRM- polícia da República de Moçambique, na cidade de Maputo*. La somma da destinare ai *bispo geral* e agli altri *bispos* proviene dalla tassa fissa mensile di 200 meticais che ogni *paróquias* deve corrispondere alla *sede nacional* grazie al contributo dei fedeli.

I *bispos regionais* devono, invece, controllare il funzionamento delle *sedes regionais* e svolgere funzioni di collegamento con la *sede nacional*. Questa figura è stata introdotta con il nuovo *Estatuto* e, collegata ad essa, viene aperta la possibilità anche alle donne di accedere alle cariche più alte. Nel senso che la *igreja Bichahema* si allineava a tutte le altre *igrejas* e una donna poteva ricoprire determinati ruoli in quanto moglie di un uomo che era investito o eletto a quel ruolo. Quindi una donna *ziona* poteva diventare *pastora* solo se il marito lo diventava e così via per tutte le cariche da *gosha* a *bispo*. Questa subordinazione del genere femminile a quello maschile riflette l'assetto sociale patriarcale mozambicano (Agadjanian V. 1999, 2001, 2005; Costa A. B. da: 2004; Costa A. B. da: 2007), in cui l'attore sociale maschile è protagonista assoluto e, grazie all'istituto del *lobolo*, lo si pone in una condizione di potere e di diritti sulla donna stessa (Honwana A. 2002). La grande svolta, che si è verificata, è che per la prima volta nella sua storia, con l'avvallo dello *Estatuto*, il *conselho de Bispos* ha votato, a ricoprire questo incarico, una donna Bietar Massinga. Ella già era stata nominata con il marito *bispa*, ma, rimasta vedova, con il vecchio *Estatuto* non poteva aspirare

ad ulteriori cariche. La revisione dello *Estatuto* ha permesso che il 4 settembre 2011 presso la *Sede Regional* di Beira si svolgesse la *cerimónia de investidura* della prima *Bispa Regional da igreja Bichahema Zione de Moçambique*.

Tra gli organismi che rivestono una grande importanza in questa struttura vi è il *conselho da direção geral* che è composta dal *Bispo Geral* e altri vescovi a livello nazionale, i *superintendentes* di tutte le *paróquias* con i loro *pastori chefe* e due membri da ogni *sede regionais*. Il compiti che svolge è quello di prendere decisioni importanti della chiesa, come elaborazione di nuovi statuti, creazione di commissioni di lavoro, eleggere i *superintendentes* delle parrocchie, così come decidere e approvare i processi di espansione della *igreja*.

Tra le cariche riconosciute in una struttura complessa come quella della *igreja* vi è quella del *superendente (Muhangamele)*. Questi è posto a capo di una *paróquia* e il suo compito è quello di supervisionare la propria zona di controllo dando ordini, consigliando, insegnando la *palavra de Deus*, i valori morali e denunciando il male. Talvolta può intervenire nelle *paróquias* limitrofe in caso di crisi.

Il *pastor chefe*, invece, è responsabile del *conselho de pastores da paróquia* che é composto da tutti i pastori di tutte le *zonas* che fanno parte della *paróquia*, deve risolvere i problemi dei fedeli ed evangelizzare. Il *pastor geral* visita e controlla il funzionamento delle *zonas* e riporta al *superendente* e lo accompagna nei suoi viaggi nelle altre *paróquias da igreja Bichahema*. Mentre un pastore può essere indicato o scelto dal *superendente*, il *pastor chefe* deve essere votato dai fedeli. Il *conselho dos homens* deve scegliere i candidati che saranno poi votati dai fedeli della *igreja mãe*, ma non quelli delle *zonas*, scrivendo il nome del loro candidato, mentre gli analfabeti votano per alzata di mano.

## **I- ESTATUTO GERAL DA IGREJA BICLAHEMA ZIONE DE MOÇAMBIQUE**

1- A Direção Geral da igreja Bichahema, reconhece os poderes que tem de decidir sobre, os estatutos gerais da igreja, e reconhece os poderes do conselho de bispos.

2- O Conselho de Bispos é Órgão mais elevado da igreja e é onde se tomam as decisões mais importantes da igreja.

- 3- A igreja Bichahema Zione de Moçambique, não escolhe os seus fieis, pela cor da pele, condição física, nacionalidade, situação económica ou financeira, estado civil, etnia ou origem, reserva-se a igualdade de direitos para todos os fieis.
- 4- Todos os fieis tem as suas obrigações e direitos reconhecidas pela igreja, sendo obrigatório que este sejam respeitados pelas ambas parte.
- 5- Os bispos da igreja bichahema, são o elo de ligação e servos principais de Deus, por isso é reconhecida a sua importancia, sendo aprovada e atribuida o seu subsídio mensal.
- 6- O subsídio mensal para o pagamento dos Bispos deve ser colectada apartir de todas Zonas, paróquias, Sedes nacionais e até na própria Sede Geral da Bichahema.
- 7- É obrigação de todos os fieis contribuirem, para a construção da igreja, pagamento de impostos da igreja, para o pagamento dos subsídios dos bispos, para os fundos de apoio ao carenciados, para ajudas de funerais, e para a logística da igreja.
- 8- As zonas e paróquias tem a obrigação de apresentarem os seus planos e projectos ao conselho da direcção geral da igreja.
- 9- As zonas e paróquias tem o direito de estarem representadas na assembleia geral do conselho da direcção geral da igreja, por dois membros, que são: o bispo da paróquia ou supertendente e o pastor geral da paróquia.
- 8- As sede nacionais são representadas no conselho da direcção geral da igreja através do bispo, supertendente e o secretário geral da sede.
- 9- Reconhece-se o Bispo Geral da igreja como o órgão mais elevado da igreja, depois da Fundadora.
- 10- O bispo geral é votado pelo conselho nacional de bispos durante a conferência anual de Bispos, onde se deliberam os assuntos gerais e particulares da igreja.
- 11- Cabe ao conselho nacional dos bispos a discussão e revisão dos estatutos da igreja bichahema, tendo que depois apresentarem as deliberações no conselho da direcção geral da igreja, onde todas zonas e paróquias estão representadas.
- 12- O bispo geral é tido como presidente do conselho da direcção geral da igreja e como presidente do conselho nacional de Bispos.

13- Todos os fieis podem ascenderem à cargos mais elevados da igreja, desde que tenham o tempo suficiente de trabalho e dedicação na igreja e no serviço de Deus, no mínimo de 5anos para passar de uma cadeira para outra.

14- São reconhecidos casos méritos e vocação em que se supera o tempo mínimo dos 5 anos podendo se reduzir para no máximo apartir de 2 anos de dedicação e trabalhos na igreja.

15- São todos nomeiados à cargos ou cadeiras na igreja apartir da indicação directa para os cargo a baixo de pastor, e de pastor se assim se justificar.

16- São reservados os poderes de nomeiação de pastores até ao gosha, aos supertendentes das paróquias.

17- São reservados os direitos de nomeiar os supertendentes aos bispos, só os bispos podem nomeiarem por indicação directa os supertendentes.

18- São nomeiados novos bispos apartir de 10 anos ao serviço das paóquias e zonas, bem como da sede geral da igreja, os supertendentes que mais se destacarem e apresentarem os bons desempenhos nos últimos 10 anos como supertendentes, só assim podem concorrerem para serem bispos.

19- Para ser- se bispo é preciso ter no mínimo dez anos como supertendente de uma paróquia grande que tenha mais de zonas e que algumas zonas estejam a criarem outras para passarem a ser paróquias.

20- É reservada a criação ou fundação de uma nova igreja, filha da sede, da paróquia ou zona, desde que se reunam cumulativamente os requisitos para tal, nos seguintes pontos.

21- Todos os fieis da igreja biclahema Zione de Moçambique podem fundar ou criar uma nova, zona filha da paróquia ou sede.

22- Só pode dirigir uma zona quem tem o cargo de pastor ou mais.

23- Só pode dirigir uma paróquia que tem o cargo de supertendente ou mais.

24- Só pode dirigir uma Sede quem é bispo.

25- Só pode dirigir uma sede nacional quem é bispo Geral da sede nacional.



- 26- Só pode dirigir uma igreja Zona ou paróquia quem tenha mais de 35 anos de idade, e mais de 10 anos como fiel da igreja.
- 27- Um fiel de bichahema Zione de Moçambique, tem dever e obrigação de participar nos cultos e nas cerimónias realizadas dentro ou fora da igreja.
- 28- Não pode haver casamentos entre irmãos da igreja, devendo os casamentos serem livres e abertos para pessoas de outras igrejas ou que não tenham religião ou mesmo de zione, mas não bichahema.
- 29- São reservados os direitos de celebrar os casamentos os bispos, supertendentes e pastores gerais da igreja.
- 30- A falta de obediencia aos 10 mandamentos da bíblia é punida pelo afastamento temporário na igreja.
- 31- Na resolução dos conflitos entre os membros da igreja é feita de forma de diálogo, que deve ser mediada, pelos conselheiros das zonas, pastores, direção da paróquia, da sede, e da sede nacional se assim ditar.
- 32- Os conflitos dentro e fora da igreja são proibidos, devendo todos os fieis viverem na paz do senhor.
- 33- São punidos pela pena máxima, que é a expulsão definitiva da igreja, casos de fieis traidores, corruptos, ladrões, criadores de desestabilidades nas famílias e na igreja.
- 34- Todos fieis tem direito de serem perdoados e de perdoarem, diante de pedido de perdão, e redimência dos seus pecados.
- 34- Todos fieis devem ser batizados para serem considerados cristãos ou filhos de Deus.
- 35- Os Batismos são obrigatórios, e devem serem celebrados por pastores, supertendentes e bispos.
- 36- Nenhum fiel é registado no livro da igreja, sem primeiro ter sido batizado.
- 37- São admitidos novos fieis, diante de pagamento de uma taxa simbólica de cotas anuais, e diante de aceitação dos estatutos e regulamentos da igreja.
- 38- A igreja reserva o direito de mediar conflitos e tentar chegar-se ao meio termo para se restabelecer a paz e a ordem.

39- A igreja reserva-se o dever de ajudar os sofridos e os desamparados, dando tecto os que não possuem e água os que tem cede.

40- A igreja tem a obrigação de cuidar e dar assistência a todas crianças da igreja, servindo de monitor dos pais nos casos de maus cuidados.

41- Todos fieis tem direito de conhecerem e respeitarem a bíblia sagrada.

42- São atribuidos poderes de tomada de decisões importantes os responsáveis da igreja, os dirigentes das zonas, paróquias e sedes.

43- É a obrigação de todos os fieis respeitarem este regulamentos, sob pena variada até a máxima para quem não respeitar.

44- Reserva-se somente ao conselho de Bispos os casos de emenda e revisão deste Estatuto.

45- O presente Estatuto deve sevir de lei mãe para orientar os destinos da igreja Biclähema Zione de Moçambique.

## **ESTATUTOS DA IGREJA BICLAHEMA ZIONE DE MOÇAMBIQUE**

### **NOVO ESTATUTO GERAL DA IGREJA BICLAHEMA ZIONE DE MOÇAMBIQUE**

1- A igreja Biclähema Zione de Moçambique é uma igreja registada e reconhecida pela lei, e tem os plenos direitos e deveres consagrados no estatuto da igreja, que deverão ser aceites e respeitados pelos fieis da biclähema.

2- A Biclähema é livre de cooperar com outras igrejas Ziones em Moçambique e pelo Mundo fora, mas reserva o direito de não violar os seus estatutos, bem como o respeito dos mesmos em qualquer circunstância.

3- Fazem parte das obrigações da Biclähema velar pela unidade Nacional e dos Povos através da palavra de Deus, divulgando o espírito de paz e harmonia nos povos.

4- Nenhum fiel da Biclähema deve se envolver em assuntos de geração de conflitos e de desordem à paz e tranquilidade pública, bem como em actos de violências.

5- A Biclähema deve ser respeitada e considerada como mãe da igreja Zione no mundo, daí que é consagrada nos estatutos da igreja o dever de preservar o seu nome para sempre. O nome de igreja Biclähema Zione de Moçambique não pode ser alterada em nenhuma situação nem geral.

- 6- Deve ser Lembrada sempre com muito carisma a figura da fundadora da Bicláhema Zione de Moçambique, passando a sede Regional de Norte se Chamar de Sede Regional Elisa Massinga, em memória consagrada nos estatutos da Bicláhema Zione de Moçambique a fundadora da Bicláhema.
- 7- A Direção Geral da igreja Bicláhema, reconhece os poderes que tem de decidir sobre, os estatutos gerais da igreja, e reconhece os poderes do conselho de bispos que é o único com poder de veto.
- 8- O Conselho de Bispos é Orgão mais elevado da igreja Bicláhema Zione de Moçambique e é onde se tomam as decisões mais importantes da igreja como a revisão geral de Estatutos.
- 9- A igreja Bicláhema Zione de Moçambique, não escolhe os seus fieis, pela cor da pele, condição física, nacionalidade, situação económica ou financeira, estado civil, etnia ou origem, reserva-se a igualdade de direitos para todos os fieis.
- 10- Todos os fieis tem as suas obrigações e direitos reconhecidas pela igreja, sendo obrigatório que estes sejam respeitados pelas ambas partes e que beneficie a todos.
- 11- Os Bispos da igreja bicláhema, são o elo de ligação e servos principais de Deus, por isso é reconhecida a sua importância, sendo aprovada e atribuída o seu subsídio mensal.
- 12- É também reconhecido o mérito dos Superintendentes da Bicláhema, e é aprovada o subsídio mensal para eles.
- 13- O subsídio mensal para o pagamento dos Bispos deve ser colectada apartir de todas Zonas, paróquias, Sedes nacionais e até na própria Sede Geral da Bicláhema.
- 14- O subsídio mensal para o pagamento dos Superintendentes deve ser coletada nas zonas e na paróquia que ele dirige.
- 15- É obrigação de todos os fieis contribuírem, para a construção da igreja, pagamento de impostos da igreja, para o pagamento dos subsídios dos Bispos e Superintendentes, para os fundos de apoio ao carenciados, para ajudas de funerais, e para a logística da igreja.
- 16- As zonas e paróquias tem a obrigação de apresentarem os seus planos e projectos para o desenvolvimento da igreja Bicláhema, ao conselho da direção geral da igreja.

17- As zonas e paróquias tem o direito de estarem representadas na assembleia geral do conselho da direção geral da igreja, por dois membros, que são: o bispo da paróquia ou supertendente e o pastor geral da paróquia.

18- As sedes Nacionais são representadas no conselho da direção geral da igreja através do bispo, supertendente e o secretário geral da sede e pastor chefe da paróquia.

19- Reconhece-se o Bispo Geral da igreja como o órgão mais elevado da igreja, depois da Fundadora.

20- Reconhece-se a ocupação de cargos mais elevados da Bichahema por mulheres, sem questionamentos e nem desobediências, bem como igualdade no seu tratamento como dirigente.

21- Aprova-se a Existência incondicional de Bispas na Bichahema Zione de Moçambique.

22- O bispo geral é votado pelo conselho nacional de bispos durante a conferência anual de Bispo, mas em cada 5 anos, onde se deliberam os assuntos gerais e particulares da igreja.

22- Cabe ao conselho nacional dos bispos a discussão e revisão dos estatutos da igreja bichahema, tendo que depois apresentarem as deliberações no conselho da direção geral da igreja, onde todas zonas e paróquias estão representadas.

23- O bispo geral é tido como presidente do conselho da direção geral da igreja e como presidente do conselho nacional de Bispos.

24- Todos os fieis podem ascenderem à cargos mais elevados da igreja, desde que tenham o tempo suficiente de trabalho e dedicação na igreja e ao serviço de Deus, no mínimo de 5anos para passar de uma cadeira para outra.

25- São reconhecidos casos méritos e vocação em que se supera o tempo mínimo dos 5 anos podendo se reduzir para no máximo apartir de 2 anos de dedicação e trabalhos na igreja, a pessoa deve ter ido na escola Bíblica e com certificação

26- Todos os cargos mais importantes da bichahema devem ser ocupadas por fieis que tenham um curso Bíblico obrigatoriamente.

27- São todos nomeiados à cargos ou cadeiras na igreja apartir da indicação directa para os cargo a baixo de pastor, e de pastor se assim se justificar.

- 28- São reservados os poderes de nomeação de pastores até ao gôsha, aos supertendentes das paróquias.
- 29- São reservados os direitos de nomear os supertendentes aos bispos, só os bispos podem nomearem por indicação directa os supertendentes e pastores gerais
- 30- São nomeados novos bispos apartir de 10 anos ao serviço das paóquias e zonas, bem como da sede geral da igreja, os supertendentes que mais se destacarem e apresentarem os bons desempenhos nos últimos 10 anos como supertendentes, só assim podem concorrerem para serem bispos.
- 31- Para ser- se bispo é preciso ter no mínimo dez anos como supertendente de uma paróquia grande que tenha mais de zonas e que algumas zonas estejam a criarem outras para passarem a ser paróquias.
- 32- É reservada a criação ou fundação de uma nova igreja, filha da sede, da paróquia ou zona, desde que se reunam cumulativamente os requisitos para tal, nos seguintes pontos.
- 33- Todos os fieis da igreja biclahema Zione de Moçambique podem fundar ou criar uma nova, zona filha da paróquia ou sede.
- 34- Só pode dirigir uma zona quem tem o cargo de pastor ou mais.
- 35- Só pode dirigir uma paróquia que tem o cargo de supertendente ou mais.
- 36- Só pode dirigir uma Sede quem é bispo.
- 37- Só pode dirigir uma Sede Regional quem foi nomeiado bispo regional.
- 38- Só pode dirigir uma sede nacional quem é bispo Geral da sede nacional.
- 39- Só pode dirigir uma igreja Zona ou paróquia quem tenha mais de 35 anos de idade, e mais de 10 anos como fiel da igreja.
- 40- Um fiel de biclahema Zione de Moçambique, tem dever e obrigação de participar nos cultos e nas cerimónias realizadas dentro ou fora da igreja.
- 41- Não pode haver casamentos entre irmãos da igreja, devendo os casamentos serem livres e abertos para pessoas de outras igrejas ou que não tenham religião ou mesmo de zione, mas não biclahema.

- 42- No caso de casamentos entre os irmão da igreja aplicar-se a a pena máxima que é a expulsão da igreja.
- 43- São reservados os direitos de celebrar os casamentos os bispos, supertendentes e pastores gerais da igreja.
- 44- Todas as celebrações de Cerimónias e Ritos devem ser pagos um valor simbólicos ao celebrante, taxa fixada segundo o valor do invento.
- 45- A falta de obediencia aos 10 mandamentos da bíblia é punida pelo afastamento temporário na igreja.
- 46- Na resulução dos conflitos entre os membros da igreja é feita de forma de diálogo, que deve ser mediada, pelos conselheiros das zonas, pastores, direção da paróquia, da sede, e da sede nacional se assim ditar.
- 47- Os conflitos dentro e fora da igreja são proibidos, devendo todos os fieis viverem na paz do senhor e colocando o diálogo sempre em primeiro grau.
- 48- São punidos pela pena máxima, que é a expulsão definitiva da igreja, casos de fieis traidores, corruptos, ladrões, criadores de desistabilidades nas famílias e na igreja.
- 49- Todos fieis tem direito de serem perdoados e de perdoarem, diante de pedido de perdão, e redimência dos seus pecados.
- 50- Todos fieis devem ser batizados para serem considerados cristãos ou filhos de Deus.
- 51- Os Baptismos são obrigatórios, e devem serem celebrados por pastores, supertendentes e bispos.
- 52- Nenhum fiel é registado no livro da igreja, sem primeiro ter sido batizado e nenhum fiel pode se casar ou conceder o espírito santo antes do batismo.
- 53- Todas as crianças devem serem batizadas logo nos primeiros meses de vida, durante o rito de Mangandzelo.
- 54- São admitidos novos fieis, diante de pagamento de uma taxa simbólica de cotas anuais, e diante de aceitação dos estatutos e regulamentos da igreja.
- 55- É resevada para igreja Biclahema o direito de mediar conflitos e tentar chegar-se ao meio termo para se restabelecer a paz e a ordem.

56- A igreja reserva-se o dever de ajudar os sofridos e os desamparados, dando tecto os que não possuem e água os que tem cede.

57- É o dever Biclahema assumir as responsabilidades sociais, em todos os lugares onde se localiza, para garantir a paz e justiça dos direitos humanos.

58- A biclahema é contra os violadores dos direitos humanos, e dos direitos das mulheres e crianças.

59- A igreja tem a obrigação de cuidar e dar assistência a todas crianças da igreja, servindo de monitor dos pais nos casos de maus cuidados.

60- A igreja Biclahema apela a igualdade de direitos e deveres, sem destiçãõ de sexo, cor da pele, etnia ou raça.

61- As mulheres são a base do desenvolvimento e suporte das família da biclahema, por isso o seu respeito é consagrada pelos estatutos gerais da biclahema, e a sua infração é punida pela pena máxima.

62- Todos fieis tem direito de conhecerem e respeitarem a bíblia sagrada.

63- São atribuidos poderes de tomada de decisões importantes os responsáveis da igreja, os dirigentes das zonas, paróquias e sedes.

64- É a obrigação de todos os fieis respeitarem este regulamentos, sob pena variada até a máxima para quem não respeitar.

65- Reserva-se somente ao conselho de Bispos os casos de emenda e revisão deste Estatuto.

66- O presente Estatuto deve sevir de lei mãe para orientar os destinos da igreja Biclahema Zione de Moçambique.

O presente estatuto foi aprovado no dia 03 de Setembro de 2011, pelo conselho Nacional de Bispos, realizada na Sede Regional da Beira, que foi derigida pelo senhor Bispo Geral da Igreja Biclahema Zione de Moçambique o Bispo Ricardo Mário Vuma.

Assinado e carimbado pelo Bispo Geral e o Secretário Geral do conselho de Bispos da Igreja Biclahema, o bispo Venâncio Manjate.

## **LISTA DOS BISPOS QUE PARTICIPARAM NO CONSELHO DE BISPOS DA IGREJA BICLAHEMA ZIONE DE MOÇAMBIQUE**

Actualmente o conselho de Bispos da igreja biclahema zione de Moçambique é constituído por 20 bispos oriundos de vários cantos do país, e são dirigentes de paróquias e sedes da igreja Biclahema.

A seguir vou apresentar a lista de todos os Bispos da igreja Biclahema zione de Moçambique o seu nome e apelido:

- 1- Ricardo Mário Vuma
- 2- Bietar Massinga
- 3- Venâncio Mnjate
- 4- José dos Santos
- 5- José Nguenha
- 6- Anastácio Chongo
- 7- Baptista Armando Nhacal
- 8- Augusto Zandamela
- 9- Jorge Brandão
- 10- Arlindo António Vilanculo
- 11- David Mungoi
- 12- Vasconcelos Tamele
- 13- Alberto Albino Vuma
- 14- Hibraimo Sualé Mussagy
- 15- Januário Mapossa
- 16- Crimildo de Jesus
- 17- Ângelo Siteo
- 18- Carlos António Simango



19- Fátima de Jesus

20- Carlota Vuma

### 3.2 La *paróquia* Zandamela

La *paróquia* Zandamela fa parte della *Igreja Bichahema Zione de Moçambique* ed è nata grazie all'iniziativa di Filipe Zandamela e di sua moglie Rosita Matshine. La *igreja mae* è situata nella Rua 10 nel *bairro* di Hulene "A" a Maputo ed è stata fondata nell'anno 2000. All'inizio aveva sede provvisoria nella casa della famiglia Zandamela, ma in poco tempo riuscì ad aggregare a sé un numero sempre crescente di fedeli, tale da rendere necessaria la costruzione di un edificio in grado di raccogliarli tutti. Per costruire la *igreja mae* servì uno sforzo collettivo da parte di tutti i credenti che crearono un fondo in denaro per comprare il terreno e procedere poi alla sua edificazione. Inizialmente furono richiesti dei contributi di 20 mts per famiglia, da versare anche a rate, per essere gradualmente portati a 100 mts. Si raggiunse in tre anni la cifra di 30000 mts, di cui 25000 furono usati per acquistare il terreno e cominciare a gettare le fondamenta. Fu un'impresa difficile ottenere tale somma perchè i fedeli sono per la maggior parte indigenti e disoccupati. Ancora non sono stati terminati completamente i lavori perchè, come dice il *superendente* Zandamela, si preferisce attribuire maggior valore alla salvezza che non ai soldi stessi, perchè come lui stesso mi disse:

“Diversi tra quelli che vengono da noi, quando cominciano ad avere fortuna ci abbandonano per andare in quelle *igrejas* ricche e prestigiose.”<sup>27</sup>

La *paróquia* è composta, oltre che dalla *igreja mae*, anche da cinque *zonas*: *Zona Langa*, dal nome del pastore, situata nel *bairro* de Mavalane "B"; *Zona Estevel*, dal nome del *bairro* in cui si trova, nel Distretto di Boane; *Zona Laulane*, dal nome del *bairro* in cui si trova; *Zona Tembe*, dal nome del pastore che la presiede, situata nella provincia di Gaza nel distretto de Manjacaze e *Zona*

---

<sup>27</sup> Intervista 15 agosto 2011 a Maputo

*Matsekele* nella provincia di Gaza nel distretto de Manjacaze. La *paróquia* ha un totale di circa 600 fedeli di cui 500 nelle *zonas*

Il *bispo* Vuma mi disse che la *paròquia* Zandamela presenta una singolare particolarità: la *igreja mae* e quasi tutte le *zonas* ad essa collegate sono rette da una coppia di pastori che hanno legami di parentela con la famiglia Zandamela. Solo la *Zona Estevel* retta dal *casal*, dal portoghese in senso letterale “coppia”, dei pastori Carlos Mandikiza e Joaneta Bila non hanno legami di parentela consanguinea diretta né collaterale con la famiglia Zandamela, ma vi è una relazione spirituale di comparaggio, in quanto Zandamela è il *padrinho* del figlio più giovane del *casal* Mandikiza, creando un rapporto privilegiato di affiliazione dal momento che è divenuto *compadre* del ragazzo. Mentre la *Zona Langa* è guidata dal *casal* dei pastori Elias Langa e sua moglie Julieta Matsinhe, che è sorella della *senhora* Rosita, i pastori della *Zona Tembe* sono Ernesto Tembe e sua moglie Percina Matsinhe, che è anche lei sorella della *senhora* Rosita. I pastori della *Zona Matsekele* sono Adelino Mapossa e sua moglie Carolina Zandamela, che è cugina di Filipe Zandamela. La *Zona Laulane* è stata fondata dalla pastora Carlota Júlio Matsinhe, sorella di Rosita, infine il pastore *chefe* della *igreja mae* era sino ad agosto 2011 Gonçalves Matsinhe, che è il cugino della *senhora* Rosita. Zandamela era un fedele della chiesa cattolica e lì vi rimase con tutta la famiglia sino al 1978, quando entrarono a far parte della *Igreja Bicláhema Zione de Moçambique*, dopo che il loro primo figlio fu salvato dalla malattia dalla *senhora* Elisa Massinga. Diversamente la *senhora* Rosita fu sempre *zione* e suo padre era un grande pastore *zione* e di lui mi disse:

“morì con la Bibbia in mano<sup>28</sup>.”

La famiglia Zandamela risiedeva a Gaza e Filipe lavorava come minatore in Sud- Africa. Avevano perso i primi due figli ancora neonati e anche l’ultimo nato presentava gravi problemi di salute, tali da metterne a rischio la vita. Una notte Filipe sognò<sup>29</sup> suo figlio morto e sentì una voce che gli diceva che per salvarlo avrebbe dovuto recarsi a Maputo da una *senhora zione*. Il sogno, nell’immaginario religioso *zione*, è uno strumento comunicativo molto importante attraverso il quale o gli *espíritos de antepassados bon* o lo Spirito Santo comunicano al soggetto sociale un pericolo o lo “chiamano” ad impegnarsi attivamente nello *zionismo* (Curley R. T.: 1983; Tedlock B.: 1992; Jedrey S. e Shaw R.: 1992; Pennaccini C. 2001). Allora i pastori della *igreja zione* della

---

<sup>28</sup> Intervista del 15 agosto 2011 a Maputo

<sup>29</sup> Il sogno, nell’immaginario religioso *zione*, è uno strumento comunicativo molto importante attraverso il quale o gli *espíritos de antepassados bon* o lo Spirito Santo comunicano al soggetto sociale un pericolo o lo “chiamano” ad impegnarsi attivamente nello *zionismo* .

moglie, dopo aver ascoltato il racconto di quanto visto in sogno lo indirizzarono da Elisa Massinga a Maputo. Così Filipe seguì i loro consigli. Elisa Massinga lo ricevette e gli parlò senza aver bisogno che le riferisse il sogno che aveva fatto. Gli “profetizzò” che tra i suoi *antepassados* aveva un’ava che era stata *curandeira* e che morì senza aver avuto figli. Questa “lavorava” con i *maus espíritos* e morì con la rabbia per non essere stata in grado di generare progenia diventando a sua volta un *espírito mau*. Scelse alcuni nella sua famiglia da maledire perché non avessero neanche loro dei figli e Filipe Zandamela era uno di questi. Elisa Massinga sottopose lui e la sua famiglia ad alcuni riti che risultarono così efficaci, da salvare il figlio e portare la felicità nella famiglia che ora può contare su sette figli: Zacarias Filipe, Daniel Filipe, Virgínia Filipe, Januário Filipe, Judito Filipe, Zeferino Filipe e Carla Filipe. La cura del figlio fu la spinta verso la conversione totale dei coniugi Zandamela allo zionismo. Una volta convertito, Filipe iniziò a manifestare alcune capacità di profezia che non derivavano da nessun *espírito dos antepassados*, ma dal *dom* che *Deus* aveva voluto concedergli. Discorso diverso quello di Rosita, che, figlia di un pastore zione, aveva già dato prova di avere capacità di profezia all’età di 12 anni. Trasferitisi a Maputo, iniziarono un percorso che li portò ad essere nominati pastori nel 1995 dal *bispo* Vuma, per poi, dopo aver ottenuto grandi risultati nella diffusione del messaggio zionista e aver creato una importante comunità di fedeli, essere nominati *superintendentes* nel 2000.

Dopo 22 anni di lavoro in miniera in Sud Africa, dove seguì un *curso bíblico* negli anni 1984/5, andò in pensione e ora, insieme con la moglie, sono diventati *campunês*, cioè “contadini”, amministrando nel distretto de Boane nel *bairro* Picoco circa 12 *machambas*, cioè “campi”, e diversi animali.

Tutti i loro figli sono *zione*, ma sono semplici fedeli: nessuno di essi ha incarichi all’interno della *paróquia*. Quando chiesi a Filipe se i suoi figli potessero aspirare a diventare pastori, mi disse che nessuno di essi aveva il *dom natural* per fare le profezie e curare, ma, se si fossero impegnati con devozione nell’attività della *igreja* e nell’evangelizzare, non era precluso loro di ricevere da *Deus* lo Spirito Santo. Judito, il suo quinto figlio, mi disse che non aspira a diventare pastore perché è necessaria una vocazione specifica e una dedizione molto grande che lui non ha.

La maggior parte dei fedeli si sono avvicinati a loro per cercare protezione e cura da parte del *casal* Zandamela. Come mi disse Filipe, aiutare in nome di Dio è la prerogativa prima che caratterizza la sua *igreja*.

“La nostra *igreja* aiuta tutti quelli che soffrono, che hanno i *maus espíritos*, i *demónios*, in modo che possano ottenere una nuova vita felice. E noi siamo molto felici nell’aiutare più persone.”<sup>30</sup>

Infatti la grande forza attrattiva, che ha spinto gli individui ad abbandonare le proprie congregazioni religiose o altre *igrejas zione* per entrare a far parte attiva della *paròquia* Zandamela, è quella che fonda le proprie premesse sulla capacità di cura (Agadjanian, V.:1999; Alfredsson U.: 2000; Cruz e Silva, T.: 2001; Honwana, A. M.: 2002; Mahumane J. :2008; Mateus V.: 2001; Pfeiffer J.:2002; Seibert G.: 2005). I fedeli della *paróquia* fanno opera di proselitismo tra i loro familiari o le persone che conoscono e non stanno bene, evidenziando le capacità di cura del *casal* Zandamela.

Per analizzare questo meccanismo diviene uno strumento teorico importante il ricorso al modello elaborato da T. J. Csordas (2002). Nella sua analisi interpretativa sui sistemi terapeutici introduce la nozione di retorica, che deve essere intesa come un insieme di condizioni fenomenologiche che porterebbero l’individuo malato ad operare una trasformazione interpretativa dei significati esperiti, tale da condurlo verso una condizione personale nuova e inedita.

Csordas (2002:27-35) individua tre fasi ognuna delle quali collegata alle altre. La prima viene definita “*rethoric of predisposition*”, la seconda “*rethoric of empowerment*” e la terza “*rethoric of transformation*”. Nella prima fase l’individuo viene consigliato e convinto dell’efficacia della tecnica terapeutica a cui sarà sottoposto. Il secondo momento si fonda sulla convinzione del soggetto di vivere in quel momento un’esperienza della validità e legittimità della cura e di poter giungere agli effetti sperati. Infine la terza fase rappresenta la trasformazione che porta ad una ridefinizione del proprio vissuto esperienziale verso una nuova fase, che solitamente è contraddistinta, per quanto riguarda i *zionesi*, da un’adesione alla *igreja*.

Il caso di Anastancia Matola Mathombe, di 37 anni e residente nel *bairro* di Hulene “B”, è emblematico. *Zione* fin da bambina, passò nell’*igreja* della *paròquia* Zandamela quando suo figlio si ammalò e nella *igreja zione* che frequentava non riuscivano a curarlo. Allora sua sorella, che è una fedele della *paróquia* Zandamela, la convinse a chiedere aiuto alla pastora Rosita. Così fece e il figlio fu sottoposto ai riti di cura e guarì. Da quel momento Anastancia Matola Mathombe lasciò la sua chiesa per la *paróquia* Zandamela:

“quando vidi salvo mio figlio, decisi di cambiare chiesa e fu un cambiamento giusto, perchè uscii da un’*igreja zione* che non curava bene per una che cura meglio.”<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Intervista 20 luglio 2009 a Maputo

<sup>31</sup> Intervista 15 luglio 2008 a Maputo

V. M.<sup>32</sup>, di 37 anni, residente nel *bairro* de Mavalane “B”, dice che era cattolico e diventò zione a causa di uno *espírito mau* che lo tormentava non permettendogli di sposarsi e trovare lavoro, condannandolo così alla solitudine ed alla povertà. Si trattava dello spirito di un uomo con cui i suoi avi avevano contratto un debito e che morì prima che i suoi riuscissero a saldare il tutto. Per questo i suoi avi lo cedettero allo *espírito* di quell'uomo come forma di pagamento. Si convertì zione della *paróquia* Zandamela quando un suo amico, fedele di questa, lo invitò a rivolgersi al *casal* Zandamela per risolvere tutti i suoi problemi. Da quel momento la sua vita mutò. Trovò lavoro e serenità.

Interessanti sono i casi di Rodas Cumbe e di Madalena Chiacana Muambo

Rodas João Cumbe<sup>33</sup>, residente nel *bairro* Mavalane “B”, era una fedele della Chiesa Cattolica e allo stesso tempo era *curandeira*. Era malata di tubercolosi e non riusciva a guarire. Un giorno in cui le sue condizioni erano molto critiche, come se stesse sul punto di morire, fece un sogno in cui si manifestò un *espírito bom* che le disse di lasciare il *curandeirismo* e di cercare aiuto in una *igreja zione* e una *senhora* che l'avrebbe aiutata. Non gli venne fatto il nome di questa *senhora*, ma vide chiaramente il viso di quella e il posto in cui poteva trovarla, in modo da riuscire a rintracciarla e farsi portare da lei. Era la *senhora* Rosita, che avendo il dono della profezia, la stava aspettando. Le disse che doveva trasformare i *maus espíritos* che utilizzava come *curandeira*. Fu sottoposta ad una serie di riti per salvarla, ma la condizione fondamentale era che dovesse abbandonare il curanderismo per sempre. Oggi fa parte della *direção da igreja e dos conselheiros*, ma non ambisce diventare pastora, anche se possiede il *dom de profecia*:

“Come zione, io mi sento molto bene, mi sento realizzata. Ho incontrato quello che il mio spirito voleva e sono molto felice.”.

Anche Madalena Chiacana Muambo<sup>34</sup>, di 43 anni, residente nel *bairro* de Ferroviário, si convertì ai zione a causa delle sofferenze che colpivano lei e i suoi figli. Madalena era sempre malata e tutte le notti era tormentata da incubi. I suoi figli non avevano pace né fortuna nella vita. Una notte sognò che una *senhora zione* le stava facendo un trattamento di cura. Inoltre vide la casa della *senhora* e la strada che doveva percorrere per arrivare da lei. Non fu difficile raggiungerla perchè la visione fu molto chiara. La *senhora* era *Mamana Zandamela* che le profetizzò su quello che stava tormentando

---

<sup>32</sup> Intervista 1 agosto 2008 a Maputo

<sup>33</sup> Intervista 1 agosto 2008 a Maputo

<sup>34</sup> Intervista 17 luglio 2008 a Maputo

la sua famiglia: era sotto “attacco” degli *maus espíritos* dei *feiticeiros* incaricati da un familiare del marito per far loro del male. Al rito si doveva sottoporre tutta la famiglia, ma suo marito non credette alla *senhora* e non accettò di parteciparvi. Preferì andare ad Inhambane a trovare la sua famiglia, anche se la *senhora* Zandamela lo sconsigliò, e, quando la sera tornò, sembrava che stesse bene. Andò a trovare gli amici, ma poco dopo vennero ad avvisarla che suo marito era svenuto. Arrivati sul posto, videro l'uomo disteso sul pavimento con il sangue che usciva dalla bocca e dal naso. Venne portato immediatamente in ospedale e ricoverato nel Reparto di Rianimazione. La donna allora si recò dalla *senhora* Zandamela che le disse che vedeva l'anima di suo marito su un albero ad Inhambane e che ormai era troppo tardi per fare qualcosa per salvarlo. Tornata in ospedale, le comunicarono che suo marito era morto.

I pastori e i “fratelli” della *igreja* le stettero vicina ad affrontare il dolore. Da quando lei e i suoi figli si sono sottoposti ai riti di difesa ed è diventata una fedele *ziona*, la vita sua e dei suoi figli è cambiata:

“Stiamo tutti bene andiamo a dormire bene, c'è armonia e pace anche in casa”

Anche da un punto di vista finanziario le cose andarono bene: aprì una piccola baracca dove vende alimenti di prima necessità e da questa attività riesce ad ricavare i soldi per sostenere dignitosamente la sua famiglia. Le cose vanno bene anche grazie alle preghiere dei pastori che invitano gli altri fedeli a comprare la merce da lei.

Come mi disse il *pastor chefe* Matshine<sup>35</sup>, allora facente parte della *paróquia* Zandamela :

“viviamo una fratellanza in Cristo, trattiamo tutti come fratelli.”

Dai casi qui esposti emerge come, attraverso la cura fisica e spirituale *ziona*, vengono prodotte nuove soggettività con una nuova condizione esistenziale (Csordas T.J.: 2002). Infatti l'azione di cura da parte del *casal* Zandamela si configura come una pratica sociale incorporata, vissuta dal corpo del fedele.

Un'esperienza, quella dei fedeli *ziona*, situata nello spazio e nel tempo, in uno specifico contesto che favorisce la legittimazione di particolari forme di corporeità che rinviano a pensarsi come “essere-nel-mondo” (Csordas T. J., 2003: 24).

---

<sup>35</sup> Intervista 2 agosto 2009 a Maputo

In questa rete sociale di aiuto reciproco e fratellanza, i pastori ricoprono un ruolo fondamentale come punti di riferimento morale, di sostegno materiale, di aiuto nel risolvere problematiche di ordine familiare e sociale, come nel ricomporre situazioni di tensione, non solo all'interno della comunità, ma anche nel nucleo privato, intervenendo nella sfera dei rapporti che contraddistinguono l'intimità parentale (Agadjanian, V.:1999; Alfredsson U.: 2000; Cruz e Silva, T.: 2001; Honwana, A. M.: 2002; Mahumane J. :2008; Mateus V.: 2001; Pfeiffer J.:2002; Seibert G.: 2005).

La *senhora* Rosita<sup>36</sup> mi diceva che essere *pastora* per lei è essere una *mãe*, cioè madre, che deve fare di tutto per aiutare i suoi figli, mostrando un buon cammino e ricevendone rispetto e ammirazione.

Come mi diceva Filipe<sup>37</sup>, nella sua *paróquia* il pastore ha un ruolo importante nelle questioni di gestione della famiglia. Infatti il suo ruolo principale è di garantire la coesione sociale fra le famiglie, gestire i conflitti fra marito e moglie e fra i credenti. Nel caso di una coppia che litiga ed arriva fino alla violenza fisica, i coniugi sono sospesi dalla comunità religiosa *ziona*, fin tanto che il pastore non ritenga che siano di nuovo pronti per entrarvi.

In ogni istituzione sociale (Foucault M:1981:155-160;1984) vengono attivati dei dispositivi disciplinari e regolatori quali strumenti per assoggettare gli individui al potere istituzionalizzato che nella *igreja ziona* Zandamela è espressione diretta del *superendente* Filipe.

Il *casal* Zandamela, per il ruolo che occupa e, soprattutto, per l'aiuto spirituale e di cura che presta ai propri fedeli, riceve tutta una serie di regali o prestazioni che vanno dai vestiti, ai soldi o ai generi alimentari ma anche prestazione di servizi, come lavare i vestiti, svolgere pulizie in casa del pastore, cucinare, come già descritto precedentemente. Il potere decisionale di Zandamela nell'indicare chi tra i fedeli potrà assurgere alla carica di pastore è un fattore strumentale che gli permette di ricoprire un ruolo che nella comunità è socialmente riconosciuto di grande prestigio. Oltre a questo, la possibilità di offrire un immaginario ai fedeli in cui ritrovarsi e l'accesso alle risorse materiali della *igreja* o impegnandosi personalmente nel cercare di risolvere le difficoltà dei propri fedeli, gli permette di costruire rapporti di potere e una rete di consenso che può utilizzare per i suoi scopi (Foucault M. 1981: 155-160; 1984).

---

<sup>36</sup> Intervista del 15 agosto 2011

<sup>37</sup> Intervista del 15 agosto 2011

A differenza delle altre *igrejas* non è obbligatorio versare *o dízimo*, cioè un decimo di quello che si guadagna, ma ogni persona è libera di versare la cifra che vuole e che andrà in un *fundo* (Agadjanian, V.;1999; Cruz e Silva, T.: 2001; Honwana, A. M.: 2002; Mahumane J. :2008; Mateus V.: 2001) che servirà per la costruzione e la manutenzione dell'*igreja*, ma anche per aiutare i fedeli che hanno subito un lutto in famiglia chiamato *fundo lutuoso*. Ogni domenica tutti i fedeli devono versare la somma di 2 *mts* (in *changana male ya nyangua*) che viene utilizzata per comprare candele, fiammiferi, petrolio e acqua. Il valore del resto delle offerte è indeterminato: ognuno offre quello che può. C'è poi l'offerta semestrale per cui ogni famiglia contribuisce con 50 *mts* e sono poche le famiglie che offrono di più.

Riguardo invece l'attività di cura che il *casal Zandamela* svolge non solo per i fedeli, ma anche per coloro che appartengono a congregazioni religiose diverse, si deve versare solitamente una somma in denaro (Alfredsson U. 2000; Cruz e Silva, T. 2001; Honwana, A. M. 2002; Mahumane J. 2008; Mateus V. 2001), come già accennato precedentemente essere usuale in genere nelle *igrejas zione*. Se si tratta di cerimonie celebrate per i fedeli dell'*igreja*, questi devono versare una somma "simbolica" che va dai 200 a 500 *meticais*, se non sono fedeli la somma va dai 4000 ai 6000 *meticais*.

Per quanto riguarda gli aspetti burocratici, nella *paròquia* vengono tenuti dei registri dove sono annotati i nomi dei soggetti che sono sottoposti a battesimo e che hanno contratto i matrimoni celebrati.

La *paróquia Zandamela* ha un'agenda fissa di culti durante la settimana e che si svolgono il lunedì, il mercoledì e il venerdì dalle 18 alle 21, mentre domenica il culto é dalle 8 alle 12.

Solo in ogni prima domenica del mese viene celebrata l'eucarestia e in questa occasione i pastori, con i fedeli delle *zonas* limitrofe, si riuniscono nell'*igreja mae*. Possono accedervi tutti gli individui che hanno ricevuto un battesimo cristiano: non è vincolante l'aver ricevuto il battesimo *zione*. Come mi diceva Filipe, se un cristiano vuole entrare a far parte della sua *paróquia*, non si deve sottoporre ad un altro rito battesimale, ma quello che ha già ricevuto gli permette di parteciparvi appieno. Per potervi accedere i fedeli, la settimana antecedente, devono rispettare alcune regole, come il digiuno e l'astensione dai rapporti sessuali. Al posto del vino viene utilizzata Coca Cola o sciroppo rosso, perché nell'*igreja* non è permesso bere alcolici. Il momento eucaristico è posto al termine della funzione quando Filipe, con gli altri pastori, impongono le mani alla bevanda,



contenuta in una vasca di plastica, e al pane fatto a piccoli pezzi e disposto su di un vassoio, e intanto pronunciano la seguente formula:

*Xikwembo maha coca-cola leli ngati yawena ni pawa leli muzimba wa wena*

Dio fa di questa *Coca Cola* (o vino), il tuo sangue e di questo pane, il tuo corpo.

Poi i fedeli, in fila, ricevono un pezzo di pane e bevono la Coca Cola da un bicchiere offerto loro dai pastori. Questo rito dev'essere accompagnato da una canzone particolare che viene cantata solo in questa occasione:

- *Ndzi ni mhaka yo tsakisa, aleluya,*
- *Makwerhu wa nga yingisa,*
- *I marito la manene ya Kriste,*
- *Yi yena laku lavaka,*
- *Languta u ta hanya,*
- *Amukela muferi,*
- *Exihambanweni Yesu a ku fela,*
- *Hi yona hosi ya vutomi*
- *Ndzi ni rito ra rirhandzu, aleluya,*
- *Xikwembu xa ha ku rhandza,*
- *Yesu wa swi kota ku ku ponisa,*
- *Sweswi u n'wi pfumelela*
- *U ta nyikiwa vutomi, aleluya.*
- *Byi nga le'byi nga heriki,*
- *O ta hlangula swidyoho swa wena,*
- *U n'wi amukela, muferi*

- *Mina ndzi ba nkulungwane, aleluya,*
  - *Ndzi langutile ka Yesu,*
  - *Ndzi ntshunxekile, ndzi ni mikateko,*
  - *Ndzi ponisiwe hi Yesu.*
- 
- Ho una cosa felice, Alleluya,
  - Ascoltami fratello,
  - Sono belle parole che vengono dal Cristo,
  - È lui che ti vuole,
  - Vedi e sarai vivo,
  - Ricevi quello che è morto,
  - Lui è morto sulla croce per te,
  - Lui è il re della vita,
  - Ho delle parole d'amore, Alleluya,
  - Dio ancora ti ama,
  - Gesù può curarti,
  - Appena lo accetti,
  - Avrai nuova vita,
  - Vita senza fine,
  - I tuoi peccati saranno perdonati,
  - Ricevilo, quello che è morto per te,

- Io suono “*nkulunguana*”, Alleluya,
- Sto per Gesù,
- Sono libero, ho fortuna,
- Sono stato curato in Gesù.

NB: *Nkulunguana* – è un termine difficilmente traducibile. Si tratta di un suono che le donne emettono durante le feste.

A Costa do Sol si recano a celebrare i riti solo quando la profezia lo richiede o quando è necessaria una *purificação* per tutta la comunità, come a *Pascua* o a *Natal*. A differenza delle altre *igrejas*, nell'*igreja mae* vengono praticati battesimi e riti di purificazione utilizzando una vasca di plastica circolare con un diametro di mezzo metro e una profondità di circa quaranta centimetri, questo, come mi diceva Filipe, per evitare i rischi di eventuali incidenti che potrebbero accadere nei riti celebrati in mare aperto.

Momenti sociali, ritenuti fondamentali per mantenere l'armonia nell'*igreja*, sono l'*encontros das mamas* e la *reunião dos Homens*. È dovere di ogni fedele partecipare a questi incontri. Mediante questi momenti viene esercitato il controllo sociale sulla comunità, perchè come asserisce Gramsci (1975) “ogni rapporto di egemonia è necessariamente un rapporto pedagogico” (1948/51: III, 1331).

Si tratta di riunioni che prevedono una partecipazione in base al sesso e non assumono carattere pubblico, ma privato. Infatti l'*encontros das mamas* è riservato tassativamente solo agli individui appartenenti al sesso femminile, mentre la *reunião dos Homens* solo a quelli appartenenti al sesso maschile. Questo perchè all'interno degli incontri vengono affrontate non solo tematiche di carattere biblico, morale e di comportamento, ma sono previsti anche interventi privati che pongono all'attenzione dell'assemblea problematiche che rimandano alla sfera familiare e sessuale, soprattutto in relazione a momenti di crisi che alcuni appartenenti alla comunità stanno attraversando. Secondo la *pastora* Angelica Tovela, gli incontri devono essere separati per evitare le divergenze e i conflitti di interesse che possono esserci, in modo da affrontare i problemi nella serenità e ricevere i consigli di chi ha già avuto esperienze di situazioni analoghe.

L'*igreja mae* e le sue *zonas* prevedono l'*encontros das mamas* riservato alle donne che hanno già compiuto i 16 anni, sia sposate che nubili. Per quanto riguarda l'*igreja mae* questa riunione avviene ogni giovedì della settimana nel pomeriggio, solo in caso di ricorrenze religiose particolari o in prossimità di Natale e Pasqua viene sospeso. La durata dipende dal numero di punti che vengono segnalati in agenda da parte delle *mamas*. Con “*mamas*” si intende quelle donne che solitamente ricoprono un ruolo nell'*igreja* e che hanno superato il ciclo riproduttivo, e, per questo, sono ritenute sagge, ed è ritenuto un appellativo di rispetto, riconosciuto socialmente dalla comunità *ziona*. Gli incontri sono diretti dalla *pastora* o da una consigliera in sua vece. Durante questi le donne partecipano a lezioni bibliche e vengono consigliate su come si può mantenere una buona relazione a livello familiare, a livello dell'*igreja* e con la comunità sociale. I temi che vengono affrontati sono relativi sempre alla buona convivenza, familiare e sociale, al rispetto reciproco e ai valori morali e cristiani. Talvolta vengono proposte anche situazioni private e, se non si arriva ad una soluzione, il problema sarà sottoposto al *Mukhokheli*.

Come mi diceva C. M. di 29 anni<sup>38</sup>:

“nei nostri incontri apprendiamo come rispettare nostro marito e i nostri figli, come prenderci cura di loro, cucinare, pulire la casa, cioè tutti i servizi domestici, e avere molta pazienza con il marito e i figli. Il lavoro della donna è educare i figli e garantire un ambiente armonioso nella sua famiglia. In molte delle riunioni delle donne si parla di problemi che coinvolgono mariti e uomini.”

Sono quindi momenti educativi per la consulenza e l'educazione delle donne per una migliore cura dei loro mariti e figli e della casa di famiglia.

Nonostante l'interdizione agli uomini di partecipare a questi incontri, grazie ai buoni rapporti che avevo instaurato con il *casal Zandamela* mi fu permesso di assistere ad alcuni di essi.

Nella riunione tenuta il 3 luglio 2008 nell'*igreja mae* erano presenti circa 40 donne, di cui 10 giovani, 15 donne sposate, 10 ragazze madri o separate e 5 *mamas*. Il protocollo seguito è sempre uguale: si inizia intonando un canto, recitando una preghiera, seguiti dalla lettura e dal commento della Bibbia, in quel giorno furono Matteo 7, versetto 8, per poi affidare ad una *mamana*, che fungeva da relatore, un tema dell'agenda. Quel giorno in agenda ci furono 4 punti da affrontare: come prendersi cura dei propri figli in modo che non contraggano malattie e abbiano un buon andamento scolastico; come prendersi cura del proprio marito in modo che ci sia armonia in casa; come le ragazze si devono comportare con i propri innamorati, in modo da avere un futuro con loro e arrivino al matrimonio e infine, una nuova tabella per aumentare i contributi da versare alla *igreja*.

---

<sup>38</sup> Intervista 3 luglio 2008 a Maputo

Per quanto riguarda il primo punto la relatrice fu la *senhora* Marilia Sive che sottolineò l'importanza di tenere ben puliti i bambini e i loro vestiti, in modo da tenerli lontani dalle malattie e di stimolare i bambini ad avere buoni risultati a scuola, con attenzioni e con molto affetto, affinché essi stessi acquisiscano responsabilità e impegno.

Per il secondo punto la relatrice fu la pastora Elisa, che evidenziò l'importanza della donna nel portare e mantenere armonia nella famiglia. Le donne sono i pilastri centrali della famiglia e hanno una "missione strategica" da portare avanti:

"dovete parlare con vostro marito perché è sempre la migliore soluzione per una famiglia sana. Cercate di compiacerlo facendo tutto ciò che egli piace. Prendetevi cura della casa e dei figli e le stesse attenzioni datele ai vostri mariti, perché un uomo è come un bambino che ha bisogno di attenzioni e affetto. È molto importante: ogni volta che avete discussioni con loro, chiedete sempre scusa in modo da non arrivare agli insulti e alla violenza. Poi con più calma possiamo utilizzare un intervento dei pastori per risolvere il problema. Solo in questo modo possiamo evitare conflitti con i nostri mariti, così come con i nostri figli, nuore e suoceri."

Il terzo punto fu affrontato dalla *senhora* Roda Cumbe. Il suo discorso inizialmente fu un appello alle giovani madri, sole o appena sposate, dicendo che esse dovrebbero cercare sempre di optare per una condotta integerrima e offrire una buona immagine come giovani donne che sono disposte ad assumere il comando di una famiglia, così dovrebbe seguire i principi dell'educazione familiare e tutti gli insegnamenti che le mamme, nonni e zie hanno impartito loro in modo da ottenere il rispetto di tutto ciò che stanno facendo. In questo modo possono diventare donne mature, preparate ad affrontare le sfide di una casa e così non essere usate da uomini che si approfittano di loro senza poi volerle sposare. Inoltre:

"cercate di conoscere un uomo senza rompere la legge di intimità, così è stato per me che ho fatto sesso solo dopo il matrimonio, ma per te io so che al giorno d'oggi è molto difficile. Quindi dovete parlare con i vostri coetanei il più possibile finché siete sicure che è l'uomo che fa per voi e che vi sposerà."

Vennero richiesti gli interventi di altre donne che partecipavano alla riunione.

La signora Rosalina Mabote, 39 anni, sposata e con 4 figlie:

"è molto complicato educare i nostri figli, ma per me il modo migliore è sedersi con loro e parlare apertamente di come si dovrebbero comportare e dobbiamo essere sempre accanto a loro passo-passo, per controllare tutto ciò che fanno e sono i bambini istruiti e con principi di famiglie molto chiari e aperti ad essere ben educati e preparati per essere futuri padri e madri da famiglia.

Prendiamo le nostre figlie: devono andare in Chiesa per diventare donne di rispetto e anche non dimenticare che devono andare a scuola, perché tutti hanno bisogno di imparare ad essere le donne del futuro di una società grande.”.

Anabela Chiziane, di 28 anni, madre single di una ragazza di 12 anni, parlò della sua esperienza per creare ed educare una ragazza:

“non è facile prendersi cura di un bambino senza marito, ma, quando la fede persiste dentro di noi, possiamo superare tutte le nostre difficoltà, ma per questo noi dobbiamo arrenderci a Dio per aiutare noi e la nostra fede. Ho avuto una figlia troppo presto, ma poiché Dio mi aveva dato i genitori che mi ha dato e una buona educazione, sono stata in grado di superare l'abbandono del padre di mia figlia e sono riuscita, con l'aiuto dei miei genitori, ad educarla e a continuare con la mia vita senza molti problemi. Quindi per me è molto importante avere una buona educazione familiare in modo che tutto si svolga senza tante difficoltà, anche se si incontrano problemi di questo tipo. E la Chiesa è un luogo molto importante per noi, la nostra seconda famiglia e che ci aiuta a darci un'educazione a noi e ai nostri figli, perciò dobbiamo rispettare sempre molto l'*igreja*.”

La *senhora* Carlota Mondlane parlò del quarto punto invitando le donne ad aiutare i propri mariti nella costruzione di una nuova *igreja*, aumentando il loro contributo mensile durante la riunione da 20 mts a 30mts. Inoltre si rendeva necessario intervenire economicamente per comprare 5 stuoie che mancavano e le sedie per i *pastores*. Carlota chiese all'assemblea di approvare questi interventi per alzata di mano. Non vi fu un voto unanime, perché 30 donne approvarono tutto, mentre 10 dissero che non erano nella condizione economica di aumentare di 10 *mts* il contributo. Ma Carlota, preso atto che la maggioranza aveva votato a favore, disse che la proposta era stata approvata.

Infine la *pastora* Tovela chiese di recitare una preghiera per due adepti che avevano problemi a casa, incoraggiandole a rivolgersi a Dio, e, soprattutto alla donna che aveva problemi con il marito, a pregare molto e mantenere la calma per evitare lo scontro e cercare i padrini del matrimonio, per aiutarla a risolvere i loro problemi. Postasi di fronte alle convenute, si inginocchiò e cominciò a pregare insieme a tutte in favore di chi aveva problemi. In questo modo terminò l'incontro alle ore 17.

Anche nel giorno 10 luglio 2008 partecipai all'incontro. Dopo aver esguito le preghiere e i canti ringraziando Dio, la *senhora* Diacone Madalena Chiacana Muiambo lesse i passi biblici che furono Esodo cap. 30 e il Salmo 119. Dopodiché la pastora Elisa Muthombeni, alla presenza di 40 donne, 10 anziane, 10 giovani e 20 mogli e madri, presentò l'agenda della riunione: il ruolo delle giovani nel combattere AIDS-SIDA e come devono “negoziare” l'inizio della loro attività sessuale; il rapporto con le donne zione delle altre *zonas* della *parquia* e la necessità di inviare un gruppo di

donne per portare le loro esperienze nel risolvere i problemi; come portare rispetto ai mariti e ai figli; ultimo punto riguardo la pulizia e l'igiene della *igreja*.

Per quanto riguarda il primo punto vi riporto le parole pronunciate dalla relatrice *senhora* Verónica Macamo:

“mie giovani voi siete il nostro futuro e il futuro dell'umanità, dovete sapere come comportarvi con questo problema dell'HIV-AIDS, perché vediamo molte giovani donne che non ancora hanno avuto figli, ma muoiono per i loro comportamenti a rischio e per avere molti compagni sessuali e finiscono per perdere troppo presto il loro futuro. Per i nostri giovani, qui nella Chiesa, noi, i padri e le madri, abbiamo l'obbligo di avvertire i nostri figli in modo che essi possano sapere come comportarsi in modo da non mettere a rischio la loro vita e, a tale scopo, voi giovani donne dovete saper negoziare il sesso con i vostri compagni e, prima ancora di iniziare una relazione sessuale con un uomo, dovete chiedere di andare insieme a fare il test dell'Aids, solo così dovete comportarvi nei rapporti sessuali. E questo non è solo per la nostra religione, che ci insegna a fare sesso dopo il matrimonio e con solo il nostro marito. Quindi l'appello che lancio è di pensare e non lasciarsi ingannare dagli uomini e parlare molto con il vostro compagno prima di avventurarsi nei rapporti sessuali e di essere fedele a lui. Dio non accetta che una donna abbia molti compagni, perché anche Eva è stata fatta per Adamo.”

Terminato la discussione di quel punto, la parola passò alla *senhora* Lucinda Afosso, che è *Muchumaye*, la quale propose di organizzarsi in gruppo per andare da chi “cadde nel diavolo e non venne più nella *igreja*”, dai malati e da chi ha problemi familiari, in modo da portare lo spirito di amore per il prossimo.

La *senhora* Vitória Cossa presentò il terzo punto chiese alle donne di rispettare i figli e i mariti in modo che essi possano rispettare loro: “coltivare lo spirito di dialogo con la nostra famiglia per avere un ambiente sano ed in armonia, così da assicurare il rispetto dei propri diritti. La vita dei coniugi è difficile, ma tanti non sono contenti della vostra felicità: la donna deve amare e lasciare che il marito la ami, senza esigere niente in cambio.”.

A questo punto viene invitata a parlare del suo caso una fedele, il cui marito da tre mesi torna tardi a casa la sera e sembra che una parte dello stipendio non venga usato per i bisogni della casa, ma sia deviato da un'altra parte. Quando la donna aveva chiesto spiegazioni di ciò al marito, egli l'aveva picchiata. A questo punto la donna si era rivolta ad una componente della *direao de igreja*, che riportò il caso al consiglio delle *Mammane*. Quindi, queste dovevano risolvere la situazione sottoosta alla loro attenzione.

Vitória Cossa diede questi consigli:

“quando tuo marito arriva tardi, cerca di riceverlo bene, lascia il dispiacere da parte, anche se devi fingere che non stai provando dolore: dimostra che provi solo amore per lui. Quando lui sta fuori, sa che lascia una moglie in casa, che gli vuole bene e lo rispetta. Quando lui entra in casa, tu, la moglie, devi chiedergli come sta, com'è andata sul lavoro, in modo che lui possa raccontarti come è stata la sua giornata. Se non lo rispetti, è difficile che lui ti possa dare soddisfazione, allora si arrabbia e comincia a picchiarti.”.

A queste argomentazioni, la giovane ribatté che non è soltanto il marito, ma anche la famiglia di lui che la attaccano, soprattutto la suocera. Risposta di Roda Cumbe:

“ Quanto alla famiglia, quando loro fanno di tutto perché fra voi non ci sia intesa, devi fare in modo che il vostro matrimonio si fortifichi, non accettando le provocazioni della sua famiglia. Ma non devi disprezzare la famiglia di tuo marito, cerca di convincerlo a vivere la vostra vita nella “vostra” casa (attualmente i due vivono coi genitori di lui).

Quando al mattino ti svegli devi sapere curarti e devi curare tuo marito, non avere paura di fare il bagno con tuo marito, di saperlo rispettare, di fargli compagnia. Lui non può mangiare da solo. Quando lui ha la barba, tu devi comprare la lametta per tagliargliela. Se hai qualche problema, ne devi parlare con tua suocera, che si riunirà col suo marito per risolverlo.”.

Infine l'ultimo punto fu sviluppato dalla *senhora* Uflia Siteo che introdusse un tema molto importante relativo alla pulizia della *igreja* proponendo di incaricare nei prossimi incontri una fedele nell'acquisto e nella gestione dei fondi per la pulizia. “Questo punto è molto importante, e preferirei se venisse discusso nella prossima riunione, in cui si venisse già con alcune proposte per l'acquisto di materiali di pulizia, perché è molto urgente il bisogno e per la pulizia è già stato speso molto.” concluse.

Come risulta evidente dai resoconti delle riunioni a cui ho partecipato, attraverso questi incontri si imprimono *habitus* (Bourdieu P. 2003) nelle giovani fedeli, in modo da forgiare un modello di donna non solo che risponda alla richiesta della società, ma soprattutto possa conformarsi a quello ideale morale che viene richiesto all'interno della *igreja zione*. In questo modo le attese e le aspettative della comunità *zione* ricadono sulla figura femminile richiedendo da parte di queste donne un comportamento che possa identificare la “donna fedele *zione*” dalle altre (Agadjanian V. 1999; Mahumane J. 2008), ma soprattutto queste riunioni vanno a sostituire gli istituti tradizionali che agivano all'interno della società, orientando i comportamenti che una donna doveva esibire per essere accettata socialmente nel gruppo stesso.



Le *reunião dos Homens* hanno una funzione molto importante all'interno della *paròquia* che è quello di insegnare la Bibbia, programmare i culti durante la settimana e alla domenica, ma, soprattutto, intervenire nelle situazioni di crisi all'interno dell'organizzazione, magari dovute a contrasti tra i pastori, cercando di mediare o, nel caso di uno scontro che destabilizza l'ordine e l'equilibrio interno, prendendo decisioni per compattare il sistema stesso, nel caso che il conflitto non si ricomponga e sfoci in un'uscita dei pastori, che, a sua volta, può produrre una frammentazione stessa del sistema, cercando di limitare le perdite di fedeli.

Viene quindi imposta dalla credenza *ziona* sui suoi fedeli una ben determinata pratica in modo che l'adesione alla comunità sia visibile e verificabile. Nel caso della *paròquia* Zandamela vi è un'autorità religiosa, nel caso dell'*encontros das mamas* le *mamanas*, mentre per quanto riguarda la *reunião dos Homens* i quadri maschili della *direcao*, che stabilisce la coerenza fra atteggiamenti di credenza e comportamenti dell'agire quotidiano. Anche i dispositivi rituali che vengono ripetuti nel tempo e celebrati solo in particolari spazi sacri, come i culti durante la settimana a giorni stabiliti il lunedì, il mercoledì e il venerdì dalle 18 alle 21 e la domenica dalle 8 alle 12 o i riti di cura svolti al di fuori di questi momenti, richiamano un codice di valori comuni condivisi.

La partecipazione a questi momenti non è solo una modalità per esibire fedeltà e condivisione all'istituzione religiosa *zionista* Zandamela in conformità ai fini organizzativi previsti. Attraverso questi momenti i fedeli *ziona* sono destinatari di un processo di imposizione di *habitus* rituali e mentali (Bourdieu P. 2003) che consentono, oltre che assicurare la legittimazione interna della struttura della *igreja*, anche procurare agli attori sociali un complesso sistema di significati che possono essere impiegati per capire come intervenire nella relazione tra i vivi e i morti, per potersi assicurare protezione dall'attacco degli *espiritos mau* e per potere raggiungere non solo la pace e la salvezza spirituale, ma anche una vita terrena non disagiata.

I rapporti di potere (Foucault M., 1981: 155-160; 1984) che vengono esercitati da parte di un gruppo di specialisti sui fedeli *ziona* durante questi momenti comunitari, producono (Boni S. 2011) predisposizioni, credenze e pratiche attraverso l'attestazione di saperi e la selezione di alcuni discorsi come il rapporto ontologico uomo e spiriti all'interno della rappresentazione cristiana e del ruolo dello Spirito Santo proposti come "veri".

I poteri nelle *igrejas ziona*, quindi, "si dispiegano come forme minute, occulte e persistenti di condizionamento sociale" (Boni S. 2011:26), modellando sia il modo di darsi un senso ontologicamente, che il modo di vivere (Bayart 2004) producendo mutamenti nella condotta individuale attraverso condizionamenti che impongono una conformazione comportamentale. A

riguardo Deleuze (2000:156) propone questa analisi: “la soggettivazione è la produzione di modi di esistenza o stili di vita”.

Boni S. (2011:29-33) analizza i rapporti di potere introducendo la nozione di “sociopoteri”, intesi come quelle “forze di condizionamento che plasmano il rapporto tra individuo e collettività espresse nei dispositivi innestati nel minuto e quotidiano dispiegarsi del processo di socializzazione.(...)Il sociopotere è olistico, pervasivo e onnipresente, attivo nell’organizzazione delle cognizioni e nella regolamentazione delle prassi. Il “sociopotere” non va quindi inteso solo come capacità di determinare con la forza la condotta altrui, piuttosto concerne la più sottile e meno evidente capacità di plasmare, rendere più o meno desiderabile una certa azione, indirizzare, persuadere, generare disposizioni. Non si tratta solo di governare la condotta ma di essere in grado di indirizzarla mediante forme di promozione e stigmatizzazione.”

All’interno della comunità *ziona* Zandamela, mediante il “sociopotere”, vengono “plasmate” le condotte individuali che rimandano al senso di condivisione e appartenenza allo *zionismo*: infatti vengono accolte dai fedeli *ziona*, tutte o in parte, una serie di doveri che vanno dalla condotta morale, all’astensione di determinati cibi e alla partecipazione ai momenti rituali, quale segno riconoscibile del loro fare parte al gruppo di riferimento. Inoltre viene recepita come naturale e legittima la classificazione del reale e del sociale operato dal *casal* Zandamela come nel processo di distribuzione degli incarichi istituzionali all’interno della *paròquia* che vede ricoprire ruoli di prestigio spirituale e sociale da soggetti legati da vincoli di consanguignità o di parentela spirituale al *casal* stesso.

Il potere espresso dal *casal* Zandamela sta nella loro capacità di diffondere immagini e saperi e promuovere comportamenti. Si tratta di un processo che riguarda il fedele *ziona* che apprende le norme nel gruppo di riferimento *ziona*, per poi riproporle individualmente attraverso la circolazione del “senso comune”, “ciò che Foucault ha chiamato saperi e Bourdieu *habitus*” (Boni S. 2011).

## CAP 4

# RELAZIONE DI POTERE NELLE IGREJAS ZIONE E LEADERSHIP SOCIALE

### 4.1 Strategie di potere nella *paròquia zandamela*

Le *igrejas zione* sono articolazioni complesse in cui si sovrappongono pratiche, saperi e istituzioni. Si tratta di campi sociali di esercizio di potere in cui vengono riformulati i rapporti in base al cambiamento di chi lo gestisce e la modalità di come viene condotto.

Per Foucault (1994) il potere non è un'entità separata dalle modalità concrete sociali e necessita di un sistema di differenziazioni che permette al potere di agire sull'azione degli altri. Differenziazione fondamentale che diventa il criterio basilare per poter agire sull'azione degli "altri" nella *igreja zione* è diventare pastore.

I diversi pastori che ho intervistato mi hanno rivelato che chi ha antenati *zione* e/o antenati che sono stati trasformati in *mimoya* (Anderson A. 2000), può ricoprire quel ruolo, però anche quelli che hanno il "*dom natural*" o una fede e una dedizione intensa nella preghiera e nell'opera di evangelizzazione e di impegno nella chiesa, possono ricevere la capacità dallo Spirito Santo di "profetizzare"<sup>39</sup> riguardo il disagio fisico e sociale che viene loro sottoposto e poi di poter eseguire il trattamento di cura che viene loro così suggerito. Tutte le chiese si fondano sull'importanza dello Spirito Santo nella cura e nella protezione, perché fanno riferimento a due testi biblici che legittimano questa loro credenza e pratica: Atti degli Apostoli (2,3 e 5, 12-15) e Prima lettera ai Corinzi (12).

E' lo spirito santo che dà voce alle profezie, alle divinazioni e ai consigli, mentre il pastore è chiamato inizialmente a partecipare in forma più o meno passiva.

---

<sup>39</sup> I pastori che ho intervistato utilizzavano il verbo *kuprofeta* (profetizzare) per spiegare il processo attraverso il quale si riesce a scoprire il problema dichiarato dalla persona, che chiede il loro aiuto per risolverlo.

Quindi anche per quanto riguarda i meccanismi di selezione, reclutamento e formazione del pastore all'interno di una *igreja* lo Spirito Santo gioca un ruolo decisivo, anche se poi sono i *bispos* e i *superintendentes* che devono “leggere” nel soggetto i “doni e le capacità” che Dio concede.

Per H. M.<sup>40</sup>, chi “chiama” e sceglie un uomo ad essere pastore é *Deus*.

Il *bispo* deve solo confermare il tutto e presentarlo ai fedeli:

“diventai pastore perché *Deus* mi chiamò e mi scelse per svolgere questo servizio.”

Fondamentali per essere pastore sono tre cose: l'ispirazione divina, l'ispirazione dei defunti e l'esperienza di altri pastori.

H. M. era cattolico e nel 1982 stava studiando per diventare insegnante, ma non si sentiva bene e aveva problemi di stomaco. Questo gli accadeva solo quando si trovava nel centro della città, perché quando si trovava in altri luoghi non avvertiva gli stessi sintomi. Già da quando era più giovane, gli capitava di avere visioni mentre dormiva e quindi aveva paura a dormire da solo. L'esperienza onirica è un canale comunicativo tra i più importanti nell'universo *zionista* (Sundkler B., 1961:275; Berglund A. 1976:98; Charsley S. 1973:247): la pratica del sogno, attraverso il quale i *mimoya* o gli *espíritos dos antepasados* trasmettono un messaggio, è il mezzo attraverso il quale al soggetto viene riconosciuto uno status riconosciuto socialmente.

Inoltre quando qualcuno si rivolgeva a lui perché soffriva per alcuni problemi, H.M. aveva delle visioni che riguardavano il problema stesso che gli era stato sottoposto. Il 2 maggio del 1982, mentre era lontano da casa per strada, perse completamente la vista per 24 ore e udì una voce che diceva “Tu diventerai un grande uomo e dirigerai molte persone”. Aiutato da una donna anziana riuscì a tornare a casa. Nessun medico gli ha mai spiegato la ragione dell'improvvisa e temporanea cecità. Nel frattempo, terminato il corso per insegnanti, mentre i suoi problemi di salute continuavano a manifestarsi, nel 1983 fu convinto dai suoi genitori ad affiancare un *curandeiro*, in modo da essere formato e avviato a quell'attività. In questo periodo era posseduto da due tipi di *espíritos*: un *espírito ndau*, il cui nome era M. e che è il nome appartenuto a un suo avo paterno, e da un *espírito nguni*, di nome Z. che è il suo *charà* ed è un avo da parte materna. Lo spirito M. è lo spirito che permette la profezia e l'esorcismo, mentre lo spirito Z. gli trasmette la conoscenza delle piante medicinali.

Non essendo interessato a diventare *curandeiro*, non portò a termine l'apprendistato, ma iniziò a frequentare la *igreja zione* dello zio che ne era pastore. H. M., grazie al dono naturale di curare e

---

<sup>40</sup> Intervista 29 giugno 2008 a Maputo

profetizzare che possedeva ed essendo, tra i fedeli di quella *igreja*, uno dei pochi che sapesse leggere, venne nominato *Muvanguele*. I suoi disturbi allo stomaco, però, erano ugualmente presenti. Si era anche rivolto a una dottoressa e ad uno psichiatra, ma nessuno dei due riusciva a risolverglieli. Quello che notava era che quando si trovava nella chiesa, però, si sentiva bene e i sintomi scomparivano, ma quando si trovava a casa i disturbi si ripresentavano. Quando chiedeva allo zio il perché del suo disagio, questi si rifiutava di indicargliene la causa. H. non insistette più di tanto nel ricercare la causa delle sue affezioni. Sapeva di possedere il *quembo* degli antenati (spirito degli antenati che può concedere il dono della visione e della profezia), infatti il suo *charà* omonimo era stato un *curandeiro*. Un giorno, mentre pregava, sentì una voce che gli rivelò tutto: lui portava tre nomi C. (il nome di un antenato), N. (il nome di un amico di famiglia indiano, ma quando i genitori si erano recati per registrarne il nome presso il registro delle nascite non era stato accettato in quanto nome straniero) e H. (nome portoghese). Inoltre gli disse che nella sua famiglia c'erano stati problemi con gli spiriti *dos antepassados* e, ogni volta che la madre partoriva, il bambino moriva perché gli spiriti litigavano perché in diversi volevano che gli fosse assegnato il proprio nome, così gli esclusi dalla scelta facevano in modo che il nascituro morisse. A quel punto i suoi genitori si erano rivolti ad un *curandeiro* il quale aveva spiegato loro tutto quanto e, pur di avere dei figli, i suoi genitori avevano preferito imporre al bambino il nome degli spiriti. Quando Henriques riportò tutto a sua madre, lei si mise a piangere, confermando ogni parola. Lui così diventò *ziona* e sua sorella invece *curandeira*, trasferendosi a vivere e a lavorare in Sud Africa.

Entra qui in gioco l'*agency* del soggetto.

I posseduti sono agenti attivi che hanno il potere di decidere da chi essere posseduti e ricevere il "dono" di profezia e cura. H.M. decise, con l'aiuto di diversi pastori e con le loro *práticas do zionismo*, di trasformare gli *espíritos* in *momoya* e di essere posseduto dallo *Espírito Santo*. Da quel momento la sua vita è migliorata e ha risolto i problemi di salute.

Per quanto riguarda il potere della profezia H. mi disse :

"il potere di profezia è solo dato da *Deus*."

La profezia è una visione indotta dallo *espírito santo* che rivela il passato, il presente e il futuro di un determinato avvenimento della vita di una persona. E' una comunicazione che *Deus* fa attraverso la parola di un uomo. La profezia può essere costituita da voci, sia maschili che femminili, immagini oppure sintomi.

H. dice che, quando una persona sta male, lui riceve una rivelazione che gli indica perché quella

persona sta male: è come se vedesse il *film*<sup>41</sup> della vita di quella persona, quindi recita una preghiera e avverte lo stesso tipo di dolore che sente la persona in questione, e localizzato alla testa, allo stomaco o nello stesso distretto corporeo in cui lo avverte quella persona.

Inoltre:

“ci sono segnali: se vedo che stai per morire per esempio io vedo una croce o la cassa da morto o un vestito nero. Le immagini cambiano a seconda del problema. Io ho visto elicotteri o fuochi ardenti”

Si tratta di immagini e figure che, non solo rimandano ad mondo extra- sensibile, ma sono tratte da un vissuto reale. Marazzi (2002) definisce queste “*bricolage* compiuto dal pensiero” nel senso di rappresentazioni visive selezionate all’interno di quello spazio culturale, sempre più dinamico e ibridizzato, che è la società attuale.

Si tratta di fenomeni che Csordas definisce “forme somatiche di attenzione” (Csordas T.J 1993; 1994; 1999:29) e che l’antropologo americano ritrova nei rituali religiosi del Catholic Charismatic Renewal, conosciuti come “parola della conoscenza”. Qui il curatore cattolico, ispirato da Dio, arriva a conoscere i problemi che colpiscono il malato attraverso modalità sensoriali varie, che vanno dal vedere o udire il nome dell’organo malato oppure “sentire” la presenza di qualche spirito maligno. Inoltre Csordas T.J (1994:88; 1999:31-34) introduce anche il concetto di “formazione di immagini incorporate”, che sta indicare l’esperienza dei curatori nell’incorporare immagini visuali riguardanti il problema che affliggeva il soggetto malato.

Quello che è fondamentale è che la visione orienta l’agire del pastore per poter intervenire nella realtà sociale e fenomenica. A tale soggetto viene riconosciuta un’autonomia operativa. Quando H.M. riceve una profezia, vede il problema da risolvere e come risolverlo, ma talvolta il malato non ha i soldi sufficienti a comperare quanto serve per compier il rito vaticinato, allora cerca una forma alternativa, ma altrettanto “efficace”, per poterlo condurre. Perché non esiste un codice fisso nell’esecuzione dei riti, ma, attraverso l’interpretazione di ciò che indica lo Spirito Santo, il pastore deve trovare la formula che meglio si applica a quel singolo caso che sta seguendo.

---

<sup>41</sup> Diversi pastori che ho intervistato hanno utilizzato per descrivere il momento profetico in cui si è coinvolti e in cui si vive l’esperienza di entità soprannaturali la stessa espressione di “vedere come un film”.

Per Vuma è il *bispo* o il *superintendente*<sup>42</sup> che nomina i pastori sulla base delle sue competenze specifiche o attribuitegli da Dio e della sua capacità di vedere il comportamento dei fedeli, aspetti che si evidenziano nell'evangelizzare la Parola di Dio. Nella sua *igreja* i poteri sono decentralizzati e quindi i *bispos* o i *superintendentes*, a capo di una *paròquia*, hanno la delega di nominare i pastori senza dover dar conto della propria scelta e possono conservare un certo grado di autonomia. Se un individuo ha come *antepassado* un fedele o un pastore *ziona* può invocare il suo *espírito*, affinché diventi il suo *anjo de guarda seu protector* (angelo custode suo protettore).

Vuma, per esempio, non ha *espíritos dos antepassados* dentro di sé. Il suo dono è una vocazione che è dentro di lui: “*é meu dom e vocação, está dentro de mim*”. Anche se una persona non possiede un antenato per poter praticare la profezia, può essere in grado di eseguirla lo stesso, se possiede il dono. Il *bispo* o il pastore devono fargli capire che è in possesso di questo dono e deve esplorarlo per il beneficio di tutti e per non soffrire lui stesso nel caso in cui l'ignori e non usi il “regalo” di Dio. Se un individuo lo possiede e il *bispo* lo “vede”, se vuole può essere sottoposto al rito di purificazione della sua anima e ricevere lo Spirito Santo e così può iniziare a curare le persone.

“Quando parlo di dono naturale per eseguire la profezia intendo che una persona nasce con questo dono, non lo puoi apprendere in alcun posto ma è concesso da Dio ancora quando si è dentro la pancia della madre”<sup>43</sup>.

Il fedele è scelto per diventare pastore attraverso la sua dedizione e dono al servizio di Dio, come mi disse:

“noi scegliamo quella persona che fu scelta da Dio e noi possiamo vedere questo attraverso le sue azioni e i suoi comportamenti di fronte alla predicazione della parola di Dio e il modo in cui trasmette il messaggio di Dio ai propri fratelli nella *igreja*”.

Per Matshine, allora *pastor chefe* della *Paroquia Zandamela* della *igreja biclaema*:

“la prima condizione per essere nominati pastori è la condotta morale, l'impegno, l'interesse per la vita della *paroquia*, la fedeltà ai fratelli e alla *Igreja*.”<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Il *superintendente* è la figura che ricopre il ruolo di gestitore di una *paròquia*. Qui ha un'autonomia di potere nel scegliere chi nominare come pastore tra i membri della *direcao* della *igreja*.

<sup>43</sup> Intervista del 21 luglio 2008

<sup>44</sup> Intervista del 12 luglio 2008

Il *bispo* o il pastore non possono trasmettere il dono a nessuno: il dono è individuale e ogni individuo nasce già con questo dono o lo conquista con la sua fede. Il *bispo* può solo aiutare l'individuo a riconoscerlo e a conservarlo attraverso riti e consigli che devono essere seguiti. Occorre renderlo cosciente che è in possesso di un *dóm de profecia* e che deve esplorare questo per il bene di tutti, anche di se stesso.

Talvolta ci possono essere casi in cui la benevolenza di Dio va a premiare individui che non posseggono né il *dom natural* né *espíritos dos antepasados*:

“Se un fedele non ha il *dom natural*, ma prega molto *Deus*, *Deus* può concedergli di diventare profeta con la sua *benção* perché *Deus* può concedere il *dom da profecia* e cura ad un individuo che si impegna molto nella preghiera e nelle attività dell'*igreja*.”

La scelta da parte del *bispo* o del *superendente* di far diventare pastore un individuo rispetto ad un altro è una delle modalità strumentali del potere. Si tratta di uno strumento indispensabile ai rapporti di potere in quanto queste modalità di azione complesse, non saranno né neutre né sterili, ma produrranno effetti sull'azione degli altri soggetti sociali (Foucault M. 1977, 1994).

Decisamente questa azione avrà un obiettivo preciso: esercitare una funzione reale e simbolica riconosciuta socialmente dai fedeli *ziona*. Non si esaurirà, però, solo in questo, perché potrà avere come fine, oltre il mantenimento dei privilegi acquisiti o di nuovi da acquisire, anche la possibilità che questi possano essere spostati anche ad altri interpreti (Foucault M. 1977, 1994) al fine di creare come nel caso della *igreja ziona* relazioni di potere “fiduciari” e di fedeltà, legati, non solo a un bene spirituale, ma anche a beni materiali.

Per Foucault (1976:33) il potere si presenta come “un'organizzazione reticolare”, in cui i soggetti sociali “sono posti nella condizione sia di subirlo che di esercitarlo”.

Tutto questo avviene secondo un piano di “razionalizzazione” (Revel J, 2003:118) dei *bispo* e dei *superendentes*, in funzione di un aspetto strategico rispetto ad un altro, come nel caso di rafforzare la propria posizione ottenendo il massimo dei risultati previsti, creando così una rete di potere in funzione di obiettivi precisi, quali l'accumulo di risorse materiali e simboliche da poter utilizzare per creare altre relazioni di potere.

Nella *igreja* di Vuma, come nella maggioranza di *igrejas* che ho visitato, un pastore deve sposarsi per essere tale, così una pastora, perché è la legge della chiesa che la coppia di pastori deve essere



un modello esemplare di armonia e coesione per la famiglia di credenti zione. Per Francisco pastore dell'Igreja Zione Apostolica de Moçambique "Kanana", localizzata nel Bairro de Inhagoia a Maputo:

“una donna è il braccio destro del marito, quando lui non può, è la moglie a sostituirlo. Per questo deve essere pastora. Questo vale anche per il contrario”<sup>45</sup>.

Non è detto che in un *casal* (coppia) *de pastores* entrambi abbiano il *dom da profecia*, in quel caso si cerca una maniera di aiutare chi dei due non lo possiede, eseguendo riti e veglie di preghiera e insegnandogli la parola di *Deus* e il modo con cui evangelizzare i fedeli.

Per H.M. si tratta di un'interpretazione errata delle *escrituras sagradas*:

“nessuno dipende da altri per essere pastore. Certo è che se il marito è pastore, la moglie ha la stessa considerazione, ma non significa che è automaticamente *pastora*.”<sup>46</sup>

Obbedienza, impegno, capacità di ricevere lo Spirito Santo, capacità di profezia e di cura, che sono la base per poter svolgere un'attività di proselitismo, tale da legare a sé un numero sempre maggiore di fedeli, costituiscono il meccanismo che permette di intraprendere una carriera interna all'organizzazione.

Nel caso di un individuo che possiede lo *espírito de um antepassado bom* si esegue un *rito de purificação* in modo che questi lo possa aiutare nel curare le persone e nel praticare le profezie, ma quando a possederlo è l' *espírito de um antepassado mau* o di un *espírito mau* estraneo alla sua famiglia, si esegue un rito per espellerlo.

Nella *igreja* di Vuma per diventare pastore occorre che l'individuo faccia parte dell'*igreja* da almeno tre anni, attenda a tutti i compiti nella *igreja*, obbedisca ai *superiores* e si dedichi agli studi della *bibblia*, partecipi a tutti gli incontri e alle cerimonie della *igreja* stessa. A quel punto il *bispo* o il *superendente* possono verificare se *Deus* gli ha concesso il *dom*.

Vuma è diventato pastore grazie al grande impegno e dedizione che ha mostrato sia nella preghiera che nelle attività delle *igreja*. È stata la *bispa* Elisa Massinga a seguirlo nel suo percorso per

---

<sup>45</sup> Intervista del 11 agosto 2007

<sup>46</sup> Intervista del 12 luglio 2007 a Maputo

diventare pastore e a scoprire che possedeva il *dom*. Dopo il rito di purificazione poteva già operare con il dono della profezia e della cura:

“quando una persona non sta bene viene da me e io gli pratico la profezia che è come fare un esame diagnostico a un malato. So da Dio, attraverso lo Spirito Santo, i problemi che procurano danno alla vita del malato e le soluzioni per poterlo aiutare, perchè è per questo che Dio mi ha concesso: il dono della profezia. Durante la profezia ho visioni e sento voci sia di donna che di uomo.”

Per quanto riguarda le pratiche rituali, i pastori *zioni* si affidano completamente allo Spirito Santo che indica gli strumenti e i riti da svolgere e come svolgerli. È prassi comune però affiancarsi a un pastore più anziano per intraprendere una sorta di apprendistato, acquisendo un *habitus* speciale, che porta il neopastore ad accedere alla pratica rituale che accompagna la direttiva spirituale.

Diventare pastore porta all'interno della comunità ad ottenere uno status sociale e religioso riconosciuto che permette di accedere alle risorse simboliche e materiali e alle cariche più alte, entrando nel meccanismo di carriera interna all'organizzazione.

Arrivare ad essere scelto come pastore non significa solo entrare in una forma istituzionalizzata, ma fondare una propria *igreja* con una struttura giuridica che attraverso la ritualità e le riunioni impone fenomeni di “abitudine” ai propri fedeli. Infatti Foucault (1976:33; Boni S. 2011:24) vede il potere come prassi, “all'interno di quei processi continui e ininterrotti che assoggettano i corpi, dirigono i gesti, reggono i comportamenti”.

Inoltre la creazione di luoghi specifici, regolamentati da un codice, come sono le *igrejas* con il loro organigramma, all'interno dei *bairros* periferici, luoghi soggetti a flussi e instabilità causate dalle migrazioni dalla provincia alla capitale, permette di regolare e ordinare questi spazi richiamando la funzione del porto marittimo, analizzata da Foucault (1976) in “Sorvegliare e punire”.

Le *igrejas zione* sono strutture “povere” che non possono contare su ingenti entrate, tali da offrire una retribuzione per fornire a chi entra nella gerarchia un sostentamento economico. Solitamente solo per i *bispos* e i *superintendentes* sono previsti compensi che però non sono consistenti, quindi non si ha a che fare con un corpo di specialisti che si dedica esclusivamente alle attività religiose, ma, accanto alle funzioni sacrali, essi svolgono professioni “laiche” per potersi mantenere.

Per esempio H. M. è insegnante presso una scuola pubblica, mentre Vuma è autista presso la *Direção Geral da logística da PRM- Polícia da República de Moçambique, na cidade de Maputo*,

Zandamela vicve della pensione di ex- minatore e della coltivazione di terreni datigli in concessione. Diventare pastore dà però la possibilità di accedere a tutta una serie di risorse materiali che vengono donate e versate in denaro e in natura da coloro che gli si rivolgono per essere sottoposti al “trattamento” contro l’attacco degli spiriti.

Sia H. M. che Vuma e Zandamela mi dissero che, per lo status raggiunto, ricevono da parte di quei fedeli della loro *igreja* che loro hanno aiutato, tutta una serie di *benefit* che vanno da prodotti di prima necessità, come riso, uova, ortaggi, farina e frutta. a prestazioni sociali, quali la pulizia della casa o il trasporto per gli spostamenti per recarsi sul luogo dove deve essere officiato il rito da parte di chi possiede un mezzo di trasporto. Questa situazione ricorda quella che Pace (2007:100) definisce “una partecipazione dominata dalla logica dello scambio di prestazioni (un certo bene di consumo spirituale o mentale contro denaro, ad esempio)”.

Questo perché solitamente ai propri fedeli non si fanno pagare i propri servizi rituali, ma solo il materiale necessario per eseguire il rito e anche quando si richiede un compenso in denaro, questo è ridotto rispetto alle tariffe che vengono applicate ai soggetti che non appartengono al proprio circuito religioso.

La possessione dello Spirito e la capacità di cura danno al pastore la possibilità di creare una rete sociale di consenso di fedeli attratti dal suo carisma. Questa rete si fonda anche su un insieme di legami concreti in modo da rafforzare il rapporto fra *leadership* carismatica e fedeli. La legittimazione del suo potere non avviene solo attraverso le capacità curative e profetiche, ma anche sostenendo materialmente le famiglie più indigenti nei momenti di difficoltà o di crisi sociale, per esempio attingendo fondi dalla cassa dell’*igreja* per aiutarla nell’acquisto del materiale necessario per svolgere un determinato rituale o attivandosi personalmente tra la cerchia di persone, che si frequentano o si conoscono, per trovare loro un’occupazione (Cruz e Silva, T. 2002; Honwana, A. M., 2002).

H M mi disse che a loro volta i pastori ricevono dai fedeli regali che sono donati liberamente e che vanno da capi di vestiario, a generi alimentari e ad altri beni materiali, costituendo un fondo a disposizione per le necessità degli altri fedeli:

“ a nessuno viene imposto di fare questo, ma succede, perché nella mia *igreja* si insegna a dividere con gli altri il poco che si ha e a fare offerte.”<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Intervista 5 luglio 2008 a Maputo

Più di una volta ha aiutato i suoi fedeli a trovare lavoro, soprattutto attraverso la preghiera, ma anche parlando con alcuni suoi amici *empresários*, lasciando i loro *curricula* in alcuni stabilimenti con cui aveva contatti o intervenendo direttamente nel donare soldi alle famiglie più indigenti perché potessero acquistare beni di prima necessità.

Anche Vuma conferma che i pastori ricevono offerte in denaro o in regali dai fedeli e i più frequenti sono capulane, se si tratta di una *pastora*, camicie, se si tratta di un pastore, oppure generi commestibili, come alimenti, per esempio un sacco di riso.

Nella *paròquia* di Vuma per usufruire di un rito l'individuo deve versare un contributo in soldi al pastore che varia a seconda se si tratta di un suo fedele (da 200 a 500 *meticais*) o di un esterno (dai 4000 ai 6000 *meticais*).

Il suo assistere i fedeli lo porta anche ad interessarsi e preoccuparsi che possano avere condizioni di vita accettabili e per questo l'attività, che mi indica come fondamentale per aiutarli, è quella di pregare e invocare Dio, affinché questi possano trovare lavoro. Ma come mi spiegò, il suo intervento non si ferma alle preghiere.

”Io ho aiutato molte persone, infatti quando nel mio servizio (*n. d. r.: lavora come autista per un ente pubblico*) c'è un concorso io avviso quelli che sono in cerca di lavoro e allora loro consegnano i documenti e io parlo con il direttore per poterli aiutare ad essere scelti e lui li aiuta. Anche quando ricevo persone non della *igreja*, ma che sono malati, nella mia casa e so che sono proprietari di negozi, imprenditori o in qualsiasi altra posizione che gli permetta di offrire un lavoro, chiedo loro di aiutare a trovare lavoro per un mio fedele o per mio figlio e lui mi aiuta in forma di ringraziamento per il rito di cura che io gli ho fatto e che ha funzionato. Io uso tutto per aiutare le persone in necessità. Alcune volte dando dei soldi alle famiglie più povere per mangiare”<sup>48</sup>.

Riuscire a crearsi un seguito numeroso di fedeli per un pastore non solo significa poter conseguire incentivi materiali, suscitando l'invidia di altri pastori che non possono contare su numeri di fedeli rilevanti, ma soprattutto avere un certo peso all'interno dell'*igreja*. Significa veder legittimate le proprie capacità e permette di poter portare avanti una contrattazione con le autorità riconosciute e indiscusse dell'organizzazione, i *bispos*, per poter avanzare richieste di assumere incarichi più elevati o, in casi di conflittualità elevata con loro, di uscita da quella *igreja* per costituirne una indipendente. La divisione tra un “corpo di specialisti” del sacro e “non” e l'ulteriore differenziazione interna al “corpo degli specialisti” producono una latente conflittualità (Bourdieu

---

<sup>48</sup> Intervista 6 agosto 2011 a Maputo

P. 1971), che si manifesta quando vengono posti divergenti interpretazioni sui contenuti dottrinali, che poi possono essere alla base dei casi di rottura.

Per H. M. i conflitti esistono in tutti i gruppi sociali e nelle *igrejas zione* esistono conflitti generazionali, legati soprattutto alle diverse formazioni teologiche che si hanno, soprattutto in contrasto con quelle dei tradizionali pastori zione, e questo può portare al distacco dalla vecchia struttura per fondarne una nuova.

Questo non deve essere visto come qualcosa di negativo, perché come sostiene H.M.:

“può essere interpretato molte volte come piano di *Deus* per permettere l’espansione e la crescita delle *igrejas zione*”<sup>49</sup>.

H. M. ha iniziato a lavorare nella chiesa dello zio nel 1986, ma ha avuto problemi che lui definisce di “invidia”<sup>50</sup>. Quando suo zio ha incaricato lui ed altri pastori di fondare una nuova *parouquia*, sono sorti dei dissidi in quanto è stato accusato di ambire a ricoprire cariche superiori. Ritornato in sede, dopo essere stato ascoltato dalla *direcao* della *igreja*, una sua fedele lo ha spronato a fondare una sua *igreja* indipendente e così è stato nel 1996.

Il pastore Paulo Zandamela dell’*Igreja Zione Bethania* sostiene che in tutte le *igreja* si ha spesso invidia se qualcuno possiede il dono della profezia. La conflittualità nasce soprattutto perché si hanno idee diverse su come deve essere organizzata la *igreja* e su chi deve ricoprire le cariche.

Ma il motivo di aver fondato una nuova *parouquia* dell’*Igreja Zione Apostolica de Moçambique* “*Kanana*” mi viene così spiegato:

“Io facevo le profezie, aiutavo nei riti, aiutavo le persone con le preghiere ed evangelizzavo i vicini. Inoltre aiutavo in vari lavori, ma solo i grandi della chiesa ricevevano i regali, dimenticandosi di me. Dentro la chiesa ero *Muvanguete*. Conquistavo le persone a venire presso la chiesa Zione e trasmettevo quello che c’è scritto nella Bibbia, quello che diceva il *Mufundisse*. I fedeli mi hanno seguito, perché era da me che ricevevano aiuto, ma ringraziavano il *Mufundisse*, nonostante lavorassimo insieme. E il *Mufundisse* non mi diceva neanche grazie.”<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Intervista 5 luglio 2008 a Maputo

<sup>50</sup> Quando chiesi a H. M. come è possibile che ci sia l’invidia, egli mi rispose: “perché sono nati Caino e Abele? Perché il mondo è fatto di contraddizioni e contrari.”. Intervista 10 agosto 2011 a Maputo.

<sup>51</sup> Intervista 10 agosto 2011 a Maputo.

Per Vuma “nella chiesa ci può essere invidia per vari motivi, principalmente per il comportamento di debolezza che alcuni credenti hanno e che non lascia liberi i loro cuori, per far regnare Dio, avendo invidia di quelli che credono e servono Dio. Io fui vittima di invidia quando la chiesa cominciò a crescere e contò molti credenti e ci fu un pastore che mise in dubbio la mia credibilità, accusandomi di avermi visto dormire con la moglie di un altro pastore. Ho avuto gravi problemi fino a quando ho dovuto lasciare per un mese la *igreja*, ma le persone che credevano in me mi aiutarono a provare la mia innocenza e a provare che quello era un caso di invidia perchè quel pastore voleva il mio posto di *bispo*. Poi il consiglio della chiesa lo espulse e non ha più il diritto di pregare in nessuna *igreja*, *paròquias* o *zonas* della *igreja biclahema* a livello nazionale. Questo avviene a causa della natura stessa dell'uomo ed è dovuto ai desideri di Satana di vedere i figli di Dio in costante conflitto e che finiscano per fare la sua volontà, ma Dio è più grande di lui e sempre dà a noi la forza per risolvere tutti i conflitti di tutte le dimensioni.”<sup>52</sup>

Vuma, inoltre, mi parlò di un caso di rottura, per contrasti, all'interno della sua *igreja*: quello del pastor Aurélio Maposse. Uscì dalla *igreja* nell'aprile del 1994 e fondò una *igreja* indipendente nel 1995 a Marracuene:

“uscì dalla mia *igreja* a causa di costanti malintesi che aveva con me all'interno dell'*igreja*, che consistevano nel voler mutare l'*estatuto da igreja*, in quanto voleva che i pastori passassero ad avere lo stesso statuto del *Supertendente* e che avessero un salario mensile, ma l'*igreja* non era nelle condizioni di esaudire la sua richiesta. E, dal momento che era molto ambizioso, lasciò l'*igreja* e ne fondò una con un *estatuto* creato come lui preferiva. Le nostre relazioni sono buone e cooperiamo e ci aiutamo. Egli attualmente è un *bispo* della sua *igreja*.<sup>53</sup>”

Quindi, come visto precedentemente, il pastore con il suo lavoro crea una rete sociale di consenso basato, non solo sul ricorso al mondo degli spiriti e a Dio, ma anche procurando lavoro e aiutando nel reperire fondi per i suoi fedeli, agevolandoli con i suoi contatti, ma anche utilizzando il possesso dello spirito per aiutare a risolvere i problemi, talvolta anche in modo gratuito o con sconti per i più indigenti. Nello stesso tempo accade che più fedeli hai a te legati e più hai un gruppo che ti può sostenere come nell'elezione di pastore *chefe*, oppure nel chiedere di poter costituire una nuova *paroquia* o staccarsi dalla chiesa e fondarne una nuova.

---

<sup>52</sup> Intervista 6 agosto 2011 a Maputo

<sup>53</sup> Intervista del 27 agosto 2008 a Maputo

Questo può avvenire perché, come argomenta Foucault (1998), i rapporti di potere si instaurano solo tra soggetti liberi, in quanto la libertà è dentro il potere. Riprendendo le parole di Revel (2003:118)

“il potere produce delle soggettività perché produce delle resistenze, vale a dire dei momenti e degli spazi in cui gli individui prodotti dal potere e stanchi di essere ridotti ad oggetti non possono più ammettere quell’assoggettamento, e così riprendono la parola, agiscono, si rivoltano, resistono. E così facendo, ritrovano una dimensione soggettiva. Per Foucault, il potere produce verità, soggettività e ovviamente lotte.”

Nel mese di luglio 2011 il *superintendente* Zandamela non permette al pastore *chefe* Matshine e ai fedeli a lui vicini di potere entrare nell’*igreja mae* per pregare e per celebrare i riti del culto, sostituendo le serrature del lucchetto e tenendone solo lui le chiavi.

La causa di un provvedimento così duro viene giustificato da Zandamela come atto di difesa contro l’attacco che Matshine gli ha rivolto, utilizzando in modo strumentale le informazioni di cui era venuto a conoscenza mentre era presente durante un litigio avvenuto tra i coniugi Zandamela, con la finalità di delegittimarlo di fronte alla comunità per arrivare a occupare il suo posto di capo della *paròquia*. Matshine, come *pastor chefe* e, soprattutto, come primo cugino della *senhora* Zandamela, era stato invitato da questa per ricomporre una lite scoppiata giorni prima. Zandamela accusa Matshine di essersi intromesso nei problemi tra lui e sua moglie, facendoli poi passare dalla sfera familiare e privata a quella religiosa e pubblica.

“ Il problema tra me e mia moglie è una cosa molto particolare, è un segreto che neanche i miei figli conoscono perchè non ne parlai con loro, ma Matshine ebbe il coraggio di raccontarli ai fedeli e inventò pettegolezzi (*fofocas*) sulla questione che non corrispondevano a quanto era successo. Mise tutti i fedeli, persino mia moglie, contro di me perchè il suo scopo era di distruggere la mia *igreja* per fondarne una sua con i miei fedeli. Egli gettò molto fango sulla mia immagine e su quella della mia famiglia, tutto questo perchè voleva prendere il mio posto nell’*igreja*. Per me egli già fa parte di Satana. Il comportamento di Matshine è dettato dalla mancanza dell’esistenza di *Deus* nel cuore. Egli non è differente da *Judas Carite* che tradì *Jesus Cristo* dopo tutto quello che aveva fatto per lui.”<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Intervista del 23 luglio 2011 a Maputo

Per Zandamela, il “tradimento” di Gonçalves Matsinhe fu un colpo molto duro, perchè si trattava del cugino della moglie e, soprattutto, per tutto quello che aveva fatto per lui, sia a livello spirituale che materiale. Matshine. prima di convertirsi a zione. apparteneva alla chiesa cattolica. Trovandosi in condizioni economiche e familiari non buone, dal momento che non riusciva a trovare un lavoro e veniva abbandonato continuamente dalle sue compagne, chiese aiuto al *casal* Zandamela che lo ospitarono nella loro casa e l’aiutarono a migliorare le sue condizioni. Rosita Zandamela gli “profetizzò” la natura dei suoi problemi. Vi era un *espírito mau* dei suoi *antepassados*, che morì senza moglie e di morte violenta, diventando un *espírito mau* che non gli dava pace, perciò Gonçalves fu sottoposto ad una serie di riti. Tutti i suoi problemi furono risolti: si sposò con Angelica Tovele<sup>55</sup> e ebbe figli e nessun *espíritos mau* gli fece più del male. Inoltre trovò lavoro come guardia, attività che tuttora svolge in una casa del *bairro* Museu.

Zandamela mi disse che essendo Matshine molto attivo nella *igreja* e, soprattutto, essendo cugino con Rosita, legame parentale quasi fraterno e di fiducia, fu facile sceglierlo per diventare prima pastore e poi, una volta che Zandamela diventò *Superentende*, aiutarlo per farlo eleggere come *pastor Chefe* per guidare la *paróquia*.

Secondo Foucault(1998), i rapporti di potere producono delle soggettività, come nel caso di Matshine, che agiscono producendo sia nuovi strumenti e nuove tattiche, mediante i quali riescono ad attirare più individui a far parte delle reti sociali all’interno della *paróquia* (Zandamela), sia nuove resistenze all’autorità di Zandamela, come lo stesso Matshine, che una volta rafforzata la sua posizione nella comunità (Zandamela) tenta un’operazione per liberarsi dai condizionamenti del *superendente*, che ne limitano l’azione e l’accesso alle risorse materiali e simboliche. La resistenza opposta da Matshine a Zandamela viene svuotata dalla sua portata concettuale, se venisse intesa solo come un processo di liberazione, perché la libertà del soggetto, in questo caso Matshine, è parte del potere, di quello stesso esercitato da Zandamela che ha assoggettato e sfruttato.

---

<sup>55</sup> Angelica Tovele fedele dell’*Assembleia de Deus* si rivolse a Rosita Zandamela perché aveva un *espírito* maligno che apparteneva alla linea parentale (lignaggio) della madre e che la reclamava come moglie in pagamento di un debito contratto dai suoi *antepassados* materni. Questo *espírito mau* non le permetteva di contrarre un matrimonio, così fu sottoposta ai riti e si liberò dello spirito. Durante le sedute rituali grazie a Rosita Zandamela conobbe Gonçalves Matsinhe che sposò e solo dopo il matrimonio divenne *ziona*.



Quindi come sostiene Foucault (1977) è il potere stesso, inteso in questo caso come la figura di Zandamela, che genera lo spazio della conflittualità all'interno delle relazioni di potere che aveva costruito.

L'accusa rivolta a Zandamela era di tradire la moglie con una giovane "parrocchiana" e poteva avere conseguenze pesanti, soprattutto a livello di immagine, e ripercussioni, mettendo in bilico il suo ruolo di *superendente*. La presenza di forti contrasti in seno alla famiglia è uno di quegli aspetti che vengono fortemente condannati da un punto di vista della morale zione e, se la situazione non rientra, vengono previste sanzioni quali l'espulsione dall'*igreja* (Foucault M 1981:155-160, 1984; Agadjanian, V. 1999; Alfredsson U. 2000; Cruz e Silva T. 2001; Honwana A. M. 2002; Mahumane J. 2008; Mateus V. 2001; Pfeiffer J. 2002; Seibert G. 2005). Viene considerato moralmente ancora più grave se a presentare una situazione di grave crisi è una coppia di pastori, perché ogni *casal* di pastori zione deve essere paradigma di serenità unità e armonia per tutte le altre famiglie della *paroquia*.

Matshine denunciò l'accaduto al *bispo* Vuma che incaricò la *direção nacional da Sede da Igreja* di convocare Zandamela perché anche lui potesse spiegare cosa stava accadendo e, una volta resi edotti della situazione, lo invitarono a trovare una soluzione pacifica e di dialogo, spiegando il tutto ai fedeli e cercando un compromesso con Matshine perché non aveva il diritto di impedire l'accesso all'*igreja* a nessuno. Intanto Matshine, nonostante i continui inviti fatti dal *bispo* Vuma di cercare un accordo con Zandamela, decise di allontanarsi temporaneamente da quella *paròquia*. Zandamela convocò una *reunião geral* dei fedeli, che secondo lui fu "sabotata" da Matsinhe, perché solo 15 persone si presentarono. Lo scontro tra Zandamela e Matshine raggiunse così un punto di rottura irrecuperabile, tale da portare il *superendente* Zandamela ad emettere una nota di espulsione dalla *paròquia* nei confronti di Matshine che però non fu ratificata dalla *direção nacional da Sede da Igreja*, che sostituì la condanna con una sospensione temporanea. Questo provvedimento fu preso per cercare di arrivare ad una mediazione, atta a sanare la situazione con l'intervento diretto dei vescovi, soprattutto di Vuma che spiegò come la decisione presa da Zandamela, di sospensione di Matshine senza l'avvallo della *direcao geral de igreja*, non doveva considerarsi come un eccesso di potere e uno sgarbo alla *direcao*, in quanto Matshine si era sospeso autonomamente dalla *igreja*, ancor prima della sospensione della *direcao*, e come tale, l'atto di Zandamela non andava a colpire un soggetto attivo all'interno dell'organizzazione dell'*igreja*, ma un individuo che ne era già uscito.

Matsinhe allora organizzò, ufficiosamente nella sua casa, un centro provvisorio di preghiera e qui venne raggiunto da 25 fedeli della *paròquia* Zandamela. Tra questi non vi erano semplici fedeli, ma rappresentanti dell'organigramma interno della *paròquia*, come il pastor António Magaia, i *mudiacones* Hortencia Matola e Jorge Siteo, i *muvangueles* Elisa Atanázio Macamo, Carlos Mause e Elsa Tovela, la *mukhokhele* Cucrencia Moiana e infine la *muchumayele* Adélia Tembe. Era chiaro a questo punto il piano di Matsinhe: non voleva uscire dall'*igreja biclaema*, ma contrattare con il *bispo* Vuma e la *direcao geral*, affinché gli venisse concesso di fondare una *zona*, indipendente dalla *paròquia* Zandamela, che si sarebbe poi sviluppata per poi diventare *paròquia* e di cui lui fosse nominato *superendente*.

Questa situazione spinse Zandamela a controbattere, cercando di fermare la diaspora di fedeli attraverso l'elezione di un nuovo *pastore chefe* a lui vicino. Per questo, come mi disse, appoggiò moralmente la candidatura del *secretario de igreja* Macie come *pastore chefe*. Macie non aveva nessun legame di parentela né di paragone con la famiglia Zandamela, ma era una persona di cui Filipe si fidava al di fuori del proprio nucleo familiare, per le posizioni che aveva assunto nel corso degli anni, atteggiate ad una totale subordinazione e obbedienza.

I rapporti di potere, come propone Foucault (1977), si trasformano e quindi producono nuovi strumenti e nuove tattiche. Macie rientra, allora, nella strategia di potere operata dal *superendente* di produrre nuove categorie e nuovi reticoli di potere all'interno della *paròquia*.

In ambedue i casi si tratta sempre dell'azione di forze, una distinzione netta, una separazione dell'una dalle altre non è possibile.

Zandamela, per legittimare la posizione di Macie, iniziò a far circolare la notizia che lo aveva sognato vestito da pastore mentre svolgeva il culto nell'*igreja mae*. In tal modo si trattava di un'investitura che non solo proveniva da Zandamela, ma che era sostenuta anche dallo Spirito Santo che, attraverso il sogno, si manifestava e comunicava al *superendente* la legittimità di quella persona a ricoprire il ruolo vacante dopo l'uscita di Matsinhe. Dal momento che la nomina dei pastori all'interno di ogni *paròquia* è prerogativa del *superendente*, Filipe il giorno 23 luglio 2011 alle ore 8 del mattino convocò una *reunião dos Homens* per affrontare il principale punto annotato in agenda: la successione a Gonçalves Matsinhe all'incarico di *pastore chefe*. Nonostante la gravità del momento mi era concesso partecipare a queste riunioni, mentre, in quel momento, mi era negata, per la delicatezza dei temi che dovevano trattare, la partecipazione agli incontri delle

*mamane*. A questa riunione erano presenti 15 uomini tra *mukokeles*, *diacones*, *goshas*, *muvangueles*, membri della *direcção* e semplici fedeli.

La riunione iniziò con un canto e una preghiera, poi fu presentata l'agenda della *reunião*, che consisteva di due punti: uno l'elezione del *pastor chefe* che ricoprisse il posto che era stato del *pastor Matsinhe*; l'altro una nuova organizzazione dopo la crisi provocata dall'uscita dall'*igreja* di quello.

Dopo averli illustrati, Zandamela chiese a Vasco Macie, che ricopre la funzione di *secretário*, di leggere e commentare della Bibbia per dare inizio alla riunione, Furono scelti: Isaia, 4, versetto 2 e Matteo, 7, versetto 8.

A quel punto Zandamela affrontò il primo punto dell'agenda con queste parole:

“Miei fratelli la nostra Chiesa è stata recentemente scossa da una tempesta, che alla fine ha portato alcuni membri a lasciarci a causa della cattiva influenza del pastore Matshine. Egli ha creato il conflitto all'interno della *igreja*, approfittando dei problemi che avevo in casa con mia moglie, creando più problemi perché ne parlò con tutti. Non è un comportamento degno di un pastore, che grazie alla fiducia che avevo in lui, cercò di distruggere la nostra *igreja* e il mio matrimonio, ma, come avete visto, la grazia di Dio l'ha fatto fallire ed è stato allontanato per sempre. E' per queste ragioni che dobbiamo guardare avanti e continuare con la parola di Dio, perché solo lui può giudicare ciascuno di noi, e così sarei grato se eleggessimo un nuovo *pastore chefe*, perché abbiamo delle *zonas* che non possono rimanere senza un pastore. Quello che ha fatto Matshine non può essere perdonato e non ritornerà in questa *igreja*. Grazie per la vostra comprensione e vorrei vedere, alzando la mano, quanti sono favore dell'elezione del nuovo pastore.”

Tutti i partecipanti alzarono la mano. Macie allora prese la parola e disse:

“Ringrazio *papa* (in italiano “padre”), è meglio lasciare tutto alle spalle e guardare in avanti e chiedere a Dio di perdonarci e perdonare il pastore Matsinhe, che ha permesso che Satana entrasse in lui. Dobbiamo fare una lista di 5 candidati che devono essere scelti in una votazione a scrutinio segreto. Tutti sono candidati tranne il *Papa Zandamela*”

Ognuno aveva un foglietto e una matita e, una volta votato, doveva porre il foglio in un cesto di paglia. Zandamela scrutinò e annunciò il nome dei cinque più votati in quest'ordine:

“ Vasco Macie, con 5 voti; Nourença Mabote co 4 voti; Vasco Machayeye con 3 voti, Lalito Moiane con 2 voti e Carlos Mpondzo con 1 voto.

il *Superendente* Zandamela annunciò che i primi tre più votati sarebbero stati presentati durante il culto della domenica successiva.

Per quanto riguardava il secondo punto Macie prese la parola e disse:

“Ora il nostro obiettivo è di cercare una soluzione rapida per affrontare questi problemi che hanno colpito la nostra *igreja*. Dobbiamo sempre avere uno spirito di armonia e di pace per quello che accade nella nostra Chiesa e rinnoviamo le nostre forze ed energie al servizio di Dio. Io credo che se ci uniamo possiamo superare questa crisi provocata da Satana, e saremo in grado di chiudere tutte le porte in modo che Satana non possa entrare più nella nostra *igreja*. La mancanza di fede in Dio e nella sua parola fa sì che ci sia spazio per far entrare i demoni nella nostra vita e nella *igreja*. Apprezzerei molto se tutti hanno già pensato a che cosa possiamo fare per far uscire la nostra Chiesa dalla crisi e tornare a crescere sempre di più. Chissà se anche le persone che hanno seguito il pastore Matsinhe torneranno alla nostra *igreja*. Solo Dio può illuminarci e aiutarci a creare una nuova organizzazione e avere una nuova armonia e unità all'interno della *igreja*.”. La riunione terminò con il proposito di annunciare alla comunità alla fine del culto del giorno seguente, domenica 24 luglio, i risultati della votazione.

L'effetto di indire nuove elezioni produsse forti tensioni tra i fedeli, che si esposero in varie circostanze, sia pubbliche che private, contro la scelta di operare la sostituzione di Matshine senza cercare di recuperare il rapporto con il dialogo e cercare di ricondurlo nell'*igreja*.

.Marilia Sive<sup>56</sup>, *mukokele*, contraria all'elezione di un nuovo pastore, perché Matsinhe era un buon pastore e sperava che le cose si potessero risolvere senza arrivare all'espulsione, si esprime così a riguardo della decisione presa:

“Anche Dio diede a noi il suo perdono, perché il *superendente* non poteva perdonarlo? Matsinhe mi aiutò molto in tante cose, dentro e fuori dall'*igreja*, ma quello che non posso dimenticare è quella notte che stavo molto male. Mio figlio lo chiamò e lui e sua moglie arrivarono subito. Pregarono e mi fecero il rito e stetti un po' meglio, allora mi portarono all'ospedale dove stetti bene.”.

Anche Carlota Matsinhe, cugina dell'ex *pastor Chefe*, era contraria all'elezione di un nuovo pastore e proponeva di risolvere la situazione facendolo rientrare. Considerava Matsinhe un buon pastore che aiutava le persone e al quale era riconoscente perché l'aveva aiutata a fondare la *zona* che anche ora guida in Laulane.

---

<sup>56</sup> Intervista del 24 luglio 2011 a Maputo

António Toveia, *mukokele* e fratello della moglie di Matsinhe, sostenne che il *supertendente* doveva risolvere la situazione con il dialogo e non doveva arrivare allo scontro:

“A me non piace Macie. Io preferivo che mio cognato restasse al suo posto perché è un buon pastore. Mi aiutò a trovare lavoro quando la mia impresa chiuse e rimasi disoccupato.<sup>57</sup>”

Madalena Chiacana, *muvanguele*, disse che Matsinhe era un buon pastore e che le insegnò il dialogo come strumento di pace. Il *supertendente* Zandamela non doveva prendere quella decisione senza consultare i fedeli. Sarebbe stato meglio che avesse perdonato Matsinhe perché poteva aver fatto tutto ciò che aveva fatto non di proposito se era stata una cosa sotto l’influsso di *Satanás*, perché anche *Jesus Cristo* fu tentato dal diavolo.

“Io non volevo che Matsinhe uscisse dall’*igreja*. Egli mi aiutò salvando mio figlio malato quando i *superintendentes* erano in Boane.<sup>58</sup>”

Arlindo Macamo, *muvanguele*, dichiarò:

“ Matsinhe fece molto per l’*igreja*, e questo fu il primo errore che commise e merita una seconda possibilità e anche una terza. Mi aiutò a trovar lavoro con il *rito de sorte*.<sup>59</sup>”

Argentina da Glória, invece, disse a favore dell’ex *pastor Chefe*: “Il pastore Matsinhe mi aiutò a trovare marito con i riti. Prima i miei compagni o mi lasciavano o mi maltrattavano. Ora sono sposata con uomo che mi rispetta grazie al rito da lui compiuto.<sup>60</sup>”

Davide Bila, *mudiacone*, del cui figlio Matshine é *padrinho* e suo compadre, così disse:

“Portò la pace nella mia famiglia che era attaccata da un *espírito mau*. Con il rito scacciò lo spirito che ci tormentava”<sup>61</sup>.

Anastância Novela, una semplice fedele, è legata a Matshine in quanto le salvò la figlia malata, così come ad Angelina Manhique salvò il figlio malato.

Utlia Siteo, invece, riconosce a Matsinhe il fatto di averla aiutata ad avere un figlio, lei che non riusciva a rimanere gravida, grazie ai riti a cui la sottopose

---

<sup>57</sup> Intervista del 24 luglio 2011 a Maputo

<sup>58</sup> Intervista del 24 luglio 2011 a Maputo

<sup>59</sup> Intervista del 24 luglio 2011 a Maputo

<sup>60</sup> Intervista del 24 luglio 2011 a Maputo

<sup>61</sup> Intervista del 24 luglio 2011 a Maputo

Diverse furono queste prese di posizione su come Zandamela avesse gestito la crisi nella *paróquia* e sulla soluzione che era stata presa di eleggere un nuovo *pastore chefe* senza cercare di recuperare il rapporto con Matshine.

Nel giorno 30 di luglio 2011 ci fu la *reunião dos Homens*; erano presenti 10 fedeli e 10 *membros da direção da igreja*. L'agenda *da reunião* era così composta: elezione nuovo pastore, strategie per risolvere i conflitti interni, approvazione di nuovi contributi per la costruzione della nuova *igreja*.

Zandamela così introdusse gli argomenti da trattare:

“Eleggere un *pastore chefe* nei momenti di crisi come questo, è molto complicato e molto difficile, perché la decisione che prendiamo a questo proposito, è molto importante. Non è facile trovare un candidato che vada bene a tutti, perché vi è disaccordo tra i fedeli, perché alcuni non approvano l'elezione di un nuovo pastore per sostituire Matshine, perché vogliono che gli si parli per farlo tornare tra noi a pregare, e queste sono le persone che sono contro l'elezione di un nuovo pastore. Poi c'è un gruppo di fedeli che vogliono l'elezione, ma queste persone vogliono rinviare la votazione al mese prossimo. Per non parlare dei contrasti che ci sono stati durante la settimana. Io, come promotore dell'elezione di un nuovo pastore, voglio esprimere il mio desiderio di questa elezione al fine di eliminare i contrasti che abbiamo e i problemi legati alla partenza del pastore Matshine. E una cosa che vorrei chiedere è che dobbiamo superare con urgenza la crisi creata dalla partenza di Matshine. Occorre fare rapidamente, non possiamo perdere tempo su questo. Non possiamo tornare indietro per risolvere il rapporto, perché è stato superato e questa è la strada da percorrere.

Così io chiedo di continuare con la votazione finale e pubblica alla messa di domani, domenica, quando tutti potranno parlare apertamente. Poi domani ci sarà il risultato finale dell'elezione di un nuovo pastore, e vorrei dire che, sulla base della mia esperienza, a prendere il posto di Matshine, propongo il signor Vasco Macie, che ha le competenze e i requisiti per essere un pastore, ma tutto sarà risolto domani a messa.”

Poi Mabote passò a presentare il secondo punto: le strategie da utilizzare per risolvere i conflitti dentro l'*igreja*. Disse: "Vi ringrazio molto per avermi dato questa opportunità di presentare questo punto molto importante per noi, bisogna sempre sapere risolvere i nostri conflitti all'interno della *igreja*, così sappiamo come comportarci meglio per evitare disaccordo, divergenze e conflitti all'interno della *igreja*. L'esempio di Matshine è molto triste, se ne è andato per mancanza di Dio nel suo cuore, ha lasciato spazio per il Regno del diavolo e, dal momento che noi non abbiamo avuto fede in Dio e poiché già avevamo permesso che il diavolo entrasse nella nostra *igreja*, è successo

quello che è successo. Noi non possiamo incolpare né *papa Zandamela*, né *Matshine*, ma solo il diavolo che tutti noi lasciamo entrare, quindi abbiamo una missione chiara quella di pregare per portare pace e tranquillità all'interno della nostra Chiesa. I conflitti, all'interno della Chiesa, creano il campo per fare il gioco del diavolo e l'immagine della nostra *igreja* è compromessa. La verità miei fratelli è che abbiamo la responsabilità dei nostri atti, con tutto quello che abbiamo fatto e detto dobbiamo stare molto attenti, così da avere armonia affinché la nostra *igreja* cresca sempre di più."

Manuel Macamo, nel presentare il terzo punto in agenda, disse: "Questo punto è molto breve, perché quello che dobbiamo fare è avere un piano per ottenere il denaro per la costruzione della nostra *igreja*. Già versiamo 50 Mts a persona ogni fine del mese, ora dobbiamo aumentare la quota: la mia proposta è di portare 30 Mts in ogni riunione per arrivare a 120 Mts al mese. Questa proposta sarà votata alla prossima riunione."

Il giorno 31 luglio 2011 alle ore 8 di mattina venne celebrata la messa domenicale che ebbe il suo abituale svolgimento con letture e commenti di passi biblici da parte dei membri della *direição da igreja*, accompagnati da preghiere e canti. Vi era una numerosa presenza di fedeli perché si sarebbe votato il nuovo *pastor chefe*.

Alla fine della messa, *Zandamela* presentò le modalità di votazione del nuovo pastore.

"Come tutti sappiamo, qui nella *igreja* manca il *pastor chefe* ed è necessario averne uno nuovo perché la *paróquia* ha diverse *zonas*. Ma quello che voglio è arrivare ad una soluzione pacifica e vantaggiosa per tutti.

*Marília Sive*, che é *mukokele* della *paróquia*, prese la parola, nonostante in settimana si fosse espressa per cercare di ricucire con *Matshine*, fu favorevole all'elezione di un nuovo pastore e espresse il suo voto per *Macie*, perché secondo lei è molto attivo nell'*igreja* e bisogna andare avanti e superare la crisi.

All'interno dell'assemblea si registrarono anche posizioni di dissenso che, già espresse durante la settimana, emersero pubblicamente, come quella di *Madalena Chiacana* e *Arlindo Macamo*, i quali si mostrarono indignati e contrari all'elezione di un nuovo *pastor chefe*, proponendo di andare da *Matshine* e convincendolo a tornare.

Si passò alla votazione: il più votato sarebbe stato automaticamente nominato pastore chefe. Solo i fedeli dell'*igreja mae* avevano diritto di voto ed erano 60. Fu consegnato a tutti un foglietto su cui scrivere il nome di uno dei tre uomini scelti durante la *reunião dos Homens* che doveva essere poi riposto in una cassetta di legno. Gli analfabeti potevano esprimere il primo voto in forma diretta

pronunciando il nome del prescelto e così avvenne. 15 fedeli espressero pubblicamente il loro voto per Macie.

Dopo lo scrutinio dei voti, risultò vincitore con 45 voti Macie, seguito da Lalito Moiane con 5 voti, Lourenço Mabote con 5 voti e 5 schede nulle.

L'annuncio fu dato da Zandamela che poi si rivolse a Vasco Macie chiedendo se accettava l'incarico.

Macie ringraziò tutti dicendo che per lui era un onore assumere l'incarico e promettendo che lui e la sua sposa Liria avrebbero rispettato e diffuso la parola di Dio.

Così terminò il procedimento per elezione del nuovo *pastor chefe*.

Il giorno 6 agosto 2011 alla presenza di 25 membri della *paróquia* Zandamela si tenne la *reunion* che aveva all'ordine del giorno due punti: preparazione della cerimonia di investitura del nuovo pastore (in changana *mudlovo*) e della riorganizzazione della *direição* e la nomina del nuovo *secretario* della *igreja* per sostituire Macie. Si decise di approvare l'aumento di soldi da versare per la costruzione della nuova *igreja* in un'altra riunione.

Zandamela illustrò come devono essere fatti i preparativi per il rito:

“In questa cerimonia si devono preparare vestiti appropriati, il pastore deve avere un vestito bianco, con abito bianco e cappello bianco, e deve avere gli stessi abiti sua moglie, per questo vorrei sapere dal pastore Macie se tutto è già stato organizzato per la cerimonia di *mudlovo* e anche della sua sposa, ed inoltre vorrei sapere dal tesoriere quanti soldi spenderemo per il pranzo con gli ospiti della sede e della *direição*, e come sta andando l'organizzazione in generale della cerimonia, che è domani. Passo la parola a quelli che, fra voi, furono scelti come responsabili dei vari punti.”

Macie rassicurò Zandamela di aver comprato i vestiti bianchi per lui e sua moglie e le bibbie nuove, così come tutto quello che serviva.

Così come Lalito Moiane responsabile dell'organizzazione del rito informò che:

“Sui preparativi sono a buon punto, ci mancano soltanto un po' di sedie per la tavola d'onore, per questo vorrei chiedere a coloro che hanno sedie di buona qualità di prestarcele, sono soltanto per il tavolo d'onore, ne abbiamo bisogno di dieci, pertanto, ancora una volta, faccio appello a chi le abbia e che ci possa aiutare prestandocele, stando tranquilli che le restituiamo. E il resto è già pronto.”

Diversi fedeli si proposero di portare le sedie.



Poi Vasco Machayeye, parlò dei soldi necessari per la cerimonia e riguardo il pranzo e che sarebbero serviti circa 6000 *meticais* per 20 persone e che il denaro sarebbe stato preso dal *fondo de funeraria* dell'*igreja* ma che sarebbe poi restituito successivamente attraverso un piano di contribuzione che sarebbe stato indicato a tempo debito. Arlindo Mabote intervenne per informare quadi sarebbero stati gli invitati, tra cui il *bispo geral* Mario Vuma, *bispo da sede da igreja* Eduardo Siteo, il *secretario geral nacional* Jocefa Fulano così come tutti i dirigenti delle *zonas* comprese quelle di Gaza. Terminò così anche questa *reunião*.

Queste *reuniões* sono procedura attraverso le quali il potere agisce per organizzarsi e costruire la “differenza” dei rapporti di forza all’interno della *paroquia*, in modo che possa essere intellegibile ai fedeli della *igreja*.

Il 7 agosto come stabilito, dopo la regolare messa domenicale, alle ore 12 si tenne la *cerimónia de novo pastor*. La cerimonia si celebrò nell'*igreja mae* alla presenza di molti fedeli e delle autorità dell'*Igreja Bichahema Zione de Moçambique* invitate e di tutti i responsabili delle *zonas* della *paroquia* Zandamela, ed ebbe inizio con i fedeli che cantavano e ballavano per festeggiare l’evento.

Zandamela intervenne per spiegare la situazione:

“Molti tra voi non conoscono i motivi che mi hanno portato a dover prendere la decisione che ho preso sul pastore Matshine. Così oggi, ancora una volta e per l'ultima, spero, parlo di questo tema che poco mi piace e ci piace, ma io devo parlare. Il Signor Matshine prima di essere pastore è cugino di mia moglie, Rosita e così, io avevo una grande considerazione per lui: quando è arrivato a Maputo lo accogliamo in casa nostra. Aveva molti problemi e noi l’abbiamo aiutato con le preghiere a vedere la strada per andare con Dio. Abbiamo avuto fiducia in lui, fino a farlo diventare pastore. Ma non sapevamo che aveva un piano sulla nostra *igreja*, alla fine, approfittando dei miei problemi personali con mia moglie, di fondare un'*igreja*, distruggendo lo sforzo di molti e molti anni al servizio di Dio. Ha avvelenato molti credenti, ha fatto molte cose cattive che io come un buon capo non potevo permettere o rischiavamo di chiudere l'*igreja* a causa delle cose che egli ha da fare e dire alla gente, all'interno e all'esterno della Chiesa. Ho dovuto prendere una decisione, e chiedo scusa a tutti voi, ma era necessario, abbiamo un nuovo pastore. Non possiamo permettere che Satana entri nei nostri cuori distruggendo ciò che abbiamo costruito con grande sforzo e con l'aiuto della grazia di Dio.”.

Solitamente ogni *superendente* all'interno della sua *paroquia* presiede la ritualità cerimoniale per l'investitura dei pastori. In questo caso per le tensioni sorte, Zandamela preferì che a condurre la cerimonia fosse il *Bispo* Vuma.

Mentre i fedeli cantavano, i coniugi Macie si inginocchiarono davanti all'altare per essere raggiunti da Vuma che pose le mani sopra le loro teste e chiese a Dio di benedirli.

Poi si alzarono e si sedettero su due sedie poste davanti all'altare. Macie aveva un abito lungo bianco con i bottoni davanti, con una croce verde sulla schiena e un cappello *kufi* bianco, scarpe bianche e un crocifisso intorno al suo collo. Liria era vestita con un abito lungo bianco, con maniche lunghe, con una stella sulla schiena di colore rosso, con un fazzoletto bianco con una croce verde in testa, con un crocifisso bianco collo e pantofole bianche.

Vuma era anche vestito di bianco con una croce verde sulla schiena e due stelle rosse sui lati, con un cappello bianco con tre croci rosse. In mano teneva un *bengala*<sup>62</sup> ed ai fianchi lo *xifungo* di vari colori. Anche Zandamela aveva un abito bianco con una croce blu sulla schiena, con un cappello triangolare con una croce nel mezzo di due stelle, e uno *xifungo* verde ai fianchi e un *bengala* in legno con disegni di Gesù Cristo sulla Croce e uno *xifungo* verde intorno al *bengala*. Gli altri pastori erano vestiti in abiti di vari colori, tra cui predominavano il bianco e il verde, con attraversa principalmente sulle loro spalle e stelle, anche con cappelli e *xifungos* di vari colori ai fianchi.

Il *rito de investidura* del nuovo *pastor chefe* si basa su tre fasi principali:

nella prima fase vi è la presentazione del *casal* che sarà nominato *pastores chefe*, nella seconda fase seguiranno lettura e commento di alcuni passi biblici da parte dell'officiante e infine la fase di investitura che è la fase principale della cerimonia.

Il *bispo* Vuma prese due Bibbie e le mise in mano ai coniugi Macie dicendo loro che è l'unico strumento che devono utilizzare per combattere il male. Prese una bottiglia di olio di vaselina bianca e la versò sulla testa prima di Macie e poi di sua moglie.

Zandamela e Vuma misero i loro *bengalas* sulla testa di Macie e di sua moglie

---

<sup>62</sup> Il *bengala* è uno strumento rituale molto diffuso tra i pastori *ziona*. Si tratta di un bastone di forma e misura varia che richiama, come mi ha detto Zandamela, il bastone con cui Mosè compiva i miracoli. Per i *ziona* il *bengala* è dotato di una forza, quella dello Spirito Santo, che può essere utilizzata durante i riti.

Dopo la preghiera iniziò la fase finale del rito che prevede il giuramento, sulla Bibbia, di servire l'*igreja*, i fratelli *ziona*, i *bispos* e *Deus*. Macie dovette ripetere le parole che il *Bispo* Vuma pronunciò:

“ Io Vasco Macie, di 42 anni, sposato, credente in questa *igreja*, e membro della *direção*, accetto per mia libera e spontanea volontà l'incarico di *pastor chefe* della *paróquia* Zandamela, e giuro sul mio onore e davanti a questa bibbia sacra, che servirò fedelmente l'*igreja*, i miei superiori, i miei fratelli, tutti i membri dell' *igreja*, e *Deus* che sta nel cielo e che mai tradirò la mia *igreja*, i miei superiori, i miei fratelli, tutti i membri dell' *igreja*, e *Deus*. Io prometto di compiere la mia missione di pregare e educare e insegnare la parola di Dio per i quattro angoli del mondo.”

Dopo il giuramento Vuma consegnò a il *regulamento* e l'*estatutos da igreja* con un *cartão de identificação como pastor chefe* della *paróquia* Zandamela.

Anche la pastora Líria fece il giuramento e le fu dato il *regulamento* e l'*estatutos da igreja* con un *cartão de identificação como pastora chefe* della *paróquia* Zandamela.

Dopo la lettura e il commento di un passo della Bibbia terminò la cerimonia. L'elezione di un nuovo *pastor chefe* sembrava essere accolta anche da chi si era opposto. Le tensioni sottese però non furono eliminate del tutto. Venni a sapere, dopo il mio ritorno in Italia, a settembre, da Judito Zandamela di uno scontro verbale molto acceso tra il *pastor* Langa e Matsinhe.

Alla base del diverbio vi era il fatto che Langa aveva visto alcuni suoi fedeli celebrare il culto con Matshine. L'elezione di un nuovo *pastor chefe* non aveva sanato la situazione di crisi: Matshine continuava a fare proselitismo, nonostante non avesse ancora regolarizzato la sua posizione o all'interno dell'*Igreja Bichahema Ziona de Moçambique* o avesse costituito come nuova *igreja* indipendente.

Il giorno del 2 ottobre ci fu il primo incontro tra il *pastor* Matsinhe, il *superintendente* Zandamela, il *Bispo* Vuma e la *Bispa* Bietar Massinga. Le posizioni rimasero ferme, mentre Matshine chiedeva il permesso di fondare all'interno dell'*Igreja Bichahema Ziona de Moçambique* una sua *zona*, che sarebbe diventata *paróquia* indipendente da quella di Zandamela, quest'ultimo spingeva per l'espulsione dell'avversario.

Vuma e Massinga non cedettero alla richiesta di Matshine, ma gli concedessero al massimo di costituire una *zona*, però legata sempre alla *paróquia* Zandamela. Stabilirono che i due dovevano

trovare un accordo entro 35 giorni, in caso contrario Matsinhe sarebbe stato espulso definitivamente.

L'accordo non fu mai raggiunto. Matsinhe registrò il 5 dicembre, presso l'*assuntos religiosos*, la sua nuova *igreja*: *Igreja Zione Independente de Moçambique*.

La scelta di Macie, attraverso l'oggettivazione sacramentale del carisma di Zandamela, con la sua designazione e, poi, imposizione alla comunità come *pastore chefe*, attraverso la consacrazione, pone la centralità dell'agire carismatico quale principio d'autorità che presiede l'organizzazione della *paróquia* Zandamela. Lo stesso Zandamela, che all'interno della sua *paróquia* deteneva il sapere e il potere religioso (Foucault M., 1977) *zionista* cercò di imprimere nei propri fedeli un *habitus* mentale in modo da assoggettarli all'obbedienza e preservare le sue prerogative (Bourdieu P. 1971). Quando il conflitto, come nel caso sopra descritto, mette in discussione il principio della virtù del leader spirituale e, quindi, l'obbedienza che si deve a quello che viene ritenuta l'autorità di riferimento, lo strumento adottato è l'estromissione dalla comunità religiosa di chi si è fatto portatore di tale iniziativa (Pace E. 2007). Quindi il potere nella *paróquia* Zandamela coincide con la molteplicità dei rapporti di forza che si intrecciano e si contrappongono, evidenziando il loro carattere mutevole e instabile (Foucault 1977), come mostrato dal caso Matshine.

#### **4.2 Rapporti tra chiese *zione* e *curandeiros*: problemi comuni, soluzioni differenti.**

L'uomo mozambicano, riprendendo e parafrasando le parole di Werner Fuchs (1973), "più che paura per la morte ha paura dei morti". Quindi è socialmente indispensabile una figura che ricopra

un ruolo, determinante per l'esistenza individuale e collettiva, di mediatore tra gli esseri invisibili e gli uomini. Tradizionalmente questa figura era quella del *curandeiro*, che da sempre promuove la pratica tradizionale, ma l'avvento delle *igrejas zione* ha messo in discussione il suo ruolo privilegiato, proponendo nuove figure, come quella del pastore, che agiscono come *medium*, favorendo il dialogo tra le diverse entità (Fry P. 2000). Non c'è un confronto aperto tra *zionismo* e *curandeirismo*, ma vi è tensione. L'*AMETRANO*, non formula una posizione ufficiale, perché le *igrejas zione* fanno parte del *Conselho Cristiao do Mozambique* e, quindi, oltre a non voler entrare in conflitto con questo, non vuole dare legittimità alla posizione dei *ziona*, insistendo, invece, sul fatto che si tratta di due livelli operazionali differenti. Inoltre vi è anche un aspetto formale: le *igrejas zione* sono appartenenti ad un movimento religioso legalizzato dallo stato, ma il cui operato non è soggetto alla fiscalizzazione statale, come invece accade per i *curandeiros*, che, riconosciuti e legalizzati come figure professionali all'interno della sanità mozambicana, per poter esercitare devono essere iscritti all'albo dei medici tradizionali e le loro prestazioni tassate. Inoltre, in quanto professionista, il *curandeiro* deve rispondere all'*AMETRANO* nel caso di insuccesso o di danno nei confronti del paziente, mentre per i pastori *ziona* l'unico organismo a cui devono rispondere è la Magistratura.

I *curandeiros* accusano i pastori *ziona* di intromettersi in un dominio, quello relazionale tra i vivi e i morti, che non è il loro, reclamando l'esclusività del possesso degli spiriti degli antenati come unico strumento adatto al compito di guarigione (Honwana, A. M., 2002). Vi è quindi una lotta di legittimità dei ruoli che porta i *curandeiros* a interpretare come un'invasione di campo le pratiche *ziona*, in quanto non specialistiche, dal momento che i pastori *ziona* fanno qualcosa che non conoscono.

Secondo Foucault (1977) ciò che genera la "verità" in ogni società è il binomio potere/ sapere, quindi seguendo lo schema foucaultiano il possesso degli spiriti è legato strettamente alla relazione potere e sapere (Karp I. 1989).

Mediante il potere e il sapere è possibile comprendere la dinamica delle tensioni in campo socio-religioso tra lo *zionismo* e il *curandeirismo*.

Per Rouch (1981: 530) non si può stabilire una tipologia precisa di possessioni, pertanto i presupposti terapeutici della possessione zionista, che ha trovato a contatto con il cristianesimo nuovi valori e significati, trovano il loro fondamento alla luce dell'orizzonte di senso pentecostale.

In questo conflitto tra “saperi” vi è in gioco la legittimità del potere e del prestigio sociale del *curandeiro* e una forte concorrenza nel “mercato” tra i vivi e i morti, soprattutto per il fatto che il pastore zione per il trattamento di cura richiede una parcella, talvolta condonata per i suoi fedeli o i casi disperati, che è sostanzialmente inferiore rispetto alle tariffe del *curandeiro* (Honwana, A. M., 2002). Questo avviene perché, come abbiamo visto, nei rapporti di potere (Foucault 1977) che si producono all’interno dei circuiti religiosi *ziona*, crearsi un gruppo di soggetti legati al pastore permette a questi di contrattare la propria posizione all’interno della struttura stessa o dare vita a una nuova organizzazione, traendo benefici materiali dai propri affiliati.

L’*igreja ziona* è vista come qualcosa di nuovo, legato alla modernità. Lo *ziona* rimanda la sua capacità al potere dello Spirito Santo (Agadjanian, V. 1999; Alfredsson U. 2000; Anderson A. H. 2000; Fry, P. 2000; Cruz e Silva, T. 2001; Honwana, A. M. 2002 ; Pfeiffer J. 2005, 2006) che è un’entità suprema relazionale, non individuale, mentre i *curandeiros* rimandano il loro potere agli *espíritos dos antepassados*, che in vita solitamente sono stati loro stessi *curandeiros* e che hanno un rapporto privilegiato con un determinato individuo, manifestandosi generalmente attraverso la “malattia di chiamata”, per invitarlo ad intraprendere il percorso per diventare lui stesso *curandeiro*, soddisfacendo lo spirito stesso. Quindi, mentre il *curandeiro* “lavora” con gli *espíritos dos antepassados*, il pastore ziona incorpora lo Spirito Santo, trasformando gli *espíritos* in *mimoya* (Honwana, A. M. 2002; Mahumane J. 2004, 2008) e attraverso i quali può favorire il dialogo tra i vivi e i morti e riequilibrare la relazione, portando armonia. *Curandeiro* e *ziona* fanno uno stesso servizio: occorre una “consulta” quando una persona sta male o muore.

La diversità per Maposse è che i *ziona* usano metodi diversi dai *curandeiros*, perché i *ziona* basano il loro potere sullo Spirito Santo e il profetismo, mentre il *curandeiro* sulla possessione degli spiriti degli antenati, sulle medicine e chiede il pagamento per il suo servizio. “Se una persona ha un problema può venire qua e pregare e il cielo la può aiutare più velocemente, mentre il *curandeiro* ha bisogno di molto più tempo. Lo Spirito Santo è molto importante perché, se uno lo riceve, non può fare delle cose cattive.”<sup>63</sup>

Per Francisco, pastore dell’*Igreja Ziona Apostolica de Moçambique “Kanana”*, localizzata nel *Bairro* di Inhagoia a Maputo: “Quando vai alla consulta dal *curandeiro*, paghi, ma là scopri che è tua madre o tuo fratello che ti fece il *feitico*, e, nonostante tu sappia che ti hanno dato la vita o sono del tuo stesso sangue, tu paghi perché il *curandeiro* li uccida. Per questo il *curandeiro* lavora con spiriti maligni. Lo *ziona* non usa medicine usate dal *curandeiro*, il quale può usare sostanze che

---

<sup>63</sup> Intervista 1 settembre 2007 a Maputo

danneggiano le altre persone, fino a farle morire, gli *ziona* aiutano le persone. Dal *curandeiro*, se qualcuno vuole migliorare la propria condizione sociale, questo è fatto, di solito, a scapito degli altri. Nella chiesa *ziona* no, tutti pregano perché tutti siano benedetti da Dio.”.

Anche Roda Cumbe, fedele della *parouquia* Zandamela, ma che prima è stata *curandeira* per poi convertirsi e abbandonare il curandeirismo, trova grandi divergenze.

"Vi sono grandi differenze. Soffrii molto quando ero *curandeira*, non riuscivo a dormire e avevo molti *espíritos maus* che non mi davano pace. Mi facevo pagare dalle persone e dovevo obbedire agli spiriti che mi dicevano cosa fare, anche del male a qualcuno; quindi c'è una grande differenza tra i *curandeiro* e gli *ziona*, perché gli *ziona* non accettano di fare del male a nessuno, solo curano le persone. Il *curandeiro* guaritore, quando qualcuno gli chiede di uccidere o fare male a qualcuno, lo fa senza pietà. Ciò che interessa loro sono i soldi. Usano spiriti degli antenati che morirono con grandi debiti e gli spiriti dei *feiticeiros* per ammazzare le persone, mentre il *ziona* usa la parola di Dio e lo Spirito Santo per guarire le persone.<sup>64</sup>"

Anche C. N. una *curandeira* di Maputo evidenzia la totale differenza:

“Non esiste una relazione, perché gli *ziona*, oltre a usare piante ed invocare i defunti, invocano anche Dio, cosa che noi *curandeiros* non facciamo. Noi invociamo unicamente i nostri antenati. Affidiamo ai nostri defunti le nostre preghiere, a loro riferiamo le nostre suppliche. Noi crediamo nell'esistenza di Dio, ma le nostre orazioni, riti e celebrazioni sono rivolte ai nostri antenati. I nostri antenati sono il nostro medium tra noi mortali e Dio. Noi abbiamo una relazione solo con chi fa parte di *AMETRANO*.”

La conoscenza esoterica riguardo al possesso degli spiriti è lo strumento spirituale che non solo gli permette di operare nel campo terapeutico, ma anche di esercitare il potere del controllo sugli altri membri della società (Foucault M. 1976).

In questo senso per i *curandeiros* lo *zionismo* è visto come una minaccia che può destabilizzare non solo la loro egemonia nel territorio terapeutico, ma soprattutto in quello sociale (Honwana A. M. 2002).

In quest'opera di differenziazione e di delegittimazione dell'altro, le posizioni, assunte per screditare l'operato del “nemico” agli occhi della società, raggiungono livelli di forte tensione

---

<sup>64</sup> Intervista del 17 2008 a Maputo

dialettica. Il *bispo* Vuma avanza e difende concettualmente la tesi secondo cui non vi è differenza tra un *curandeiro* e *feiticeiro*. Quest'ultimo, considerato soggetto antisociale votato (Honwana A. M. 2002; Beneduce 2002; Evans-Pritchard E. E. 2002), per la sua stessa natura, a fare del male attraverso il rapporto privilegiato che riesce ad instaurare e creare con tutti quegli esseri spirituali maligni fino a piegarli al proprio volere, vive secondo Vuma "per creare problemi agli altri per soddisfare la propria sete di vendetta, odio, invidia e di denaro". Accomunare i *curandeiros* ai *feiticeiros* in quanto "entrambi utilizzano gli *espíritos dos mortos* che non hanno pace" e che appartengono al "lato del male, del *diablo*, dei *santanás*", significa rivestirli di una connotazione negativa, socialmente riconosciuta come pericolosa e da evitare per le conseguenze che possono provocare.

M.N. un *curandeiro* di Maputo guarda il problema da una prospettiva diversa, arrivando a sostenere che i zione sono "figli" dei *curandeiros*, nel senso che prima di diventare zione vanno dal *curandeiro* a studiare ed apprendere. In questo caso viene affermata la posizione di forza del curandeirismo nei confronti dello zionismo, evidenziando una continuità e una subordinazione di quest'ultimo nei confronti del primo (Fry, P. 2000).

"Lo zione è lo studente del *curandeiro*, sono la stessa cosa perchè usano la stesse cose, cambia solo la politica del lavoro. Gli zione sono i figli dei *curandeiros*. Non c'è zione che non viene dal *curandeiro* per imparare, ma cambiano la forma e la nascondono sotto un'altra forma. Nelle loro chiese c'è un luogo di cura come le *pallhotas* dei *curandeiros*, vai a vedere.<sup>65</sup>". Le *pallhotas* dei *curandeiros*, sono piccole capanne, poste solitamente nel terreno accanto all'abitazione, dove "vivono" gli *espíritos dos antepassados* del *curandeiro* e servono per le sedute diagnostico-terapeutiche.

Effettivamente sia Rosita Zandamela che H.M. hanno una *casa de consultas* dove, mi dicono, entrano in contatto con "*Deus e com os espíritos antepassados bons e com o espírito santo.*"

Antonio Geremia Chambale dell'*Igreja Lux zione Apostolica de Mozambique*, intervistato, negava con fermezza questa relazione, sostenendo che i *curandeiros* lavorano con satana "perché devono inginocchiarsi e chiedere il permesso agli antenati per poter svolgere il rito, mentre i zione parlano direttamente con Dio e usano solo la sua forza. Quindi non è vero che sono figli dei *curandeiros*, ma, invece, è vero che i *curandeiros* sono figli di Dio. Non è vero che i pastori zione vanno a

---

<sup>65</sup> Intervista del 6 luglio 2008 a Maputo



“scuola” dai *curandeiros*”<sup>66</sup>. Chambale rimarcava la totale divergenza. Egli rivendicava una visione ortodossa del *zionismo*, affermava con decisione il potere di cura dello Spirito Santo a cui non è precluso niente e non è subordinato a nessuna pratica dei *curandeiros*. Il pastore *ziona* con lo Spirito Santo poteva arrivare dove il *curandeiro* non poteva (Fry P. 2000).

Mi parlò anche di nuovi fenomeni che si stavano affacciando sul panorama interno: quello dello *ziona/curandeiro* e della collaborazione nella pratica rituale tra pastori *ziona* e *curandeiros*. Entrambe le figure, quindi, operano nello stesso spazio cosmologico e conoscere la Bibbia, in alcune situazioni, è una formalità.

Per Chambale vi sono soggetti che hanno dentro di loro il diavolo e Dio, come i *curandeiros*, e diventando pastori *ziona* “mischiano *curandeirismo* e *zionismo*”, si tratta secondo lui di *curandeiros* che “si rifugiano da loro così non devono pagare le tasse”:

“ E’ un modo di estorcere i soldi.”<sup>67</sup>

A conferma di quanto detto da Chambale, vi sono le parole di Carlos Mugamento dell’*igreja Santissima Matrinidade*, che offre una visione eterodossa del fenomeno *zionista*, evidenziando come in alcuni casi ci sono degli spiriti *mau* che solo pregando non vanno via e, quindi, occorre richiedere l’intervento del *curandeiro* per usare un altro mezzo per allontanarli.

H. M., che non ha portato a termine il percorso per diventare *curandeiro*, ma ha preferito utilizzare le sue capacità nella *igreja ziona*, diventando pastore, supera l’opposizione ontologica, cioè *ziona* fa il bene e *curandeiro* il male, per offrire un’altra lettura dei due fenomeni e la possibile collaborazione:

“Chi pratica la *feiticeria* è un nemico del bene. Il *feiticeiro* usa l’evento malefico per praticare la *feiticeira* ma lo *ziona* oppone resistenza per controbilanciare la *feiticeria*. Lo *ziona* non fa male, qualsiasi persona può fare il male e anche uno *ziona* può fare il male, quando usa il dono per fare cose cattive. Al *curandeiro* è stato dato il dono per fare il bene, ma se lo usa per fare cose cattive può diventare *feiticeiro*, dipende dalle persone: un medico può usare la medicina per curare o per ammazzare. Il rapporto con i *curandeiros* è difficile perché loro pagano le tasse allo stato e sono riuniti nell’associazione AMETRANO e, proprio per questo, una persona che si rivolge a loro deve pagare. Non c’è contraddizione se uno *ziona* utilizza gli stessi strumenti del *curandeiro*, perché le malattie sono tante e tanti gli spiriti cattivi e quindi anche lo *ziona* adotta le tecniche del *curandeiro*

---

<sup>66</sup> Intervista del 1 agosto 2008 a Maputo

<sup>67</sup> Intervista del 1 agosto 2008 a Maputo

per affrontare la situazione. Oggi si mischia tutto tra *ziona* e *curandeiro*. Lo *ziona* puro non invoca gli spiriti, ma oggi lo si fa. Se scoprono che fai il lavoro dello *ziona* e del *curandeiro*, è rischioso perché il *curandeiro* paga le tasse: è una questione economica. E' guerra di fame. Non c'è confusione in teoria tra *ziona* e *curandeiro*, perché lo *ziona* deve fare le cure con i suoi strumenti però non sempre basta, neanche lo Spirito Santo, perché ci sono cure in cui serve il *curandeiro*. Lo *ziona* può farlo, ma deve avere l'autorizzazione dai *curandeiros*.”.

Il cambiamento in atto nel mondo religioso *ziona* viene attestato anche dallo stesso Vuma:

“L'*igreja*, di norma, non ha alcun rapporto coi *curandeiros*, c'è solo una rivalità fra noi, perché essi usano gli spiriti degli antenati, che noi *Ziona* combattiamo. Per questo è un rapporto conflittuale, perché noi usiamo Dio e loro gli spiriti cattivi di persone che morirono e non raggiunsero il Paradiso. Per questo, per me, non può né deve esistere una buona relazione fra noi ed i *curandeiros*. Ma oggi vedo *ziona* mischiarsi coi *curandeiros*, ci sono perfino *curandeiros* che utilizzano strumenti e oggetti *ziona*, perfino la forma di eseguire i riti mischiata con le forme *ziona*. Ci sono *ziona* che curano persone, come se fossero *curandeiros*, confondendosi con questi, mentre si dichiarano *ziona*. Talvolta possiamo usare gli stessi oggetti rituali, ma noi lo facciamo invocando lo Spirito Santo e Dio. Oggi ci sono questi casi, in cui ai pastori *ziona* è chiesto di soccorrere i *curandeiros*. E noi *ziona*, che abbiamo la missione di aiutare tutti, e di curare le persone, facciamo un'eccezione. Per questo un pastore *ziona* può partecipare nel rito col *curandeiro* in caso di un'emergenza e per salvare la vita delle persone.<sup>68</sup>”

Lo *zionismo* è un fenomeno religioso di contatto, la cui flessibilità permette di incorporare una molteplicità di atti e di modelli comportamentali selezionati da altre esperienze religiose, talvolta considerate oppostive, come il curandeirismo (Fry P. 2000; Honwana, A. M., 2002). In questo senso anche il *bispo* Lazaro Abilio Nwamba dell'*Igreja Apostolica Nova Bethel di Maxaquene D*, pur tenendo un atteggiamento di forte opposizione al sistema tradizionale, con tutto il loro repertorio terapeutico che include, per esempio il ricorso agli *espíritos dos antepassados* e lavaggi rituali utilizzando il sangue di animali, quali le galline, che sono ripresi e inclusi da alcuni pastori *ziona* nelle loro pratiche rituali, apre a queste uno spiraglio di legittimità concettuale all'interno dell'orizzonte di senso *zionista*, ricorrendo ad un passo biblico:

---

<sup>68</sup> Intervista del 20 agosto 2011 a Maputo

“Bartimeo era cieco e Gesù ha sputato nella sabbia e con il fango gli ha aperto gli occhi.<sup>69</sup>”

Non interessa qui evidenziare che si tratta di due distinti episodi evangelici<sup>70</sup>, che parlano sì della guarigione di uomini ciechi, ma non si parla in essi dello stesso soggetto. Quello che ha rilevanza emerge dalle sue parole successive:

“Noi usiamo quello che abbiamo a disposizione, ma lo usiamo perché è lo Spirito Santo che dice di usarlo.<sup>71</sup>”

Oppure come il *Bispo Felisberto Nhailuco dell’Igreja Sião Sagrado Missão de Cristo de Mozambique*, i cui nonni erano *curandeiros* e lui ha trasferito le sue capacità tauaturgiche nella chiesa *ziona*, rimarca come il *curandeiro* utilizzi gli *espíritos mau* mentre non delegittima chi all’interno dell’universo *zionista* introduce novità terapeutiche, perché:

“Lo Spirito Santo può guarire tutte le malattie, non c’è bisogno di nulla se non della profezia e dello Spirito Santo. Usare il sangue della gallina è una questione di scelta, nella nostra *igreja* è più importante la Bibbia del sangue.<sup>72</sup>”

Queste testimonianze sono in questo caso esemplificative di come il fenomeno *zionista*, pur cercando di far riferimento ad una struttura di pratiche considerate “pure e caratterizzanti”, incorpora tutta una serie di atti diagnostici- terapeutici che hanno un significato in altre esperienze religiose (Fry P. 2000; Honwana A. M. 2002). Quello che è ritenuto importante non è la pratica e lo strumento in sé, ma ciò che “anima” l’azione rituale e gli oggetti stessi: la presenza dello Spirito Santo.

Selezionare rinegoziare e modificare significati e forme liturgiche sono procedure normali di ogni sistema religioso al fine di ravvivare la propria incisività operativa e simbolica.

---

<sup>69</sup> Intervista del 29 agosto 2011 a Costa do Sol

<sup>70</sup> Bartimeo è in Mc 10, 46-52 e viene guarito dalla cecità solo dalla parola di Cristo, mentre in Gv 9, 1-12 Gesù guarisce un cieco sputando nella sabbia e mettendo il terriccio umido sugli occhi di un giovane cieco dalla nascita, ma del quale non viene detto il nome.

<sup>71</sup> Intervista del 29 agosto 2011 a Costa do Sol

<sup>72</sup> Intervista del 26 agosto 2007 a Maputo

Nel caso dello *zionismo* le riformulazioni concettuali e pratiche dall'universo concettuale del *curandeirismo* permettono di rielaborare un immaginario capace di modellare le strutture cognitive del soggetto mozambicano e plasmarne l'identità (Honwana A. M. 2002).

Lo *zionismo* è in grado di muovere i confini dell'immaginario del sentire, del pensare e dell'agire del soggetto sociale (Boni S. 2011).

L'ostentata incomunicabilità concettuale tra i due mondi viene superata dalla pratica.

Io stesso sono stato testimone di un rito congiunto tra *curandeiros* e *ziona*.

João Chixava, *curandeiro* residente nel Distretto di Macie nella provincia di Gaza ma sovente presente nel *bairro* de Hulene "B" a Maputo, dove ha molti "pazienti", sostiene che i *ziona* e *curandeiros* fanno quasi lo stesso lavoro e che tra loro non ci sono buoni rapporti perché ognuno è convinto di essere migliore. Faceva parte della *paróquia* Zandamela e ne uscì, mantenendo buoni rapporti con la comunità, perché possedeva gli *espíritos dos avós* che erano *curandeiros* e lo scelsero per lavorare e curare le persone, ma nella *igreja* non lo lasciavano lavorare come *curandeiro* e gli *espíritos* che avevano un grande potere non lo lasciavano in pace e volevano che uscisse. Accettò il suo "destino" di *curandeiro* perché, come mi disse, "*os meus espíritos curandeiros são mais fortes que o espírito santo*<sup>73</sup>" e lasciò il ruolo di pastore *ziona* e cercò un *curandeiro* per sottoporsi al *rito de transformação e saída dos espíritos curandeiros* per iniziare a esercitare il *curanderismo*. Da quel momento i problemi scomparvero.

Gli spiriti che egli possiede sono gli *espíritos antepassados Nhantumbos e Chixavas*, che sono del lignaggio del padre, gli *espíritos Mazive e Bilas*, che sono del lignaggio della madre, lo *espírito* di un suo *antepassado* di "*raça branca*", Mulungo, che significa "bianco", che è lo *espírito estrangeiro de Portugal* che si chiama Solemane Munyoi. Questo è lo *espírito chefe* di tutti gli *espíritos* che possiedo, per la sua capacità di viaggiare vedere e risolvere i problemi che sono lontani. Infine possiede gli *espíritos nguni e ndãu* che sono stati incorporati nella famiglia."

A João Chixava si presentò il *senhor* N., cristiano cattolico, come tutta la sua famiglia, che presentava problemi di salute e inoltre denunciava una situazione familiare caratterizzata da una costante mancanza di fortuna che andava ad incidere pesantemente sui loro vissuti. Dopo la consulta, João Chixava vide che avevano problemi con i loro *antepassados* e occorreva fare un rito

---

<sup>73</sup> Intervista del 10 luglio 2009 a Maputo

di sacrificio, ma, perchè il rito avesse successo, era indispensabile invocare tutti gli *espíritos da família* (Honwana A. M. 2002). Come *curandeiro* però non riuscì ad invocarli tutti: vi era un *espírito* molto importante della famiglia, essendo un *avô grande da família* che diede origine alla famiglia, che era un *pastor zione* che rifiutava di essere invocato dai *curandeiros*, accettando di essere convocato e manifestarsi solo dai *pastores zione*.

Si rivolse, allora, a Zandamela per chiedere collaborazione perchè, nonostante il suo cambiamento, manteneva buone relazioni grazie alla sua passata esperienza di *pastore zione* nella *paróquia*.

Zandamela delegò, per aiutare Chixava nel rito, due diversi *casais* di pastori: il *pastor* Gonçalves Matsinhe e sua moglie, la *pastora* Angélica Tovela; il *pastor* Elias Langa e sua moglie, la *pastora* Julieta Matsinhe.

Zandamela mi disse che era la prima volta che permetteva che i pastori della sua *paróquia* partecipassero ad un rito con i *curandeiros* e accettò la richiesta perchè si trattava di una persona che conosceva bene, essendo stato un *pastor zione*, per cui “*não tive alternativas, senão lhe ajudar*” (non avevo alternative se non aiutarlo).

Questa richiesta di collaborazione fu interpretata come un attestato ufficiale, di fronte alla comunità sociale, del ruolo dell’*igreja* e della sua “forza”, soprattutto della “forza” della *paróquia* Zandamela, alla quale il *curandeiro* si era rivolto facendo atto pubblico di riconoscerne il valore e l’efficacia nell’affrontare il problema relazionale tra vivi e morti. Decisamente questo atto rafforzava l’immagine della *paróquia* stessa, evidenziandone, agli occhi di tutti, la legittimità di intromettersi in questioni che i *curandeiros* sostenevano essere di loro competenza. Lo stesso Chixava cercava di tenere una posizione attenta a non riconoscere l’incapacità rituale del *curandeiro*, in generale, ad affrontare casi particolari come questo, perchè sarebbe deflagrante per tutto il movimento stesso attestare un limite di intervento, evidenziando una debolezza degli strumenti spirituali su cui basare la propria azione. Per questo affermava:

“Riconosco il potere e l’esistenza dello *espírito santo*, anche se altri *curandeiros* non lo riconoscono, anche se i miei *espíritos “nyangas”* sono più forti. È una buona cosa se collaboriamo con gli *ziones* per curare e salvare le persone perchè per tutti siamo *curandeiros, ziones* e *nyangas* e curiamo le persone.<sup>74</sup>”

---

<sup>74</sup> Intervista del 10 luglio 2009 a Maputo

Il *Pastor* Elias Langa, invece, evidenziava l'eccezionalità della situazione sostenendo che non esistono relazioni con i *curandeiros*. João Chixava non veniva considerato un soggetto pericoloso, anzi lo ricordava come un *bom pastor*. Per Langa non si agiva per aiutare un *curandeiro*, ma la famiglia N. che necessitava in quel momento d'aiuto.

Il giorno 18 luglio 2009 venne realizzata una *cerimónia familiar de pedido de desculpas e sorte* per la famiglia N., residente nel distretto di Chibuto nella provincia di Gaza, presso la casa del *curandeiro* João Chixava, a Macie nella provincia di Gaza. Per il rito Chixava fece comprare alla famiglia N. una mucca e un capro maschio.

La famiglia versò a Chixava, come pagamento del lavoro, la somma di 40000 meticaís (circa 1000 euro) e ne diede 12000 mts per pagare i 4 *pastores* della *paróquia* Zandamela che arrivarono da Maputo per aiutarlo.

Il rito ebbe inizio alle 5 del mattino alla presenza di Chixava, di quattro suoi aiutanti e di altri quattro *curandeiros* suoi amici, convocati per la complessità del rito. A questi si aggiungevano 40 membri della famiglia N., alcuni amici e gli officianti in modo tale da raggiungere un numero totale di 80 persone.

Tutti i *curandeiros* erano vestiti con alcune *capulanas* rosse, che scendevano dai fianchi, e la parte superiore del corpo nuda, una cintura di pelle di cobra ai fianchi, una corda alla testa e scalzi. Il *curandeiro* Chixava aveva una collana nera con denti di coccodrillo al collo e un bengala in mano, oggetto caratteristico dei pastori zione che nessun *curandeiro* usa.

Mentre tra i *pastores zione* gli uomini indossavano lunghi vestiti rossi con una croce bianca sulla schiena, due stelle bianche sul petto e un cappello rosso, le donne portavano vestiti di colore verde con una croce bianca sulla schiena e due stelle bianche sul petto, tutti avevano sui fianchi e un lenzuolo verde in testa, uno *xifungo* di vari colori insieme al bengala in mano. Avevano con loro una bibbia e una bottiglia di acqua del mare.

Chixava prima di procedere *al ritual de "ku patcha"* (Honwana A. M.2002), cioè di convocare tutti gli spiriti della famiglia e dare avvio al sacrificio del primo animale, chiese ai pastori di invocare l'*avô grande* della famiglia N..

I pastori iniziarono a cantare:

- *nikensa Yehova, amen*

- *ya lulamile,*

- *nimbonga Yehova, amen,*  
- *ya lulamile,*  
- *ha nisusa la, ha lêy,*  
- *amen, ya lulamile,*  
- *nimbonga Yehova amen,*  
- *ya lulamile, amen, ya lulamile,*  
- *hi yena ha nyanga leyi kulu,*  
- *ka ti nyanga hi kuanthu,*  
- *amen ha lulamile.*

- Lodo Dio, amen  
- É buono  
-Ringrazio Dio, amen  
-É buono  
-Lui mi prende da qui, mi prende da lì  
-amen, é buono  
-Ringrazio Dio, amen  
-E' buono, amen è buono  
-Egli è il grande guaritore  
-il più grandioso dei guaritori  
- amen, è buono

Poi chiesero a Dio la sua benedizione, aiuto e forza per poter sconfiggere tutti i *maus espíritos* e raggiungere gli obiettivi prefissati e, dal momento che stavano accanto a dei *curandeiros*, era importante che Dio desse a loro molta forza per non cadere in tentazione.

In Julieta Matsinhe si manifestò velocemente l'*espírito santo*. Iniziò a gridare e a muovere la testa e le mani come se fossero senza controllo, muovendosi senza fermarsi in avanti e indietro e pronunciando le seguenti parole:

“ *suka, suka, suka, satana, famba kule, ka tinyanga leti.*”

"vai via, vai via, vai via, satana, vade retro da questi *curandeiros*".

“*suka suka suka mimoya ya tchakan nguna mimoya yo shonga.*”

“via, via, via cattivi spiriti, fate entrare i buoni spiriti".

Avvicinandosi, poi, alla famiglia N., intanto che roteava su se stessa, gridava:

“ *non, non, non, palia, palia, palia.*”

“no, no, no, fuori (cattivi spiriti), fuori (cattivi spiriti), fuori (cattivi spiriti)”

Julieta riuscì a “catturare” l’*espírito morto* dell’*avô grande da família*. Ella iniziò a conversare con lui spiegando che chiedeva la sua presenza nel rito, perchè lui era lo spirito più importante di tutti gli *antepassados* e la sua presenza era necessaria, affinché il rito procedesse bene, e che avrebbero esaudito a tutte le sue richieste, affinché tutti i membri della famiglia ricevessero fortuna.

A questo punto Julieta fu posseduta da quel *espírito* (Csordas 1999), che iniziò a parlare tramite lei. La donna iniziò ad avere un tono della voce di tipo maschile e ad assumere atteggiamenti di una persona anziana nel camminare e poi nel sedersi (Métraux A. 2001:117-138). Disse che il rito doveva essere officiato nel rispetto di tutti gli *espíritos da sua familia* (Honwana A. M. 2002) e che sarebbe stata buona cosa che il nipote Alberto, che porta il suo nome, diventasse *pastor zione* e fondasse un’*igreja* in suo nome. Infine perdonava la famiglia per le mancanze che avevano avuto verso lui e dava il permesso affinché si procedesse al sacrificio degli animali: lui avrebbe controllato tutta la situazione e la prima carne cucinata dell’animale sacrificato doveva essere mangiata dal nipote che aveva il suo stesso *chará*. Se avessero seguito queste sue indicazioni, tutto sarebbe andato per il meglio. Quando lo *espírito* se ne andò, Julieta era frastornata e molto stanca e si mise a riposare per circa trenta minuti per terra, ad una distanza di circa dieci metri da dove si svolgeva il rito, per poi al risveglio ritornare a pregare e a cantare con gli altri pastori. Il giorno dopo le chiesi se si ricordava di quello che diceva e faceva durante la possessione dell’*avô grande da família N.*, mi rispose di no e alla mia domanda come fosse possibile che un *zione* fosse posseduto dagli *espíritos*, dal momento che va contro le norme rituali di quella religione, Julieta mi disse che, poiché si trattava di uno *espírito bom*, in quanto in vita era un *pastor zione*, lo *zionismo* concedeva di poter essere posseduti.



Ricevuta l'autorizzazione si procedette con il rito, i membri della famiglia dovettero formare un cerchio e all'interno di questo fu condotto il primo animale da sacrificare che era la vacca. I *curandeiros*, che cantavano le loro canzoni, la lavarono con acqua mischiata a erbe e a radici di piante, per poi prendere una bottiglia di olio di vaselina azzurro e iniziare a versarlo sull'animale, cominciando dalla testa

Immobilitatolo con delle catene, Chixava prese un grande cortello e tagliò la giugulare dell'animale, cercando di far confluire il sangue in una grande bacinella di plastica. Il sangue fu versato sulla testa dei membri della famiglia e, mentre compiva questo gesto, pronunciava le seguenti parole:

“*nyika ndjombo, wena N., nyika ndjombo, wena N...*”

“Portagli fortuna, signor N., Portagli fortuna, signor N.”

Intanto alcuni *curandeiros* cantavano e danzavano, mentre altri continuavano nel sacrificio dell'animale. Mentre durante l'invocazione dell'*avo grande* i *curandeiros* e i pastori zione si trovavano ad occupare insieme lo stesso spazio liturgico, ora si potevano notare due zone rituali separate. Infatti, mentre Chixava con i suoi aiutanti e la famiglia continuavano nei loro gesti rituali, a circa otto metri da essi i pastori zione proseguivano con le preghiere, i canti e suonando il tamburo, come se, terminato il loro compito di collaborazione al *curandeiro*, fosse anche terminato il patto di non belligeranza. Nello stesso momento si stavano svolgendo due pratiche rituali separate e i due gruppi cercavano di esaltare le proprie qualità curative. Oltre ad aiutare la famiglia pregando in modo separato senza più unire le forze, vi era da parte dei pastori continue invocazioni a Dio affinché li proteggesse dal pericolo di essere “attaccati” dagli spiriti evocati dai *curandeiros*. In segno di potenza, forza e protezione veniva alzata la Bibbia e la bottiglia contenente l'acqua del mare. Verso le nove i *curandeiros* terminarono di cantare e pregare e così anche i pastori zione smisero le loro invocazione.

Le carni dell'animale furono poi cotte e alle 12 furono servite, accompagnate con della *xima* (polenta di miglio) e per primo fu servito al nipote che porta il *chará* dell'*avô grande* e poi tutti gli altri.

Una parte del sangue fu messo in quattro bicchieri da far bere gli *espíritos* più importanti della famiglia e, accanto, misero una bottiglia di vino bianco, una di *Chindere*, bevanda tradizionale fatta con *caju*, e una di *Uputsu*, bevanda tradizionale fatta con il riso (Honwana A. M. 2002).

Così terminò la prima fase del rito. Alle quattro del pomeriggio Chixava iniziò la seconda fase. All'interno del cerchio umano formato dalla famiglia, venne approntata una catasta di legna. Venne introdotto il capretto maschio e fu sgozzato e il sangue raccolto in un'altra bacinella di plastica. A questo furono aggiunte acqua e radici bianche e, con un cucchiaino da cucina, Chixava diede da bere il contenuto a tutti i componenti della famiglia. Una volta che tutti ebbero bevuto, il cadavere dell'animale fu posto in cima alla catasta di legna e Chixava prese una bottiglia di olio di vaselina verde e ne versò sopra il contenuto, per poi buttarci sopra della benzina e dare fuoco al tutto, rivolgendosi a tutti gli *espíritos* della famiglia N., affinché ricevessero il sacrificio e dessero molta fortuna e pace alla famiglia, che con la realizzazione di questo rito potesse finire di soffrire.

È durante questa fase del rito che la tensione tra i due gruppi crebbe sempre di più e si manifestò, soprattutto da parte dei pastori zione, nella scelta delle canzoni che mettevano in risalto la capacità di cura dell'*igreja* zione, per esaltare lo Spirito Santo quale forza alla cui potenza tutti si devono piegare. Le canzoni dei due gruppi si susseguivano senza interruzione, cercando uno di sovrastare l'altro e di manifestare una forza rituale che fosse segno della presenza del divino che dava sostegno ai propri interpreti umani. Per gli *ziones* vi era in atto una "battaglia" che trascendeva la realtà sensibile in cui si affrontavano il bene e il male. Le canzoni più esplicative di quanto detto sopra furono queste:

- *Tatana rhumela moya,*
- *A men, rhumela moya,*
- *A men rhumela moya,*
- *Dzohova rhumela moya,*
- *A men, rhumela moya, a men,*
- *Tatana rhumela, moya,*
- *A men, rhumela moya,*
- *Lani a kerhekeni,*

- *A men rhumela moya,*
- *Ni lani kutirheni,*
- *A men, rhumela moya, amen,*
- *Yesu rhumela moya,*
- *A men rhumela moya,*
- *Lowo nkhentsima,*
- *A men, rhumela moya,*
- *Ni mavabvene, amen,*
- *Rhumela moya, a men,*
- *Nile nthurheni,*
- *A men rhumela moya, amen,*
- *Nile kutsankeni,*
- *A men rhumela moya,*
- *A men, a men,*
- *Rhumela moya, a men,*
- *Tatana tissa moya haku,*
- *A men, rhumela moya.*

- *Padre manda lo spirito,*
- *Amen, manda lo spirito,*
- *Amen, manda lo spirito,*
- *Dio manda lo spirito,*

- Amen manda lo spirito, amen,
- Padre manda lo spirito,
- Amen, manda lo spirito,
- Qua nella chiesa,
- Amen, manda lo spirito,
- Anche nel lavoro,
- Amen manda lo spirito, amen,
- Gesù manda lo spirito
- Amen, manda lo spirito,
- Sacro,
- Amen, manda lo spirito,
- Nella malattia, amen,
- Manda lo spirito, amen,
- Nel lavoro,
- Amen manda lo spirito, amen,
- Nella felicità,
- Amen manda lo spirito,
- Amen, amen,
- Manda lo spirito, amen,
- Padre manda il suo spirito,
- Amen, manda lo spirito.
- *Mpfhuka Krise a ndzi ntsunsa,*

- *Nzi tsakile ku tlurisa,*
- *Hambi ndi le nhlomulweni,*
- *Ndzi na Yesu, i nkateco.*
- *Aleluya, ndzi tsakile,*
- *Swivw swa nga swi herile,*
- *Hinkwako ndi ni nkateko.*
- *Yesu wa nga i rifuwo.*
- *Khale tilo ri ve kule,*
- *Sweswi o nge ri kusuhi,*
- *Ndi ni vutomi le'byintswa,*
- *Ndi na Yesu, i nkateko.*
- *Hambi kwala misaveni;*
- *Ndzi twa ndlala, kumbe torha,*
- *Ni loko ndzi xaniseka,*
- *Ndi na Yesu, i nkateko.*
- *Hambe kwala misaveni; ndzi twa ndlala, kumbe torha, ni loko ndzi xaniseka,*
- *Ndzina Yesu, i nkateko.*
  
- *Svegliati, Gesù mi dice,*
- *Sto molto felice,*
- *Anche con problemi,*
- *Sto con Gesù, è fortuna,*
- *Alleluya, sto felice,*

- Sembrava aver finito,
- Sono fortunato in tutto,
- Mio Gesù prende cura di me,
- Prima il cielo era lontano,
- Adesso sembra che è vicino,
- Ho una nuova vita,
- Sto con Gesù, è fortuna,
- Anche qua nella terra,
- Ho fame o sete,
- Anche quando soffro,
- Sto con Gesù, è fortuna,
- Anche qua nella terra; ho fame, o sete, anche quando soffro,
- Sto con Gesù, è fortuna,

- *Yesu i nyanga yanga*
- *I yanga yanga*
- *Yesu i nyanga yanga*
- *Yesu i nyanga yanga*
- *Ndzi tshembile yenantsena*
- *Hambi nine a swikarhatu*
- *Nine a nyanga ya yikulu*
- *Yesu i nyanga yanga*
- *I nyanga yanga yanga*

- *Yesu i nyanga yanga*
- *I nyanga yanga*
- *Hi wena a muponisse wanga*
- *Hi wena a mupfune wanga*
- *Univikelaka ku hinkwasvo*
- *Univikela ni tinhimpi*
- *Yesu i nyanga yanga*
- *Yanga i nyanga yanga*
- *Univikela ni va loye*
- *Wena hosi u nyanga*
- *Yanga, yanga, yanga*
- *Yesu u yanga yanga*

- *Gesù è il mio curandeiro*
- *È mio, mio*
- *Gesù è il mio curandeiro*
- *Gesù è il mio curandeiro*
- *Mi fido solo a lui*
- *Anche se ho dei problemi*
- *Ho un grande curandeiro*
- *Gesù è il mio curandeiro*
- *È il mio, mio curandeiro*
- *Gesù è il mio curandeiro*
- *È il mio curandeiro*
- *Sei tu il mio Dio*

- Sei tu il mio Dio
- Che mi difendi di tutto
- Mi difendi dalla guerra
- Gesù è il mio *curandeiro*
- Mio, è il mio *curandeiro*
- Mi difendi dalle persone che fanno del male
- Tu Dio sei *curandeiro*
- Mio, mio, mio
- Gesù sei mio, mio
  
- *Xiyalakanye lexi xinga*
- *Kunguenisha zione*
- *Hile ukonkhola konguela*
- *Khombi yi na vabze*
- *Khombi yi xigubu*
- *Khombi yi ukati*
- *Zione ya vavya*
- *Hili tsikani ku loya*
- *Ku yiya*
- *Yi susa ni swipoko, madimoni*
- *Munga phalha*
- *Yiscesa hinkwasvu loye*
  
- Ricordati quello che ti ha fatto entrare nella chiesa zione
- Diciamo vieni da noi, appartieni alla chiesa
- Magari sei stato malato



- Magari è stato lo *Xigubu* (tamburo)
- Magari è stato il matrimonio
- Zione da dolore
- Diciamo lasciate la feiticeria,
- Finitela di rubare
- manda via anche gli spiriti cattivi, i demoni
- diciamo con più forza, un'altra volta!
- Manda via tutto, i *feiticeiros*

Quando la catasta ebbe finito di bruciare, anche i due gruppi cessarono le “ostilità” e presero una tregua.

La cenere prodotta fu messa in una grande vasca di plastica. Fu aggiunta dell'acqua e durante la sera tutti i membri della famiglia con questa si lavarono la testa, come forma di protezione e vicinanza agli *espíritos* della famiglia, in modo da ricevere la fortuna e l'appoggio necessario nella vita per risolvere tutti problemi. Il rito ebbe termine.

Una volta tornati a casa, i pastori furono sottoposti ad un rito di purificazione a Costa do Sol, immergendosi più e più volte nelle acque del mare, essendo “carichi” degli *maus espíritos* utilizzati durante il rito eseguito coi *curandeiros*, in modo da “lavarli via” e non portarli, al loro ritorno, nell'*igreja*.

La conflittualità nel possesso degli spiriti quale fonte di potere e di sapere in grado di domare e esorcizzare gli spiriti che colpiscono le vittime (Beneduce R., 2002:120) emerge nel rito sopracitato.

Come propone Masquelier (1993:3-4) “questa forma di potere è opaca, diffusa e multidirezionale, e non può essere tradotta in un quantum concreto di dominio o di azione. Quindi diventa complesso delimitarne l'ambito e le conoscenze che ne legittimano la pratica”. La comunità sociale mozambicana non riconosce nel *curandeiro* l'unico soggetto agente in grado gettare un ponte tra visibile e invisibile e come tale essere l'unico depositario di un potere comunicativo straordinario che lo pone nella situazione di interpretare il linguaggio degli spiriti a fini curativi in modo da opporsi ai malanni e ai malefici (Beneduce R., 2002; Pace E. 2007).

L'invito che Chixava ha rivolto ai pastori zione di intervenire nel rito ne legittima il "sapere" nel dominare il codice comunicativo e culturale per interpretare il mondo e l'ordine sociale e comprendere la realtà (Beneduce R., 2002).

Da parte dei pastori zione durante il rito si è cercato di marcare la differenza con il sistema di credenza e di potere del *curandeiro*.

Le azioni dei due diversi attori (*curandeiros* e dei pastori zione) avvengono all'interno di rapporti di potere sociali presidiati dallo Stato e sono essi stessi un modo per ribaltare questi rapporti e crearne di nuovi, reclamando uno spazio nel nuovo ordine sociale imposto dai fenomeni della globalizzazione.

Sundkler (1961) e West (1975), che hanno offerto contributi importanti con le loro ricerche sulle chiese zione in Africa del Sud, trovarono molte analogie tra i pastori zione e i curatori tradizionali.

Il potere profetico zione in cui gli spiriti degli antenati sono al servizio dello Spirito Santo viene interpretato come un'imposizione del cristianesimo sopra la cultura tradizionale.

Kiernan (1994:80), invece, offre una visione differente, considerando i pastori non come semplici *curandeiros* mascherati da cristiani, ma come soggetti agenti che elaborarono un'ideologia cristiana adatta al contesto africano. Il loro impianto religioso si basa su due elementi concettuali fondanti sul testo biblico: il potere dello Spirito Santo, come produttore di bene e "custode" dal male, sottraendo agli spiriti ancestrali il compito, e un codice morale sociale rigoroso, al quale un individuo che vuole far parte della chiesa deve attenersi, prima di tutto in modo che i pastori possano esercitare una forma di controllo sociale sui membri del gruppo (Foucault), ma anche sul soggetto stesso che a loro si rivolge con la sua richiesta di cura perché venga soddisfatta in modo tale che possa essere interpretata nella visione del mondo africano. Il problema è africano, mentre la risposta è cristiana (Kiernan 1994:82).

Il processo di incorporazione pratiche e credenze della religione tradizionale mozambicana nel complesso religioso zione dimostra come nel sistema religioso zione, come in ogni altro campo culturale, è in atto un processo di meticciamiento e ridefinizione dei confini con il mondo ideologico tradizionale (Amselle J.-L., 1999, 2001).

Quindi sia i pastori zione che i *tinyanga* operano nello stesso spazio sociale e spirituale entrando in conflitto e in tensione gli uni contro gli altri: lotta di potere per il controllo e influenza sulla popolazione, in un processo di aggiustamento, che si svolge sullo sfondo di un quadro socio-culturale in continuo mutamento, ma anche risposta alla diffusione crescente delle chiese pentecostali, soprattutto di matrice brasiliana, come l'*Assembleia de Deus*, che può permettersi di

avere al proprio servizio una televisione, la *Miramar*, che riescono a fare a Maputo opera di proselitismo di grande efficacia.

## RITUALI E STRUMENTI NELLE CHIESE ZIONE

### 5.1 La ricerca della “stabilità”: I rituali *ziona*

Le *Igrejas Ziona*, con tutto il loro repertorio pratico e rappresentazionale, si propongono come la soluzione ai problemi che affliggono gli individui, attraverso rituali con finalità propiziatorie e terapeutiche che hanno lo scopo di sconfiggere le avversità e le diverse patologie che affliggono il corpo e la mente degli esseri umani (Seibert, G. 2005, West H. G. e Luedke T. J. 2006). A questi si aggiungono riti di protezione e di purificazione, per esempio per apprestarsi a vivere particolari momenti della vita, morti e nascite, o liturgici cristiani come il Natale e la Pasqua, o per permettere di alleviare i traumi di chi è stato protagonista di atrocità nella guerra e di chi si è allontanato dalla propria famiglia, in modo che possa essere reintegrato così nella società (Hall 1997, Wilson 1992; Roesch 1992; Honwana:47). Vi è da parte del pastore *ziona* un'attribuzione causale all'opera che uno spirito esercita nei confronti di un individuo e della sua famiglia, vittime di infortuni, insuccessi e malattie. Tutti gli eventi sia positivi che negativi hanno una spiegazione: essi trovano la loro logica esplicativa nel fatto che gli individui sono soggetti ad attacchi della *feiticaria* o di spiriti che sono in grado di dare vita al processo eziologico che origina le avversità o la malattia di cui sono vittime.

Quindi la malattia è la spinta che induce a un lavoro interpretativo per cercare il significato dell'evento all'interno del proprio sistema rappresentazionale ed il senso secondo i principi di coerenza che reggono la realtà sociale. Come sostiene Herzlich la malattia «esige sempre un'interpretazione che va al di là del corpo individuale e dell'eziologia specifica» (Herzlich, 1983:188) e trova le sue basi causali all'interno di un gruppo sociale definito. Nel contesto mozambicano i rapporti e le relazioni intersoggettive con gli spiriti degli antenati svolgono il ruolo di principio ordinatore del mondo sociale. La malattia o l'evento sfortunato saranno quindi effetto di sanzioni per obblighi morali e pragmatici che il soggetto non ha rispettato nei confronti degli antenati (Coppo, 1994; Lanternari V. 1994:192) ma anche risultato di rapporti sociali problematici

tra i familiari stessi o tra loro e il gruppo sociale, causati da invidia e rivalsa per un torto subito, vero o presunto, e che prevedono il ricorso a pratiche di stregoneria.

La malattia indotta nel singolo soggetto si manifesta come una minaccia reale, non solo per lui, ma “incombente sull’equilibrio dei rapporti nella collettività» (Lanternari V. 1994:194). In questo senso, attraverso la ritualità, i pastori zione riportano ordine e stabilità nel singolo individuo che a loro volta si riflettono sul gruppo parentale e su quello sociale.

Si è visto come anche la *igreja zionista* fonda le sue promesse ideologiche sulla possessione degli spiriti. (Honwana A. M. 2002:29) e nel caso specifico la possessione viene incorporata nel sistema di credenza come manifestazione dello Spirito Santo

Per Zandamela, i riti *zione* esprimono le pratiche migliori attraverso le quali i vivi si ricordano dei propri defunti e, soprattutto, riportano armonia, stabilità nel rapporto con gli antenati e protezione dall’attacco degli spiriti maligni e dei demoni.

La procedura terapeutica è regolata da norme rituali, che vanno dal colore dei vestiti che si indossano durante il rito, dal tipo di oggetti utilizzati e dal sacrificio di particolari animali, al ricorso a preghiere, danze, canti e ritmi capaci di suscitare forti emozioni per favorire la possessione. Elemento fondamentale però è l’intervento dello Spirito Santo che “agendo” sul pastore permette di ricorrere alla profezia (Csordas T. J. 1999) che è fondamentale come primo passo interpretativo per dare “senso” al problema che affligge l’individuo stesso.

I riti *zione* non sono riservati solo ai fedeli: tutti gli individui di qualsiasi religione possono chiedere l’intervento dei pastori *zione* e sottoporsi alle loro pratiche rituali.

Nell’universo religioso *zionista* si trova tutta una serie di riti standard e riconosciuti da tutte le *igrejas*, ma questi non rispettano un codice liturgico fisso, perché è lo Spirito Santo che detta al pastore quali elementi utilizzare nel rito e come svolgerlo. Quindi ogni *igreja* e, in essa ogni pastore, può proporre una modalità diversa di azione rituale, partendo però sempre da una struttura fissa e condivisa. In questa proposizione di riti *zione* mi riferirò a quello che il *bispo* Vuma e il *superendente* Zandamela mi hanno spiegato.

Nella religione *zione* tutti i riti posseggono una importanza spirituale e un valore simbolico che ogni chiesa può interpretare in un modo particolare, ma in generale i riti più importanti e frequenti tra i *zione* sono quelli di cura. Solitamente *questi* prevedono il “*bafo*”, considerato il rito “*principale de purificação*” (Honwana A. M. 2002), con il quale si libera l’individuo da tutti i *maus espíritos* che lo posseggono, per poter poi procedere agli altri riti di *tratamentos e cura*.

Il *rito del bafo* (*chifutha* in *changana*) è uno dei più importanti, perchè permette di cacciare e catturare tutti i *maus espíritos* che tormentano l'individuo e tutti i *demónios* che lo posseggono. Il pastore solitamente prende una pentola metallica di grandi dimensioni all'interno della quale sono posti, a seconda di quello che lo Spirito Santo indica, diversi materiali e che verrà posta sul fuoco fino ad arrivare all'ebollizione. Zandamela solitamente usa per questo rito aggiungere all'acqua due piante, *thlanthlangati* e *yendzeyendze*<sup>75</sup>, mentre Samuel Maposse utilizza le ceneri della legna e dei frutti della pianta macuacua. Dopo circa 10 minuti che l'acqua è in ebollizione, la pentola con il suo contenuto viene tolta dal fuoco e posta sul terreno, a questo punto il malato con la parte superiore del corpo scoperta, vi si inginocchia vicino in modo che la sua testa si trovi sopra al vapore che ne esce e viene ricoperto con un grande telo di tessuto pesante in modo che il fedele ne respiri appieno. Il malato deve mantenere questa posizione per circa 10 minuti e durante tutto questo tempo il pastore prega, affinché la persona venga liberata da tutti gli *maus espíritos*. Terminato il *bafo* il malato si riveste e riceve dal pastore una bottiglietta di vaselina liquida alla quale sono aggiunte altre sostanze. Questo olio deve essere applicato su tutto il corpo due volte al giorno, alla mattina e alla sera o di notte, sempre dopo un bagno, per un periodo che indica il pastore. Una volta terminata la mistura deve comprare una nuova bottiglietta di olio di vaselina che deve essere portata al pastore che ne preparerà altra e reciterà le preghiere, in modo che tale preparato acquisti una valenza terapeutica/ taumaturgica e si possa applicare sul corpo.

La vaselina liquida mischiata ad altri prodotti, oltre che purificare, protegge l'individuo da tutti i *maus espíritos* che, espulsi attraverso il *bafo*, in tal modo non potranno tornare più da lui perché "mascherato" dalla mistura che lo ricopre. Infatti è come se tutto il corpo fosse ricoperto da un "velo" che non permette agli spiriti maligni e ai demoni di riconoscere quell'individuo da cui sono stati espulsi. Il mancato utilizzo dell'olio, anche solo per una volta nel periodo indicato, espone l'individuo al rischio di essere riconosciuto dagli spiriti maligni e dai demoni che lo tormentavano e, quindi, di essere attaccato ancora da questi e di tornare a soffrire degli stessi problemi che lo avevano portato a rivolgersi al pastore.

Nel *rito de salvação* i fedeli devono sottoporsi per prima cosa al *rito de bafo*, come descritto precedentemente e che consiste nel porre il fedele con la parte superiore del corpo scoperto o con

---

<sup>75</sup> *yendzeyendze* e *thlathlanganti* sono piante che crescono nella foresta nella regione di Boane e Maracuene ma anche nella savana e nelle foreste del resto del paese. Si tratta di piante medicinali molto usate dai *ziona* durante i loro riti. Non si usano per cucinare, ma hanno un utilizzo medicinale importante: *yendzeyendze* è utilizzato per la cura dei dolori di stomaco, mentre *thlathlanganti* è utilizzato per lavare l'organismo e purificare il sangue, perché si ritiene possedere proprietà purificartrici.

vestiti leggeri, inginocchiato e coperto da un telo pesante, che non ne permetta l'uscita o l'entrata dell'aria/ossigeno, sopra un recipiente che, in questo caso, contenga 15 litri di acqua bollita per circa 15 minuti con piante, sale grosso e acqua del mare e nel fargli respirare per un periodo di circa 10 minuti il vapore così prodotto. Dopo che si è sottoposto al *bafo*, il pastore, che dirige il rito, prende l'acqua del mare con un recipiente e la rovescia sulla testa del fedele e intanto sfrega con essa la bocca e il corpo di quello mentre prega ad alta voce con un tono sostenuto. Durante l'orazione il pastore invoca gli *espíritos dos antepassados* del malato affinché gli stiano vicino e lo proteggano e invoca lo *Espírito Santo* per espellere i *demónios* che lo posseggono, dopo questi atti il fedele si riveste e deve andare a sedersi davanti all'altare, dove assisterà al resto del rito per la sua *salvação*. L'ultima parte del rito consiste nel prendere una bottiglietta di vaselina liquida di colore rosso, alla quale si aggiungono alcuni grani di sale grosso, cinque fiammiferi, alcune gocce di cera di una candela di color bianco, un poco di candela di colore giallo polverizzata, nell'agitare il tutto per mescolarlo e nel pregare intanto nel nome del malato. Poi con questo composto occorre tracciargli una croce sulla testa e sulle palme delle mani per poi sfregarlo sulla sua pancia. Tutte queste azioni devono essere accompagnate da preghiere.

Terminata l'operazione con l'olio, il pastore consegna al malato due *pswifungo* di vari colori che servono per proteggerlo da tutti i mali e da tutti gli *maus espíritos*. Si deve tenere lo *pswifungo* allacciato come una cintura per un periodo indeterminato: se si dovesse rompere o consumare occorre comunicarlo al pastore che procederà alla sua sostituzione immediata (Honwana A. M. 2002).

Dal momento che dal sud del Mozambico si registrano flussi considerevoli di emigranti negli stati circostanti per lavoro e poi emigrati di ritorno verso il proprio Paese, un rito che è molto richiesto è quello *de purificação associados à reintegração dos indivíduos na sociedade*, da compiere dopo che un individuo si è allontanato dal proprio paese e dalla propria famiglia per lungo tempo, per andare a lavorare in una regione lontana o in un altro stato. In questo caso è una forma di precauzione perchè durante la lontananza può aver perso la protezione dei suoi *bons espíritos* e può essere entrato in contatto con persone che erano posseduti da *maus espíritos* e che possono averlo contaminato. Anche tutti gli individui che ritornano dopo una lunga assenza devono essere sottoposti a *riti di purificação, defesa e protecção* (Honwana A. M. 2002; Seibert G. 2005, Pfeiffer J. 2006), che prevedono lavaggi con l'acqua del mare in modo che possano riunirsi nuovamente con i loro *bons espíritos*.

Nel *rito de pedido de sorte* occorre riunire la famiglia e fare una missa per l'*antepassado* più importante della famiglia che è quello che segna la sorte della famiglia stessa (Honwana A. M. 2002). Il rito prevede il sacrificio di un animale, che può essere una capra o una pecora, e il sangue di questo verrà offerto da bere agli "*espíritos dos antepassados*" come forma di dono perché venga concessa a quella la fortuna necessaria. Il rito è fatto a casa della famiglia che ha richiesto l'intervento del pastore e deve essere officiata nella notte di venerdì, quando inizia la veglia, mentre all'alba alla presenza di tutti membri deve essere compiuto il sacrificio dell'animale che deve essere afferrato da tutti mentre il pastore procede all'immolazione. Il pastore invita tutti gli spiriti a berne il sangue e a festeggiare con la famiglia e a concederle fortuna. Il rito si conclude con un pranzo a base di riso e *xima* e delle carni cucinate prese all'animale ucciso. I primi a mangiare sono i componenti della famiglia, poi il pastore ed eventuali fedeli della igreja che sono intervenuti ad aiutarlo con i canti e le preghiere e, infine, alcuni invitati dalla famiglia.

La *Missa de agradecer à Deus*, invece, consiste nel sacrificare un animale e bruciarne le interiora in un altare improvvisato, costituito con una lastra di ferro di forma quadrata intorno al quale vengono tracciati disegni rituali con la farina di miglio e posizionate sette candele accese. Sopra l'altare verrà posta legna secca di un albero speciale chiamato "*ncuacua*", che sarà infiammata e sulla quale saranno gettate le interiora dell'animale. Questo rito ha l'obiettivo di ringraziare Dio per il beneficio ricevuto.

Anche il *rito para pedir uma graça por parte de Deus* richiede la costruzione di un altare temporaneo, sul quale verranno bruciate le interiora di animali sacrificali, rispetto al rito sopracitato, la differenza sta nelle invocazioni e nelle preghiere che il pastore rivolge a Dio per ottenere che una famiglia o un individuo possano avere successo nel lavoro, negli affari e nella famiglia.

Il *rito di missa de pedido de perdão* che prevede che il fedele esegua un piccolo rito esprimendo in questo modo il proprio dispiacere per non essere in grado in quel momento di pagarne uno più grande, e quindi economicamente oneroso, per mancanza di soldi. Allora i pastori ricorrono al sacrificio di animali piccoli come le galline. In questo rito, che deve essere eseguito a casa del fedele, occorrono i seguenti elementi per procedere: due galli e due galline, un sacco di cinque kg di farina di miglio, due kg di farina di *amendoim* (castagna), un pacco di candele bianche, fiammiferi, due kg di sale, olio da cucina, legna di *ncuacua*, due bicchieri di acqua, un coltello nuovo e un pane bianco, più i soldi per pagare il pastore che esegue il rito. Il pastore insieme ai fedeli, se presenti, inizia a cantare di fronte alla famiglia che lo ha richiesto e poi si rivolge agli *espíritos da família* dicendo che devono accettare il sacrificio di quei polli, che è un modo per chiedere loro scusa della pochezza del sacrificio, perché, perdonando quella famiglia, essa possa ricevere la fortuna



necessaria ad ottenere il denaro per celebrare per loro un rito più grande con il sacrificio di un animale più grande. Poi il pastore con il coltello recide il collo delle galline e dei galli e mette nei bicchieri qualche goccia del sangue, che sarà offerto agli antenati, e con il resto disegna una croce in una piccola fossa scavata all'ingresso della casa. Dopo di che accende un fuoco con la legna di *ncuacua* su cui verranno bruciate le interiora degli animali. Infine viene preparato un banchetto utilizzando le carni dei volatili e le farine. Questi piatti devono essere mangiati con le mani e quando sono ancora bollenti. Le ossa che rimangono devono essere conservate per una settimana sino a quando verranno bruciate e le ceneri verranno utilizzate per i bagni di purificazione (*banhos de purificação*). Questa messa serve anche a chiedere perdono per qualche mancanza rituale nei confronti dello spirito di uno degli antenati, che in quel momento sta provocando problemi e destabilizzando il suo parente e la sua famiglia, affinché la vita di questi ultimi possa riprendere a scorrere normalmente.

I riti di purificazione rivestono un ruolo tanto importante nella ritualità delle *Igrejas Zione* che, come detto all'inizio di questo capitolo, vengono comunque celebrati anche in occasione di eventi già codificati secondo ritualità specifiche, come i funerali o le nascite o i matrimoni. Ad esempio il *rito fúnebre de missa do enterro* che, appunto viene celebrato in occasione della morte di un appartenente alla comunità religiosa, ha tutta una sua ritualità particolare. Quando un fedele zione muore, per prima cosa ne vengono informati tutti i fedeli della *paroquia* e delle *zonas* e vengono scelte delle donne per svolgere le veglie funebri nella casa del defunto fino al giorno della sepoltura. Intanto la "*direcção da igreja*" decide la somma di denaro da destinare per aiutare la famiglia in lutto per le spese funebri. Per una settimana i fedeli si recheranno nella casa del defunto, dove saranno recitate orazioni sia alla mattina che di notte mentre i culti settimanali dell'*igreja* resteranno sospesi. Solo all'ottavo giorno, quando il corpo del defunto è già sotterrato, si celebrerà la "*missa de deposição de flores*", seguita da una cerimonia nella casa della famiglia che ha subito il lutto, per infondere ai parenti del defunto coraggio, forza e il conforto della parola di Dio. Solo dopo questo rito, la famiglia, in lutto, dopo però essersi sottoposta al *rito de purificação*, potrà ritornare a frequentare l'*igreja*, ma dovrà essere accompagnata da un gruppo di anziani di quell'*igreja* stessa.

Per la famiglia in lutto, tutti i suoi membri non devono avere relazioni sessuali per un periodo che va da uno a tre o più mesi dalla morte del parente, periodo che varia a seconda del ruolo da questi ricoperto all'interno del nucleo familiare. Per il periodo del lutto tutti i membri di quella famiglia devono indossare vestiti bianchi e il lutto dura da sei mesi a due anni.

Il *rito de recordação dos antepassados* (Honwana A. M. 2002; Seibert G. 2005, Pfeiffer J. 2006), generalmente, si celebra dopo due anni dalla morte di un parente e prevede, come primo passo, il recarsi al cimitero a fare visita alle tombe dei defunti, che vengono ripulite e sulle quali si depositano fiori, mentre si recitano preghiere e il pastore, con in mano uno *pswifungo* verde, chiede agli spiriti di recarsi nella casa dove verrà celebrata la festa in loro ricordo. Una volta arrivati alla casa della famiglia che ha richiesto il rito, il pastore e il capo- famiglia entrano nella stanza da letto e insieme pregano, chiedendo agli spiriti di restare con loro e il pastore traccia la *linha verde* di fronte al letto. A questo punto chiede agli spiriti se sono soddisfatti di quello che si sta facendo per loro e quali sono le loro richieste. Solo dopo averle ricevute e aver avuto da essi il benessere a continuare, inizia, con l'aiuto della famiglia, il sacrificio dell'animale, che può essere o una capra o una pecora, ed il cui sangue sarà offerto da bere agli spiriti che si vogliono ricordare. Il rito si conclude con un pranzo, dove si mangia la carne dell'animale sacrificato. Durante questo rito è necessaria la presenza di tutta la famiglia, come un modo di esprimere i propri sentimenti d'amore e nostalgia nei confronti dei propri antenati

Anche durante il periodo di gestazione, la donna deve essere accompagnata spiritualmente e deve essere sottoposta al *rito de nascimento* come *cura e proteçao* per donne gravide (Honwana A. M. 2002; Seibert G. 2005, Pfeiffer J. 2006) e che prevede che il pastore reciti preghiere particolari, le lavi con acqua di mare, imponendo loro le mani o il bengala<sup>76</sup> sul corpo e in particolare sulla pancia. Il tutto viene compiuto perché la donna e il bambino possono essere oggetto di attacchi da parte degli *espíritos mau* per cause inerenti a problemi con gli spiriti della famiglia o per l'invidia di alcuni componenti del gruppo parentale o sociale, che, essendo sterili e quindi non in grado di portare a compimento una gravidanza, si rivolge al *curandeiro* o al *feiticeiro* per colpire la vita del nascituro.

Al *rito de nascimento* si collega il *rito de dar nome a uma crianca recém-nascida* (*kussoka* in changana). Nella *igreja zione* non è permesso dare un nome ad un neonato senza aver recitato le preghiere ed aver consultato gli *espíritos dos antepassado*, sul nome che si deve scegliere per il bambino. Questo oltre ad essere una legge della chiesa, è un patrimonio socio-culturale, soprattutto nel sud del Mozambico, perché consiste nell'imporre un nome tradizionale che appartiene ad un membro della famiglia. Quasi tutti hanno l'obbligo di avere un nome tra gli *antepassados* per avere protezione e un secondo nome che deve essere messo nel registro della chiesa.

---

<sup>76</sup> Il *bengala* è uno strumento rituale molto diffuso tra i pastori zione. Si tratta di un bastone di forma e misura varia che richiama, come mi ha detto Zandamela, il bastone con cui Mosè compiva i miracoli. Per i *ziona* il bengala è dotato di una forza, quella dello Spirito Santo, che può essere utilizzata durante i riti.

Si tratta di un rito che deve essere eseguito dopo due settimane dalla nascita nella casa del padre del neonato e prevede la presenza congiunta degli anziani della igreja, dei padrini del bambino e del pastore. È importante il ruolo dei padrini nessuno può essere battezzato, anche se adulto, senza averne, in quanto sono testimoni di Dio e sono responsabili della sua crescita in quanto fungono da sua seconda famiglia. Non vi è un criterio per scegliere i padrini: solitamente si chiede ai parenti o agli amici del padre del neonato (*para a apadrinhar*) di diventare padrini del figlio. Solitamente per primi si prendono in considerazione chi occupa un ruolo di prestigio all'interno della igreja. Quando un individuo accetta questo ruolo assume nei confronti del bambino il ruolo di secondo padre (*compadre*) con doveri e obblighi, come aiutare il padre naturale a crescere il figlio, cercare di risolvere i suoi problemi, e il bambino assume il ruolo di figlio e, da parte sua, dovrà fare visita al suo padrino come se fosse suo padre.

Il rito *de procura do nome do antepassado* (Honwana A. M. 2002; Seibert G. 2005, Pfeiffer J. 2006) prevede inizialmente una serie di preghiere per individuare il potenziale candidato tra gli antenati che dovrà proteggere il neonato da tutti gli *maus espíritos* e che verrà invocato nei ritos *de cura*, nelle *missas* e nelle preghiere nella chiesa, questo, indicato dai pastori tra gli spiriti degli antenati, sarà quello che darà il nome (*charà*) al nascituro. Una volta individuato, si passerà alla seconda fase in cui vi è il rito *de apresentação* del nome ufficiale del bambino che verrà usato nei documenti e potrà appartenere sia a un morto che a un vivo.

Per il rito servono i seguenti oggetti: uno *pswifungo* verde, che dovrà essere legato ai fianchi del neonato, in modo da essere unito con il suo *charà* e con tutti gli *espíritos dos antepassados bons* per proteggerlo, una bottiglietta di vaselina liquida di colore verde a cui occorre aggiungere gocce di una candela bianca, quattro fiammiferi, grani di sale, un pò di polvere di una pietra gialla (*licença amarela*) e poi la si agita e si pone una goccia di questo olio sulla testa del bambino. Intanto si colloca in prossimità della porta di entrata un recipiente di metallo con dentro dei carboni accesi e su questi si mette un pò di polvere di pietra gialla e l'olio di vaselina verde. Quando inizia a salire il fumo, una delle anziane prende il neonato e lo fa passare sul fumo provocato dalla *licença* e dalla vaselina verde, mentre vengono recitate le orazioni per presentare il neonato al suo *chará* e a tutti gli *espíritos bons da família*. Il bambino viene poi collocato sdraiato all'ingresso della casa e una delle anziane gli passerà sopra due volte per uscire e due volte per entrare. Il rito termina con il sacrificio di una gallina in nome di tutti gli *antepassados* e di tutti gli *espíritos bons*, infine tutti i invitati consumeranno un pranzo insieme. La particolarità di questo rito è che la madre del neonato, fino a quando questo non viene celebrato, non può recarsi in chiesa. Dopo madre e figlio possono recarsi alla igreja, ma non possono entrare nello spazio liturgico per tre mesi, cioè sino a quando verranno celebrati il battesimo e un altro rito chiamato *magandzelo*, dove saranno sacrificati

due piccioni su un altare costruito con legna dell'albero di macuacua. Solo allora potranno partecipare pienamente con tutti gli altri fedeli alle celebrazioni e ai riti della igreja.

Altri rituali importanti nella religione *ziona* sono quelli svolti nella spiaggia di Costa do Sol, che é situata nella *baia de Maputo* nel *bairro* di Costa de Sol na Cidade de Maputo, spazio concesso ai *ziones* e dove gli unici officianti sono i seguaci di questa religione. Questo luogo<sup>77</sup> rappresenta una risorsa fondamentale per i loro riti, perché lo ritengono il più sacro dove possano celebrare i riti di *purificação* e di *cura*, in quanto solo qui dicono di riuscire ad espellere tutti i *demónios* e i *maus espíritos* che affliggono gli uomini. Per i *ziona* Costa do Sol ha lo stesso significato e importanza del fiume Giordano, infatti loro stessi quando si recano alla spiaggia dicono di recarsi al “*Gordan*” (Giordano in *changana*)

Per tutti i *ziona* di Maputo l'acqua del mare e la sabbia di questa spiaggia rappresentano la purezza: è l'acqua in cui fu battezzato Gesù Cristo, è quindi sacra e purificatrice per tutti i credenti. È considerato un luogo dove tutta la sporcizia spirituale/peccati, i *maus espíritos* e tutti i *demónios* sono espulsi. I credenti *ziona* vi si recano in occasioni speciali, come Natale e Pasqua, e per i riti particolari.

Il pastore di una *igreja* può organizzare riti di purificazione collettiva. In questo caso i fedeli devono digiunare per una settimana per poi recarsi al mattino presto a Costa do Sol con i pastori e il *bispo*. Sulla spiaggia i fedeli formano un cerchio e intanto danzano e cantano. All'interno del cerchio si mette il pastore con un recipiente contenente una bevanda preparata con *batata africana* cotta in acqua. Uno per volta i fedeli escono dal cerchio per dirigersi al centro dove il pastore, oltre che recitare preghiere per loro, porgerà loro la bevanda da bere. Una volta che tutti si sono sottoposti a questo, si entrerà nel mare dove, con l'aiuto dei pastori, ogni fedele sarà immerso per otto volte, due per ogni punto cardinale, di seguito senza fermarsi. Infine tutti i fedeli si raduneranno sulla spiaggia per recitare le ultime preghiere. Questo rito serve per permettere ai fedeli di ricevere lo Spirito Santo che credono dovrebbe guarire o aiutare chi è nel bisogno. L'obiettivo dei riti di purificazione è quello di far sì che i fedeli possano nutrire più fede in Dio e, allo stesso tempo, possano chiedere di ricevere il dono della profezia e della guarigione (*dom da profecia e da cura*) (Honwana A. M. 2002; Mahumane, J. 2004, 2008; Seibert G. 2005, Pfeiffer J. 2006).

---

<sup>77</sup> Zandamela lo definisce: “*o maior tesouro para los ziona*”. Intervista del 3 luglio 2008

Alla vigilia della Pasqua, dopo aver fatto una settimana di digiuno dalle sei del mattino alle sei del pomeriggio, astenendosi dal mangiare la carne e dall'aver rapporti sessuali, per dimostrare a Dio la propria fedeltà e forza di volontà, i credenti iniziano una veglia di preghiera. Alle tre del mattino si recano a Costa do Sol per essere purificati “in nome del sangue di Cristo che lava i peccati e caccia i *demónios*”. È fondamentale che ogni fedele si immerga nell'acqua del mare per essere purificato e ricevere la benedizione di Dio. L'obiettivo del rito è quello di purificare l'anima in modo che “il sacrificio e la morte di Cristo non siano stati vani” e portino salvezza, molta fortuna, salute e, soprattutto, il perdono ai fedeli, che, una volta divenuti puri e liberi da tutti i mali, è l'unico mezzo secondo le loro credenze, per ottenere tutto il resto.

Nel periodo che precede il Natale tutti i credenti si preparano a ricevere lo Spirito Santo con la nascita del figlio del Signore. Per questo è importante che ognuno sia purificato con l'acqua del mare, facendo una veglia di preghiera durante la notte della vigilia e all'alba recandosi alla spiaggia per essere liberati da tutti quegli spiriti maligni che provocano conflitti e problemi nella loro vita. In tale occasione, infatti, tutti i credenti *ziona* devono stare uniti nella pace e nella tranquillità e dimostrare di avere molta fede, perchè anche il minimo problema mette a rischio la discesa dello *Espirito Santo* sull'individuo. Una delle particolarità della settimana che porta al Natale è che a Costa do Sol vengono officiati i battesimi di tutti quei credenti che non sono stati ancora battezzati, perché è obbligatorio che lo siano tutti prima della nascita di Cristo per poter ricevere lo Spirito Santo.

In determinate occasioni i pastori identificano un problema per un credente, o un paziente, che richieda la necessità di sottoporlo a un rito di trattamento che si inserisca nel rito di purificazione sulla spiaggia (Honwana A. M. 2002). Questo accade quando il malato- credente ha demoni e spiriti maligni che lo fanno soffrire molto oppure quando si vuole liberare una *esposa dos espiritos* (in *changana nsati wa svikwembu*) dal suo *marido spiritual*. In questi casi occorre procedere al *rito de construção de casinha de palha*. Questo tipo di rito libera definitivamente, purificandolo e perciò salvandolo, *il soggetto* da tutti i *maus espíritos* e *demónios* che lo posseggono e lo tormentano. Viene solitamente eseguito durante le prime ore della giornata e il fedele deve essere a digiuno, come segno di forza di volontà e di coraggio che mostra verso gli spiriti maligni, per riuscire ad espellerli. Di solito inizia con una fase di preparazione spirituale che vede il pastore e alcuni fedeli osservare la veglia notturna in compagnia del malato prima di recarsi alla spiaggia. Arrivati a questa l'individuo con il torace scoperto viene sottoposto al *rito de banho de matope*, che consiste nell'essere lavato con l'acqua di *matope*, cioè acqua e fango. Terminato questo viene fatto entrare

nella capanna che il pastore incendierà. L'incendio della capanna con dentro il malato ha un significato simbolico quello di bruciare tutti gli spiriti maligni e i demoni che lo assillano, e, nel caso specifico, con la capanna bruciano anche tutti i suoi mali. Solo quando sentirà il calore e avvertirà il dolore delle prime ustioni sulla pelle causato dalle faville degli arbusti infiammati, potrà correre verso l'acqua del mare ed immergersi. Qui sarà raggiunto dal pastore che lo immergerà con tutto il corpo nell'acqua per otto volte, due per ogni punto cardinale. L'immersione nell'acqua del mare ha il significato di lavare via tutto lo "sporco" e l' "odore" degli spiriti maligni e dei demoni con l'obiettivo di purificare il soggetto facendolo diventare un'altra persona, priva di tutti i mali e già in grado di vivere una nuova vita senza sofferenze. Durante il rito i pastori accompagneranno le varie fasi con preghiere e canti. Terminato il "lavaggio" il soggetto deve uscire dall'acqua senza voltarsi indietro e, raggiunta la spiaggia, deve togliersi i vestiti che verranno sepolti e indossarne di nuovi. Sotterrare i vestiti che portava significa sotterrare tutti gli spiriti maligni e i demoni che sono resistiti al fuoco dentro la capanna, in modo che non resti più niente che possa tormentare la sua vita e la sua salute. Circondato dal pastore, da alcuni fedeli e da alcuni familiari, si deve inginocchiare di fronte al mare. Il pastore, con il suo bengala, bastone che viene usato per guarire le persone, tocca l'individuo sulla testa, alla bocca dello stomaco e sulla schiena e intanto invoca l'intervento di Dio, dello Spirito Santo, degli spiriti buoni degli antenati e invoca l'espulsione immediata di spiriti malvagi e demoni dal paziente.

La fase finale di questo rito, cioè la fase di protezione del fedele in modo che gli *maus espíritos* non tornino a possederlo, viene portata a termine nell' igreja o nella casa del pastore che lo sta dirigendo. L'individuo si deve sottoporre al *rito del bafo* ("xifutha" in *changana*), di cui si è parlato all'inizio di questo capitolo, poi il pastore gli cinge i fianchi con lo *pswifungo* e gli consegna una bottiglietta di olio di vaselina che deve essere applicato su tutto il corpo, come forma di difesa contro gli *maus espíritos* e i *demónios*, tutti i giorni prima di coricarsi per un periodo variabile indicato dal pastore stesso. Solo così il malato potrà vivere una nuova vita senza problemi di salute.

Il rito per trasformare gli *swikuembu bom em mimoya* (Honwana A. M. 2002; Mahumane, J. 2004, 2008), prevede il digiuno di una settimana, dalle sei del mattino alle sei del pomeriggio. In questa settimana ogni giorno andrà dal pastore che reciterà orazioni particolari, con le quali chiederà agli *swikuembu* di trasformarsi in *mimoya* in modo che possano aiutare nei riti di cura le persone bisognose. Mentre recita le preghiere, il pastore lava tutto il corpo del soggetto con l'acqua del mare per poi farlo girare su se stesso in modo da poter ricevere lo Spirito Santo. Durante questa settimana egli non può dormire nella sua casa ma dormirà nel *xihundlene*, un locale sacro che si trova vicino alla spiaggia di Costa do Sol, dove durante tutta la giornata dovrà pregare, invocare lo *espírito santo*

e chiedere che gli *swikuembus* si trasformino in *mimoya*. Il quarto giorno di digiuno il soggetto viene portato *nell'igreja* vicino all'altare e gli viene data da bere molta acqua di mare fino a quando inizia a vomitare. A questo punto il pastore sfrega il suo bengala sulla pancia e sulla schiena e pronuncia queste parole: *suka, suka, suka, mimoya ya tchaka, nguena mimoya yo shuenga*. Dopo tutto questo si ritorna sulla spiaggia e qui il pastore immerge completamente il corpo dell'individuo nel mare per poi farlo uscire dall'acqua e sulla spiaggia iniziare a farlo ruotare su se stesso sino a che l'individuo inizia a gridare e a correre in tutte le direzioni, fermato dai pastori che partecipano al rito. L'ultimo giorno di digiuno il soggetto vestito di bianco e con una candela bianca in mano viene portato *nell'igreja* e fatto inginocchiare davanti all'altare. Quattro persone devono porglisi accanto, di fronte, dietro, alla sua destra e alla sua sinistra, come gli estremi di una croce, e intanto pongono le loro mani sulla testa del soggetto pregando che lo Spirito Santo discenda su di lui. I fedeli che partecipano al rito contemporaneamente cantano canzoni per richiedere la presenza di Spirito Santo e *mimoya*. Le preghiere e i canti si susseguono in modo frenetico e incessante e sono interrotte solo quando il pastore annuncia che lo *swikuembu* del soggetto è stato trasformato in *mimoya*. A questo punto i fedeli iniziano a festeggiare, cantando e danzando per la vittoria ottenuta.

Il *rito de purificação para ficar pastor* ( Honwana A. M. 2002; Mahumane, J. 2004, 2008), cioè di purificazione per diventare pastore, è rivolto solo a quei soggetti che hanno la volontà e il “dono” per essere pastori. Per prima cosa occorre pulire la loro anima attraverso il “lavaggio dello stomaco”, facendogli bere due litri di un *remédio* fatto con la radice di una pianta chiamata “batata africana” bollita in acqua con molto sale, contemporaneamente il pastore o il *bispo* che dirige il rito recita le preghiere e con il bengala esercita una pressione sulla parte mediana del torace in modo da indurlo a vomitare per far uscire tutta la “sporcizia” che ha dentro. Poi dopo tre giorni di digiuno viene portato a Costa do Sol dove avviene l'ultimo passo della purificazione. Qui è sottoposto a lavaggi con l'acqua di mare e la sabbia della spiaggia, in modo da essere completamente purificato sia dentro che fuori. Terminato questo, il *bispo* con l'aiuto di altri pastori lo faranno ruotare su se stesso in modo che possa ricevere lo Spirito Santo. L'emissione di grida in varie lingue e la pronuncia di parole, che solo i pastori riescono ad interpretare, saranno il segnale che lo Spirito Santo si è manifestato in lui. A partire da quel giorno porterà con sé lo *espírito santo*. In questa parte del rito la persona deve essere vestita con una casacca o un abito, con un cappello o un foulard tutti bianchi con una croce rossa e uno *pswifungo* di vari colori in mano.

I simboli religiosi *zionisti*, riprendendo Geertz C. (1998), sono al tempo stesso “modelli di” e “modelli per” che plasmano la realtà zionista. “Modello di”, perché il simbolo sacro rinvia all'idea di quello che è l'ordine stabile del mondo e ai «valori ultimi», come caratteristici del discorso

religioso zionista che si fonda sulla relazione vivi e morti, sull'azione dello Spirito Santo e nella salvezza nel Dio cristiano. Vi è un ordine nel mondo, anche se gli individui sono costantemente alle prese col disordine fisico, concettuale e morale. In altri termini è un modello di realtà, di descrizione simbolica del mondo. L'attacco degli spiriti del male, la possessione degli *espíritos do antepasados bons* e dello Spirito Santo sono per i fedeli *zionisti* dei "modelli di rivelazione" nel senso che rivelano com'è il mondo. Contemporaneamente sono anche "modelli per" nel senso che indicano al fedele *ziona* come agire. Infatti inducono il soggetto sociale *ziona* a utilizzare determinati comportamenti rituali e morali nel proprio agire, come indossare lo *pswifungo*, vestirsi con capi di abbigliamento e con colori particolari che rimandano a significati codificati dalla religione *ziona*.

I simboli esprimono dei concetti che, attraverso il rito, si rivestono di una concretezza che li fa sembrare naturali e assolutamente reali, arrivando a produrre verità assolute, eterne e immutabili che trascendono il mondo dell'esperienza (Geertz C., 1998). In questo senso attraverso i riti *ziona* vengono generate nel fedele le convinzioni che le concezioni relative all'attacco degli *espíritos mau* e della forza dello Spirito Santo sono vere e le direttive valide ed è il momento in cui i "modelli di" (visione del mondo) e i "modelli per" (motivazione) si condensano nel simbolo sacro (Geertz C., 1998). Vi è quindi la concezione del rituale come atto performativo. Compiendo il rituale si ha una rappresentazione, un "modello di" ordine sociale, che sgorga dal rituale stesso.

La religione *ziona* ha quindi un valore consolatorio sul quale basa la sua efficacia, perché fa accettare al credente l'irrazionalità dell'universo, la sofferenza, la malattia psico-fisica e la morte, causate dal disordine provocato dagli *espíritos* e allo stesso tempo una cura individuale e sociale in grado di dare una logica coerente al sistema stesso (Evans-Pritchard E. E., 2002). Il fenomeno religioso *zionista* trova una sua realizzazione all'interno di un campo di significati e di simboli che sono specifici dell'orizzonte di senso mozambicano (Geertz C., 1998). L'analisi dei sistemi di significati *ziona*, incarnati nei simboli, non può non tenere conto dei loro collegamenti ai processi sociali, culturali e psicologici del contesto culturale mozambicano, dove la possessione degli spiriti e la relazione tra vivi e morti sono fenomeni portanti.

Il fenomeno *ziona* serve a dare significato alle esperienze intellettuali, morali ed emotive dell'individuo e a tollerare la sofferenza, dandole un senso e fornendo una modalità per sopportarla e curarla (Geertz C., 1998).

L'efficacia della religione *ziona*, quindi, sta nel mettere sempre in gioco dei simboli che in qualche modo fanno percepire come concreto qualcosa che non lo è (Geertz C., 1998).



Inoltre i rituali *ziona* offrono nuove forme di socialità e di appartenenza (Beneduce R. 2002:114) e indirizzano le dimensioni dell'immaginario soggettivo dei mozambicani in modo da controllare l'agire dell'individuo nei suoi comportamenti e nelle sue scelte..

I pastori *ziona* orientano i meccanismi di potere nella gestione dell'immaginario soggettivo nel concepire le credenze selezionandole alcune e scartandone altre, come è avvenuto nel fare proprio la possessione dello spirito scartando l'orizzonte religioso tradizionale e innestandola nel complesso cristiano. Quindi il rituale di cura per il possesso degli spiriti è un agente centrale del potere dell'immaginario mozambicano (Honwana A. M. 2002: 32)

Come propone Boni (2011:66):

“l'elaborazione di rappresentazioni rilevanti nella diffusione di paradigmi interpretativi: il controllo dei flussi di significati permette di plasmare le strutture cognitive (classificazioni, concetti, valori) e predispone a certe letture piuttosto che ad altre. I momenti cerimoniali e la messa in scena dell'ordine cosmogonico e sociale, ad esempio, rappresentano importanti momenti di strutturazione dell'immaginario individuale, e conseguentemente, tramite la standardizzazione di immaginari soggettivi, di codificazione dei canoni culturali, come è stato riconosciuto da indagini comparative e approfondimenti etnografici (Turner 1972; Kertzer 1988)”.

Attraverso il rito i pastori *ziona* gestiscono il potere simbolico attraverso il quale acquisiscono da parte degli individui il riconoscimento sociale che riconosce in loro il potere della verità.

## **5.2 Ritualità nella *paròquia Zandamela***

Il rapporto di amicizia che mi legava e mi lega alla famiglia Zandamela mi dava l'occasione di essere a conoscenza della “agenda” dei riti che non solo venivano svolti per i fedeli nella *igreja*, ai quali partecipava tutta la comunità, ma anche di quelli svolti per chi si rivolgeva alla *senhora*

Zandamela senza essere *ziona*. Mentre la mia presenza era tollerata durante la ritualità pubblica nella *igreja*, quando si trattava di riti privati, svolti solitamente in casa Zandamela, riguardanti soprattutto individui o famiglie esterne al circuito zionista, ricevevo da parte di queste l'interdizione di assistervi. Talvolta, da questi, in quanto occidentale mi veniva richiesto il pagamento di cifre considerevoli in dollari per poter accedere agli spazi rituali, ma in questo caso ero io a rinunciare. Nonostante i problemi incontrati, alcuni soggetti e famiglie hanno dato il loro consenso affinché io potessi essere presente. Durante i riti che vi riporterò ho cercato di instaurare un contatto dialogico con i soggetti che si sottoponevano ai riti. Soprattutto le due famiglie, di cui riporterò i casi, sono stati molto reticenti a parlare con me, rispondendo in modo scarno o rifiutando di rispondere ad alcune domande.

Il primo caso che vi descriverò si è svolto il 10 luglio 2009.

Hortência João C., di 35 anni, sposata, ha 6 figli ed era al sesto mese della settima gravidanza. Vive nella vila de Manhiça ed è fedele della della *Igreja Velha Apostólica em Manhiça*. Cercò la *senhora* Zandamela perchè non stava bene e una donna che abitava vicino a lei, che aveva gli stessi sintomi, dolori all'addome, pericolo di aborto, mancanza di sonno e diarrea, era stata curata dalla *senhora* con successo, per cui aveva consigliato ad Hortencia di rivolgersi a lei. La donna già si era rivolta ai medici dell'ospedale, ma non era riusciti a guarirla. Accolta nella sua casa, la *superendente* iniziò a fare la profezia per scoprire qual era il problema che l'affliggeva. La *senhora* Zandamela, seduta su una sedia, iniziò recitando un'orazione, tenendo appoggiata la sua mano destra sopra alla testa della malata che era inginocchiata davanti a lei. Con questa preghiera chiedeva aiuto a Dio affinché le mostrasse tutti i problemi che assillavano quella donna. Poi chiese l'intervento degli *spíritos dos antepassados bons* della malata, affinché le potessero mostrare con Dio le soluzioni da adottare per salvarla. Questa preghiera venne fatta in changana:

“ *canimambu tatana hôssi ya mina na nyiketa eka wena nkulunkumba wa matilo ni mi sâva, aku û pfuna a nwana ua wena hôssi yena Hortência João Cossa, a chanissekaka hi ma vague ya ndzeni, mu pfuni hôssi û vonakalissa a ti maka ta yena hi nkuantu, ni ta kunkensa ni thela ni ku thanguela, hi vito la tatana ni nwana ni moya louo thauleka, amen.* ”

Grazie Padre, mio re, mi consegno a te Dio del cielo e della terra, per aiutare la tua figlia Hortência João C., a lei fa male lo stomaco, aiutala Dio, illumina tutti i suoi problemi, ti ringrazierò e ti loderò, nel nome del Padre e il figlio e dello Spirito Santo, amen.

Dopo aver terminata la preghiera informò la malata, che era accompagnata dal marito Arlindo M., di quello che lo Spirito Santo, era questo il momento che Csordas (1993; 1994, 1999) definisce “forme somatiche di attenzione”, le aveva detto: “tu Hortencia sei attaccata da uno *espírito antepassado* della tua famiglia, molto cattivo, che morì arrabbiato contro la sua famiglia perchè non riuscì ad avere figli in vita, diventando una volta morto un “demonio senza figli” (*demônio sem filhos* che in *changana* si dice “*xipoko xa nguendza*”), che lotta per fare del male a chi nella famiglia rimane gravida o concepisce un figlio. In questo modo questo *mau espírito* vuole provocarti un aborto in modo da farti perdere il figlio che aspetti.”

La profezia della *superendente* venne confermata dalla coppia<sup>78</sup>, che decise di sottoporsi ai *ritos de cura e tratamento* (Honwana A. M. 2002; Seibert G. 2005, Pfeiffer J. 2006) indicati prontamente. La senhora Zandamela decise di svolgerlo nel pomeriggio nella *Igreja Mae* nella *Paróquia Zandamela*, localizzata nel bairro di Hulene, perchè è il luogo dove c'è più possibilità di ricevere aiuto durante il rito e di reperire tutto il materiale occorrente. In questa occasione non parteciparono i fedeli della paroquia, perchè la malata apparteneva ad un'altra congregazione.

Il rito venne diretto dalla Zandamela con l'aiuto della senhora Marília Salomão Sive ed ebbe inizio alle 14. La senhora Zandamela indossava un vestito rituale di colore giallo con una croce bianca sulla schiena e due stelle verdi sul petto. Ai suoi fianchi si era cinta con uno *pswifungo* verde e un *foulard* bianco con una croce rossa in testa. Per prima cosa si prepararono gli oggetti che servivano al rito. Mentre la senhora Marilia iniziò ad accendere il fuoco sul quale sarebbe stata posta una pentola con l'acqua e le piante *yendzeyendze* e *thlanthlanganti* da far bollire per eseguire il *rito de bafo* (Honwana A. M. 2002) alla malata, la senhora Zandamela preparò, intrecciando tra loro fili di colori differenti, lo *pswifungo*. La malata, che doveva indossare vestiti vecchi, venne posta in una buca di mezzo metro di profondità, scavata in uno spazio di terra che si trova davanti alla igreja. Qui le vennero strappati i vestiti che le rivestivano la parte superiore del corpo, che venne sfregato con *matope* (malta), poi con sabbia proveniente dalla spiaggia di Costa do Sol e, infine, con l'acqua del mare che venne gettata sulla testa della donna per poi lavarle tutto il corpo. Intanto le due officianti pregavano e gridavano in *chagana* “*suuka sathana, fambane kule na yena*”, che significa “vattene Satana, perchè ella sia liberata”<sup>79</sup>. Aiutata ad uscire dalla buca venne accompagnata

---

<sup>78</sup> Beneduce (2002) il processo della esposizione eziologica del problema e il consenso da parte di chi riceve la cura come un momento diffuso nell'ambito dei curatori tradizionali.

<sup>79</sup> Si tratta di un lessico esorcistico derivato dalla tradizione biblica (Beneduce 2002)

all'interno della *igreja*. Di fronte all'altare fu steso un telo, sul quale si dovette inginocchiare. Sul pavimento di fronte a lei venne disegnata una stella con il sale e davanti a questa venne posta la pentola per il *bafo*. Coperta con un telo pesante la donna vi rimase sotto per circa dieci minuti, intanto le due pastore appoggiavano le loro mani sulla sua schiena mentre questa era ancora coperta. Intanto invocavano il nome di Dio, del *charà* (spirito che ha dato il nome alla donna) e degli *espíritos bons* della famiglia di lei e del marito. Poi venne preso uno *pswifungo* di colore verde e venne posto sulla coperta che ricopriva la donna. Passati circa 5 minuti, che è il tempo previsto in questa occasione, la *senhora Zandamela*, prima di levare il telo, mise una mano sulla testa della donna e pronunciò una preghiera di richiesta affinché lo *espírito maus* rimanesse catturato dai vapori del *bafo* e la donna potesse essere completamente libera da tutti gli *maus espíritos*. Terminata l'invocazione venne tolto il telo. La donna era molto provata fisicamente e respirava in modo affannoso, a questo punto la *senhora Zandamela* prese una bottiglia contenente l'acqua di mare e con la mano la gettava in faccia alla donna per cinque volte. Poi prese una *capulana* rossa con una croce bianca e la agitava in modo da fare aria alla donna. Mentre la paziente veniva distesa su un telo appoggiato per terra, in modo che potesse riposare, la pastora prendeva una bottiglietta di olio di vaselina rossa e al suo interno metteva grani di sale grosso, polvere di una pietra gialla, gocce di candela bianca e quattro fiammiferi accesi, che al contatto della vaselina si spensero. Dopo aver chiuso la bottiglietta questa è agitata più volte per far mischiare i vari elementi. A questo punto la donna venne fatta sedere di fronte alla *Senhora Zandamela* che, preso lo *pswifungo* che aveva preparato, lo appoggiò sulla testa della malata e intanto intimava a tutti gli *maus espíritos* che la lasciassero in pace e impose loro di lasciarla, in modo che potesse essere libera e potesse partorire suo figlio senza complicazioni. Inoltre invocava tutti gli *espíritos dos antepassados* (Honwana A. M. 2002; Mahumane J. 2004, 2008; Seibert G. 2005; Pfeiffer J. 2006), affinché la proteggessero e non permettessero che le accadesse qualcosa di male, e intanto le legava lo *psiwfungo* ai fianchi. Spogliata ulteriormente, le venne spalmato sul corpo l'olio di vaselina rossa, in modo che gli *espíritos maus* non la potessero più riconoscere, e intanto invocava il nome di Dio, del *charà* e degli *espíritos bons* della famiglia.

A questo punto le fornì le disposizioni alle quali si doveva attenere scrupolosamente, se voleva che il rito avesse successo:

"devi mettere questo olio su tutto il tuo corpo per 1 mese, non può lasciarne senza neanche una parte del tuo corpo, fino in fondo i piedi, e prima di metterlo devi agitare quest'olio per dare a esso la forza per difenderti. Devi metterlo due volte al giorno, una volta al mattino, dopo il bagno e .l'ultima volta la sera dopo il bagno e nessuno ti deve aiutare nel mettere questo olio perché è sacro,

è solo per te. Neanche tuo marito può toccare quest'olio e quando sarà "trattato" avrà il suo olio; e quando finisce devi venire da me per prenderne dell'altro fino a stare bene e non correre più pericolo e se smetti di mettere quest'olio, i tuoi demónios torneranno con tutta la forza da te e io non accetterò più di aiutarti perché ti avvisai che si deve mettere tutti i giorni, e non devi togliere lo *pswifungo* che ti ho legato alla cintura per tre mesi, neanche durante i momenti intimi con tuo marito, perché questa è la tua protezione."

Mentre la *senhora* Zandamela stava applicando l'olio sul corpo della malata, l'aiutante faceva bollire dell'acqua prelevata dalla fontana vicino alla *igreja*. Una volta bollita, veniva posta in una grande ciotola bianca e a questo punto la pastora Zandamela immergeva in essa l'estremità del suo *pswifungo* verde, pregando che quell'acqua potesse ripulire la malata da tutta la sporcizia, i *demónios* e gli *maus espíritos* che la tormentavano, in particolar modo lo *espírito mau* dell'antenato della sua famiglia che stava cercando di farle perdere il figlio.

Attraverso il rito si ricopriva di concretezza naturale la presenza dello spirito come un essere che permea la dimensione ordinaria dell'esistenza (Geertz C. 1998). La performatività dell'atto rituale si esprimeva proponendo una rappresentazione di ordine sociale prodotta dal rito stesso, attraverso il quale il disordine portato dall'attacco dell'*espírito mau* dell'antenato era stato respinto.

La donna avrebbe dovuto bere fino al parto solo quell'acqua, perché era sacra e avrebbe difeso lei e il figlio che le sarebbe nato. Quando si fosse accorta che l'acqua stava per finire, doveva rivolgersi alla *senhora* Zandamela che ne avrebbe preparata altra.

Il rito terminò con le raccomandazioni che la *senhora* Zandamela fece al marito della malata. Tutta la famiglia doveva essere sottoposta al *rito de tratamento e cura* e occorreva eseguire anche il *rito de proteção* della loro casa, perché, non solo la donna, ma anche il marito e i loro figli stavano correndo grossi pericoli.

Si misero d'accordo nell'eseguire i riti a distanza di un mese, ma io non potei assistervi perché impegnato a Gaza in un altro momento rituale. Per questa prima parte di rito il compenso che la famiglia ha corrisposto alla *senhora* Zandamela è stato di 4600 meticais, per gli altri riti si dovevano ancora accordare sulla cifra.

Nel giorno 13 agosto del 2011 partecipai ad un altro rito.

Marta Macruz 48 anni, residente nel bairro di Laulane, sposata con António Macruz e madre di 4 figli, credente della paróquia Zandamela da più di 12 anni, si sottopose al *rito de cura* perchè

lamentava forti e intensi dolori di stomaco, aveva perso l'appetito e non riusciva più a dormire, la sua pancia era molto prominente, come se fosse gravida, ma lei assicurava di non esserlo. Si era già rivolta all'ospedale dove volevano operarla, ma lei e il marito si erano opposti, così si rivolse alla *senhora Zandamela* per essere salvata.

La donna fu accolta nella casa dei Zandamela alle 10 del mattino e qui la pastora, vestita con una casacca bianca con una grande stella rossa sulla schiena, una capulane rossa con una croce e delle stelle bianche, un foulard verde con una croce rossa nel mezzo, uno *pswifungo* di diversi colori ai fianchi e in mano una piccola croce di legno, dopo aver fatto sedere su una stuoia per terra la donna e il marito, iniziò con il rito per individuare il problema.

La *senhora Zandamela* iniziò a recitare le orazioni rituali per chiamare lo Spirito Santo, affinché l'aiutasse e la guidasse nel mostrarle il cammino per salvare la donna. Intanto con l'acqua del mare di Costa do Sol sfregava la faccia e poi la pancia della malata. Poi appoggiava la croce di legno sull'addome per 6 volte, chiedendo a Dio e a tutti *espíritos bons* di aiutarla a cacciare i demoni e, intanto, per pochi secondi entrava in uno stato di trance e iniziava a muoversi come un serpente e a sibilare. A questo punto Rosita interveniva e l'aiutava a sedersi su una sedia. Ripreso in pochi minuti il controllo del proprio corpo, la *senhora Zandamela* si rivolse alla donna e al marito dicendo:

*“kuni timaka leti ni tivonaka kalixaka la bava wa wena, kuni mudliuwa lou unga kona, unga tekiwa hi bava wa wena para a u patcha, mas ayouza hapfa nanga zanga aswilandile, se kutani, timaka leti tia pesela wena, hikussa wena auzanga u loholiva, sê a xipoko leshî, va xi patchili wena para xi kussanissa ngopfu. Sê kulunga û thireliwa, û thela utchantwiwa para ubassissiwa a xivirhi xawena, para a mudliuwa louyo, uta famba uya londza vanwane, uta kuma a ku rhula.*

*- nita ku bassissa hi mati ni missava ya nluandlê, nigama ni ku futha, para ni mphânsa a swipoko yi nwuaswo, nigama ni ku nfunguela hamapfuma ya ku yanda u thola, para ungahaa thiviwi hi swipoko leswi.”*

“ci sono problemi che vedo nella famiglia di tuo padre, c'è uno spirito cattivo, che è stato preso da tuo padre per evocare altri spiriti, però lui è morto prima di eseguire tutto le richieste e adesso questi problemi sono tuoi, perché non sei stata *“lobolada”* (*lobolo* è la dote che lo sposo deve dare alla famiglia della sposa durante il matrimonio tradizionale) e allora questo spirito esiste per farti molto male. Bisogna fare una cura, il tuo corpo deve essere pulito, di modo che questo spirito se ne vada da altri, così avrai pace. Sarai pulita con l'acqua e la sabbia del mare per pulirti dai cattivi spiriti, poi ti farò il *bafo*, dopo farò una preghiera ad un olio da metterti sul corpo come se si trattasse di

una crema, così i cattivi spiriti ti dimenticheranno.”

Alla fine della profezia la *senhora* Zandamela chiese alla donna se avesse capito tutto. La donna insieme al marito confermò quanto era stato profetizzato e chiesero se fosse possibile eseguire il rito in quello stesso giorno, in modo che la donna potesse subito star meglio.

Mentre si stavano facendo i preparativi mi avvicinai alla *senhora* Zandamela per chiederle spiegazioni ulteriori riguardo la sua visione. Mi disse che in questo caso non aveva avuto una visione, ma aveva sentito una voce di donna che le aveva detto che c'era uno spirito maligno che accompagnava il padre della donna, che avrebbe dovuto celebrare una messa per quello spirito per farlo allontanare, ma il padre della paziente morì senza avere compiuto tutto ciò e quello spirito aveva scelto una donna della famiglia, che non fosse stato “*lobolada*”, cioè sposata tradizionalmente, per renderla sua moglie e aveva portato con sé altri *maus espíritos* per farla soffrire, se non avesse accettato. Quando gli chiesi il perché di questa sua mimesi in rettile (Métraux A. 1999), mi rispose che in quel momento stava cercando di tirare fuori, grazie allo Spirito Santo, un serpente che stava dentro alla pancia della malata. E liberare la donna dal serpente e da tutte le cose che gli *maus espíritos* le avevano messo nella pancia, era il compito che doveva portare a terminare, oltre che far espellere per sempre gli spiriti da lei.

Si decise di eseguire subito il rito, quindi la *senhora* Zandamela, aiutata dalla *senhora* Marília Salomão Sive, iniziò a preparare quello che sarebbe servito per celebrarlo. Prese un po' di sabbia della spiaggia di Costa do Sol e con essa sfregò tutto il corpo della fedele con una certa energia, anche le parti del corpo ricoperte dalla vecchia *capulana*, di cui la malata era rivestita. Intanto pronunciava le seguenti parole:

*“kanimambu tatana wa tilo nimi sâva, na katekissa a nwana lueii wua wena hosi xikuembu, xa hina, na kombela a ku aminyama yinkuaio leye hinga lêe ka nwanaku hena Marta macruz, mubassissi hosi, mu tchavelele hosi, angana nandzu, ni ta nkuenssa ni cthela ni mbonga, yayêssu criste amen.”*

“Grazie Padre del cielo e della terra, benedici questa tua figlia, nostro Dio Santo, ti prego per tutti i demoni che stanno con tua figlia Marta Macruz, lei deve essere pulita, proteggila, lei non ha colpa, io ti ringrazio molto, nel nome di Gesù Cristo amen.”

La *senhora* Marília Salomão Sive scavò una buca di mezzo metro di profondità nello spazio di terra che si trova davanti a casa Zandamela. In questa buca venne fatta inginocchiare la malata, con indosso la vecchia *capulana*.

Qui le vennero versati addosso 15 litri di acqua del mare di Costa do Sol, mentre la *senhora* le

sfregava tutto il corpo. Al termine di questo venne aiutata a rialzarsi e ad uscire dalla buca e venne accompagnata dalla Senhora nella *casa de consultas*, dove veniva fatta riposare in attesa che fosse pronto tutto per il *bafo* (Honwana A. M. 2002). Una volta che l'acqua e le piante *yendzeyendze* e *thlanthlanganti*, in essa contenute, iniziarono a bollire, la malata venne fatta inginocchiare su un telo disteso sul pavimento e venne tracciata una stella con il sale grosso e davanti a questa venne posta la pentola per il *bafo* e si procedette a questa cerimonia. Dopo circa 10 minuti la *senhora* Zandamela prese la piccola croce di legno che aveva con sé e l'appoggiò sulla testa della malata, che si trovava sotto la coperta, come prevede la cerimonia, precedentemente già descritta all'inizio di questo capitolo, e intanto intimava a tutti gli *espíritos maus* di uscire dalla donna, di essere catturati dal *bafo* in modo che la donna fosse libera da tutti i mali e recuperasse la salute per sempre:

*“kanimambu tatana wa tilo nimi sâva, na katekissa a nwana lueii wua wena hosi xikuembu, xa hina, na kombela a ku aminyama yinkuaio leye û lovissaka ha nwana uaku, hu sâla eka xifutha lexi ni ngunissiki yena marta macruz, na mi kombelela hosi mu tluele a u siwana hava a pona, yayêssu criste amen.”*

Grazie Padre del cielo e della terra, benedici questa sua figlia, nostro Dio Santo, ti prego per tutti i demoni che fanno male a questa tua figlia perché rimangano in quest'acqua caldissima, deve stare pulita, Marta Macruz, ti prego re, libera e proteggi la poveretta, nel nome di Gesù Cristo, amen.

Terminata la preghiera venne tolto il telo che copriva la donna: era molto sudata e diceva di sentire poca sensibilità nei piedi, ma riusciva comunque a rimanere in piedi senza alcun appoggio. La *senhora* Zandamela prese allora una bottiglia di 2 litri di acqua di mare e con questa iniziò lavare il viso della donna per poi invitarla a bere da quella stessa bottiglia. Contemporaneamente spingeva con una certa forza la piccola croce di legno contro la pancia di quella, invocando Dio di aiutarla a far uscire dall'intestino della donna il serpente e tutto lo sporco che gli *maus espíritos* le avevano messo dentro.

Passarono pochi istanti e la donna iniziò a vomitare più volte, tanto da perdere i sensi. Le due donne la distesero per terra e rimase svenuta per circa dieci minuti sino a che, fattale annusare dell'erba bruciata, si riprese.

La lasciarono riposare e intanto prepararono una polenta con la farina di frumento, che, una volta pronta, fu messa su di un piatto con l'aggiunta 6 grani di sale grosso, posti dalla *senhora* Zandamela mentre recitava una preghiera, affinché, una volta mangiato questo cibo, la donna non vomitasse più. Svegliata, la donna mangiò tutta la polenta per poi mettersi a riposare in attesa dell'ultima fase



del rito.

La *superendente* Zandamela inizia a preparare l'olio che sarebbe stato applicato sul corpo della donna. Prese una bottiglietta di olio di vaselina rossa e al suo interno mise 6 grani di sale grosso, mezzo cucchiaino di the, un po' di polvere di una pietra gialla e 10 gocce di candela bianca. Dopo aver chiuso la bottiglia, questa fu agitata più volte per far mischiare i vari elementi.

La malata dormì per circa due ore e, quando si svegliò, chiese di poter andare in bagno. Al suo ritorno la pastora le chiese come stava e Marta le rispose che si sentiva un pò meglio rispetto a quando era arrivata quella mattina. Fu fatta sedere per terra di fronte alla *senhora* Zandamela che stava seduta su una sedia.

La *Senhora* prese lo *pswfungo* che aveva preparato, lo appoggiò sulla testa della malata e intanto intimava a tutti gli *maus espíritos*, affinché smettessero di tormentarla e impose loro di abbandonarla in modo che potesse essere libera. Inoltre invocava tutti gli *espíritos dos antepassados* affinché la protegessero e non permettessero che le accadesse alcunché di male e intanto le legava lo *psiwfungo* intorno ai fianchi. Spogliata nella parte superiore del corpo, le veniva spalmato sul corpo l'olio di vaselina rossa, in modo che gli *espíritos maus* non la potessero più riconoscere, mentre invocava il nome di Dio, del *charà* della donna e degli *espíritos bons* della famiglia.

La *senhora* Zandamela aprì la bottiglietta dell'olio e la diede alla donna che doveva tenerla stretta tra le due mani con le braccia protese verso di lei.

Intanto la *senhora* prese la croce di legno la pose sulla testa della donna e iniziò a pregare per lei e per l'olio, chiedendo che questo la proteggesse da tutti i *maus espíritos* e i *demónios* che si sarebbero potuti avvicinare a lei e che, applicando l'olio, sarebbe diventata una nuova persona, irriconoscibile per gli spiriti maligni e che per questo sarebbe stata in pace. Dopo pose il suo dito indice nella bottiglietta, e con questo, intinto nell'olio, disegnò una croce sulla testa, sulla gola e dietro sul collo di quella. Infine le disse che doveva applicare l'olio tutti i giorni per un periodo di due mesi per due volte al giorno, alla mattina e alla sera dopo il bagno. Non si doveva preoccupare perchè tutto avrebbe funzionato ed in poco tempo avrebbe avuto un aspetto migliore. Marta le chiese di poter stare lì ancora un po' di tempo per riposare e recuperare le forze e che i dolori stavano già scomparendo. Nel tardo pomeriggio ritornò alla sua casa.

La *senhora* Zandamela mi disse che Marta Macruz per il rito pagò una somma simbolica di 1500 meticais, perché era una credente della *paròquia* Zandamela da molto tempo. Nei giorni seguenti quando l'incontrai, Marta mi disse che stava meglio e che la sua pancia si era sgonfiata ed era ritornata normale.

Il 17 agosto 2011, la *pastora* Zandamela mi permise di assistere nella sua casa al rito di difesa per la famiglia M. La famiglia M., che risiede nel *bairro* di Mafalala ed è di religione cattolica, è composta da Alberto M. e sua moglie Joshefina M. e i loro 6 figli. Si erano rivolti alla pastora per i diversi problemi di salute che colpivano i componenti della famiglia, come mal di stomaco, nausea e insonnia. La pastora pronunciò l'invocazione, attraverso la preghiera, affinché lo Spirito Santo le desse la forza di vedere per quale ragione questa famiglia era tormentata.

Disse di aver visto degli spiriti del male inviati contro loro da un *feiticeiro*, per incarico di una donna della loro stessa famiglia, che è gelosa perché loro avevano avuto molti figli, mentre lei non ne aveva. Lo Spirito Santo le aveva rivelato di sottoporre la famiglia al rito di difesa, che doveva comprendere due fasi: la prima per proteggere ogni individuo (*defesa corporal da família*) e poi la seconda affinché la casa potesse respingere gli attacchi diabolici (*defesa da sua casa*). La pastora spiegò che il *Rito de Defesa Corporal* (Honwana A. M. 2002) serviva per difendere la famiglia da tutti i mali e dagli spiriti maligni che tormentavano quella famiglia, intervenendo su ogni singolo componente della stessa. Dopo aver pronunciato la profezia pregò la famiglia di ritornare il giorno dopo perché doveva reperire gli strumenti che lo Spirito Santo le aveva indicato, affinché il rito fosse officiato nel modo corretto. Presentatisi il giorno seguente, i componenti della famiglia furono lavati con l'acqua del mare di Costa do Sol per poi essere sottoposti al rito del *bafo*.

La pastora, allora, prese una pentola, dove aveva fatto bollire insieme all'acqua le due piante, *yendzeyendze* e *thlathlanganti*. Tutti i membri della famiglia, con la parte superiore del corpo nuda, furono disposti in ginocchio in circolo e nel mezzo venne posta la pentola, le teste ricoperte con alcune coperte, spingendoli così a sporgersi verso la pentola per respirarne il vapore per circa 15 minuti. Terminato il tutto, la pastora prese ancora l'acqua del mare e con essa lavò il viso e la pancia di ognuno. Intanto pregava chiedendo che i *bons espíritos* della famiglia M. difendessero la stessa e la proteggessero da tutti i mali, in modo che potessero vivere felici senza essere tormentati dai *maus espíritos* e dai *feiticeiros*.

Terminato il lavaggio, tutti furono invitati a rivestirsi, quindi furono posti a sedere su una stuoia in attesa di terminare il rito. La pastora prese otto bottiglie di vasellina liquida di colore rosso, a cui aggiunse sale grosso da cucina, 4 fiammiferi, una goccia di cera di una candela bianca, agitò il tutto e le distribuì ai componenti della famiglia, mentre invocava Dio, affinché facesse in modo che quell'olio li potesse difendere da tutti i mali. Quando fossero ritornati a casa, avrebbero dovuto applicare su tutto il corpo quell'olio, in modo che i *maus espíritos* e gli spiriti dei *feiticeiros* non li potessero più riconoscere, così da avere una vita di salute senza sofferenza e in pace. Intanto

venivano invocati tutti i *bons espíritos* della famiglia sia di linea paterna che materna e lo *chara* di ognuno, affinché stessero loro vicino e li difendessero da tutti i mali.

In seguito la pastora distribuì due *xifungos*, uno di vari colori e uno rosso, chiedendo sempre a Dio di difenderli e proteggerli dagli spiriti maligni. In quello di colore rosso venne posto nel mezzo un ago da cucito piccolo, in modo da pungere i *maus espíritos* che cercavano di avvicinarsi a loro, e, mentre chiedeva a Dio e ai *bons espíritos* della famiglia di proteggere la stessa, cingeva i fianchi di ciascuno e in questo modo portava a termine il rito di difesa personale.

A questo seguì subito il *Rito de Defesa da Casa*. La famiglia M. non appartiene alla chiesa della pastora, quindi dovette corrispondere un pagamento per il servizio rituale offerto. Il rito prevedeva un primo momento nella casa della pastora ed un secondo in quella della famiglia M.. Non potendo pagare la somma richiesta dalla pastora per recarsi a casa loro, la famiglia dovette da sola portare a termine il rito nella propria casa, attenendosi scrupolosamente alle indicazioni da lei date.

Gli strumenti usati nel rito furono: 30 bottiglie piccole di birra vuote, 60 aghi grandi da cucito, 20 kg di sale grosso da cucina, 20 litri di acqua del mare, 20 kg di sabbia della spiaggia, 30 lamette da barba, e soles di ciabatte usate. Fu necessario prendere le bottiglie vuote e aggiungere, in sequenza, sabbia della spiaggia, sale grosso da cucina e dell'acqua di mare. Poi bisognò tagliare la gomma delle ciabatte in modo da realizzare un tappo, mettendo, all'interno della gomma, una lametta e degli aghi in modo da ottenere, utilizzando le sue stesse parole, "*minas prontas para explodirem sempre que se aproximar um feiticeiro ou um espírito mau.*"<sup>80</sup> La pastora Zandamela recitò un'orazione dicendo che quelle bottiglie sarebbero diventate armi e mine contro i *maus espíritos* e i *feiticeiros* che volevano entrare nella loro casa e che, se in futuro un *feiticeiro* avesse voluto comunque farlo, sarebbe morto senza pietà. Il rito terminò nella casa della famiglia M. senza la presenza della pastora Zandamela. Durante la notte, alle ore 22, avrebbero dovuto spargere la sabbia della spiaggia agli angoli esterni ed interni della casa e così successivamente fare con il sale e poi con l'acqua del mare. Dopodiché sarebbe stato necessario mettere le bottiglie in tutte le entrate della casa, negli angoli della casa e nel mezzo, come pure nelle entrate delle stanze fino a posarle tutte e trenta.

La pastora ha confermato che questo rito di difesa garantisce sicurezza per circa 10 anni, impedendo a qualsiasi *feiticeiro* o *mau espírito* di entrare in una casa e di colpire la famiglia che vi abita. Il compenso richiesto dalla *senhora* Zandamela fu di 5000 meticaïs.

---

<sup>80</sup> Mine pronte ad esplodere sempre se si avvicina un *feiticeiro* o uno spirito cattivo.

### 5.3 Ritalità a Costa do Sol

Costa do Sol è lo spazio liturgico, che lo Stato ha concesso al movimento *zionista* della città di Maputo per poter officiare in modo pubblico le proprie pratiche rituali. Esso è ritenuto santo dai *zione* per le proprietà spirituali e curative dell'acqua e della sabbia di quel luogo. La sua santità viene assicurata dal fatto che si ritenga che in questa zona di spiaggia lo Spirito Santo agisca, una volta chiamato, con una forza tale da poter affrontare e risolvere qualsiasi attacco maligno, perché queste acque, secondo la visione *zionista*, sono le stesse del fiume Giordano dove Gesù è stato battezzato.

A Costa do Sol il fedele *zione* non svolge le pratiche religiose in uno spazio delimitato e caratterizzato da simboli, oggetti e strutture che diano il senso della spiritualità e vitalità del luogo. I confini sono sfumati e non definiti. Non vi è una demarcazione netta tra ciò che è sacro e ciò che è profano. È possibile incontrare alla mattina, mentre i fedeli sono impegnati nelle loro azioni rituali, individui che passeggiano e fanno jogging, senza che questo possa intaccare la sacralità del luogo. Durante il mio soggiorno a Maputo, quando non ero impegnato a seguire i miei informatori nelle loro pratiche nei bairros o impegnato all'università E. Modlane a dialogare con i ricercatori sociali del fenomeno *zionista*, trascorrevol il miotempo qui. Questo mi ha dato modo di entrare in contatto con un numero rilevante di igrejas e di pastori e di interagire con loro, ma soprattutto di poter assistere a molti riti in modo non programmato.

Il 2 luglio 2008, mentre passeggiavo sulla spiaggia, incontrai Samuel Maposse *superendente* della *Igreja Cristao Apostolica de Mozambique* a Chamanculo, che già conoscevo perché mi era stato presentato l'anno precedente da Alberto, il mio primo contatto mozambicano, in compagnia di Mabunda, un pastore sempre della stessa *igreja*. Si ricordavano di me e mi invitarono a restare con loro, perché in quella mattina parte della loro comunità sarebbe arrivata per aiutare due fedeli in difficoltà, perché attaccati dallo spirito *mau*. Erano le 9,30 e Maposse con Mabunda erano già sulla spiaggia, perché dovevano incontrare due persone che avevano vari problemi per fare loro la profezia e capire il loro problema.

Si misero seduti sulla spiaggia e dopo poco si avvicinò un uomo che si inginocchiò di fronte a loro. I due pastori iniziarono ad invocare ad alta voce l'intervento di Dio:

*Hi vutisa xikwembo se xi hinyika papila nitixanisa ta munu ni nhlulelo yakona!*

Noi chiediamo a Dio e lui ci dà la carta dei problemi della persona con la soluzione!

Iniziarono, poi, a cantare insieme la seguente canzone per chiedere a Dio di manifestarsi e fornire loro la soluzione per risolvere il problema:

- *Xana wa lava ku ponisiwa?*
- *Matimba ma kona ka hosi Yesu,*
- *Xana wa lava ku basisiwa,*
- *Matimba ma kon'engatin,*
- *Matimba ma kon'engatin,*
- *Ya Yesu xinyimpfana,*
- *Matimba ma kon; engatin,*
- *Ya Yesu muponisi,*
- *Vanhu va lova emunyameni,*
- *O ta va ponisa hosi Yesu,*
- *Va nga hlantswiwa exihlobyeni,*
- *Matimba ma kon'engatin,*
- *Xana wa lava ku huma swivin,*
- *Matimba ma kona ka hosi Yesu,*
- *Tana u tengisiwa embilwin,*
- *Matimba ma kon engatin,*
- *Xana wa lava ku nghena tilwen,*
- *O ta ku nghenisa hosi Yesu,*

- *Hatla namuntlha, u ta vutomin,*
- *Matimba ma kon'engatin.*
  
- Vuoi essere salvato?
- C'è la forza nel re Gesù,
- Vuoi essere pulito,
- C'è la forza nel sangue,
- C'è la forza nel sangue,
- Piccola pecora di Gesù,
- C'è la forza nel sangue,
- Di Gesù il salvatore,
- La gente si perde nel buio,
- Gesù andrà a salvarli,
- Saranno puliti nel pozzo
- C'è la forza nel sangue,
- Vuoi uscire dal buio,
- C'è la forza nel re Gesù,
- Vieni a calmare il tuo cuore,
- C'è la forza nel sangue,
- Vuoi entrare nel cielo,
- Il re Gesù ti farà entrare,
- Vieni in fretta oggi, alla vita,
- C'è la forza nel sangue.

Terminata la litania, Maposse iniziò a parlare, era questo il momento che Csordas (1993; 1994; 1999) definisce “forme somatiche di attenzione”, e disse all’uomo, che non era un fedele zione, che c’era un problema nella sua famiglia: lui era tormentato da uno spirito che lo faceva stare male ed era lo spirito dei suoi antenati che erano di Mussapa nel centro di Manica, provincia nel Mozambico centrale. L’uomo chiese se era colpa dello spirito se sua moglie se ne era andata. I due pastori insieme confermarono il suo dubbio. A questo punto Maposse iniziò ad indicare la soluzione: l’uomo doveva comprare un agnello che doveva essere bruciato, e non mangiato, e usare il sangue di quello per lavarsi tutto il corpo. Questo era il rito da eseguire con il loro aiuto, una volta che questi avesse acquistato il tutto si sarebbero messi d’accordo sulla data in cui svolgere la cerimonia. Poi Mabunda gli chiese se gli fosse mai capitato di sognare (Curley R. T.: 1983; Tedlock B.: 1992; Jedrey S. e Shaw R.: 1992; Pennaccini C. 2001) di trovarsi sotto un acquazzone. La risposta fu affermativa. A quel punto Maposse gli chiese che cosa lui facesse durante quel sogno e l’uomo rispose che raccoglieva la pioggia con una bacinella per conservarla. Allora Maposse gli disse di comprare una bacinella e il primo giorno che sarebbe piovuto doveva raccogliere e conservare l’acqua piovana scesa. Solo più tardi gli avrebbe spiegato cosa farne di questa. Infine fondamentale era acquistare uno *pswifungo* bianco e tenerlo sempre con sé. L’uomo sottopose ai due pastori un altro problema. Nella sua famiglia c’era un bambino che non parlava allora Maposse disse che non parlava perchè aveva dentro di sé lo spirito di un antenato che non parlava, allora gli dissero che doveva sottoporsi a una cerimonia di *cura* e *protecao* nella sua casa anche di questa andava concordata la data. Doveva acquistare 7 candele bianche e doveva chiedere ad alcune persone, non appartenenti alla sua casa, di recarsi da lui e pregare per il bambino. L’uomo a quel punto si alzò e disse ai pastori che si sarebbe fatto vivo prossimamente per programmare i riti.

Arrivò, poi, una donna, che era una fedele della igreja, e si inginocchiò davanti a Maposse e Mabunda. I due pastori prima invocarono Dio:

*Hi vutisa xikwembo se xi hinyika papila nitixanisa ta munu ni nhlulelo yakona!*

Noi chiediamo a Dio e lui ci dà la carta dei problemi della persona con la soluzione!

Poi congiuntamente iniziarono a cantare la seguente invocazione, la stessa pronunciata precedentemente, per chiedere a Dio di manifestarsi e dare loro la soluzione utile a risolvere il problema:

- *Xana wa lava ku ponisiwa?*

- *Matimba ma kona ka hosi Yesu,*
- *Xana wa lava ku basisiwa,*
- *Matimba ma kon'engatin,*
- *Matimba ma kon'engatin,*
- *Ya Yesu xinyimpfana,*
- *Matimba ma kon; engatin,*
- *Ya Yesu muponisi,*
- *Vanhu va lova emunyameni,*
- *O ta va ponisa hosi Yesu,*
- *Va nga hlantswiwa exihlobyeni,*
- *Matimba ma kon'engatin,*
- *Xana wa lava ku huma swivin,*
- *Matimba ma kona ka hosi Yesu,*
- *Tana u tengisiwa embilwin,*
- *Matimba ma kon engatin,*
- *Xana wa lava ku nghena tilwen,*
- *O ta ku nghenisa hosi Yesu,*
- *Hatla namuntlha, u ta vutomin,*
- *Matimba ma kon'engatin.*
  
- *Vuoi essere salvato?*
- *C'è la forza nel re Gesù,*
- *Vuoi essere pulito,*



- C'è la forza nel sangue,
- C'è la forza nel sangue,
- Piccola pecora di Gesù,
- C'è la forza nel sangue,
- Di Gesù il salvatore,
- La gente si perde nel buio,
- Gesù andrà a salvarli,
- Saranno puliti nel pozzo
- C'è la forza nel sangue,
- Vuoi uscire dal buio,
- C'è la forza nel re Gesù,
- Vieni a calmare il tuo cuore,
- C'è la forza nel sangue,
- Vuoi entrare nel cielo,
- Il re Gesù ti farà entrare,
- Vieni in fretta oggi, alla vita,
- C'è la forza nel sangue.

Terminato il canto Maposse le chiese

*ulakupfniwa hi tawukatini kumbi pswnseri ?*

tu vuoi un aiuto per problemi che riguardano la casa o per altre cose?

La donna rispose: *hi tawukatini*. (per problemi della casa)

Maposse disse di aver visto, era questo il momento che Csordas (1994, 1999) definisce “formazione di immagini incorporate”, una donna che aveva una valigia ed era pronta ad occupare il suo posto nella famiglia e ne chiese conferma alla donna. La donna disse di non sapere se il marito avesse

un'altra donna, certo era che aveva problemi con suo marito. Disse di averlo trovato in compagnia di una donna e che lui si era giustificato dicendole che si trattava di un'amica. Allora Maposse disse che c'era uno spirito cattivo e invidioso nella sua famiglia che cercava di allontanare da lei suo marito. Per risolvere il problema la donna doveva prendere una banconota da 100 mts dalla parte dove era stampata la riproduzione di Eduardo Modlane e una moneta da un mts antica. Andare dove c'era un formicaio e metterceli dentro e mentre lo faceva doveva "*imprecare contro i problemi della sua famiglia*" (*kurhuka ti maka ta munti*, insultare i problemi della famiglia).

Terminato il tutto la donna si allontanò e si riunì al gruppo dei fedeli della *igreja* che intanto erano sopraggiunti sulla spiaggia. Così anche i due pastori li raggiunsero: si trattava di 7 semplici fedeli donne, a cui si aggiungevano le mogli di Maposse e di un altro pastore che non era presente, Filimao Salvador, l'evangelista della chiesa, e tre ragazzi di circa 10 anni d'età. Insieme iniziarono ad indossare i vestiti rituali.

Maposse mise una casacca bianca con la parte anteriore e superiore e le maniche di colore blu e uno *pswfungo* con fili rossi, blu e bianchi, legato di traverso dalla spalla destra al fianco sinistro. Mabunda indossò un vestito lungo fino ai piedi di colore blu, con disegnata sulla schiena una croce bianca e 4 stelle bianche: due in alto e due in basso. Mentre attendevano alla vestizione, Maposse intonò, seguito dal gruppo, una canzone che di solito viene interpretata all'inizio del rito per chiedere a Dio di manifestarsi e di salvare le persone che sono sotto l'attacco degli spiriti maligni. La canzone in changana è la seguente:

- *O ndzi fele xihamanweni,*
- *O halatile ngati yakwe,*
- *Ku ndzi kutsula vudyohwen,*
- *O ndzi fele xihambanwen,*
- *O ndzi fele xihambanwen,*
- *Matshan 'weni ya nga, Yesu,*
- *O file*
- *O ndzi fele xihambanwen,*
- *O siyile kaya ni vuhosi,*

- *Hi kurhandza ka tatana,*
- *O tswariwile la missaveni,*
- *Hi xivumbeko xa vanhu*
- *O dlhaviwile hikokwalaho*
- *Ka swidyoho swa hinkuerhu,*
- *Muhanyisi wa mavabye*
- *Hi tsunguriwa hi yena.*

- È morto per me sulla croce,
- Ha perso il suo sangue,
- Per salvarmi dal peccato,
- È morto per me sulla croce,
- È morto per me sulla croce,
- In quello che io sono, Gesù,
- È morto,
- È morto per me sulla croce
- Ha lasciato la casa e il potere
- Per il volere del Padre,
- È nato qua sulla Terra
- Dall'unità della gente
- È morto per noi
- Per i peccati di noi tutti,

- Il guaritore di malattie
- E' Lui che ci protegge

ed in quel momento uno dei ragazzi presenti iniziò a tremare e a piangere. Allora Maposse lo prese per una mano e lo condusse nell'acqua del mare (Honwana A. M. 2002). Mentre stava incamminandosi, incontrò un pastore suo amico che gli chiese il permesso di aiutarlo. A quel punto con il ragazzo, che non opponeva alcun tipo di resistenza, si fermarono nel punto in cui l'acqua gli arrivava all'altezza del costato e Maposse chiese a Dio di benedire l'acqua del mare:

*Xikwembo matilo ni missaua hi kombela Xikwembo xi ktekissa a mati.*

Dio creatore di tutto il cielo e la terra e chiedo di benedire l'acqua.

Chiese a Dio di dargli la forza per salvare il ragazzo dagli spiriti *mau*, mentre l'altro pastore iniziava ad immergere completamente il corpo di questo nell'acqua. Poi iniziò a girargli intorno invocando Dio. Infine si fermò e con la mano destra prendeva dell'acqua e la versava sulla testa del ragazzo. Poi intervenne Maposse che spinse il ragazzo in acqua e, ogni volta che affiorava, lo spingeva, premendogli la testa, di nuovo sott'acqua, il tutto per cinque volte di seguito, poi lo fece girare su sé stesso. Quindi lasciò riposare il ragazzo per poi riprendere a immergerlo nell'acqua, incontrando inizialmente una modesta resistenza. Durante tutto il tempo che Maposse rimase in acqua, i fedeli e i pastori sulla spiaggia cantavano ininterrottamente una litania che i *ziona* di solito usano recitare per proclamare la propria fede in Dio e per affidarsi completamente a Lui, che è l'Unico che può risolvere i loro problemi. La canzone dice così:

- *Tsemba tsemba, tsemba,*
- *Tsemba Yesu, ha munu unga mutsembi hua loyaa,*
- *Tsemba Yesu,*
- *Ha munu, unga mutsembi hua loyaa,*
- *Tsemba yehova,*
- *Ha munu, unga mutsembi, hua papa,*

- *Hambi hili tatana uawena,*
- *Ha munu unga mutsembi,*
- *Hambi hili manana uawena,*
- *Ha munu unga mutsembi, hua loyaa,*
- *Tsemba Yesu,*
- *Ha munu unga mutsembi,*
- *Ha munu unga mutsembi, hua loyaa,*
- *Hambi hili makueno hua wena,*
- *Ha munu unga tsembi, hua loyaa,*
- *Tsemba yehova hua wena tsena,*
- *Ha munu unga mutsembi, hua loyaa.*
- 
- *Tsemba yesu,*
- *Tsemba yesu,*
- *Ha munu unga mutsembi,*
- *Ha munu unga mutsembi, hua loyaa,*
- *Hambi hili (anche se lui è) makueno hua wena (tuo fratello),*
- *Ha munu unga tsembi, hua loyaa,*
- *Tsemba yesu (Fidate a Jehovah) hua wena (tuo) tsena (solo),*
- *Ha munu unga mutsembi, hua loyaa.*
- 
- *Fidati, fidati, fidati,*

- Fidati di Gesù, non fidatevi di una persona che fa del male,
- Fidati di Gesù,
- Non fidatevi di una persona che fa del male,
- Fidati di Gesù,
- Non fidatevi di una persona perché racconta bugie.
- anche se lui è tuo padre,
- Non fidatevi di una persona,
- anche se lei è tua madre,
- Non fidatevi di una persona che fa del male
- Fidati a Gesù,
- Non fidatevi di una persona,
- Non fidarsi a una persona perché fa male
- anche se lui è il tuo fratello,
- Non fidarsi a una persona perché fa male
- Fidati solo del tuo Gesù,
- Non fidatevi di un'altra persona perché fa male

Dopo circa 10 minuti, il ragazzo venne fatto uscire dall'acqua, si cambiò e si allontanò dalla spiaggia con la madre. Maposse alla fine di questa sessione curativa mi disse che il ragazzo era tormentato dallo spirito cattivo di un antenato della sua stessa famiglia perché non è stato onorato seguendo la procedura corretta e così, quando lo spirito si manifestava, il ragazzo scappava da casa e trovava rifugio su un albero e là rimaneva. Poi aggiunse: *“loko nimulava hi xiprofeto ni nukuma ka nsinya.”* “quando lo cerco con il profetismo lo trovo su un albero” (Csordas T. J. 1994a, 1999). Mi disse che questo stava a indicare che il ragazzo viveva nel mondo degli spiriti. Si doveva fare *xifuta*, dargli il latte e indurlo a vomitare per fargli uscire tutte le cose maligne, come il cibo e gli

spiriti. Poi si doveva comprare un vestito rosso che avrebbe dovuto indossare per un periodo di tempo stabilito.

Una volta che il ragazzo fu uscito dall'acqua, tutta la comunità presente raggiunge Maposse. Tra loro si era aggiunto il pastore Filmao Salvador con un vestito blu scuro con i bordi bianchi e in testa un telo azzurro, con disegnate due stelle bianche, legato alla testa e uno *pswfungo* di colore rosso, bianco e blu legato ai fianchi. Tutti iniziarono ad immergersi nell'acqua per purificarsi con l'aiuto dei pastori presenti. Il tutto durò circa un quarto d'ora, poi tutti uscirono dal mare. Tra loro una donna venne fatta sedere in riva al mare e Filmao prese una vecchia bottiglia di plastica e, riempitala di acqua di mare, ne vuotò il contenuto sulla testa e da lì sul corpo di quella. Intanto Maposse prese una manciata di alghe portate dal mare sulla riva e le lanciava con forza sulla schiena della donna. Intanto ad aiutare Filmao intervenne la moglie che, presa una tanica vuota la riempieva d'acqua di mare e la versa sulla donna insieme al marito. Intanto Mabunda prese due manciate di alghe e le lanciava sulla schiena della donna.

Intanto gli altri cantavano una canzone per proclamare la fede in Dio e nei pastori che dirigevano il rito e anche per invocare i *bons espíritos* della donna affinché le stessero vicino e l'aiutassero nella cura e poi la proteggessero:

- *Hambi ndi ringiwa ngopfu,*
- *Ndzi hava nakulori;hambi ndzi navela tilo*
- *Mbilo yi vaviseka.*
- *Loko ndzi na yesu kriste,*
- *A ndzi nga chavi nchumu,*
- *Hikuva u ndzi tsakisa, hi masiku hinkwawo.*
- *Hambi ndlela yi nga leya,*
- *Ni mbilo yi karhala;*
- *Maxnguni ku sandziwa*
- *Swi ndzi tatela kwala,*
- *Hambi swilo swa misava,*

- *Swi khunguvanyekisa,*
- *Satana a ndzi chavisa,*
- *Hi ku vomba ka yena,*
- *Hambi ndzi le nhlomulweni,*
- *Ndzi nga ri le makhombyeni,*
- *Ndzi pfumala ku tsaka.*
  
- Anche con molte tentazioni,
- Non ho compagno; anche se ho voglia del cielo,
- Il cuore si arrabbia,
- Quando sto con Gesù Cristo,
- Non ho paura di niente,
- Perché con lui sto felice, tutti i giorni,
- Anche se il cammino è lungo,
- E il cuore si stanca,
- Mi disprezzano dall'inizio,
- E questo è pieno qua,
- Anche se le cose della terra,
- Mi fanno arrabbiare,
- Satana mi fa paura,
- Con la sua presenza,
- Ho problemi gravi,
- ho sfortuna,



- Senza felicità.

Poi Filmao con la mano colpì più volte la schiena della donna, si avvicinò anche Maposse e la spinse bocconi sulla sabbia: la donna rimase sdraiata prona. Maposse invitò due donne a farla rotolare sulla spiaggia avanti e indietro per un tratto di circa 5 metri, ad un certo punto si fece consegnare la tanica piena di acqua di mare e, mentre le donne continuavano a farla rotolare, iniziò a versarle addosso l'acqua. Venne rimessa a sedere e Filmao iniziò anche lui a versarle acqua sulla testa. Maposse le gettò, quindi, sul petto tre manciate di sabbia bagnata. mentre la moglie di Filmao continuava a versare l'acqua salata. Dopo aver svuotato altri cinque contenitori, la moglie di Filmao le picchiò la mano sulla schiena e le gridò "suka suka" "vattene, vattene", le donne ininterrottamente e in modo alternato riempivano i contenitori di acqua e gliela versavano, mentre Maposse prendeva ancora sabbia bagnata e gliela lanciava con forza cinque volte sul petto e cinque sulla schiena con forza, gridando:

*Famba ntsumi yaku biya, tsiketa nwana lweyi*

Vai via spirito del male, lascia questa creatura.

La donna posseduta dallo *spirito mau* rispose:

*Ni takukuma nel cammino*

Ti troverò nel cammino

Allora i pastori con forza gridarono:

*Ungetamukuma ntxuemi se anahina*

Non lo troverai, ma perché è con noi

La tensione cresceva sempre di più. I fedeli intanto ballavano e cantavano:

- *Tatana a ndzi hambuka,*
- *Ni le kaya a ndzi suke,*
- *Ndzi dyondzise ku hundzuka,*
- *Ndzi fume hosi,*
- *Hambi ndzi le nhlomulweni*
- *N'to miyela, ndzi to yini,*

- *N'ta khongela miringweni,*
- *Ndzi fume hosi,*
- *Hambi u ri ndzi swi tshika,*
- *Swilo leswi ndzi rhandzaka,*
- *N'ta hlamula hi ku tsaka,*
- *Ndzi fume hosi,*
- *Wena l'a nga ndzi hanyisa,*
- *Hi moya ndzi katekise,*
- *Hi tintswalo ndzi tiyise,*
- *Ndzi fume hosi,*
- *Mbilu ya nga kendlukela,*
- *Susa swa ku ku alela,*
- *Hambi swi ndzi monon 'hwela,*
- *Ndzi fume hosi.*

- Il Padre viene per me,
- Sono a casa e non esco,
- Insegnami a credere in Te,
- Mi dia il suo regno,
- Anche quando ho problemi,
- Rimarrò zitto, cosa farò,
- Farò le preghiere anche nella rabbia,

- Mi dia il suo regno,
- Anche se tu vuoi che io lasci,
- Le cose che amo,
- Risponderò con la gioia,
- Mi dia il suo regno,
- Tu mi hai dato la vita,
- Benedicimi con il tuo spirito,
- Con il potere fa che io sia forte,
- Mi dia il suo regno,
- Mi dia la luce nel mio cuore,
- Getta via quello che fa male,
- Anche se questo non è facile per me,
- Mi dia il suo regno.

Filmao fece alzare la donna, la prese per mano e la condusse sul bagnasciuga del mare e la fece inginocchiare, intanto ponendosi di fronte a lei con le mani le spruzzava acqua in faccia per poi prenderle la testa e immergerla per cinque volte in mare e poi sostenerle con la mano sinistra la testa da dietro e appoggiando quella destra sulla sua fronte. La fece rialzare per poi spingerla con forza per cinque volte di seguito in acqua e, dopo di ciò, la donna, che fino a quel punto non aveva opposto resistenza, cercò di sottrarglisi ma Filmao le prese la testa con entrambe le mani e con forza cercò di spingerla sott'acqua completamente anche con la testa, ma non sempre ci riusciva perché la donna cercava di resistergli. Poi entrambi uscirono dal mare, la donna si mise seduta e Maposse le appoggiò le mani sulla testa e ripeté:

*Famba ntsumi yaku biya, tsiketa nwana lweyi*

Vai via spirito del male, lascia questa creatura.

In tal modo finì la sessione di cura: se lo spirito si fosse manifestato di nuovo allora la donna si darebbe dovuto sottoporre al rito del *Xifutha* per terminare il training terapeutico spirituale.

Filimao mi disse che la donna era sotto attacco da uno *espirito mau* della famiglia che era invidioso del fatto che lei avesse fortuna nella vita. Per Filimao a Costa do Sol c'era stata la lotta tra il Bene e il Male. Tutte queste manovre, immergere con forza la donna nell'acqua, lanciarle sabbia e alghe benedette, colpirle con la mano con forza la schiena e farla rotolare più e più volte nella sabbia avevano come lo scopo di provocare lo spirito cattivo che si era impossessato della donna per farlo manifestare e sfiancarlo nella lotta fisica, in modo da scacciarlo e non farlo tornare più con il rito successivo.

Queste sono state le parole di Filimao:

*Kupfuka a ntsumi Nita tiwa lepswi a moya upswi lavaku ka munu lweyi ku hiongola a moya e niru pfuna a mhunu.*

“Provocare lo spirito per capire cosa lo spirito vuole da questa persona e poi mandare via lo spirito e curare la persona.”

Durante l'incontro avuto il 28 agosto 2008 sulla spiaggia con Felisberto Nhailuco *bispo* della *Igreja Sião* (monte sion) *Sagrado Missão de Cristo de Mozambique*, mi fu permesso di assistere al rito della *palinha* (Honwana A. M. 2002). Stavo percorrendo la parte di Costa do Sol più vicina alla strada dove si trovano alberi, arbusti ed erba. Qui lo vidi vestito con un grembiule bianco un cappellino tipo *kufi* verde con un contorno bianco, due *pswifungo* verdi e uno di vari colori a tracolla sulla spalla destra, uno rosso e uno bianco a tracolla sulla spalla sinistra, uno *pswifungo* verde cinto ai fianchi e un pezzo di stoffa rossa attaccata a questo. Stava cercando tra i cespugli dei rami. Parlando con lui mi disse che era il *bispo* della *igreja* e che stava cercando il materiale adatto per svolgere un rito di cura. Solo dopo il suo consenso, mi fermai con lui, i suoi aiutanti e i suoi fedeli. Vi erano quattro fedeli, una *pastora* con un lenzuolo marrone sulle spalle con una croce rossa sulla schiena e tre stelle una rossa, una bianca e una verde a sinistra e a destra, in testa un foulard bianco con una croce rossa e vi era un'altra *pastora* con un vestito completamente verde con un foulard verde, una croce di ferro di circa 15 cm al collo e due *xifungo* ai fianchi, uno completamente verde e uno di vari colori.

Il *Bispo* prese otto rami di circa un metro e mezzo dalle sterpaglie, li piantò per terra incrociati in modo da formare la struttura portante di due piccole tende. Sopra a queste posizionò l'erba secca che si trovava lì vicino. Sotto di esse fece inginocchiare due ragazze, mentre i fedeli cantavano la canzone per invocare lo Spirito Santo e chiedere la presenza di Dio:

- *Yesu ndziluele,*
- *Ndzi ua matlhomulu, aleluya,*
- *Ni ua matlhomulu, aleluya,*
- *Yesu ndzi pfuni,*
- *Ni ua matlhomulu,*
- *Aleluya, ni ua matlhomulu,*
- *Yesu, ndziluele,*
- *Ndzi ua matlhomulu,*
- *Yaleluya, ndzi ua matlhomulu,*
- *Lani ndzi fambaka kona,*
- *Ndzi ua matlhomulu,*
- *Yaleluya, ndzi ua matlhomulu,*
- *Nilani ndzi nyimaka kona,*
- *Ndzi ua matlhomulo,*
- *Nilani ndzi tsamaka kona,*
- *Ndzi ua matlhomulu,*
- *Yaleluya, ndzi ua matlhomulu,*
- *Yesu ndzi pfuni, ndzi ua matlhomulu,*
- *Aleluya ndzi ua matlhomulu.*
  
- *Gesù lotta per me,*
- *Ho dei problemi, Alleluya,*
- *Ho dei problemi, Alleluya,*

- Gesù aiutami,
- Ho dei problemi,
- Alleluya, ho dei problemi,
- Gesù, lotta per me
- Ho dei problemi,
- Alleluya, ho dei problemi,
- Dove io vado,
- ho dei problemi,
- Alleluya, sono dei problemi,
- Anche dove rimango,
- Sono dei problemi,
- Anche dove mi siedo,
- ho dei problemi,
- Alleluya, ho dei problemi,
- Gesù, aiutami, ho dei problemi,
- Alleluya, ho dei problemi.

Intanto il bispo si mise di fronte prima ad una e poi all'altra ragazza e ripeté ad entrambe:

*Tatana, xikwembo xa mambanu, xikwembo xa matilo, xaukmolwa hikombela kurmula anojangwini kayena*

“Padre, spirito della croce, spirito del cielo, Dio della credenza chiediamo la pace nella sua famiglia”.

Poi il pastore prese i fiammiferi e diede fuoco alle sterpaglie prima di una poi dell'altra capanna, quando le fiamme presero corpo e iniziarono a cadere faville incendiate sulla prima ragazza, questa uscì di corsa e si diresse verso il mare, così anche l'altra ragazza, ma si fermarono a riva ad

aspettare il *bispo*, che, preso il suo *bengala* (bastone), le raggiunse. Poi, da solo, si addentrò nel mare ed arrivato ad una profondità di circa un metro, iniziò ad immergersi completamente per purificarsi. Quando ebbe terminato, le due ragazze in fila indiana, seguite dalle pastore, raggiunsero il pastore, che intanto si stava dirigendo verso di loro. Qui vennero immerse più e più volte nel mare (Honwana A. M. 2002) dal *bispo* con l'aiuto delle pastore. Intanto l'uomo gridava le seguenti parole:

*Xikwembo humesa moya wa kubiha ka munhu lweyi, munyike wutomi linene handle ka Gibita, txukumeta madimoni le lwandle utsica munhu lweyi na abasile*

“Dio caccia via lo spirito cattivo dentro questa persona, dagli una vita buona fuori dall’Egitto, caccia via fuori quello spirito del male, lascia questa persona pulita”.

Poi intonava la seguente canzone che invitava Dio, con il suo potere di cura, a risolvere tutti i problemi di quelle:

- *Hile nwina munga sala,*
- *Hundzukani, a kama yua yela*
- *Hundzukani, a kama yua yela,*
- *Hile nwina munga sala,*
- *Hundzukani, a kanrhi yua yela,*
- *Hambi nwina munga kaya,*
- *Hundzukani, a kanrhi yua famba,*
- *Nwina munga famba,*
- *Hundzukani, a kanrihi yua yela,*
- *Yesu yua me vitha,*
- *Buyani ka yesu, a kama yua yela,*
- *Nwina mi nga tsama,*
- *Hundzucani, a kama, yua yela,*
- *Tanani ka yesu, kanrhi yua yela.*

- Diciamo a voi che siete rimasti,
- Crediate in Dio, il tempo finisce,
- Crediate in Dio, il tempo finisce,
- Diciamo a voi che siete rimasti,
- Crediate in Dio, il tempo finisce,
- Anche voi che siete a casa,
- Crediate in Dio, il tempo finisce,
- Voi che siete usciti,
- Crediate in Dio, il tempo finisce,
- Gesù vi chiama,
- Venite a Gesù, il tempo finisce,
- Voi che siete seduti,
- Crediate in Dio, il tempo finisce,
- Venite a Gesù, il tempo finisce.

Terminato il tutto, il *bispo* prese il telo bianco che le porgeva la *pastora* e lo mise sulle spalle di una delle ragazze, insieme a un *foulard* bianco in testa, mentre all'altra ragazza mise solo il *foulard* bianco. Contemporaneamente la *pastora* vestita di verde fece sedere in riva al mare un'altra fedele che necessitava di aiuto, le fece togliere i vestiti della parte superiore del corpo e, prese quattro uova di gallina, una alla volta, glielne spaccava in testa e il contenuto glielo spalmava su tutto il corpo per i *ritos de lavagem e purificação* (Honwana A. M. 2002; Mahumane J. 2004, 2008) della donna, in



modo che lo *espírito mau* che l'affliggeva, una volta espulso non la potesse più riconoscere e tornare a tormentarla.

Poi prese la sabbia bagnata e ripeté gli stessi gesti, mentre emetteva vocalizzi e sillabe senza senso e prolungati, e smorfie con il viso. Mi spiegò, finito il rito, che lo Spirito Santo in quel momento era molto forte in lei e che si era manifestato in quel modo. Terminato il passaggio con le uova, prese un contenitore di plastica vuoto, lo riempì di acqua di mare e ne versò in testa alla donna terminando così questa fase del rito. Anche le ragazze intanto uscirono dal mare, mentre il *bispo* e le sue aiutanti continuavano a purificarsi immergendosi nell'acqua. Una volta usciti anche questi ultimi, il *bispo* mi spiegò che il *rito de casinha* per le due ragazze, che non erano fedeli zione, si era reso necessario perché una delle due era stata venduta come sposa allo spirito di un *curandeiro* da parte di una zia materna, anche lei *curandeira*, che non avendo avuto figli, per invidia, aveva evocato uno *espírito mau* e a questi aveva consegnato la donna. Per questo ogni notte lo spirito si presentava, perché la reclamava e non le permetteva di trovare marito. Mentre l'altra ragazza era richiesta come moglie da uno *espírito estrangeiros* (Agadjanian V. 1999; Honwana A. M. 2002; Mahumane J. 2004, 2008) come pagamento del debito di essere stato ammazzato in battaglia da un suo avo prima di avere la possibilità di sposarsi. Quindi tormentava lei e la famiglia affinché gli fosse concesso quanto reclamava come suo diritto. Per quanto riguardava la donna sulla spiaggia, che era una fedele della sua igreja, il rito doveva servire per ricomporre i rapporti conflittuali che aveva con il marito. Il suo matrimonio era a rischio perché il marito aveva una relazione parallela con un'altra donna. Il *bispo* mi disse che tutte queste cose erano emerse dalla sessione diagnostica profetica svolta la settimana prima nella sua igreja. Solo per la donna il rituale poteva considerarsi concluso, mentre per le due ragazze occorreva terminare il tutto bruciando i vestiti che indossavano, per poi seppellirli e, infine, proseguire con il *rito del xifutha* per catturare ed espellere definitivamente, nel caso si fosse registrata ancora attività, gli spiriti maligni.

Il 24 luglio 2009 assistetti sulla spiaggia al rito che viene celebrato per chiedere fortuna e protezione, a favore di un giovane mozambicano, fedele zione e appartenente alla igreja, che, disperato per la situazione sua e della sua famiglia, che si trovava in stato di grande indigenza, sarebbe partito per il Sud Africa in cerca di lavoro. Il rito fu svolto dal pastore William della Igreja de S.S. Trinitanede de Mozambique nel bairro di Polana Canico. Questi vestito con un grembiule bianco e un foulard pure bianco in testa, prese un crocefisso di legno lungo circa 40 cm e con questo disegnò un rettangolo sulla sabbia di circa 4 m di dimensione nel quale disegnò 4 croci, poi come prosecuzione della metà del lato superiore disegnò un crocefisso e nel punto di intersezione tra lato e

crocifisso pose una candela rossa che accese, mentre il crocefisso di legno venne piantato nella sabbia all'estremità della prima croce disegnata sulla sabbia.

I fedeli iniziarono a cantare inginocchiati e William invocava la presenza dello Spirito Santo affinché presiedesse al rito. Poi si alzarono e, sempre cantando, iniziarono le danze.

La canzone che ripetevano con maggior insistenza è questa, che, mi è stato spiegato, è riservata proprio al rito propiziatorio per chiedere fortuna e lavoro:

- *L" a nga ta kwala i man?*
- *Muponisi yesu,*
- *O tile ku hi fela,*
- *Muponisi yesu*
- *Tanan vamakwerhu,*
- *A hi nkhinsameni,*
- *Hi ndzuna vito ra kwe,*
- *Muponisi Yesu,*
- *O rhandzile mani ke,*
- *Muponisi yesu,*
- *O rhandzile hinkwavo,*
- *Muponisi Yesu,*
- *O ta hi rivalela,*
- *Muponisi yesu,*
- *A va a hi ponisa,*
- *Muponisi yesu,*

- *Hi fanele ku tiva,*
- *Kwala misaveni,*
- *Leswaku hi kumile,*
- *Vutomi tilweni.*

- Quello che è venuto qua, chi è?
- Il guaritore Gesù,
- È venuto per morire per noi,
- Il guaritore Gesù,
- Venite compagni,
- Tutti in ginocchio,
- Cantiamo il suo nome,
- Il guaritore Gesù,
- Chi hai amato,
- Il guaritore Gesù,
- Hai amato tutti,
- Il guaritore Gesù,
- Ci perdonerà,
- Il guaritore Gesù,
- E anche ci guarirà,
- Il guaritore Gesù,

- Abbiamo bisogno de sapere,
- Qua nella Terra,
- Che abbiamo trovato
- La vita nel cielo.

Il ragazzo, scoperte le spalle ed il torace, entrò nel rettangolo e si mise in ginocchio di fronte alla croce di legno. Il pastore prese due uova di gallina da un sacchetto di plastica nero e ne lanciò uno sul petto e un altro sulla schiena di quello, poi prese della sabbia asciutta e iniziò a spalmargliela su tutto il corpo, poi, prendendole da un catino di plastica, cosparses tutto il corpo del ragazzo con delle alghe del mare appena raccolte da una sua aiutante, proseguì poi aggiungendo nel catino della farina di manioca e sempre con questo miscuglio lo ricosparses tutto dalla testa ai piedi dal momento, mentre il ragazzo veniva fatto sedere sulla sabbia. Intanto i fedeli cantavano:

- *Mumbonguene jesu, kanimambu mumbongueni, kanimambu,*
- *Mumbonguene jesu, kanimambu mumbongueni, kanimambu,*
- *Nitlhanguela jehova anga ni pfuna, kanimambu mumbonguene, kanimambu,*
- *Nitlhanguela jehova anga ni pfuna, kanimambu mumbonguene, kanimambu,*
- *Hile jehova angayi yingoyé,*
- *Kanimambu mumbonguene, kanimambu,*
- *Juru jehova ani ntitswalu,*
- *Kanimambu mumbonguene, kanimambu,*
- *Ni nkensa jesu anga ni pfuna,*
- *Kanimambu mumbonguene, kanimambu,*
- *Mumbonguene Yesu, kanimambu mumbongueni, kanimambu.*

- Ringraziate Gesù, grazie, ringraziate, grazie
- Ringraziate Gesù, grazie, ringraziate grazie,
- Sto felice con Jehovah perché mi ha aiutato, grazie, ringraziate, grazie
- Sto felice con Jehovah che mi ha aiutato, grazie, ringraziate, grazie
- Diciamo che Jehovah non ci dimentica,
- Grazie ringraziate, grazie
- Giuro Jehovah ha forza
- Grazie, ringraziate, grazie,
- Ringrazio Gesù per aiutarmi
- Grazie ringraziate, grazie,
- Ringraziate Gesù, grazie ringraziate, grazie

E poi:

- *Yesu ndzi pfuni, niwa matlhomulu, halelua niwa matlhomulu halelua,*
- *Halelua niwa matlhomulu,*
- *Halelua niwa matlhomulu,*
- *Yesu ndzi pfuni,*
- *Niwa matlhomulo, haleluya niwa matlhomulu haleluya,*
- *Nilaha ni tsamaka kona,*
- *Niwa matlhomulu, haleluya niwa mathlomulu,*
- *No kombela ndzi pfuni, niwa matlomulu,*
- *Lani ni fambaka kona,*

- *Niwa matlhomulu, haleluya,*
- *Niwa matlhomulu,*
- *Nilani ni tsamaka kona,*
- *Niwa matlhomulu, haleluya, nawa matlhomulu,*
- *Haleluya, niwa matlhomulu,*
- *Nilani ni thiraka kona,*
- *Niwa matlhomulo, haleluya, niwa matlhomulo,*
- *Jesu ndzi pfuni,*
- *Niwa matlhomulu,*
- *Haleluya niwa matlhomulu.*
  
- *Gesù aiutami, ho dei problemi gravi, alleluia, ho dei problemi alleluia,*
- *Alleluia, ho problemi gravi,*
- *Alleluia, ho problemi gravi,*
- *Gesù aiutami,*
- *Ho problemi alleluia, ho dei problemi, alleluia,*
- *Ti prego aiutami, ho dei problemi,*
- *Anche dove io vado,*
- *ho dei problemi, Alleluya,*
- *ho dei problemi,*
- *Anche dove mi siedo,*
- *Sono dei problemi alleluia, sono dei problemi,*

- Alleluia, sono dei problemi,
- Anche dove lavoro,
- ho dei problemi alleluia, ho dei problemi,
- Gesù aiutami,
- ho dei problemi,
- Alleluia, ho dei problemi,

Intanto il pastore si fece dare una gallina viva e, prendendola per le zampe, percuoteva con quella, più volte e con forza, il corpo del ragazzo. Poi tenendola sopra la testa del ragazzo, la prese per il collo e con il pollice e l'indice della mano destra strappò fuori il gozzo dell'animale rompendogli i vasi sanguigni e, mentre ancora dibatteva le ali negli ultimi spasmi della morte, fece sgocciolare il sangue sulla testa del ragazzo. Quando la gallina non diede più segni di vita, allora il pastore struscìo sulla parte superiore del ragazzo la gola sanguinante dell'animale, segnandone di sangue il corpo e anche la faccia, per poi passargliela sulle gambe. Poi dallo sfintere anale con l'indice destro estrasse le interiora e con queste sfregava tutto il corpo di quello, dai piedi alla faccia. Poi prese un catino di acqua del mare e lo versò sulla testa del ragazzo. Per tutto questo tempo della durata del rito, il pastore continuava a ripetere a voce alta:

*Hi vito la bava, la nwana ni la moya wo lhawuleka. Xikwembo katekisa landza lawena hi leyi, amen!*

“Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Dio benedici questa persona che crede in te, amen!”

Poi si diresse verso il mare, invitando il ragazzo a seguirlo. Appena entrati con l'acqua che arrivava alle ginocchia, quest'ultimo si pose di fronte al pastore, che intanto invocava Dio, girandosi per tutti e quattro i punti cardinali, poi venne fatto inginocchiare e l'officiante gli gettava addosso acqua (Honwana A. M. 2002; Mahumane J. 2004, 2008). Tre fedeli furono invitati ad entrare in mare e iniziarono anche loro a gettare acqua sul ragazzo. Il rito finì con questi che veniva fatto uscire, si asciugava e rivestiva, mentre gli altri fedeli continuavano a ballare e a cantare.

Le attività rituali terapeutiche presentate mostrano come, nell'ambito del complesso *zionista*, vi siano delle concatenazioni che spiegano l'origine di malattie e disturbi alle quali si oppongono

specifiche strategie d'intervento, la cui elaborazione avviene tramite le istruzioni per il loro trattamento da un'entità spirituale. Anche se è lo Spirito Santo che dà voce alle profezie alle divinazioni e ai consigli sull'intervento terapeutico (Beneduce R. 2002), non si può parlare di una totale passività del guaritore, perchè, una volta che gli è stato rivelato il problema, ha un margine di agentività nell'esercizio dell'attività terapeutica. Il fenomeno *zionista* fornisce repertori simbolici capaci di mobilitare gli individui attraverso il ricorso a strumenti utilizzati anche dai *curandeiros*, come piante, olio di vaselina, uova, sacrifici di animali, come le galline, che non trovano riscontro nelle prescrizioni rituali del Levitico, oppure utilizzando il sangue degli stessi animali, che rimandano ad un orizzonte di senso tradizionale riconosciuto e legittimato. Su questo inseriscono, riprendendolo dal repertorio sacramentale cristiano ed ebraico, avvallato dalla Bibbia, tutta una serie di simboli come il bengala, che rappresenta il bastone di Mosè, animato da una forza spirituale in grado di affrontare e risolvere qualsiasi problema. Oppure vengono introdotti nuovi strumenti rituali come lo *pswifungo*, quale potenziale portatore di una forza spirituale di difesa.

L'elemento fondamentale che contraddistingue il fenomeno *zionista* è quello di offrire agli attori sociali delle strategie complementari che non rappresentano visioni del mondo o nozioni di persona contrapposte (Beneduce2002:67) al sistema religioso tradizionale. La modernità del messaggio cristiano, nel discorso zione, dialoga con il complesso religioso tradizionale, offrendo un nuovo scenario attraverso il quale affrontare il cambiamento.



## CONCLUSIONI

Dall'analisi in questa ricerca viene evidenziato come il discorso *ziona* costruisce un orizzonte di senso che serve al mozambicano per interpretare i nuovi fenomeni sociali causati dalla globalizzazione, la guerra civile passata e la sofferenza. I sistemi di significati incarnati nei simboli che formano la religione *ziona* si collegano ai processi sociali, culturali e psicologici del contesto culturale mozambicano. I simboli religiosi *zionisti*, come precedentemente già accennato, sono al tempo stesso “modelli di” e “modelli per”(Geertz C. 1998). Si possono definire come “Modello di”, perché il simbolo sacro rinvia all'idea di quello che è l'ordine stabile del mondo e ai «valori ultimi» che abbiamo visto essere caratteristici del discorso religioso *zionista*, che si fonda sulla relazione vivi e morti, sull'azione dello Spirito Santo e nella salvezza nel Dio cristiano (Alfredsson U. 2000; Anderson A. H. 2000; Fry P. 2000; Honwana, A. M. 2002; Pfeiffer J. 2005; Seibert G. 2005). Vi è un ordine nel mondo, anche se gli individui sono costantemente alle prese col disordine del mondo in cui vivono sia da un punto di vista fisico che concettuale che morale. In altri termini è un modello di realtà, di descrizione simbolica del mondo. L'attacco degli spiriti del male, la possessione degli *espíritos do antepasados bons* e dello Spirito Santo (Alfredsson U. 2000; Anderson A. H. 2000; Fry P. 2000; Honwana, A. M. 2002; Mahumane J. 2004, 2008; Pfeiffer J. 2005; Seibert G. 2005) sono, per i fedeli *zionisti*, dei “modelli di rivelazione” nel senso che rivelano com'è il mondo.

E' anche un “modello per”, cioè “modello per direzione” nel senso che dice come agire. È quello che induce il fedele a rispettare le regole di condotta morale proprie dello *zionismo*: si tratta quindi di modelli per plasmare la realtà. I modelli danno luogo alle disposizioni che sono ciò che i fedeli sentono rispetto al mondo e sono di due tipi: gli stati d'animo, che sono arbitrari e caratterizzano l'individuo in quel momento, in quella situazione, quindi sono originati, e le motivazioni, che hanno una direzione precisa in quanto originano. Vi è quindi un rapporto tra lo stato di ricezione mistica, trasmesso dai simboli sacri, e la vita pratica. Gli strumenti rituali utilizzati anche dai *curandeiros*, come per esempio la pianta *macuácuá* e i suoi frutti o di altre erbe e piante che vengono usate anche nei riti *ziona*, tengono viva la credenza della presenza degli spiriti come agenti che interagiscono attivamente nella vita di ognuno, sia positivamente che negativamente: essi sono elementi identitari forti. Se, poi, questi sono inseriti e prendono significato all'interno della rappresentazione cristiana pentecostale, fenomeno “moderno” con un forte accento sull'azione dello Spirito Santo (Alfredsson U. 2000; Anderson A. H. 2000; Fry P. 2000; Honwana, A. M. 2002; Mahumane J. 2004, 2008; Pfeiffer J. 2005; Seibert G. 2005) nella cura, nella protezione della persona dall'attacco del Maligno

e dei suoi “servi” e nella salvezza dell’individuo, è chiaro che viene creato un immaginario religioso nel quale l’individuo trova il conforto e le risposte per affrontare il nuovo scenario sociale. Geertz (1998) sostiene che gli esseri umani vivono oscillando continuamente tra due livelli: da un lato il senso comune, il quotidiano; dall’altro gli esseri umani come protagonisti di situazione rituali, durante le quali sperimentano stadi di partecipazione emotiva nei quali anche le cose più irreali sembrano vere. Allora è qui che entra in campo la religione e il potere dei simboli di rivestirsi «di concetti con un’aura di concretezza tali che gli stati d’animo e le motivazioni sembrano assolutamente realistici» (Geertz C. 1998). I diversi casi di individui che si sono sottoposti alla ritualità *ziona* dimostrano come il problema della sofferenza non è come evitarla, ma come sopportarla e curarla. La religione serve a far tollerare la sofferenza, dandole un senso e fornendo una modalità per sopportarla e curarla.

Gli individui che si rivolgono alle *igrejas ziona* sono soggetti che stanno facendo uso dei quadri di riferimento spirituale religioso di quella religione per capire il disordine che li circonda e per riordinare la propria vita. Attraverso la partecipazione a queste nuove reti di guarigione religiosa e spirituale i soggetti sociali adottano nuove strategie per ripristinare l’equilibrio e ritrovare un senso di sicurezza e stabilità per far fronte alla crescente tensione nella loro vita quotidiana determinata dal contesto politico-economico del Paese e dalla realtà sociale in cui vivono.

Manuel Castells (1997: 25, 65), per esempio ha sostenuto che il crescente sviluppo dei movimenti religiosi è da mettere in relazione "ai processi incontrollabili della globalizzazione", come una reazione a questi. L’adesione ai sistemi religiosi di tipo pentecostale favorisce la costruzione di "identità difensive che funzionano come rifugio dove trovare solidarietà e protezione dall’ostilità del mondo esterno”.

Dalla ricerca sviluppata si evidenzia come il sostrato della religione tradizionale sia stato incorporato nella religione cristiana, producendo il fenomeno *zionista*, che pone le proprie premesse rappresentazionali e pratiche sul “possesso degli spiriti”, attraverso il quale la visione del passato spiega il presente dei soggetti sociali.

Si tratta di un fenomeno che, proprio perché legato al sistema religioso tradizionale, ha resistito ai tentativi messi in atto dai sistemi di potere mozambicani, prima il colonialismo portoghese e poi il governo della Repubblica Mozambicana d’ispirazione marxista-leninista, di annientarlo, ma che nel Mozambico contemporaneo, sia nella sua forma tradizionale che in quella rivisitata e riformulata nell’orizzonte di senso *ziona*, continua a ricoprire una funzione fondamentale per gli individui di

quel Paese, tanto che, parafrasando il famoso testo di Peter Geschiere (1997), *The Modernity of Witchcraft*, in Mozambico possiamo parlare della “modernità della possessione”.

Il possesso degli spiriti (Alfredsson U. 2000; Anderson A. H. 2000; Fry P. 2000; Honwana, A. M. 2002; Mahumane J. 2004, 2008; Pfeiffer J. 2005; Seibert G. 2005) è anche la competenza che determina nel sistema la differenza tra gli attori sociali e che permette di agire sull’azione degli altri (Bourdieu P. 1971) creando una rete sociale di fedeli come nel caso di H. M. o, soprattutto, di Zandamela che è riuscito, partendo da una struttura semplice, a fondare una *paròquia* con 5 *zonas*, con un seguito di circa 500 fedeli, oltre a tutti coloro che gli sono legati in quanto a lui e al suo *casal* si sono rivolti o si rivolgono per consulenze e riti specifici. Diventare pastore significa acquisire grande prestigio sociale all’interno del circuito religioso *zione*, ma soprattutto accedere a risorse materiali, come il pagamento dei riti da parte dei malati in denaro o in beni di prima necessità, fino ad ottenere servizi gratuiti presso la sua casa.

All’interno della *paròquia* Zandamela, come nelle altre *igrejas zione*, è il *superendente* che indica tra i propri fedeli chi può ricoprire l’incarico di pastore in base al proprio “dono naturale” o per la sua dedizione e il suo attivismo all’interno della *igreja*.

Analizzando la struttura della *igreja* e, in particolare, della *paròquia* Zandamela, sono emerse le relazioni di potere (Foucault M. 1977) prodotte al loro interno che prevedono tutta una serie di differenziazioni di statuto e di competenze tra i vari attori sociali che la frequentano, ma anche le strategie messe in atto per acquisire o mantenere determinate posizioni e i loro conseguenti privilegi, come dimostrato nel caso dello scontro all’interno della *paròquia* tra Zandamela e Matshine.

Le relazioni di potere all’interno di questa *paròquia* sono reticolari (Foucault M. 1977) e caratteristica di queste relazioni è il fatto che, a ricoprire le cariche importanti e decisionali, come quella di pastore, sono stati indicati individui che hanno legami di consanguinità o di paragone con uno dei due componenti del *casal*. Il loro potere risiede nella legittimazione dei fedeli che sono legati al *superendente* non solo mediante i dispositivi in atto nella *igreja* come gli “incontri” e le ritualità curative e profetiche attraverso le quali plasmare nuove soggettività, ma soprattutto aiutando materialmente i fedeli in condizioni disagiate.

Infatti nella *paròquia* Zandamela, come nelle altre *igrejas zione*, il grado di costrizione sociale non apparirebbe vincolante, nel senso che non è presente un sistema di pressioni e censure che creano senso di colpa al fedele che non partecipa alle riunioni o all’attività rituale. La coazione interna nella *paròquia* si fonda invece sul sistema di credenze e sul forte spirito di solidarietà e fratellanza

che si attua nella costruzione di una rete sociale, che permette all'individuo di non sentirsi solo, ma integrato in una famiglia allargata quale è la *igreja*.

Matshine si è creato una rete sociale di fedeli all'interno della *paròquia* attraverso le proprie capacità curative, ma anche intervenendo in aiuto agli individui aiutandoli nella ricerca di un'occupazione.

L'esercizio del potere, però, non è un semplice fatto che si conserva, si tratta invece di relazioni mobili che possono modificarsi (Foucault M. 1998:284) e vengono continuamente elaborate, trasformate ed organizzate in riferimento a delle strategie specifiche.

Seguendo questo senso, l'azione di Matshine risulta iscriversi nella dinamica del potere e della strategia da lui messa in atto per modificare le relazioni di potere esistenti nella *paròquia*, per poi dare vita ad una nuova realtà che è strutturata su altre relazioni di potere. Ciò mette in evidenza come le *igrejas zione* siano sistemi sociali complessi in continuo movimento a causa dei cambiamenti interni, ma soprattutto dalla loro frammentazione danno vita a nuove entità sociali.



## Bibliografia

- Agadjanian, V., 1999, «*As Igrejas Zione no espaço sócio-cultural de Moçambique urbano (1980-1990)*», in *Lusotopie*, Vol. 8, n° 1, Junho, pp. 415-423.
- Agadjanian V., 2001, *Religion, Social Milieu, and The Contraceptive Revolution*, *Population Studies*, Vol. 55, No. 2. (Jul., 2001), pp. 135-148
- Agadjanian V., 2005, *Gender, religious involvement, and HIV/AIDS prevention in Mozambique*, *Social Science & Medicine* 61, pp. 1529-1539
- Alfredsson U., 2000, *Onde Deus vive.*, Cadernos de pesquisa n 35, mozambique, INDE
- Amselle J.-L., 1999, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati, Torino
- Amselle J.-L., 2001, *Conessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Bollati, Torino
- Anderson A. 1999, *The Lekganyanes and Prophecy in the Zion Christian Church*, in *Journal of Religion in Africa*, vol. 24, fasc. 3, pp. 285-312.
- Anderson A. 2000, *Zion and Pentecost.*, University of South Africa Press
- Anderson A., 2001, *African Reformation. African Initiated Christianity in the 20<sup>th</sup> Century*, Trenton and Asmara: Africa World Press
- Anderson A. 2004, *An Introduction to Pentecostalism*, Cambridge University Press
- Arecchi A., Boym M., H.A. Junod, 2002, *Tamburi dell'Africa Australe*, Mimesis.
- Arens, W. & Karp,I., 1989, "Introduction", in W. Arens & Karp (eds.), *Creativity of Power: Cosmology and Action in African Societies*. Londres: Smithsonian Institution Press: xi-xxix.
- Asad T., 1983, *Anthropological Conceptions of Religion. Reflections on Geertz in Man*, New Series, Vol.18, No.2 pp 237-259
- Asad T., 1993, *Genealogies of religion*, The John Hopkins University Press, Baltimore
- Augé M., 1998, *La guerra dei sogni. Esercizi di etno-fiction*, Milano, Eleuthera.
- Augé M. 1986, *Ordine biologico, ordine sociale. La malattia, forma elementare dell'avvenimento*, in Augé M. e Herzlich C., *Il senso del male: antropologia, storia e sociologia della malattia*, Il Saggiatore, Milano, pp.33-85.

- Bayart J.- F., 2004, *Total Subjectivation*, in Bayart J.-F. e Warnier J.-P. (a cura di), *Matière à politique. Le pouvoir, les corps et le chose*, Karthala, Paris, pp. 215-253
- Becken H. J., 1972, *A healing church in Zululand: "The new church step to Jesus Christ Zion in south africa"*, in *Journal of Religion in Africa*, vol. 4, fasc. 3, pp. 213-222.
- Bellagamba A., 2008, *L'Africa e la stregoneria*, Laterza, Bari.
- Bellagamba A. e Painsi, 1999, *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e Oceania*, Paravia, Torino
- Beneduce R., 2002, *Trance e Possessione in Africa. Corpi, mimesi, storia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Berger P.L. e Luckmann T., 1966, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino.
- Berglund A., 1976, *Zulu Thought-Patterns and Symbolism*, London, C. Hurst.
- Bernardi B., 1998, *Africa*. Bernardi B., Africa, tradizione e modernità, Carocci, Roma.
- Berni S., 1998, *Soggetti al potere*, Mimesis, Milano
- Binford, M., 1971, *Stalemate: A Study of Cultural Dynamics*. Tese de Doutoramento em Antropologia, Michigan State University.
- Binsbergen van W., Schoffeleers M. 1985, (a cura di), *Theoretical explorations in african religion*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Biscaldi A., 2004, *Our Bad Language. Creolizzazione linguistic e conflitto nell'isola di Antigua*, Cisu, Roma
- Bongmba Elias K., 2000, *Spiritual Development, It Thought and Public Praxis*, *African Studies Review*, Vol. 43, No. 2. ( Sep., 2000), pp. 117-125
- Boni S., 2011, *Culture e Poteri. Un Approccio antropologico*, Elèuthera, Milano
- Borutti S., 1999, *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'antropologia e della sociologia*, Bruno Mondadori, Milano
- Bourdieu P., 1971, *Genèse et structure du champ religieux*, in "Reveu Française de Sociologie", 3, pp. 295-334
- Bourdieu P., 2003, *Per una teoria della pratica con Tre studi di etnologia cabila*, Milano, Cortina.

- Bourdillon, M., 1987, "Guns and Rain: Taking Structural Analysis Too Far" in *Africa* 7 (2): 263-74.
- Bourdillon, M. F. C., 2000, «Witchcraft and society», in *African spirituality: forms, meanings, and expressions*, ed. Jacob Olupona. New York, Crossroad Publishing Company, pp. 187-195.
- Carmagnani M., 1988, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca*. Siglos XVII y XVIII, México, Fondo de Cultura Económico.
- Castells, M., 1997 *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell Publishers
- Charsley S. R., 1973, *Dreams in an African Independent Church*, in *Africa: Journal of the International African Institute*, 43, 3, pp. 244-247.
- Charsley S. R., 1987, *Dreams and Purposes: An Analysis of Dream Narrative in an African Independent Church*, in *Africa: Journal of the International African Institute*, 57, 3, pp. 281-296.
- Castells, M., 1997 *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell Publishers
- Chidester D., 1992, *Religions of South Africa*, Londres, Routledge.
- Clarence-Smith G. 1989, *The Roots of the Mozambican Counter Revolution*, in *Southern African Review of Books*, April-May: 7-10
- Clifford J., Marcus G. E. (a cura di), 1997, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi.
- Comaroff, J., 1980, «Healing and the cultural order: the case of the Barolong Boo Ratshidi of Southern Africa», in *American ethnologist*, Vol. 7, n°4, pp. 637-657.
- Comaroff, J., 1985, *Body of Power Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: The University of Chicago Press .
- Comaroff, J. e John Comaroff., 1993, *Modernity and its malcontents: ritual and postcolonial Africa*. Chicago, University of Chicago Press.
- Comba E., 2001, *Profeti e profezie. Un percorso attraverso culture e religioni.*, Il Segnalibro, Torino.
- Comba E., 2008, *Antropologia delle religioni*, Laterza, Roma.
- Comba E., 2001, *Wovoka il Messia: Sciamanismo Amerindiano e Profetismo Biblico* in Comba E., 2001, *Profeti e profezie. Un percorso attraverso culture e religioni.*
- Cook P. L. 1996, *Zion City, Illinois, Twentieth-Century Utopia*, Syracuse University Press



- Coppo P. ,1994, *Guaritori di follia. Storie dell'altopiano Dogon*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Coppo P. ,1996, *Etnopsichiatria*, Milano, Il Saggiatore.
- Corten A. e Marshall Fratani R., 2001, *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentacostalism in Africa and America Latina*, Indiana University Press.
- Costa Ana Bénard da, 2004, *As crenças, os nomes e as terras: dinamicas identitarias de familias na periferia de Maputo*, *Etnografica*, Vol. VIII (2),, pp.335-354
- Costa, Ana Bénard da, 2007. *O Preço da Sombra. Sobrevivência e reprodução social entre famílias de Maputo*, Lisboa: Livros Horizonte
- Cox H., 1995, *Fire from Heaven: the Rise of Pentacostal Spirituality and Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*, Addison-Wesley
- Crapanzano V., 1977, *Introduction*, in Crapanzano V. e Garrison V. (a cura di), *Case Studies in Spirit Possession*, John Wiley & Sons, New York, pp. 1-40
- Crapanzano V., 1980 , *Tuhami*, tr. It Meltemi Roma 1995
- Cruz e Silva, T., 2001, «*Entre a exclusão social e o exercício da cidadania: Igrejas Zione do Bairro Luís Cabral, na cidade de Maputo*», in *Estudos Moçambicanos*, nº19, pp. 61-88.
- Cruz e Silva, T., 2002, «*Continuidades e rupturas na definição da normalidade religiosa em Moçambique e consequentes processos de exclusão: o caso do movimento zione na cidade de Maputo (1980-1990)*», in *Portuguese/African Encounters Congress*, 25-28 April, 2002.
- Csordas T. J., 1990, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, in *Ethos*, vol. 18, n. 1, pp. 5-47.
- Csordas T. J., 1993, *Somatic Modes of Attention*, *Cultural Anthropology* 8, pp. 135-156.
- Csordas T. J., 1994, *Embodiement and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Csordas T. J., 1999, *Incorporazione e fenomenologia culturale*, in AA. VV., 2003, *Antropologia*, n. 3, Roma, Meltemi, pp. 21-42.
- Csordas T. J., 2002, *Body/Meaning/Healing*,, Palgrave New York, pp. 27-35
- Cunningham, G., 1999, *Religion & magic: approaches & theories*. Edimburgh, Edinburgh University Press.

- Curley R. T., 1983, *Dreams of power: Social Process in a West Africa Religious Movement*, in *Africa: Journal of the International African Institute*, 53, 1, pp. 20-38.
- Cuturi Flavia (a cura), *In nome di Dio. L'impresa missionaria di fronte all'alterità*, 2004, Meltemi Roma p. 41)
- Daneel, M. 1970. *Zionsim and Faith-Healing in Rhodesia*, The Hague: Mouton & Co. 1992, "Exorcism as a Means of Combating Wizardry: Liberation or Enslavement, in *Empirical Studies of African Independent/Indigenous Churches*, eds. Oosthuizen, G. C. & I. Hexham Lewiston, N.Y.: The Edwin Mellen Press
- Danfulani, U. H. D. (2000), «Pa divination: ritual performance and symbolism among the Ngas, Mupan and Mwaghavul of Jos Plateau, Nigeria», in *African spirituality: forms, meanings, and expressions*, ed. Jacob Olupona. New York, Crossroad Publishing Company, pp. 88- 111.
- De Certeau M. 2009, in *Vivere l'etnografia*, (a cura) Cappelletto F. Seid Firenze.
- De Martino E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.
- Deleuze G., 2000, *Pourparler*, Quodlibet, Macerata
- Destro A., 2002, *Antropologia dei sistemi religiosi*, Pàtron, Bologna
- Destro A., 2005, *Antropologia e religioni*, Morcelliana, Brescia
- Devereux G. ,1973, *Saggi di etnopsichiatria generale*, Armando, Roma.
- Devisch, R. (1985), «*Perspectives on divination in contemporary sub-Saharan Africa*», in *Theoretical explorations in African religion*, eds. Wim Van Binsbergen e Matthew Schoffeleers. London, KPI, pp. 50-83.
- Douglas M., 1993, *Purezza e pericolo*, Bologna, il Mulino.
- Engelke M., The Boock, *The Church and The "Incomprehensible Paradox": Christianity in Africa History*, *Journal of Southern African Studies*, Volume 29, Number 1, March 2003
- Evans-Pritchard E. E., 2002, *Stregoneria Oracoli e Magia tra gli Azande*, Milano, Cortina, (ed. or. 1976, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford, Oxford University Press).
- Fabietti U., Remotti F. (a cura di), 1997, *Dizionario di Antropologia*, Bologna Zanichelli.
- Fabietti U., *Elementi di antropologia culturale*, 2004, p.232

- Fabietti U. e Matera V. , 1999, *Memoria e identità*, Meltemi, Roma.
- Falk Moore S., 2004, *Antropologia e Africa. Prospettive in mutamento*, Milano, Cortina, (ed. or. 1994, *Anthropology and Africa*, Charlottesville, University of Virginia Press).
- Fernandez J. W., 1967, *Divinations, Confessions, Testimonies. Zulu Confrontation With The Social Superstructure*, Occasional Paper n. 9, Durban, Institute for Social Research University of Natal.
- Fernandez J. W., 1969, *Microcosmogony and Modernization in African Religious Movements*, Occasional Paper Series, n. 3, Montreal, Centre for Developing Area-Studies McGill University.
- Fernandez J. W., 1973, *The precincts of the Propeth: a day with Johannes Galilee Shembe*, in *Journal of Religion in Africa*, vol. 5, fasc. 1, pp. 32-53.
- Fernandez J. W., 1978, *African Religious Movement*, in *Annual Review of Anthropology*, vol. 7, pp. 195-234.
- Finnegan, W., 1992, *Complicated War: The Harrowing of Mozambique*, Berkeley: University of California Press.
- Flikke R., 2005, *Embodying the Occult. Religious experiences and ritual practices in urban Zulu Zionism*, in Kiernan J. (a cura di), 2005, *The Power of the Occult in Modern Africa. Continuity and Innovation in the Renewal of African Cosmologies*, Hamburg, Lit Verlag, pp. 206-240.
- Foucault M., 1976, *Sorvegliare e punire*, Feltrinelli, Milano
- Foucault M. 1977, *Microfisica del potere: interventi politici* / Michel Foucault ; a cura di Fontana A. e Pasquino P., Torino, Einaudi.
- Foucault M., 1978, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano,
- Foucault M., 1994, *Poteri e strategie*, Mimesis, Milano
- Foucault M., 1998, *L'etica della cura di sé come pratica di libertà*, in *Archivio Foucault III*, Feltrinelli, Milano, pp.284-285.
- Foucault M., 2010, *Perché studiare il potere. La questione del soggetto*, in Dreyfus H. L. e Rabinow P., *La ricerca di Michel Foucault*, La casa Usher, Firenze, pp. 279-287
- Foucault M., 2010, *Come si esercita il potere?*, in Dreyfus H. L. e Rabinow P., *La ricerca di Michel Foucault*, La casa Usher, Firenze, pp. 288-300

- Foster G., Scudder T., Colson E., Kemper R., 1979, *Long-term Field Research in Social Anthropology*, Academic Press New York
- Fowler D. D., Hardesty D. L., 1994, *Others Knowing Others*, Smithsonian Institution Press Washington.
- Fry, P. , 1976, *Spirit: Medium and the Articulation of Consensus Among the Zezuru of Southern Rhodesia (Zimbabwe)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fry, P. 2000, “*O Espírito Santo contra o Feitiço e os espíritos revoltados: «civilização» e «tradição» em Moçambique*”, *Mana* 6(2): 65-95
- Fuchs W., 1973 , *Le immagini della morte nella società moderna*, Einaudi, Torino
- Gatti M., Bussotti L., Nhaueleque L. A., 2010, *Africa, Afrocentrismo e Religione*, Aviani & Aviani, Udine
- Geertz C., 1998, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, (ed. or., 1973, *The interpretation of cultures : selected essays*, New York, Basic books.).
- Gentili A. M., 2005, *Il leone e il cacciatore*, Carocci Roma
- Geschiere, P. 1997, *The Modernity of Witchcraft*. ,Charlottesville: University of Virginia Press.
- GIFFORD, P. 1994, « *Some Recent Developments in African Christianity* », *African Affairs*, 93 : 513-534.
- Ginzburg C., 1989, *Storia notturna: una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi.
- Gossen G. H. a cura, 1986, *Symbol and meaning beyond closed community: essays in Mesoamerican ideas*, Albany, State University of New York
- Gramsci A., 1975, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino, 1948/51, 4 voll., nuova edizione 1975
- Granjo, P., 2006, *Determinismo e caos, segundo a adivinhação moçambicana*, (Mimeo).
- Gregson S., Zhuwau T., Anderson R. M., Chandiwana S. K., *Apostles and Zionist: The Influence of Religion on Demographic Change in Rural Zimbabwe*, *Population Studies*, Vol. 53, No. 2. (Jul., 1999), pp. 179-193
- Griaule M., 2002, *Dio d'acqua*, Bollati

- Gruzinski S. 1994, *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigene e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, Torino, Einaudi
- Guizzardi G., 1979, *La religione della crisi*, Comunità, Milano
- Hall, M. e T. Young , 1997, *Confronting leviathan: Mozambique sine independence*. London, Hurst.
- Hackett, R. I. J., 1987, *New religious movements in Nigeria*. California, California University Press.
- Hannerz U.,1998, *La complessità culturale*, il Mulino, Bologna.
- Harries, P., 1994,. *Work, Culture and Identity: Migrant Labourers in Mozambique and South Africa, 1860-1910*. Portsmouth, NH: Hemmann.
- Harries P., 1998, *Christianity in Black and White. The Establishment of Protestant Churches in Southern Mozambique*, Lusotopie, pp. 317-333
- Hastings, A., 1979, *A History of African Christianity, 1950-1975*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hedges, D & Rocha, A, 1994, “*Moçambique durante o Apogeu do Colonialismo Portugues, 1945-1961: A Economia e a Estrutura Social*” in *Historia de Moçambique*, vol. 3. Maputo: Departamento de Historia, Universidade Eduardo Mondlane: 129-95.
- Helgesson, A.G.,1971,. *The Tshwa Response to Christianity: a Study of the Religious and Cultural Impact of Protestant Christianity on the Tshwa of Southern Mozambique*. Dissertação de Mestrado. University of Witwatersrand.
- Helgesson, A., 1994, *Church, state and people in Mozambique*. , Uppsala University Press.
- Herzlich C. (1986), *Medicina moderna e ricerca di senso: la malattia come significante sociale*, in Augé M. e Herzlich C., *Il senso del male. Antropologia, storia, sociologia della malattia*, Il Saggiatore, Milano, p.177-201.
- Honwana, A. M., 2002. *Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social do pós guerra em Moçambique*. Maputo: Promédia
- Horton, R., (1971), «*African conversion*», in *Africa, Journal of International African Institute*, Vol. XLI, nº 2. pp. 85-108. Horton R., *On the Rationality of Conversion*, part I, in *Journal of International African Institute*, Vol. 35, n 3, pp. 219-23

- Horton, R., 1975, «*On the rationality of conversion, part I*», in *Journal of International African Institute*, Vol. 35, N° 3, pp. 219-236.
- Introvigne M., 2004, *I Pentecostali*, Elledici, Torino,
- Jackson, M., 1978, “*An Approach to Kuranko divination*” in *Human Relations* 31 (2): 117-38.
- Jedrey S., Shaw R. (a cura di), 1992, *Dreaming, religion and Society in Africa*, Leiden, Brill.
- Jules-Rosette B., 1975, *African Apostoles. Ritual and Conversion in the Church of John Maranke*, London, Ithaka.
- Jules-Rosette, B. , 1979, *The new religions of Africa*. New Jersey, Ablex Publishing Corporation.
- Junod, H.A., 1927, *The life of a South African Tribe-Mental Life*. Vol. 2. 2d. ed. Londres: Macmillan.
- Kalu, O. U., 2000, «*Ancestral spirituality and society in Africa*», in *African spirituality: forms, meanings, and expressions*, ed. Jacob Olupona. New York, Crossroad Publishing Company, pp. 54-87.
- Karp I. e Karp P. , 1979, “*Living with the Spirits of the Dead* “ in Z. Ademuwagun et al. (eds ) *African Therapeutic Systems*. Waltham, Mass: Crossroads Press: 22-25.
- Karp, I., 1989, “*Power and Capacity in Rituals of Possession*” in W. Arens & I. Karp (eds.); 91-109.
- Kertzer D. I., 1988, *Ritual, Politics, and Power*, Yale University Press, London.
- Kiernan, J.P. 1976. “*Prophet and Preacher: An Essential Partnership in the Work of Zion*”, *Man*, 11(3): 356-366
- Kiernan, J.P. 1978. “*Saltwater and Ashes: Instruments of Curing among Some Zulu Zionists*”, in *Journal of Religion in Africa*, 9(1): 27-32
- Kiernan J. P., 1988, *The Other Side of the Coin: The Conversion of Money to Religious Purposes in Zulu Zionist Churches*, *Man*, New Series, Vol. 23, No. 3. (Sep., 1988), pp. 453-468
- Kiernan J.P, 1990, *The construction and the management of therapeutic power within a Zionist City*, Lampeter, Edwin Mellen Press
- Kiernan, J.P. , 1992, “*The Herder and the Rustler: Deciphering the Affinity Between Zulu diviner and Zionist Prophet*” in *African studies* 51, 1; 231-41.

- Kiernan, J.P.,1994, “*Variation on a christian Theme: The Healing Syntesis of Zulu Zionism*” in C. Stewart & R. Shaw (eds) *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. 69-84
- Kiernan J. (a cura), 2006, *The power of them occult in modern Africa: continuity and innovation in the renewal of African cosmologies*
- Kipoy-Pombo, 2009, *Chi è l'uomo?*, Armando Editore, Roma.
- Kleinman A. ,1980, *Patients and Healers in the Context of Culture*, Los Angeles, University of California Press.
- Kopytoff, I.,1987, «*Ancestor as elders in Africa*», in *New religious movements in Nigeria*, ed. Rosalind Hackett. California, University of California, pp.127-181).
- Lambek M. 1981, *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*, Cambridge University Press
- Lan D., 1985, *Guns and Rain*, Londres: James Currey Ltd
- Lanternari V., 1960, *Movimenti religiosi di libertà e salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli.
- Lanternari V., *Occidente e terzo mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, 1967, Dedalo, Bari p. 261
- Lanternari V. (1994), *Medicina, Magia, Religione, Valori*, Liguari, Napoli.
- Lauriciano G. ,1990, *Espirito Mungoi: Um poder Alternativo ou mais um Fenòmeno da Guerra*, in *Jornal Domingo*, 9 de Setembro
- Lerma F. M., *Religioes Africanas Hoje: introducao ao estudo das religioes tradicionais africanas* 1997
- Luedke T.J. e West H.G., 2006, *Borders and Healers. Brokering Therapeutic Resources in Southeast Africa*, Indiana University Press
- Luedke T.J. e West H.G., 2006, *Introduction: Healing Divides: Therapeutic Border Work in Southeast Africa*, in Luedke T.J. e West H.G.,2006, *Borders and Healers. Brokering Therapeutic Resources in Southeast Africa*, Indiana University Press, pp 1-21
- Luedke T.J., 2006, *President, Bishops, and Mothers: The costruction of Authority in Mozambican Healing* in Luedke T.J. e West H.G., 2006, *Borders and Healers. Brokering Therapeutic Resources in Southeast Africa*, Indiana University Press, pp. 43-64

- MACHADO, M.D.C. 1996, *Carismáticos e pentecostais : adesão religiosa na esfera familiar*, São Paulo, Autores associados.
- Marazzi A., 2002, *Antropologia della visione*, Roma, Carocci.
- Mahumane J., 2004, *As igrejas zione e a cooperacao comunitaria no processo de Guerra e pos-guerra em Mocambique: um estudo de caso no Distrito de Homoine, 1980-2003* VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciencias Sociais Coimbra 16, 17 e 18 de Setembro de 2004
- Mahumane, J. 2008. *Representações e Percepções sobre Crenças e Tradições Religiosas no Sul de Moçambique: o Caso das Igrejas Zione*. Tese de Mestrado, Lisboa, ICS
- Malighetti R., *Il Quilombo di Frechal*, Milano, Cortina, 2004,
- Masquelier A., 1993, *Narrative of Power, Images of Wealth: The Ritual Economy of Bori in the Market*, in Comaroff e Comaroff (a cura di) *Modernity and its Malcontents*, pp 3-33
- Mateus V., *Crentes e problemas sociais nas igrejas zione da cidade da Beira*. Estudos Mocambicanos n 18 2001
- Maxwell D., *Historicizing Christian Independency: The Southern African Pentecostal Movement c. 1908-60*; *The Journal of African History*, Vol. 40, No. 2. (1999), pp. 243-264
- Maxwell D., *New Perspectives on The History of African Christianity*, *Journal of Southern African Studies*, Vol. 23, No. 1. (mar., 1987), pp. 141-148
- Mbiti J. S., *Oltre la magia. Religioni e culture nel mondo africano*, Sei, Torino 1992, p.17
- Métraux A. 2001, *La commedia rituale nella possessione*, in AA. VV. *Antropologia*, Meltemi, Roma, pp. 119-138
- Meyer, B (1994). “*Beyond Syncretism: Translation and Diabolization in the Appropriation of Protestantism in Africa*” in C. Stewart & R. Shaw (eds.): 45-68
- Meyer, B. (1998), «*Make a complete break with the past: memory and postcolonial modernity in Ghanaian Pentecostal discourse*», in *Memory and the postcolony: African anthropology and the critique of power*, ed. Richard Werbner. London, Zed Books, pp. 182-208.
- Meyer B., 2002, *Pentacostalite culture on Screen. Magic and Modernity in Ghana's New Mediascape*, University of Amsterdam Press



- Meyer B., 2004, *Christianity in Africa: from African Independent to Pentecostal-charismatic churches*, in *Annual Review of Anthropology*, vol. 33, pp. 447-474.
- Moore, H. L. e Toddy Sanders, 2001, *Magical interpretations, material realities: Modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*. London, Routledge.
- Morgan, G. (1990), "Violence in Mozambique: Towards an understanding of Renamo" in *Journal of Modern Africa Studies*, 28, 4: 603-619.
- Mulago V., 1991, *Traditional African Religion and Christianity*, in *African Traditional Religions in Contemporary Society*, edith by Olupona J. K., 1991, pp. 119-132
- Munslow, B. (1983). *Mozambique: The Revolution and its Origins*. Londres: Logman.
- Muthemba, A. (1970-72). "Usos e Costumes do Sul de Moçambique", in O Cooperador. Laurenço Marques-
- Mullings, L. (1979), «*Religious change and social stratification in Labadi Ghana: the church of the Messiah*», in *African Christianity: patterns of religious continuity*, eds. George Bond, (et al.). New York, Academic Press, pp. 65-88.
- Nyamnjoh, F. B. (2001), «*Delusions of development and enrichment of witchcraft discourses in Cameroon*», in *Magical interpretations, material realities: modernity, witchcraft and the occult in postcolonial Africa*, eds. H. L. Moore e T. Sanders. London, Routledge.
- Nordstrom, C. (1990-1991). *Estudos Medicina Tradictional-Zambezia*. Maputo: Minisrério a Saude.
- Nordstrom, C. (1997), *A different kind of war story*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Olupona, J. K. (2000), *African spirituality: forms, meanings, and expressions*. New York, Crossroad Publishing Company.
- Olupona, J. K. (1987), «*The celestial church of Christ in Ondo: a phenomenological perspective*», in *New religious movements in Nigeria*, ed. Rosalind Hackett. California, University of California, pp. 208-267.
- Oosthuizen G. C., 1968, *Post-Christianity in Africa. A Theological and Anthropological Study*, London, C. Hurst and Co.
- Oosthuizen G. C., 1987, *The birth of christian zionism in South Africa*, KwaDlangezwa, University of Zululand.

- Oosthuizen G. C., 1991 *The Place of Traditional Religion in Contemporary South Africa*, in African Traditional Religions in Contemporary Society, edit by Olupona J. K., , p. 41
- Oosthuizen G. C., 1997, *African Independent Church and Small Business: Spiritual support for secular empowerment*, Pretoria, Human Sciences Research Council.
- Pace E., 2007, *Introduzione alla sociologia delle religioni*, Carocci, Roma.
- Paltrineri A. C., 2005, *Mercati del Mozambico*, Vita e Pensiero, Milano.
- Pauw, B. A. (1974). "Ancestor Beliefs and Rituals among Urban Africans" in African Studies, 33,2: 99-111.
- Peek,P. (1991a) *Introduction* in P. Peek (ed). African divination Systems: Ways of Knowing Indiana: Indiana University Press: 1-22.
- Peek,P. (1991b). "African Divination Systems: Non-Normal modes of Cognition" in P. Peek (ed): 193-212
- Peel. J. D. Y. (1968), *Aladura: A religious movement among the Yoruba*. London, Oxford University Press.
- Peel, J. D. Y. (2000), *Religious encounter and the making of the Yoruba*. Bloomington, Indiana University Press.
- Pennacini C., 1998, *Kubandwa. La possessione spiritica nell'Africa dei Grandi Laghi*, Torino, Il Segnalibro.
- Pennacini C., 2001, *Profeti sudafricani: i Nazariti di Durban*, in Comba E., 2001, *Profeti e profezie. Un percorso attraverso culture e religioni*, Torino, Il Segnalibro, pp. 75-101.
- Pfeiffer J. , *African Independent Churches in Mozambique: Healing the Afflictions of Inequality; Medical Anthropology Quarterly*, june 2002, vol. 16,
- Pfeiffer J., 2005 *The Holy Spirit, and the turn to pentecostal and African Independent Churches in Central Mozambique*; Culture, Medicine and Psychiatry, september 2005, vol. 29, No. 3, pp. 255-283
- Pfeiffer J., 2006, *Money, Modernity, and Morality: Traditional Healing and the Expansion of the Holy Spirit in Mozambique*, in Luedke T.J. e West H.G., 2006, *Borders and Healers. Brokering Therapeutic Resources in Southeast Africa*, Indiana University Press, pp. 81-100

- Pfeiffer J., 2007, *The Holy Spirit in the Household: Pentecostalism, gender, and Neoliberalism in Mozambique*; - *American Anthropologist*, december 2007, vol. 109, No. 4,
- Poewe K. 1983, *Charismatic Christianity as a global culture*, Columbia University Press.
- Polanah, L. (1968), «*Possessão e exorcismo em Moçambique*», in *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, Vol. 9, Série C (Ciências Humanas). Lourenço Marques, IICT, pp. 3-46.
- Powdermaker H., 1966; *Stranger and Friends*, Norton New York
- Rabinow R., 1977, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of Chicago Press Chicago
- Ranger, T. O. (1986), «*Religious movements and politics in Sub-Saharan Africa*», in *African Studies Review*, Vol. 29, n° 2, pp.1-69.
- Ray, B. C. (2000), *African religions: symbol, ritual and community*, 2.ed. Upper Saddle River, Prentice Hall.
- Revel J., *Michel Foucault. Un'ontologia dell'attualità*, Rubettino, 2003
- Riesman, P. (1986), «*The person and the life cycle en African social life and thought*», in *African Studies Review*, Vol. 29, N° 2, Junho, 1986, pp. 73-139.
- Rocha, A; & al. (1993). "*A História de Moçambique, 1885-1930*", in historia de Moçambique. Vol 3
- Roesch, O. (1986). *Socialism and Rural development in Moçambique: The Case of Aldeia Comunal 24 de Julho*. Tese de Deutoramento em Antropologia. Toronto: University of Toronto.
- Roesch, O.(1992)."*Renamo and the Peasantry in Southern mozambique: A view from Gaza province*". In *Canadian Journal of African Studies*. Vol 26,3:462-804.
- Roesch, O. (1992), *Peasants, war and tradition in Central Mozambique*. Peterborough, Trent University.
- Roesch, O.(1992). "*Mozambique Unravels? The Retreat of tradition*" in *Southern African Report*, 7,5
- Rouch J., 1981, *Essai sur les avatars de la personne du possédé, du magicien, du sorcier et de l'ethnographe*, in AA. VV., *La notion de personne en Afrique Noire*, pp. 529-544

- Sarró, R. (2005), «*Se isto é um objecto*», in *Análise social*, Vol. XL, nº 174, 2005, pp. 177-185, (Revista do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa).
- Schoffeleers M., 1991, *Ritual Healing and Political Acquiescence: The case of the Zionist Churches in Southern Africa*, in *Africa: Journal of the International African Institute*, 61, 1, pp.1-25.
- Seibert, G. (2005), «*But the manifestation of the spirit is given to every man to profit withal*»: *Zion churches in Mozambique since the early 20<sup>th</sup> century*. *Social Sciences & Missions*, 17, Dec. 2005, pp. 125-150.
- Sharp, L. A. (1999), «*The power of possession in Northwest Madagáscar: Contesting colonial & national hegemonies*», in *Spirit possession, modernity & power in Africa*, ed. H. Behrend. Oxford, James Carrey, pp. 9-41.
- Simonicca A., Dei F. (a cura di), 1998, *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Lecce, Argo.
- Schuetze C. K., "*The World is Upside Down": Women's Participation in Religious Movements in Mozambique*" (2010). *Publicly accessible Penn Dissertations*. Paper 101.
- Smith Bowen E, 1954, *Return to Laughter*, Harper & Brothers New York
- Stewart, C. & Shaw, R. (1994). "Introduction" in C. Stewart & R. Shaw (eds). *Syncretism/Antisyncretism: the Politics of religious Synthesis*. Londres, Nova Iorque: Routledge: 1-26.
- Sundkler B., 1961, *Bantu Prophets in South Africa*, London, Oxford University Press.
- Tambiah S.J. (1993), *Magia, Scienza, Religione*, Napoli, Guida.
- Tedlock B. (a cura di), 1987, *Dreaming: anthropological and psychological interpretations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tedlock B., 1991, *The new anthropology of dreaming*, in *Dreaming*, vol. 1, n. 2, pp. 108-161.
- Tedlock B., 1992, *The Role of Dreams and Visionary Narratives in Mayan Cultural Survival*, in *Ethos*, vol. 20, n. 4, pp. 453-476.
- Tempels P., *La philosophie bantoue*, Presence Africaine, Paris 1961)

- Turner V., 1972, *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Brescia, Morcelliana (ed. or. 1969, *The ritual process. Structure and anti-structure*, Chicago, Aldine Publishing co.).
- Turner V., 1976, *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*, Brescia, Morcelliana (ed. or. 1976, *The forest of symbols. Aspect of Ndembu ritual*, Ithaca and London, Cornell University Press).
- Van Binsbergen, W. (1981), *Religious change in Zambia: exploratory studies*. Leiden, African Studies Center.
- Van Binsbergen, W. e Matthew Schoffeleers. (1985), *Theoretical explorations in african religion*. London, KPI.
- Van Der Veer P. (1996), *Conversion to Modernities: the Globalization of Christianity*, Routledge
- Van Dijk, R e P. Pels (1996), «*Contested authorities and the politics of perception: deconstructing the study of religion in Africa*», in *Postcolonial identities in Africa*, eds. Richard Werbner e Terence Ranger. London, Zed Books, pp.245 – 270.
- Van Gennep A., 1981, *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, (ed. or. 1909, *Les rites de passage*, Paris, Emile Nourry).
- Viazzo P. P., 2000, *Introduzione all'antropologia storica*, Roma-Bari, Laterza.
- Vines, A. (1991), *Renamo: terrorism in Mozambique*, centre for southern Africans Studies, University of York e James Currey. Londres: Indiana University Press.
- Vines, A & Wilson K.B. (1993). “*Churches and the Peace Process in Mozambique*”. Testo para a conferencia Christian Churches and Africa’s Democratisation. University of Leeds. Settembre.
- Walsh A., 2002, *Perserving Bodies, Saving Souls: Religious Incongruity in a Northern Malagasy Mining Town* Author(s): *Journal of Religion in Africa*, Vol. 32, Fasc. 3, Passions of Religion, Witchcraft and Sex (Aug., 2002), pp. 366-392
- Watson C. W., 1992, *Autobiography , Anthropology and the Experience of Indonesia*, in Okely J., Callaway H., (a cura di) *Anthropology and Autobiography*, Routledge, London pp 134-146

Waterhouse R. e Lauriciano G., “*Social Protection in Mozambique: a New Imperative?*”, paper presentato alla conferenza organizzata dall’Istituto Estudos Sociais y Economicos, Conferenza “*Poverty dynamics and patterns of accumulation in Mozambique*”, Maputo 22/23 Aprile 2009

Werbner R., Ranger T. (a cura di), 1996, *Postcolonial Identities in Africa*, Zed Books, London.

West M., 1975, *Bishops and prophets in a black city: african independent churches in Soweto, Johannesburg*, Cape Town, London.

Wilson. K. B. (1992), «Cults of violence and counter violence in Mozambique», in *Journal of Southern African Studies*, Vol. 18, N°3, pp. 527-582.

Zahan, D. (2000), «Some reflections on African spirituality», in *African spirituality: forms, meanings, and expressions*, ed. Jacob Olupona. New York, Crossroad Publishing Company, pp.10-47.

Zuesse, E. M. (1985), *Ritual cosmos: the sanctification of lite in african religions*. Ohio, Ohio University Press.