

REVISTA

Dado(s) de África(s)



Vol. 4 n° 08

2023

Revista Dados de África(s)

Volume 04, n. 08, Jul – Dez 2023.

Revista Dados de África(s)

Núcleo de Estudos Africanos — NEA

Periódico mantido pelos discentes do Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África - Universidade do Estado da Bahia — UNEB, Campus II, Alagoinhas. Grupo de Pesquisa África do Século XX – História do Tempo Presente (UNEB/UNILAB)

É proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem autorização expressa da Editora. Todos os direitos reservados ao Núcleo de Estudos Africanos e ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África da UNEB. Sem permissão, nenhuma parte desta revista poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados.

Editores gerais:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima
Prof. Dr. Rodrigo Castro Rezende

Editores eletrônica:

Dr. Ivaldo Marciano de França Lima
Prof. Me. Fredson Timbira Dias dos Santos

Revisão linguística:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima
Prof. Dr. Rodrigo Castro Rezende
Prof. Me. Fredson Timbira Dias dos Santos

Design da capa:

Profa. Susanne Guimarães Fialho

Sítio de internet:

<https://revistas.uneb.br/index.php/dadosdeafricas>

Ficha Catalográfica – Biblioteca do Campus II/UNEB – Bibliotecária: Maria Ednalva Lima Meyer (CRB: 5/504)

Núcleo de Estudos Africanos – NEA

Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África
Departamento de Educação, Campus II Universidade do Estado da Bahia (UNEB)
Rodovia Alagoinhas-Salvador BR 110, Km 3 – CEP 48.040-210 Alagoinhas – BA
Caixa Postal: 59 – Telefax.: (75) 3422-1139

Endereço eletrônico: estudosafrianosuneb@gmail.com

Dados de África (s): Revista do corpo discente do Programa de Pós-Graduação em
Estudos Africanos e Representações da África, Universidade do Estado da Bahia – v4, n. 08.; il.
Semestral ISSN 2675-7699 online

© 2023 do Núcleo de Estudos Africanos da UNEB

Revista Dados de África (s), periódico pertencente aos discentes do Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Campus II, Alagoinhas, ISSN 2675-7699 online, v. 4, n. 8, jul./dez. 2023. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/dadosdeafricas>

Editores:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima

Prof. Dr. Rodrigo Castro Rezende

Conselho científico:

1. Afonso Manhice – Moçambique
(manhiceafonso@gmail.com)
2. Alberto Oliveira Pinto – Universidade de Lisboa – Portugal
(alberto.o.pinto@gmail.com)
3. Álvaro Campelo – Universidade do Porto – Portugal
(campelo@ufp.edu.pt)
4. Alyxandra Gomes Nunes – UNEB/DCH-V
(alyxandragomes@gmail.com)
5. Denise Barros – USP
(yadene@gmail.com)
6. Ineildes Calheiro dos Santos – UNEB/UFBA
(ildafrica@yahoo.com.br)
7. Jose Ricardo Moreno Pinho – UNEB/DEDC II
(ricardomoreno@hotmail.com)
8. Ivaldo Marciano de França Lima - UNEB/DEDC II
(ivaldomarciano@gmail.com)
9. Jean Michel Tali – Universidade/Howard EUA
(talilda@yahoo.com)
10. Júlio Claudio da Silva – PPGH/UFAM
(julio3oclps@gmail.com)
11. Leonice de Lima Mançur Lins - UNEB/DEDC II
(leonicelins@yahoo.com.br)
12. Mahfouz Ag Adnane – Casa das Áfricas (SP)
(tidjefene@gmail.com)
13. Marcos Carvalho Lopes - UNILAB – Campus dos Malês
(marcosclopes@gmail.com)
14. Mônica Lima – (PPGH da UFRJ)
(monicalimaesouza@gmail.com)
15. Patrício Batsikama – ISPT- Angola
(cipriano23327@ufp.edu.pt)
16. Pedro Acosta Leyva - UNILAB– Campus dos Malês
(leyva@unilab.edu.br)
17. Rodrigo Castro Rezende - UFF – Campos dos Goytacazes
(rodcastrorez@gmail.com)
18. Silvio Correia – PPGH/UFSC
(silviomscorrea@gmail.com)
19. Tomé Morais – Moçambique
(tpedromor7@yahoo.com.br)
20. Yuri Manuel Francisco Agostinho- Universidade de Luanda - Angola
(yanessanguifada@gmail.com)

Comitê editorial executivo:

1. Euclides V. Silva Afonso – UNILAB – Campus dos Malês/UNEB
(euclidesvictorinosilvaafonso@gmail.com)
2. Ineildes Calheiro dos Santos– UNEB/UFBA
(ildafrica@yahoo.com.br)
3. Ivaldo Marciano de França Lima – (UNEB DEDC II)
(ivaldomarciano@gmail.com)
4. José Fernando de Matos – UNEB
(matossizanga@gmail.com)

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África:

Prof. Dr. Ivaldo Marciano de França Lima
(UNEB/DEDC II)

Docentes:

Alexandre Antônio Timbane (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês;
Alyxandra Gomes Nunes (Doutora) DCH V UNEB;
Antônio Vilas Boas (Mestre) DEDC XIV UNEB;
Detoubab Ndiaye (Doutor) DEDC II UNEB;
Iêda Fátima da Silva (Doutor) DEDC II UNEB;
Ivaldo Marciano de França Lima (Doutor) DEDC II UNEB;
José Ricardo Moreno Pinho (Doutor) DEDC II UNEB;
Joselito Brito de Almeida (Mestre) DEDC II UNEB;
Marcos Carvalho Lopes (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês;
Pedro Acosta Leyva (Doutor) UNILAB - Campus dos Malês.

Apoio:

Universidade do Estado da Bahia – UNEB
Reitora: Profa. Dra. Adriana Marmorini Lima
Vice-Reitora: Dayse Lago de Miranda
Pró-Reitora de Pós-Graduação: Profa. Dra. Tânia Maria Hetkowski
Diretor do DEDC II: Dr. Aldrin Armstrong Silva Castellucci



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 04 | Nº. 08 | Ano 2023

A LUTA CONTRA O IMPERIALISMO: DEMOCRACIA PRA QUEM? O QUE SE ENTENDE POR DEMOCRACIA?

Rodrigo Castro Rezende

No último mês foi declarado que Nicolás Maduro havia vencido o sufrágio universal na Venezuela. O Conselho Nacional Eleitoral daquele país informou que Maduro havia alcançado 51% dos votos e, portanto, continuaria a ser o presidente venezuelano. Assim que os resultados foram divulgados, o mundo dito civilizado, a exemplo dos EUA, UE e outras “entidades”, iniciaram uma campanha de contestação alegando que as eleições foram fraudulentas, e que por isso precisavam conferir as atas das urnas. Afirmam, com estes discursos, que não há democracia na Venezuela, mas um governo totalitário.

Meses antes, Macron dissolveu o parlamento democraticamente eleito na França e pouco se ouviu, se leu ou se escreveu sobre o episódio. Interessante ressaltar nesse caso é que o ato do presidente francês foi perfeitamente legal. É previsto na constituição francesa. Logo, é democrático. Porém, seria ético e moral? Deixo a reflexão para os leitores. Mas porque diabos Maduro foi publicamente contestado e Macron não? A resposta talvez esteja não no que podemos ver na Venezuela, mas naquilo que está escondido, sob o solo e que tem gerado guerras e mais guerras mundo afora. Esse país sul-americano tem uma das maiores reservas de petróleo e gás natural do mundo; tem uma rica biodiversidade; tem ouro; diamantes e coltan...

Os civilizados, de agora em diante nomeados por imperialistas, se lixam para a democracia da Venezuela ou alhures. Querem, a bem da verdade, usufruir de suas riquezas. O

Site/Contato

Editores

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

imperialismo quer transformar o nosso vizinho em sua “cadela no cio”. Desejam que a Venezuela seja o Congo sul-americano ou o Congo 2.0. Só assim teremos “paz” nos noticiários; nas redes sociais; na internet como um todo e em todos os sentidos. Apenas desse modo, a Venezuela será “esquecida”. É certo que Maduro não seja o governante ideal, mas, talvez o necessário. Por outro lado, Macron é visto como o presidente desejável, mas pra quem?

O Imperialismo cria conceitos voláteis, bem ao estilo mutatis mutandis, ao bel-prazer das ocasionalidades capitalistas. A realidade é bem contraditória. A democracia é forçada e implantada de forma compulsiva em vários lugares do mundo. Ibrahim Traoré de Burkina Faso é um herói, mas ninguém vai dizer isso publicamente... Não, nunca!

Em meio a esse embaralhamento caótico e proposital de conceitos, jovens do Brasil, de Angola e de Moçambique compõem esse valente número da Dado(s) de África, que, assim como Maduro, teimam em existir, em respirar e em incomodar. O primeiro artigo, intitulado “Evangelificação no Sâdi-Zulumôngo: depuração dos espíritos e Simão Tôko”, de Paracleto Mumbela, vem recheado de fontes do Centro dos estudos tokoístas e conexos. Acervo sob guarda da vertente Tokoísta denominada de Doze Mais Velhos. Nesse artigo, Mumbela disserta sobre o cristianismo na região angolana de Sâdi-Zulumôngo e destrincha um pouco sobre a rica e heroica vida do profeta Simão Gonçalves Tôko.

O artigo seguinte, escrito pelos(as) jovens Ana Carolina F. de Mendonça, Isabely Gurgel de Castro e Pedro Henrique da Silva, sob o título “Os dogons: as problematizações e perspectivas acerca da cosmologia a partir do mito de criação”, descreve seus conhecimentos astronômicos e o espetacular corpus mítico dos dogons, povo que está localizado no atual Mali. Posteriormente, fazem aquilo que Detienne denominou de comparativismo e se debruçaram sobre alguns mitos do povo Kaiapó, no Brasil.

O próximo artigo, “Igreja Universal do Reino de Deus em Angola: a disputa por poder”, de Allana Helen Peixoto de Souza, convida o leitor a visitar a implementação da Igreja Universal do Reino de Deus em Angola e suas dissidências com a ala local, assim como faz uma reflexão sobre a Teologia da Prosperidade.

O quarto artigo, escrito por Simão Rui Faz Tudo Soneca, “Reflexão crítica da carreira, em meio a uma trajetória docente: uma breve perspectiva de um docente do curso de artes visuais da Universidade de Luanda”, é um convite para o(a) leitor(a) a ler sobre as experiências e reflexões dos profissionais do magistério angolano e quais são as vicissitudes vividas dentre esses profissionais.

Em “A história do pensamento moçambicano: algumas notas na emergência do pensar Moçambique como unidade nacional”, Tubias Capaina disserta de forma impressionante sobre a fomentação e emergência do pensamento moçambicano, em seu contexto nacional, verificando

as múltiplas influências nesse querido país africano. Capaina nos envolve ao dissecar a imposição do cristianismo e adesão voluntária ao islamismo, e de como a educação se transformou em uma ferramenta de controle social.

Com relação ao sistema de ensino em Moçambique, temos o sexto artigo que compõe esse número, feito por Pedro José Miguel e Crimildo Mário Cossa, “Efeito da gestão participativa nos processos de tomada de decisão nas organizações – caso de institutos médios de educação profissional em Moçambique (2021-2023)”, em que os autores analisam os efeitos da gestão participativa nos processos de tomada de decisão nas empresas, tomando como fontes uma amostra de 100 pessoas, distribuídas em três categorias (formadores, técnicos administrativos e formandos).

Para o sétimo artigo desse número, contamos com as autorias de um grupo de jovens angolanos, Alfredo Bacia Dumbo, Constantino T. Tchilungo, Ernesto Chacamba Filipe, Gabriel Soares Calimi Cavalo e Leandro V. da Cruz Calulica, que, ao escreverem “Instrumentos da Política Comercial e seus impactos no bem-estar social para o caso de Angola”, refletiram sobre os impactos da política comercial no mercado doméstico, estrangeiro e mundial, pelo ponto de vista angolano, a fim de verificar suas influências no bem-estar social dos povos daquele país.

O último artigo desse número, meu caro leitor e estimada leitora, também tem como autores um grupo de jovens, mas, dessa vez, nascidos em Moçambique: Félix Francisco, Afonso Filipe João e Agostinho Obra, que escreveram sobre um tema caro a todos nós, moçambicanos ou não, a análise da qualidade da água e se a tecnologia utilizada pode, inclusive, prejudicar. Para tanto, fizeram um belo estudo, sob o título “Avaliação da qualidade físico-química da fonte de água da Unipúnguê”.

Para terminarmos, gostaríamos de dedicar esse número aos resilientes heróis que, a despeito da tirania imperialista, continuam a lutar a boa luta. Independentemente de serem chamados de ditaduras, lutam com afinco contra os demônios da política capitalista mundial.

Boa leitura!

Rodrigo Castro Resende



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 04 | N°. 08 | Ano 2023

Paracleto Mumbela

Site/Contato

Editores

Rodrigo Castro Rezende

rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima

ivaldomarciano@gmail.com

EVANGELIZAÇÃO NO SÂDI-ZULUMÔNGO: DEPURAÇÃO DOS ESPÍRITOS E SIMÃO TÔKO

EVANGELIZATION IN SÂDI-ZULUMÔNGO: PURIFICATION OF
SPIRITS AND SIMÃO TÔKO

Neste artigo, pretendo abordar as origens do cristianismo na região de Sâdi-Zulumôngo e arredores, bem como a intervenção divina no nascimento do Profeta Simão Gonçalves Tôko. Além disso, investigarei o papel sacerdotal desempenhado por Lumingo lo Mpêmbete e pelo sacerdote Yoma Nwênwe, da região de Mbanz'a Kilwângu kye Makumbani. Aproveitei a oportunidade para compreender como foi o reinado de Ndombele Luvumbu na liderança da região e da tribo Na Mpêmba kya Mpâta. O objetivo é trazer essas peças da memória do passado ao presente para que possamos perspectivar o futuro, não apenas do ponto de vista histórico, mas também do Tokoísmo. Procurei demonstrar resumidamente todas as etapas pelas quais os seus intervenientes passaram, sobretudo no âmbito da execução do sagrado até o cumprimento das profecias de Nzambi'a Nengôlo. Para este fim, utilizei uma série de fontes manuscritas e orais, que serão analisadas a partir da análise do discurso.

PALAVRAS-CHAVE: Religião Ancestral Zômbo; Scretismo religioso; Cristianismo; Profetismo; Cristo Negro

ABSTRACT: In this article, I intend to explore the origins of Christianity in the region of Sâdi-Zulumôngo and its surroundings, as well as the divine intervention in the birth of Prophet Simão Gonçalves Tôko. Additionally, I will investigate the priestly role played by Lumingo lo Mpêmbete and Priest Yoma Nwênwe from the region of Mbanz'a Kilwângu kye Makumbani. I took the opportunity to understand how the reign of Ndombele Luvumbu led the region and the tribe Na Mpêmba kya Mpâta. The goal is to bring these pieces of the past memory to the present to envision the future, not only from a historical perspective but also from the viewpoint of Tokoism. I sought to briefly demonstrate all the stages that the key figures went through, especially in the context of performing the sacred until the fulfillment of the prophecies of Nzambi'a Nengôlo. For this purpose, I utilized a series of written and oral sources, which will be analyzed through discourse analysis.

KEY WORDS: Ancestral Zômbo religion; Religious syncretism; Christianity; Prophetism; Black Christ

EVANGELIZAÇÃO NO SÂDI-ZULUMÔNGO: DEPURAÇÃO DOS ESPÍRITOS E SIMÃO TÔKO

Paracleto Mumbela ¹

Introdução

O presente artigo resulta de um extenso diálogo ou debate que travei com o sacerdote Simão Lukoki (in memoriam) nos últimos meses antes de sua partida para o além. Em sua memória, fui motivado a prosseguir com os estudos, resultando neste trabalho que você está lendo agora. Com este artigo, surge a necessidade de contribuir no campo científico e religioso no que diz respeito às origens do cristianismo local da Igreja de Cristo na região de Sâdi-Zulumôngo e arredores.

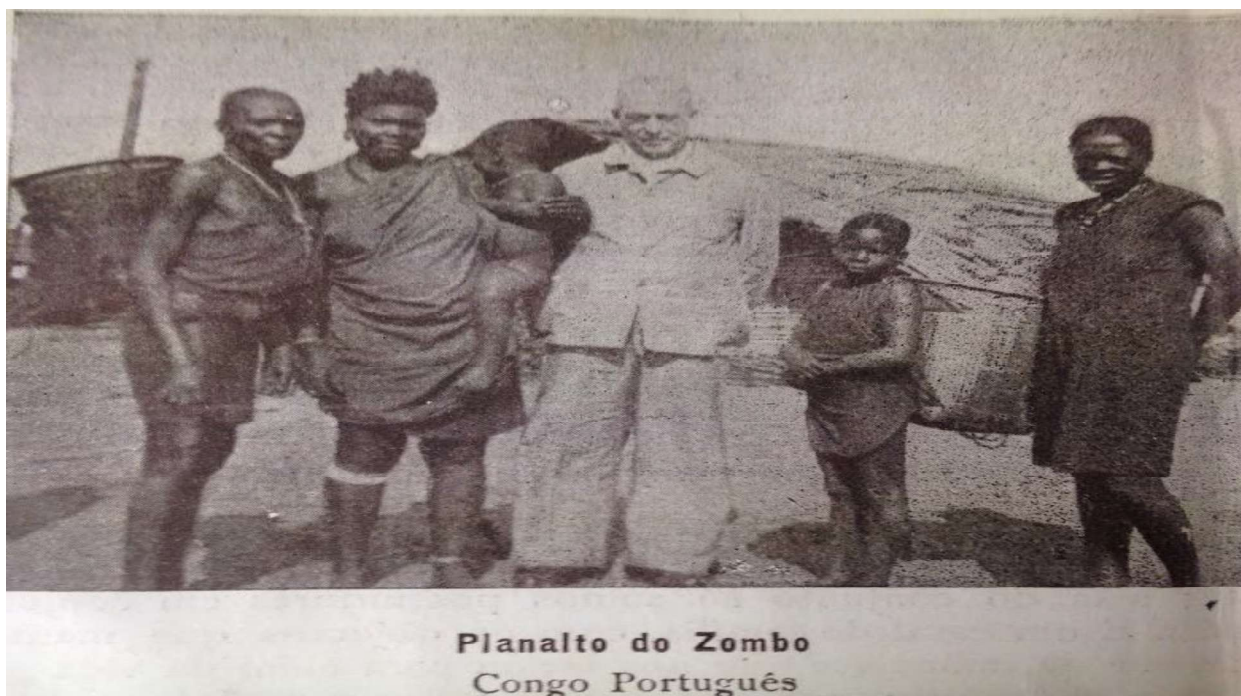


Ilustração 1-Missionários em Makela ma Zômbo
©BMS

As fontes citadas aqui para estudar esta problemática foram adquiridas graças a uma pesquisa documental apurada nas várias obras de fácil acesso: Jean Cuvelier (1934-1972), Thomas Lewis (1889-1912), Joseph De Munck (1971), Mpetelo Boko (1912), Beal e Alys (1889), Pedro Mumbela (1975-1988) e Miguel Nambauka (1981-1999). Assim como os arquivos encontrados nas várias localidades: Vaticano (Diários Pontificais, Mucanzio, Alaleone e de Avvisi di Roma); Louvania (Arquivo da KADOC); Museu de Tervuren (Bélgica), Brazzaville;

¹ Licenciado em ciências da saúde pública no Instituto Superior Politécnico Alvorecer da Juventude (ISPAJ); Funcionário público e investigador do CETOCO - Centro dos estudos tokoistas e conexos, e na Edição Mumbeliano Maziko. E-mail: paracletomumbela@hotmail.com

Arquivo Nacional de Angola, Edição Mumbeliano M'aziko (arquivo em reconstrução); e trabalhos em seminários e colóquios de Fátima Viegas (1996). Todos esses foram cruzados com as fontes orais.

Os dados aqui apresentados são relatados no contexto das histórias das religiões africanas, sobretudo no âmbito da proclamação do evangelho, isto é, o contato entre o sincretismo e o cristianismo messiânico e a organização social e política do sobado de Sâdi-Zulumôngo, que está na origem do surgimento de figuras carismáticas que marcaram o século XX, como, por exemplo, os casos de Ndombele Luvumbu, Ndûndu Ñsímba, Simão Tôko, Miguel Nekaka, Dodão Paulo, José Brandão Mfinda, Kupitau Ku Mfinda, Idela Luketo, Lumingo lo Mpêmbele e Yoma Nwênwe, apenas para citar alguns nomes.

Este artigo está dividido em três partes, a nosso critério:

A primeira parte explica de forma resumida as origens do cristianismo e a presença dos Missionários Batistas (BMS) na região de Sâdi-Zulu Môngo, assim como a missão sacerdotal desempenhada por Mansêdia Dyelunvwidi Ndombele, Idela Luketo e Yoma Nwênwe. Estes três, segundo nossa interpretação, foram os primeiros a começarem com as profecias e vaticínios locais sobre o nascimento de Mvûluzi/Salvador Mayamona, além das recomendações de Nzambi no Mpatalau/Padrão no Soyo dya Nsi e do anúncio da Virgem Maria em Fátima. Na segunda parte, investigamos a fundação de Mbanz'a Zulu Môngo, sua destruição, crise de sucessão e reconstrução. Ainda neste tema, aproveitamos para falar sobre as figuras de destaque que reinaram em Sâdi-Zulu Môngo. Na terceira e última parte, exploramos o nascimento do Profeta Simão Gonçalves Tôko propriamente dito, sobretudo nas condições em que nasce e como Nzambi'a Nengôlo previu seu nascimento desde Luñzâmba, de onde provém seu “plano de nascimento” e da salvação da humanidade.

A partir desta nota introdutória, que explica detalhadamente as principais fontes que serviram de suporte no estudo deste polêmico tema, bem como sua estrutura, resta-me apenas declarar aberto o debate.

As origens do cristianismo no Sâdi-Zulu Môngo

As raízes do cristianismo no Sâdi-Zulu Môngo são compreendidas como originárias da Religião Ancestral Makulûngulu. A tradição sadista, relacionada à cultura, sustenta que Sâdi e Zulu Môngo são palavras de origem Kikôngo, que significam "lugar sagrado". Trata-se do espaço usado pelos sacerdotes da família Na Mpêmba para dirigirem preces a Nzambi'a Nengôlo e aos espíritos/bakulo. Essa tradição nos diz que Nsâku ne Vûnda e Lumingo lo Mpêmbele foram os maiores sacerdotes que rezavam no Zulu Môngo antes de ser construído como aldeia.

A tradição histórica oral diz que Lumingo Lo Mpêmbela foi ungido por Nsâku ne Vûnda (Manuel na Sâdi) como sacerdote nos seguintes termos: “Oyau mpe batambwidi dio ye fuka. Yeno lusamuna ona ntumbika e kiwene. Basamuna ona katumba e kiwene.” Traduzindo: "Agora receberam-na com ritos. Vocês indicaram-me aquele [sacerdote] a quem entregarei as Directrizes ou o funcionamento do tabernáculo. Anunciaram aquele que receberá as Directrizes" (CUVELIER, 1972, p. 20).

Historicamente, aos 12 de julho de 1890, foi fundado o movimento Ancestral Religioso Makulûngulu. A expressão é de origem Kikôngo, sendo que “ma” é um prefixo e "Kulûngulu" quer dizer descalço; durante os cultos e cerimônias religiosas, os Makulûngulu não usavam sapatos. Isso foi associado ao lugar sagrado, neste caso, Mbanz’á Zulu Môngo. Como o profeta Simão Tôko nasceu no ambiente desta religião, em 1949, com o lançamento das bases do Tokoísmo, as Igrejas Católica e Protestante atribuíram-lhe, dentre várias denominações, os termos Bundu dye Mpapa ou Nzambi’á Mapapa. O mesmo que Nzambi’á Makulûngulu, que passo a explicar abaixo:

i. Nzambi’á Makulûngulu

Durante a veneração das cerimônias ancestrais, os Makulûngulu não faziam uso de sapatos ou chinelas, diz Mapapa. Para muitos estudiosos, a palavra Mapapa também quer dizer “Espírito Novo”, e, assim, Nzambi’á Mpapa significaria “Deus Novo” (CUNHA, 1959, p. 29), ou seja, “aquele que voa” ou que entra em êxtase (habitar) (SANTOS, 1972, p. 366).

Nzambi’á Makulûngulu é também associado ao “lugar sagrado” de Mbanz’á Zulu Môngo onde Nsâku ne Vûnda realizava suas cerimônias.

ii. Nzambi’á Mapapa

Lumingo lo Mpêmbela e seus seguidores do movimento Religioso Ancestral Makulûngulu, durante as constantes orações religiosas em Mvêla kya Mpêmba/templo ou altar² em Mbanz’á Zulu Môngo, não faziam uso de “chinelas”, pois acreditava-se que era o “lugar santo” onde se buscava a presença espiritual de “Deus Novo” (NDANDU, 1951, p. 3-4).

Nzambi’á Mpapa também está associado ao ñtôngo-tsa (tongosa) ou Ñkiêlelo, este último proveniente do verbo kyêlela, que significa passar a noite sem dormir no “lugar sagrado/Mvêla kye Mpêmba” para rezar, cantar e dançar (NDANDU, 1951, p. 3-4).³

² Volta a ler o artigo intitulado: “MVÊLA KYA MPÊMBA: *culto e rito da religião de Sâdi-Zulu Môngo*, 2021, Luanda.

³ A dança deste movimento era chamada de Mansyalala.

Assim sendo, a história do cristianismo propriamente dita começou em Sâdi-Zulu Môngo no dia 21 de julho de 1897, no sobado de Lomingo Lo Mpêmbete, o pai de Nsîngi ze Mantwa, quando pela primeira vez os Missionários da BMS chegaram e cristianizaram a região, neste caso, a religião Makungulu. Esta primeira leva foi apenas de contato e, em um segundo momento, procederam com o batismo de algumas personalidades mais importantes da região, como Lomingo Lo Mpêmbete, Mbala ze Beba, Na'nzu Nkuwa, Luvumbu lo Ntambu, entre outros. Depois disso, procederam à construção da igreja no local indicado pelo sacerdote Lomingo lo Mpêmbete, construindo sobre os túmulos de seus antepassados/avoengos, nas imediações da floresta Mavônda. Assim, Sâdi-Zulu Môngo se tornou Mbanz'a Ntêmo, “cidade da luz”, havendo também a construção de uma escola e de um hospital pré-fabricado. De acordo com Simão Tôko, além de Domingos Kibeta nos anos 20, a referida igreja era coordenada pelo Reverendo Afonso Malasa, conforme se lê em uma das cartas de Simão Tôko: “Aí no antigo Zulu Môngo houve um dia, quando SAÍMOS NA IGREJA em 1927, eu estava de pausas pedagógicas.⁴ Apenas fui criança na altura com Daniel Basu, naquela altura não sabia falar bem e quando imitava a maneira em que o professor Afonso Malassa ADMINISTRAVA AS AULAS, a contagem de um, dois e três, ele lia da seguinte maneira: Inadau, inte-e, indadau, inte-e” (TÔKO, 1955).

Neste trecho, apenas mostramos que realmente em Mbanz'a Zulu Môngo foi construída uma igreja e escola pelos Missionários. A construção da igreja, escola e hospital pré-fabricado foi o método de evangelização que os missionários haviam adotado para “salvar as almas” nos confins da terra. Este foi o axioma dos missionários de quererem converter os bazombo, por isso, a Bíblia Sagrada foi muito importante para essa missão, daí a sua rápida tradução pelos mesmos.



Ilustração 2-Cristianismo em Sâdi-Zulumôngo

©Fonte: John Petersson

⁴ Na altura em que era estudante na Missão de Kibokôlo.

Segundo a tradição oral, esta metodologia de evangelização usada pelos missionários era apenas uma capa; na verdade, estavam na caça do nascimento de Cristo pela 12ª vez: (a) o seu último nascimento do seu Nzambi´a Nengôlo; (b) o seu último nascimento em Ndûndu Ñsímbe e Luvumbu lo Ndombele; (c) através da unção do Espírito Santo. É neste nascimento de Cristo se tinha tornado “pedras clamariam” nos confins da terra. A construção da escola era para controlar de perto, através da sabedoria e inteligência, o Cristo Negro (Mayamona). Ao passo que o hospital pré-fabricado era controlado através da estrela na testa. Acerca da educação, William Grenfell sublinhou:

A primeira cidade perdida pelo movimento foi o Sadi, mas isto não foi surpreendente porque Sadi é cidade do próprio Simão Toco. Quais, eu pela primeira vez ouvi a notícia, eu enviei um dos nossos diáconos, Afonso Malasa, que tinha sido um professor no distrito⁵ em alguns anos atrás para apelar as pessoas para estarem consciente e terem bom senso. Eles não lhe deram ouvido e lhe mandaram ir embora o professor e o diácono do Sadi, letra⁶ do tio do Simão Toco, disse-lhe que eles tinham estado apontados por Toco para conduzir (liderar) as pessoas na luz verdadeira. Depois do que tinham acontecido no Léopoldville, não havia questões do compromisso com essas pessoas, então eu reporte o assunto para o administrador e cancelou a permissão ao ensino (educação). Nos nossos encontros religiosos muitos membros do Sadi tinham de ser colocado fora pelas amizades (companheirismo). Eu agora menciono através de uma letra (carta) que eu escrevi naquela época (GRENFELL, 1932).

Em conclusão, acreditamos que nenhuma das três metodologias aplicadas conseguiu alcançar os objetivos de identificar Mayamona em seus primeiros três anos. No entanto, era necessário envolver outras personalidades, após serem bem instruídas por seu pai Ndombele Luvumbu, conforme as orientações do profeta Naum, para que pudessem reconhecê-lo.

A descoberta da região de Sâdi-Zulu Môngo pelos missionários Batistas da BMS

Após a fracassada missão de Diogo Cão, a mando do colono português e da Igreja Católica, nos confins da terra ou na África, que tinha como propósito: (i) descobrir o ano da criação do mundo [6681];⁷ (ii) o ano do nascimento de Nkânga Kindito [Cristo Negro]; e (iii) a

⁵ Provavelmente professor na regedoria do Sâdi

⁶ Estamos aqui perante a Carta escrita pelo tio do profeta Simão Tôko, mas de que tio se trata que sabia escrever e ler na época? Será Capitão Mfinda ou Lumingo lo Vidika

⁷ Na carta do Profeta Simão Tôko, datada aos 21.09.1973, podemos ler o seguinte: “Quando a viagem para o céu e a vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo ao Mundo, façam-vos lembrar aquilo que vós mesmo conhecem. Deus criou o mundo em 6 dias quer dizer em 6.000 anos e descansou o 7º dia, quer dizer vai descansar mil anos portanto 7.000 anos de criação do mundo e este mundo está sendo criado até hoje. Desde a criação do mundo Adão até ao dilúvio de Noé passaram 2 dias = 2000 anos e desde Noé para o nascimento de Cristo passaram mais 2 dias = 2000 anos que são ao total 4.000 anos e desde o nascimento de Cristo até hoje são 1973 anos, somando com 4.000 anos é

descoberta de Ñtêmbwa ya Ñkiêlelo [estrela da alva] (BAVUA NE NLONGO, 1960, p. 3; SALTARIN, 1989, p. 13), eles atracaram na foz do rio Zaire⁸ e nas cataratas do rio Mpôzo, na sua confluência com o rio Nzâdi, nas quedas do Yalâla, em 23 de abril de 1482⁹ na região de Nsôyo dia nsi (Soyo/Zaire).

Assim, em novembro de 1877, a Sociedade Missionária Batista da BMS, fundada em 1792 por William Carey (BAUR, 2002, p. 106), escreveu solicitando a George Grenfell e Thomas Comber, que na altura se encontravam nos Camarões como missionários, que fossem concluir a missão do saudoso Diogo Cão no Kôngo [Mbanz'a Kôngo], que era rastrear a estrela da alva e testemunhar o nascimento de Cristo (BAUR, 2002, p. 106).

A equipe dos missionários, composta por geógrafos e etnólogos, chegou a S. Salvador em 15 de dezembro de 1886. Depois de rastreamos os caminhos percorridos por Diogo Cão na Ponta Padrão [Patalau] do Sôyo, Thomas Lewis e George Grenfell foram para Makela ma Zômbo, onde fundaram a Missão de Kibokôlo em 1889. Ainda no mesmo ano, em Kibokôlo, criaram um plano de evangelização para visitar as regiões circunvizinhas,¹⁰ em que dois grupos foram formados: o primeiro, composto pelo casal Thomas Lewis e Green Lewis, que foram para a região de Mbûnzú Nlâza, Mbêwu, Kiskandika, Kwilu e Madimba ma Lufûndi [Vale de Lufûndi]¹¹; o segundo grupo, formado pelo casal Bael (Belo) e Alys Ball, que se dirigiram para Sâdi-Zulu Môngo, Mbanz'a Kilwângu, Mbanz'a Kiwêmbô kya Ñlandângu e Mbanz'a Nzôlo-Ñtûlumba. Alys Ball, na qualidade de enfermeira e missionária, aproveitou para estudar a problemática pandêmica que na altura assolava a região, orientando a construção do hospital pré-fabricado.

igual 5.973 anos, faltam portanto, para 6 dias ou 6.000 anos -5.973= 27 anos, podereis aguentar os 27 anos que faltam. Depois de 2.000 anos então é o reinado de 1.000 anos de Cristo com os seus fieis e descanso de Deus”.

⁸ No léxico dos congolese na altura chamavam de rio Enganze ao rio Zaire, para Esmeraldo citado por Ralph Delegado (1946, p. 62), Zaire ganha a corrupção de Nzade ou Nzaire, por ser um dos maiores rios aonde deságua outros, daí o alcunho de *Poderoso* no sentido religioso e devido o volume de água.

⁹ Sobre esta questão, o ancião Simão Luyeye ficou revelar o seguinte: “[...] *Quando Mayamona nasceu, aqueles sábios que vêm as coisas que ainda estão muito longe, lá nas terras da Europa e América, viram a estrela e começaram a procurar em todo mundo. Eles tomaram conhecimento de que ‘aquele bandido’, porque para eles, lhe chamam de bandido (o Messias) e começaram a lhe procurar. Vão para aqui, nada. Vão para ali nada. Então reuniram e decidiram que ‘temos que ir para África, talvez tenha nascido lá’. E vieram até África e os Missionários britânicos da Baptist Missionary Society que estacionaram em Kibokolo no Uíge é quem lhe descobriram, mas já tinha completado 8 anos. Já era uma criança esperta e sabia fugir. Foi isto que aconteceu quando Mayamona nasceu. Isto, nós podemos considerar de semelhanças com o que tivera sucedido à Jesus”.* Depoimento prestado numa das palestras da INSJCM “os 12 Mais Velhos” em 2004, fornecido pelo Autor e investigador António Álvaro (2019).

¹⁰ Arquivos da BMS, *Minutes of San Salvador charch meeting, 27.05.1888, angus library, regents Park, Colleges, or fered.*

¹¹ BAVUA NE MLONGO, *Les secrets du Vatican dévoilés: Dieu Este Noir-Jesus Christest Africain. Il este au Nord de L'Angola - Les 12 veritables tribus d'israel enfim identifiees, d);*

Em 25 de julho de 1890, Thomas Lewis e Green Lewis saíram de Mbuzu Nlâza, Mbêwu, Kisakandika, Kwîlu e Madimba ma Lufûndi [Vale de Lufundi] e foram para Sâdi-Zulu Môngo, passando por Kilwângu kye Makumbâni, Nzôlo-Ñtûlumba e Kiwêmbô kya Nlandângu. Essas duas visitas geraram desentendimentos na região de Sâdi-Zulumôngo, resultando na batalha de Zulu Môngo, registrada em 25 de outubro de 1891, que culminou no desmembramento da tribo Na Mpêmbe kya Mpâta em duas: Na Mpêmbe kya Mpâta e Na Mpêmbe Kyangâla. Esta última,

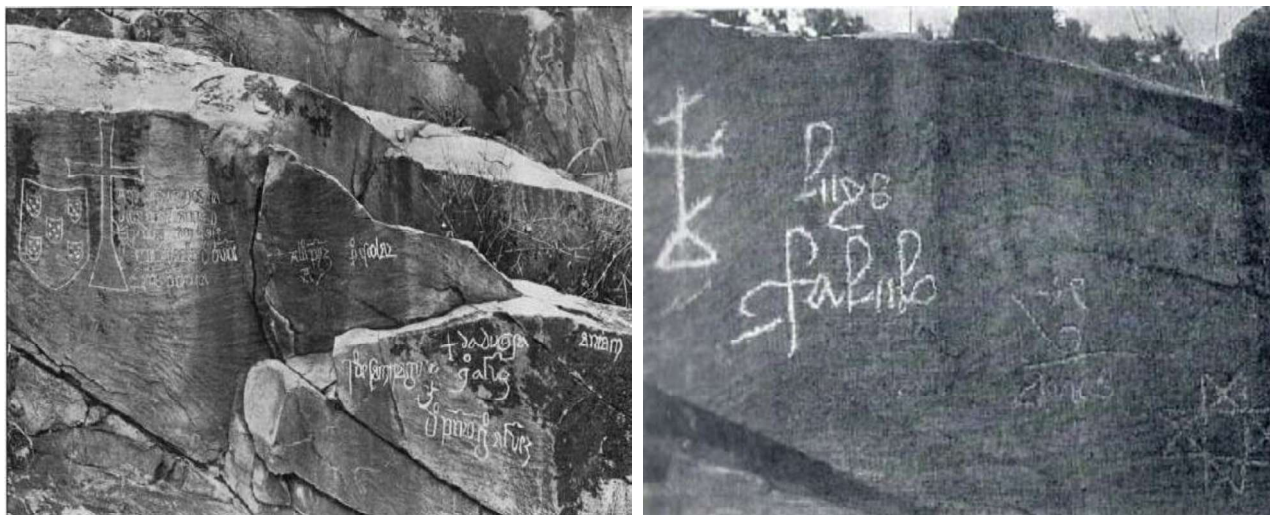


Ilustração 3- As inscrições de Diogo Cão na foz do rio Mpozo nas quedas de Yalala. Na segunda imagem no canto visualiza-se a estrela da alva.

©Fonte Diogo Cão, 1482

liderada pelo sacerdote maior Lumingo lo Mpêmbele, foi criar uma aldeia que passou a ser designada como Mbanz'a Kya Ntêmo (Kintêmo) junto com sua família (ÑSÍNGI ZE MANTWA, 1991).

O sacerdote Lumingo lo Mpêmbele, por ser filho de Nsâku ne Vûnda, era muito amigo dos missionários batistas e era considerado integrante da missão, recebendo benefícios em troca. A toponímia Kintêmo, Ntêmo ou Nluzi por si só explicam que ele era uma pessoa iluminada com visão evangélica. Graças aos seus trabalhos sacerdotais, fundou sua Religião Ancestral Makulûngulu na qualidade de Ngânga Makulûngulu e Ngânga Mansêdia. Após a aliança com os missionários, indicou o local para a construção da igreja local (subestação batista) próximo ao rio Malema e Tady dye Lusûnzi/Pedra de Lusûnzi, que passou a simbolizar a entrada do cristianismo em Sâdi-Zulu Môngo. A igreja foi construída no dia 21 de julho de 1897, após a batalha de Zulu Môngo. Foi nessa igreja que foram batizados Luvumbu lo Vidika, Lumingo lo Mpêmbele e Ndombele Luvumbu. A este último foi atribuído o nome de Gonçalves Tôko.¹²

¹² É o nome que também foi atribuído ao profeta Simão Tôko no âmbito do seu registo na 1ª Conservatória do Registo Civil de Luanda em fevereiro de 1934. Confirma na sua Certidão de Narrativa Completa de registo de nascimento no livro nº 01, folha nº 58, registo nº 67.

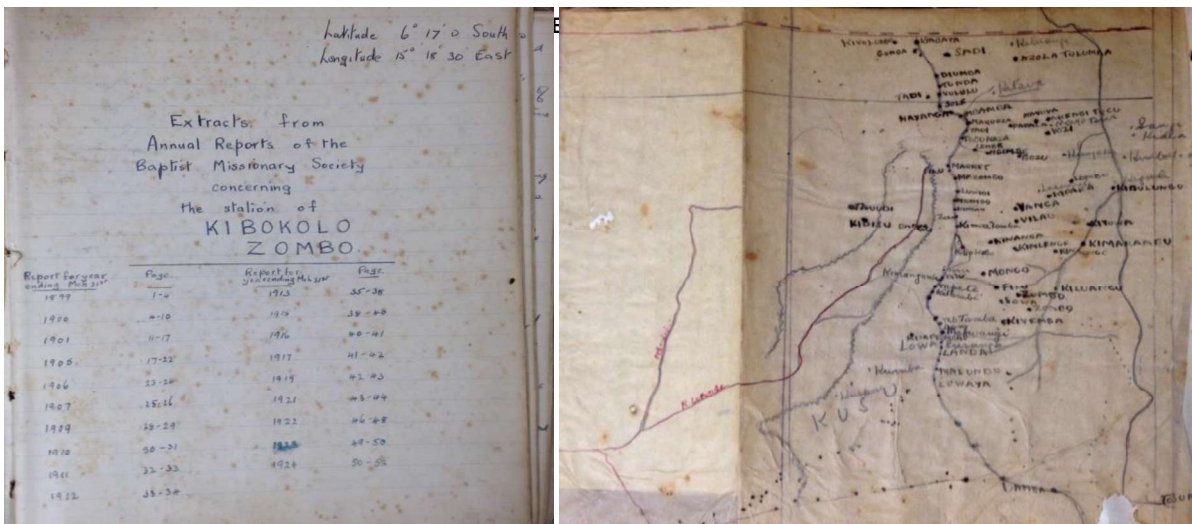


Ilustração 4- Mapa de viagem do Thomas Lewis na região do Zômbô 1889-1912

© Fonte: Arquivos da BMS. Thomas Lewis, 1889

Em 1912, o cristianismo, ao ser visto como uma grande arma, fez com que Álvaro Ñtúlento Buta entrasse em ação. Entre 1913 e 1914,¹³ a região de Sâdi-Zulu Môngo foi destruída.¹⁴ Na Yoma¹⁵ Nwene, da região de Mbanz'á Kilwângu kye Makumbâni, nas qualidades de militar Zômbô e sacerdote, auxiliou na defesa da região.

A restauração de Mbanz'á Zulu Môngo e a revelação de Mayamona por Dyelunwidi Ndombele

Após a destruição total das várias aldeias que compunham a antiga regedoria de Sâdi-Zulu Môngo pelas tropas de Álvaro Ñtúlento Buta, em 1913-1914, muitas famílias decidiram se refugiar em outras regedorias, onde havia parentes próximos, especificamente em: Mbanz'á Kiwêmbô kya Ñlandângu, Mbanz'á Nzôlo-Ñtúlumba, Mbanz'á Nkênene, Mbanz'á Mpûmbu e Khônzo dya Vululu. A maior parte da família Na Mpêmba Kya Mpâta, incluindo o casal

¹³ No seu discurso datado à 1913 podemos ler o seu descontentamento face a postura dos Missionários Católicos e Batistas "... Viemos perante vocês, professores da missão Católica e da Sociedade Missionária Baptista, porque sabemos que vocês estão aqui para o nosso bem. Vocês nos ensinaram a não matar, não sermos gananciosos a não cometermos adultério, a não roubar... Alguns de nós... Mesmo alguns de nós que não sabemos ler e nem escrever tentamos preservar o que vocês ensinaram, mas alguns nos envergonharam e é sobre isso que vou falar agora. Eles assaltaram, eles destroem, eles obrigam nossas mulheres a cometer adultério com eles e não só essas coisas que queremos falar perante os padres e os missionários ingleses..."

¹⁴ O Relatório de Documentação e comentário sobre a revolta do Congo e suas causas, segunda divisão/segunda secção/ caixa N° 21, N° 15, d) área de Maquela" na página 105 e 106, descreve a destruição das regiões: "... No dia 19 de Fevereiro de 1914, o comandante militar de Maquela, major do quadro ocidental, Victor Lacerda, com o auxílio de importantes sobas fieis Nosso e Buzo e outros, com dois graduados europeus e 32 praças indígenas e dois auxiliares europeus, no affectivo total de 350 espingardas, pôs-se em marcha para castigar os povos de **Sadi, Teco-Fulege, Gumba, Bongola, Palabala** [Talvez queria dizer Mpalavala ou Balabala] e **Lembele**, não encontrando resistência em parte alguma, destruído todavia, os povos de **Manianga, Banza Sadi, Quissundi, Zulumongo, Tingo e Banza Pambo-Sadi, Taniquina** [lê-se Tanikina], **Quinanga, e Teco-Fulege, Lucunga** [confunde-se dom Kikungulu], **Quimbango** [lê-se Kiloangu], **Dimbo e Banza Dimbo do Gumba**. Estas forças regressaram a Maquela em 21 de Fevereiro, não havendo quaisquer outras manifestações de rebeldia ou suspeitas de rebeldia em toda região de Maquela..."

¹⁵ Yoma é o nome completo do sacerdote Yoma Nwene. Álvaro Buta foi o guerreiro que destruiu a região do Kôngo dya Sâdi incluindo Mbanz'á Zulu Mongo e arredores. Auxiliou o pai de Simão Toko, de nome Ndombele Luvumbu.

Ndombele Luvumbu e Ndûndu Nsîmba, refugiou-se em Mbanz'á Kikûngulu. Em janeiro de 1917, o profeta Naum encarnou (habitou) em Dyelunvwidi Ndombele, o primogênito do casal Ndombele Luvumbu e Ndûndu Nsîmba, na qualidade de Ngânga Mansêdia, profetizando a necessidade de restaurar Mbanz'á Zulu Môngo para o cumprimento do propósito de Nzambi'á Nengôlo, que havia falhado em Luñzâmba devido ao elevado nível de maldade. Ao mesmo tempo, os missionários batistas planejavam sua reconstrução, mas temiam as tropas do militar e sacerdote Yoma Nwênwe da aldeia de Mbanz'á Kilwângu kye Makumbani.

Dyelunvwidi Ndombele (irmão mais velho de Simão Tôko), que tinha entre 7 e 11 anos de idade, na qualidade de Ngânga Mansêdia e gêmeo, apareceu na cachoeira (quedas) do rio Matâdi (nkoko Matâdi), também conhecido por rio Ngâmbua-Ngâmbua, onde estavam reunidos os Mfumu ze makanda/responsáveis das doze tribos que compõem Na Mpêmba kya Mpâta, perto de Tady dye Lusûnzi/Pedra de Lusûnzi, lembrando-lhes a reconstrução de Mbanz'á Zulu Môngo e dando orientações sobre o que seria necessário, pois faltava pouco tempo para o nascimento do Mvûluzi/Salvador (NAMBAUKA, 1981, p. 1).

Quanto ao nascimento do Mvûluzi/Salvador, Dyelunvwidi Ndombele profetizou o seguinte, conforme registrado pelo escriba Miguel Nambauka: “Nascimento do irmão menor ¹⁶ foi-nos dado um rapaz, o governo estará sobre a sua responsabilidade. O seu nome [Mayamona] é um mistério, próximo de Deus Todo-Poderoso e Pai da Eternidade, amigo de paz. Aproxima-se o seu governo para manter a paz; ele é quem estabelecerá o amor de Deus” (NAMBAUKA, 1981, p. 1).



Ilustração 5 Ilustração de Mvêla kya Mpêmba. Fonte: internet. Autor: Anónimo

¹⁶ Tratava-se de Dyelunvwidi Ndombele, a profetizar do nascimento do seu irmão Simão Tôko.

Segundo narra a tradição histórica oral, a profecia sobre o nascimento do Salvador abalou os Missionários Batistas de Kibokôlo e todos os malfeitores daquela região. Como consequência, Dyelunvwidi Ndombele foi levado a Kibokôlo, onde foi executado.¹⁷ Após o culto dos mfumu ze makânda (chefes dos clãs) para a reconstrução de Mbanz'a Zulu Môngo, Ndombele Luvumbu foi reentronizado à frente dos destinos da família Na Mpêmba para repovoar as regiões.

Para esse propósito, Dyelunvwidi Ndombele estabeleceu a ordem de reformar o funcionamento do movimento religioso Makulûngulu, orientando o Nzambi'a Nengôlo (Deus Todo-Poderoso) a abençoar as terras para a produção agrícola e os rios para pesca. A esse respeito, de acordo com a tradição histórica oral, existem três aspectos que devemos perceber: (i) Kikûngulu provém de Kingûla, que se associa à visita de Deus ao povo¹⁸ no Kôngo dya Sâdi, abandonado desde o dilúvio de Luñzâmba; (ii) ele orientou o alistamento de todos os sobreviventes das duas batalhas, conforme o clã e a aldeia, para saber quantos falecidos havia, e, assim, pressupor a demografia; (iii) Nkânga Kindito estava prestes a nascer, e o casal Ndombele Luvumbu e Ndûndu Ñsîmba foi escolhido. Esta é a tríade que estava na base da reconstrução de Mbanz'a Zulu Môngo, para o cumprimento da promessa divina, conforme previsto desde os primórdios da trajetória da tribo Na Mpêmba Kya Mpâta.¹⁹

A crise na sucessão de Ndombele Luvumbu por Lumingo Lo Mpembele

¹⁷ Simão Lukoki, (2021); Simão Tôko, (1949) e Miguel Nambauka, (1950).

¹⁸ Miguel Nekaka, que também natural da região de Kôngo dya Sâdi, F. Grenfell, (1998) musicou este acontecimento, leia Kintwâdí (hino número, 687) e BMS (hino número, 445).

¹⁹ Francisco Mvulu, actual soba de Zulumôngo disse o seguinte a quanto da visita da Igreja aquela localidade: “O Zulumôngo ou cimo da montanha encontra-se muitas maravilhas, o nome de Zulumongo, nós não encontramos aqui, o próprio Deus quando quer fazer as suas obras começa no princípio até no fim. O nome Zulumôngo partiu do Bângu [Kibokôlo], quando saímos das portas do Kôngo [Mbanz'a Kôngo] na nossa caminhada passamos em várias sanzalas até chegar ao **Soba Nanga** (Soba Kinanga) é ai onde nós pedimos parceira da terra, para que pudéssemos lá estabelecer aquilo que Deus queria revelar, por isso, como **Soba Nanga** fazia parte da Damba, naquela altura não havia possibilidade ou não apareceu terras para nos cederem, então avançamos para Kibokolo, é ai onde o Nabokolo (Kibokôlo) arranjou-nos território onde erguemos três aldeias: (i) A primeira aldeia é que foi construído pelo ancestral Kongo Nakapitau; (ii) A segunda aldeia foi construída pelo ancestral Lembe wa Lembe Kôngo (apaziguador do Kongo); (iii) A terceira aldeia foi construída pelo ancestral Mpêmba-Mpâta, que ergueu a sua aldeia no Bangu, chamado Zulumôngo. Mais, como Deus não é aquilo que queria estabelecer, razão pela qual se deslocaram novamente, é assim que eles vieram para nos território de Sâdi é assim que houve o encontro com o ancestral Ntû Nkôsi na Loango, esse é que cedeu este território de Sâdi – é aqui onde se cumpriu tudo que Deus programará. Aqui está a **história e o significado de Zulumôngo**, porque Zulumôngo significa cimo da montanha, é aqui onde tudo que Deus programou e se cumpriu. Assim como esta escrito nas Sagradas Escrituras (...). Aquilo que acontecerá naquele tempo é o mesmo que sucedeu nos nossos tempos aqui, no nascimento daquele que consagrou nações e línguas. Por isso, alguém poderá dizer, mas este nome de Zulumôngo, surgiu mesmo só assim? Este nome de Zulumôngo é o próprio Deus que baptizou esta terra, com o significado de que é “lá em cima onde iniciaram e onde foram amarados é também aqui onde tudo será desamarrado”, muita coisa se espera nessa região de Sâdi-Zulumôngo, através de sonhos, revelações e profecias e temos a plena certeza de que essas todas as coisas vão se cumprir.”

Até aqui, em 1720, após uma trajetória centenária, a tribo Na Mpêmba kya Mpâta e os doze clãs que a compõem²⁰ chegaram à região de Sâdi-Zulu Môngo, dirigidos pelo grande Profeta Nsâku ne Vûnda, também conhecido como Manuel na Sâdi. Após sua morte, a regedoria de Sâdi-Zulu Môngo entrou em crise de liderança, principalmente nos campos religioso e cultural. Após um ano de luto e velório, o clero elegeu Ñsûndi Ngo Nsâku, o primogênito, para liderar a terra e a tribo. Foi ele quem criou e dinamizou duas aldeias, além de Kôngo dya Sâdi: Mbanz'á Mpâmbu, local onde nasceu Ndombele Luvumbu, e Mbanz'á Mpâmbu Sâdi, e Kapitau ku Mfinda. A primeira era dirigida pelo soba Mbâla ze Beba (Mbâla za Mbêmbe) e a segunda pelo próprio Ñsûndi'á Ngo Nsâku, na qualidade de militar. Simão Tôko resume a história da criação dessas duas aldeias.

A nossa tribo é Nampemba-Mpâta, saímos em [Mbanz'á Kôngo], o primeiro começou na terra de Damba (Ndâmba), no Nkusu (Mpête), multiplicaram-se, deixaram Nkusu (Mpête) foram construir aldeia de Bango-Kingombe em Kibokolo, a metade dessa tribo deixou Kibokolo e foram em Mbanza Sâdi, depois construíram Mbanza Mpâmbu-Sâdi, mais tarde Mbanza Mpâmbu onde nasceu o meu pai e Mbanza Zulumôngo, onde nascemos nós (TÔKO, 1973, p. 1).

Com o alastramento do comércio de escravos na região, Miguel Nekaka, da aldeia de Mbanz'á Kikûngulu (GRENFELL, 1998, p. 111), foi vendido ao conselheiro do Rei Pedro V Elelo (1851-1891) no antigo Reino do Kôngo [Mbanz'á Kôngo], iniciando a proliferação do despovoamento, atingindo a antiga regedoria de Sâdi-Zulu Môngo e suas 120 aldeias satélites.²¹

Após o crescimento demográfico de Mbanz'á Mpâmbu, foi entronado o sacerdote Lumingo lo Mpêmbele para construir Mbanz'á Zulu Môngo, no topo da montanha de Mbanz'á Mpâmbu,²² local antes reservado ao culto dos ancestrais e do espírito junto de Nzambi'á Nengôlo. Lumingo lo Mpêmbele, na qualidade de sacerdote maior, estabeleceu uma forte relação

²⁰ Nomeadamente: Na Mpêmba kya Mpâta, Ñkâmbw'á Nlâza, Mbûku'á Nîmi, Na Ndwândidiki, Mpânzu, Mbêngwa Mbâkala [Benga kya Mwân'ayakala], Na Nzôlo [Ngûlu], Na Nânga, Ñzînga, Bangu, Kienvo e Nsûka za Kôngo.

²¹ No levantamento feito acerca destas aldeias trouxemos alguns autores: Miguel Nambauka (1981:1) traz-nos as seguintes aldeias satélites que circundam a região de Zulumôngo: “*Ntemo 1); Manianga 2); Mawete 3); Mbanz'á Sadi (regedoria 4); Mbanza Mpambu 5); Kilwangu kie Makumbani 6); Mbemba 7); Kilombo 8); Yenga 9); Tenga 10); Kikungulu 11); Yuva 12); Kinsundi 13); Kiwembo (regedoria 14); Kiwene 15); N'yanikina 16) e Kimbanza 17*”. Ao passo que, em Simão Toco (1972:3) podemos ler as seguintes aldeias que circundam a região de Zulumôngo: “... *Ntemo 1); Manianga 2); Mawete 3); Mbanz'á Sadi (regedoria 4); Mbanza Mpambu 5); Kilwangu kie Makumbani 6); Mbemba 7); Kilombo 8); Tenga 9); Kikungulu 10); Yuva 11); Kinsundi 12); Kenene 13); Kiwembo (regedoria 14) ...*”. Já em Pedro Mumbela (2014:23) podemos ler as seguintes aldeias que circundam a região de Zulumôngo: “... *N'temo 1); Mbanz'á Sâdi 2); Mbanz'á Mpâmbu 3); Mawete 4); Manyanga 5); Kiluangu Kie Makumbani 6); Yenga 7); Kikungulu 8); Yuva 9); Kinansundi 10); Kiwembo 11); Mbamba 12) e Kilombo 13) ...*”. Sem esquecer os dados do Ndombaxe Malungu, extraído no seu discurso intitulado: *Discurso alusivo à comemoração do 64º aniversário natalício do Venerável Dirigente – Resumo Biográfico do nascimento e vida do nosso Dirigente*, Luanda, 1982:3, nela, podemos ler as seguintes aldeias que rodeiam a sanzala de Zulumôngo: *N'temo 1); Mbanz'á Sâdi 2); Mbanz'á Mpâmbu 3); Mawete 4); Manyanga 5); Kilwangu kye Makumbani 6); Yenga 7); Kikûngulu 8); Yuva 9); Mbanz'á Kisundi 10); Wêmbu 11); Mbemba 12); Kilombo 13) e Kisundi 14)*, estes últimos distam á 20 km de Zulumôngo.

²² A palavra Mpâmbu para além de significar *entroncamento* literalmente, quer dizer lua.

com o protestantismo de Kibokôlo com o propósito de converter todos os povos da antiga região de Kôngo dya Sâdi [Zulu Môngo]. Dessa relação, apenas o povo de Mbanz'á Zulu Môngo foi convertido, indicando o local para a construção da igreja (subestação missionária), uma escola e um hospital pré-fabricado para combate às doenças pandêmicas e tropicais que ceifavam muitas vidas na época.²³ Essa atitude gerou um grande conflito, resultando na divisão da família e do clã Na Mpêmbe: Na Mpêmbe kya Mpâta e Na Mpêmbe kya Kyangala (conforme Nsîngi ze Mantwa, 1991 e Manuel Tôko, 2016). Lumingo lo Mpêmbele levou sua família e construiu a região de Mbanz'á Ntêmo [Kintêmo ou Nlûzi], uma região neutra entre Mbanz'á Zulu Môngo e Mbanz'á Kilwângu kye Makûmbani, justamente atrás da floresta Mavônda, separada pelo rio Manwana, Nkâzu e Ngâmbwa-Ngâmbwa. Kintêmo parece ser a designação assertiva e de Nlûzi conforme a documentação da época, referindo-se à atitude tomada pelo sacerdote Lumingo Lo Mpêmbele em face ao obscurantismo registrado em Mbanz'á Zulu Môngo, cujo nome provém da luz, clarão e evangelismo.

A família de Na Mpêmbe Kya Kyangala de Mbanz'á Kintêmo não seguiu o ndumbululu de Na Mpêmbe Kya Mpâta,²⁴ *mas sim, formou seu próprio lûvila, conforme ao sucedido em Mbanz'á Zulu Môngo: Na Mpêmbe Kyakala, muntu vo: Na Nsîngi nate waku nsâmu, kwa te wa ngâni ko.*²⁵ **"Na Mpêmbe Kyakala. Na Nsîngi, divulgue seus problemas e não os dos outros". Quatro bakyakala foram à procura de novas terras: Lumingo lo Mpêmbele, Mba Mikanza, Kapitau ku Mfinda e Na'nza Nkawa. O Reverendo Beall, através da Missão de Kibokôlo, apoiou esta iniciativa e descobriu que a Igreja Católica estava por trás.**

No dia 4 de abril de 1900, Ndombele Luvumbu Bitopo Kitoko foi entronado para dirigir os destinos de Mbanz'á Zulu Môngo e, ao mesmo tempo, passou a ser o chefe da família Na Mpêmbe kya Mpâta, substituindo seu falecido tio Lumingo Lo Mpêmbele.²⁶ Ao longo de seu reinado, procurou inovar e consolidar o processo de desenvolvimento já alcançado pela região

²³ Em carta datada de **25 de Dezembro de 1961** que seu primo Domingos Kibeta lhe endereçara, esclarece o seguinte: *"A cerca da morte do tio, teu pai e a minha tia, tua mãe, perguntaste se eu estive presente ou não. É muita pena que o primo era pequeno. Por isso, vou perguntar-te uma coisa: ainda te lembras do tio Luvumbu Lobitopo? E também ainda te lembras da tia Ndundu Nsimba? E da mama Ntalu? Eu já disse que estive presente. Naquela doença de bexiga, muitos morreram naquela altura. Mas o tio Luvumbu Lwa Vidika escapou. E o teu pai e tua mãe morreram em 1925"*.

²⁴ Para Simão Tôko (1973) o dumbululu da sua tribo é: *Na Mpêmbe [kye] Mpâta ye vela kye velela. Nkombo anene ya vyondoka e mpaka, avo ka kye Nkâmbw'a Nlâza, ko, ye Mbûku'a Nimi. Tuku ye Bangu. Mbêngwa Mbâkala [Benga kya Mwan'ayakala], Na Ndwândidiki o Nzinga, longo lo Mpânzu, o Kabâta e Kienvo kakundwa. Mpu zankaka zankukuka, ofula kwa Na Nzôlo [Ngûlu] vavul'empaka nzandi e Na Nânga kuna Nsûka ze Kôngo.*

²⁵ Conforme o depoimento do Soba João de Kimbâta ao Álvaro Neves em 2013 em Mbanz'á Kimbâta

²⁶ O profeta Simão Tôko na carta data de 1972, traduzida em Kikôngo por Pedro Mumbela em 1979, explica o seguinte *"Kizolele kunu vana lusânsu lua vata dio ko kadi kadinanga kuandi mfumu ko. Wayantika'esala kuna Kongo Belezi omu salu kapita. O s'ame, vava kavutuka wayala ekisoba ye kimfumu akanda kie Nampemba ovingidi va fulu kya Mfumu Mpembele, wa yenda tunga vata nkaka ova kati kue nkoko Manuana yo Malema, nkoko Nkazu ye Ngambua-ngambua. «Não posso vos contar toda história desta aldeia e da família por não interessar de momento. O meu pai começou a trabalhar no Congo ex-Belga copo capataz, quando ele regressou foi eleito como soba e chefe da família Na Mpêmbe, substituindo o seu tio Lumingo lo Mpêmbele que foi construir outra aldeia noutra margem dos rios Malema, Manuana, Nkazu e Ngambua-Ngambua».*

com a introdução de um modo de vida e de produção ocidental, além da edificação de casas de adobe e de pedras, com troncos e rebocos de argila/luvombo vermelha extraída no rio Lwîdi. Assim como o uso de vários utensílios industrializados. Conseguiu, junto com sua esposa Ndûndu Nsîmba, trazer paz e harmonia à tribo Na Mpêmbe kya Mpâta, fazendo com que a maioria das famílias desta tribo e tantas outras regressassem às aldeias de origem: Mbanz'á Mpâmbu, Mbanz'á Mpâmbu Sâdi e Mbanz'á Zulu Môngo. Apesar disso ter lhe custado a vida e ter gerado várias perseguições que sofreram na tribo, incluindo em seus filhos. Aliás, o nome de Mayamona, que foi atribuído ao profeta Simão Tôko, é uma das consequências desses conflitos. Em vida, Simão Tôko escreveu o seguinte:

A minha mãe deu-me o nome de, “**oma ya mona**”²⁷ (mengi) - o que vi (é demais)”, que mais tarde mudou-o para: “Oma ya Mona ye Oma Imo-Nanga mengi muna kânda dya **Na mpêmbe** (o que vi, e o que tenho visto é demais no clã de Na Mpêmbe **ye Mpâta ye vela kyevelele** (Isaías 53: 3-9), **Nkombo anene ya vyondoka e mpâka, avo ka kye Nkâmbu'á Nlâza ko, ye Mbûk' a Nimi (Tuku ye Bangu). Benga kye Mwân'ayakala Ondwandidiki ozinga longo lo Mpânzu, o Kabata kakundwa. Mpu zankaka zankukuka, ofula kwa Ngûlu vavul'empaka nzandi e Nanânga kuna Nsûka ze Kôngo** - Isíavo, muna Nzâmbi Alfa ye Omega. (Lusengomono - ou Apocalipse 22:13)²⁸ Lubantiku ye Nsûka,²⁹ isto é, em Deus Alfa e Ômega (TÔKO, 1973, p. 1).

Em 1972, numa carta datada de 12 de janeiro de 1972, Simão Tôko resume a sua “vida profética”. Em 26 de março de 1979, Pedro Mumbela, ao traduzi-la para o Kikôngo, conforme as regras da época, intitulou-a de «Lusânsu lua ngutuka Mbut'amuntu, Simão Gonçalves Toko» - «A história de nascimento de Simão Gonçalves Tôko». Simão Tôko reitera o seguinte:

Fomos nascidos gêmeos (Adão e Eva), eu nasci primeiro adiantando as pernas, e Eva morreu eu fiquei: e a minha mãe (Ndûndu Nsîmba) deu-me o nome de **Mayamona (mêngi)**, o que quer dizer “que já vi e tenho visto tantas coisas na tribo de **Na Mpêmbe, ye Mpâta ye Mvêle Kivelela**”, que quer dizer **lavar, colher e limpar sem deixar nada, um grande bode com chifres curvados que não é do Senhor Nkambu é do Senhor Mbuku a Nimi. A origem é no Tûku dye Bangu**, em Deus Alfa e Ômega ... Princípio e o fim (TÔKO, 1972, p. 1).³⁰

²⁷ Ou simplesmente **Mayamona**.

²⁸ *Eu sou o Alfa e o Ômega, o primeiro e o derradeiro, o princípio e o fim.*

²⁹ Que segundo Toco, quer dizer, “**lavar, colher e limpar sem deixar nada, um grande bode com chifres curvado que não é do Senhor Nkambu é do Mbuku a nimi - Tuku ye Bangu**”. (Tuku ye Bangu é a aldeia onde a referida tribo selou o pacto com as demais tribos. Ela fica localizada entre Damba e Kibokôlo no Vale do rio Lufundi a norte de Mbanz'á Zômbo).

³⁰ Recorremos a tradução a partir do documento original em Português, escrito pelo próprio Simão Tôko em 1972. Traduzido por Pedro Mumbela em Kikôngo em 1979: *Nsîmba ye Nsûnzi tuawutuka, omono iya wutuka ntete malu mavita; a voi i Nzunzi (Eva) wafua, omono yasala, e ngudi ame umpene enkumbu a “Mayamona” idisonganga vo “oma ka mona mengi”, muna “monanga owu lolo wa mambu” ova kanda die Nampemba, ye mpata ye velelela kivelela, isiavo: vata, wongeka, ye komba kondua kua sisa kiuma, vaka kie kozama empaka avo kekia Mfumu Kambu ko kie Mfumu Mbuku a Nimi – Tuku ye Bangu isiavo, kua Nzambi Alfa ye Omega. Lubantiku ye Nsuka.*

Com a morte do sacerdote maior Lumingo Lo Mpêmbete na aldeia de Mbanz'a Ntêmo (Kintêmo) e de Mbâla ze Beba (em Mbanz'a Mpâmbu), a região de Mbanz'a Mpâmbu foi confiada a Kapitau Ku Mfinda e a região de Mbanz'a Ntêmo ou Kintêmo a Domingos Kibeta. A este último, foi atribuído o nome de Lomingo lo Mpêmbete,³¹ para dar continuidade ao projeto de cristianismo local, acrescentando outros dogmas e expandindo-os na qualidade de ex-catequista católico desde o ex-Congo Belga, de onde acabara de regressar.

A palavra de Deus começou a ser conhecida por todos os povos de Zulumongo, por isso foi mudado o nome de «Aldeia de Luz». Depois de Mbanza Zulumongo converter-se ao Cristianismo que o meu irmão primo Domingos Kibeta trouxe do Congo ex-Belga,³² a população de Mbanza Zulumongo deixou Mbanza Zulumongo e Mbanza Mpambu e foram juntar-se ou foram construir outro povo que deram o nome de **Ntemu**³³ no outro lado do rio Malema e do rio Manuana. Esses dois povos, a de Mbanza Mpambu e de Mbanza Zulumongo eram separados pelo rio Manuana. (...) (TÔKO, 1973, p. 1).

Alguns autores e historiadores sobre a história do Tokoísmo não colocaram essas duas figuras na lista dos sobas. A maneira como argumentam parece indicar que Ndombele Luvumbu foi o primeiro soba de Mbanz'a Zulu Môngo. Em 17 de julho de 1925, faleceu o soberano Ndombele Luvumbu, sacerdote e chefe da família Na Mpêmba Kya Mpâta, depois de 25 anos no poder, vítima de varíola (manguela em Kikôngo), conforme diagnosticou a enfermeira e missionária Alys Beal. Em seu lugar foi entronado seu sobrinho Kapitau ku Mfinda (Capitão Mfinda), na esperança de unificar a família Na Mpêmba, proteger a família e cuidar, sobretudo, de seus filhos na qualidade de mwan'a ñkâsi/sobrinho. Tal como se certifica em seu testamento oral: “Kapitau Ku Mfinda, tire esta criança onde estou, não sabeis que a morte é envergonhada?”. “Mfinda, retire este meu filho que se chama ‘é demais o que vi no Clã’”. “Mfinda, não escutas? Eduque esta criança, proteja-o e envie-o em sua casa. Embora ainda seja uma criancinha, há de ser um grande chefe (rei)” (LUVUMBU, 17.07.1925).

A morte de Ndombele Luvumbu abalou muitos sobas, incluindo os chefes das famílias de outros clãs, em que muitos perderam a esperança de ver um Kôngo dya Sâdi [Zulu Môngo] em desenvolvimento e em harmonia. Como resultado, muitos começaram a abandonar a região,

³¹ Segundo Simão Tôko, (1973, p. 1) disse o seguinte: “O avô **Domingos Mpembele** (Nsamu Kyakala) foi sucedido pelo senhor Kapitau ku Mfinda. Só depois o nome do avô Domingos Mpêmbete Nsâmu Kyakala foi atribuído ao mais velho Domingos Kibeta”.

³² Na carta do Ancião Domingo Kibeta para Simão Tôko, datada aos, 25.12.1961, podemos ler como o ancião veio de Congo ex-Belga: “*A cerca da resposta das suas perguntas, pretendemos dar as respostas. Primo, ouça-me: (...). Pergunta sobre o ensino dos Missionários a respeito da minha aprendizagem da leitura e escrita em Kikongo. Olha primo, eu aprendi a ler e escrever naquela terra miserável hoje, onde fomos expulsos. No Congo ex-Belga foi onde estudei e aprendi a ler e escrever um bocado do que conheço. O professor que me ensinou, chama-se **Moris (Maurício) Kiala Bonga**, no ano de 1923. Depois voltei para a nossa terra em Maquela, onde eu comecei a trabalhar no meu povo Sadi. Os missionários enviam o Moris à busca de rapazes para a Missão e **1º o primo, 2º João Nkama, 3º Donfonso, e 4º Tomadiata.***”

³³ Quando é que este povo ajuntou-se para formar aldeia de N'temo, se até 1925, Zulumongo tinha Ndombele Luvumbu como soba e em 1913-1914, os portugueses encontraram lá a população? Próximos levantamentos.

emigrando para o ex-Congo Belga, Makela ma Zômbo (sede), Mbanz'á Kibokôlo, Mbanz'á Zômbo e Damba. Sâdi-Zulu Môngo, que era para 12 clãs, ficou apenas com a família Na Mpêmbe kya Mpâta, situação que se agravou em 1935 com a retirada de todos os povos, que foram alojados na via principal de Makela ma Zômbo, o conhecido Lula lo Kôngo.

Sâdi-Zulu Môngo em basta: a doutrina do Profeta Yoma Nwênwe

A sociedade do Kôngo dya Sâdi, no final de 1891 e meados de 1916, viveu uma situação de lutas constantes pelo poder cultural, econômico e religioso. Quanto ao poder religioso e cultural, era disputado por duas forças antagônicas: por um lado, o sacerdote Lumingo Lo Mpêmbele, que defendia a reforma cultural introduzindo o cristianismo ocidental na região, aliando-se ao protestantismo (TÔKO, 1973); por outro lado, Ndombele Luvumbu, conservadorista (MUMBELA, 1979), que defendia a não aculturação, apoiado pela população em geral e pelo Ngânga Mansêdia, Yoma Nwênwe. Houve uma grande disputa entre os clãs Kinampêmbe Kya Mpâta e o recém-formado clã de Na Mpêmbe kya Kyangâla, este último com apoio do ocidente, neste caso o protestantismo da BMS.

Assim, surgiu o jovem de 31-32 anos, depois de uma revelação do profeta Nakum (Naum), em Dyelunvwidi Ndombele, pregando uma nova profecia centrada na visão do profeta Nakum para, em nome de Nzambi'á Nengôlo, preparar o caminho para o nascimento do Nkangi Kinditu – Cristo Salvador. Lembrando que Ngânga Nzâmbi Yoma Nwênwe era natural da regedoria de Mbanz'á Kilwângu, nascido em 1º de setembro de 1886, pertencente à tribo Nsâku ne Vûnda pelo pai e Ntû'a Nkôsi na Lwângu pela mãe. Filho legítimo de Mfumuzingi Mpêtelo Manwênwe e de Nkâma Nsêndo.³⁴ Por causa da visão profética, terá imigrado para Mbanz'á Kilwângu kye Makumbâni. Simão Tôko explica o seguinte sobre a missão exercida pelo sacerdote Yoma Nwênwe:

Mais velho Domingos Quibeta foi o meu professor na regioo de Sâdi [Kôngo dya Sâdi], ele foi aluno do reverendo Mauricio Quial, que foi aluno do Profeta Don Manuele [Yôma Nwênwe] em Mbanz'á Kilwângu kye Makumbani. O trabalho de Deus chegou em Mbanz'á Kilwângu, mais como havaiam negado foi assim que foi no Mbanz'á Sâdi na aldeia de Mbanz'á Zulu Môngo. Desta feita, o sacerdote Lumingo lo Mpembele e Domingos Quibeta, são considerados como os primeiros tokoistas por serem os primeiros abraçarem esta obra (TÔKO, 1982).³⁵

³⁴ É tio paterno do sacerdote Ntû'a mya Nsûngu Pedro Cardoso e Mvwâma Garcia. Ambos antigos discípulos do profeta Simão Tôko.

³⁵ Arquivo do Ambrósio Bonifácio, 1982. No original: “Mbuta muntu Domingos Quibeta inlongi wa longa muna Sâdi [Kôngo dya Sâdi] yandi walongwa kua mbuta muntu Mouris Quiala, ndyona wa longua kwa Mbuta muntu Domanuele [Yôma Nwênwe] muna Kilwangu kye Makumbani, esalu kya Nzambi muna Kilwangu kya luakila nkasi esi Kilwangu kazola kio kuawu ko invutuka kia vutuka kuna Sâdi muna Zulu Môngo/Sâdi yovo Mpâmbu Sâdi. zevo

Segundo o etnólogo Laman, citado por Batsíkama (2021), Yoma Nwênwe, além de ser chefe religioso, era um comandante militar que participou nas revoltas de Zulu Môngo entre 1913 e 1915. Como sacerdote, ele expulsava os mantêbo, nyenye e nkûya (espíritos malvados) da região de Sâdi-Zulu Môngo para preparar o nascimento do salvador. Para isso, ele usava pó de luvombo, mpêmba ou nsâdi, extraído das grutas de Nzôlo-Ñtúlumba e na montanha de Ñkwênga (Môngo Ñkwênga)³⁶ para expulsar os maus espíritos.

A ação de Yoma Nwênwe estabilizou a tradição local e instaurou uma ruptura no âmbito teológico e econômico-social, influenciando a consciência dos habitantes locais. O profeta dizia: *“Arrependam-se para não vos acontecer o que aconteceu em Mbanz’ a Luñzâmba.³⁷ O Reino de Deus está próximo, sereis lembrados para toda a eternidade. Caso se arrependam, é aqui onde se cumprirá o pacto selado em Ñkâya-Ñkâya.”*³⁸ Algumas fontes revelam que o resultado foi atingido; Ndombele Luvumbu foi consagrado pela corte e reconstruiu Mbanz’ a Zulu Môngo, que havia sido arruinado pelas revoltas de Buta. Ele reconstruiu Mvêla kya Mpêmba (casa mortuária ou altar da celebração dos cultos), o Ngûndu (cemitério – campos dos seus ancestrais), o templo (subestação missionária), a escola, e outras residências das figuras mais importantes da família Na Mpêmba kya Mpâta, entre outras.

O próprio profeta Yoma Nwênwe estabeleceu a paz espiritual e cultural, restituindo assim o culto de Nzambi’ a Nengôlo, lembrando um protestantismo local. Os quatro poderes do tribunal Mvêla kya Mpêmba foram restabelecidos: Mbûku a Nimi, Ñlêmba Nzâzi e Ñtû’ a Nkôsi na Lwângu. (i) Mbûku a Nimi, responsável pela administração das terras ou do território; (ii) Ñlêmba Nzâzi, o sacerdote que possuía o poder de expulsar os espíritos maus (Matêbo, Nkûya, Nyenyê), referente ao próprio Na Mpêmba kya Mpâta (MACGREFFEY, 1986, p. 47); e (iii) Ñtû’ a Nkôsi na Lwângu, responsável pela projeção e proteção do Ngûndu ou Mvêla kya Mpêmba/cemitério e, em geral, significa leis ou "conselho judiciário com a obrigação de fiscalizar e executar as leis" (LAMAN *apud* BATSÍKAMA, 2021, p. 183). Por último, ficou determinado que a construção do sâba/tabernáculo cabia aos Na Nânga.

Entre 1917 e 1925, houve um grande crescimento demográfico em Sâdi-Zulu Môngo, com muitas enchentes populacionais em todas as localidades, incluindo numerosos convertidos e chefes de outras tribos, pois se esperava o nascimento do Mvûngudi/Salvador. A missão exercida

mfumu Lomingo lo Mpembele e Domingos Quibeta nza ifuete yikilua vo Matokoista ma ntête kadi bawu bayatika salu kiaki”.

³⁶ A referida montanha esta localizada nas imediações de Ñtâya no caminho que dá a cesso a Makela ma Zômbo (sede) banhado pelos rios Manzônzi, Kitêmbo e Lwîdi. No passado muito longínquo as populações circunvizinhas iam lá fabricar os utensílios artesanais devido de mpêmba/cal branco e castanho que lá saia.

³⁷ Referira-se do dilúvio que dizimou mais de 10 aldeias.

³⁸ Ñkâya-Ñkâya é uma emblemática árvore que esta localizada na Comuna do Béu. No interior da região de Nsânga kye Mbwênde pertencente à tribo Na Mpêmba Vûzi. Trata-se de uma árvore onde surgiu e descansou o Cristo Negro.

pelo sacerdote Yoma Nwênwe de purificar a região e preparar o nascimento do Mvûngudi/Salvador, anteriormente assumida por Dyelunvwidi Ndombele (irmão do Profeta Simão Tôko), foi interpretada por muitos como o início da Igreja de Cristo em Mbanz'a Kilwângu, e depois expandida para todas as localidades, devido ao fato de Yoma Nwênwe ser natural de Mbanz'a Kilwângu. O hino composto pelo mestre do coro Afonso Luzito confirma essa tese.

***Ku Kiluangu dya yatika e Bundu,
Ibosi dya yenda kuna Sâdi.
nkaka Kibeta wa sika e Ngûnga,
eyi iyandana va nza yayi.
Ku Sinai ye ku Mfwefwe ye ku Zunzu,
Bundu dya Yisu mpe dya salanga.
Mwamu zunga kya wonso dya Zômbo,
Bundu dya Yisu dya salanga***

A Igreja teve o seu início em Kilwângu e só depois ela foi levada até Sâdi. Avô (Domingos) Kibeta foi quem tocou o sino de despertar Que ecoou s em todo mundo. Em Sinai, no Mfwefwe e no Zûnzû, A Igreja de Jesus também trabalhava. Em toda região do Zômbo a Igreja de Jesus já trabalhava.

Sobre a presença da Igreja de Cristo na região de Kôngo dya Sâdi [Mbanz'a Zulu Môngo] e arredores, há poucos hinos consagrados sobre o assunto, especialmente no período em estudo. Tentar interpretar a história do Cristianismo local com o contributo dos hinos como fonte é um exercício quase impossível. Afonso Luzito compôs um bom hino, mas com falhas no enquadramento dos aspectos históricos: (i) primeiro, como já vimos, o autor deveria considerar o sacerdote Lumingo lo Mpêmbele e não Domingos Kibeta como o primeiro a tocar o sino; (ii) Mbanz'a Sinai, Mbanz'a Mfwênfwe e Mbanz'a Zûnzû são aldeias que viram a luz do evangelho nos anos de 1950, trazido pelos Tokoístas Ngunga-Ngêle oriundos do ex-Congo Belga (NDANDU, 1951). Antes disso, havia a religião ancestral Kidismo nestas localidades; (iii) em geral, a igreja a que Afonso Luzito se refere está mais ligada ao Protestantismo local ou à tradição, no caso do Kidismo, Makulûngulu e Ntosismo (SANTOS, 1972; MUMBELA, 2016), e não à Igreja de Cristo Relembrada em 25 de julho de 1949.

Miguel Júlio foi um bom compositor de hinos históricos e, em variadíssimas vezes, nas suas letras, pode-se ler que a “história da Igreja de Cristo” está escrita na Bíblia Sagrada e lembrada no ex-Congo Belga, através do coro de Kibokôlo, fundado no dia 05 de abril de 1943, na residência do ancião Daniel Nswâmani e sua esposa Lunyângisu Isabel. Enquanto a história na Bíblia Sagrada surgiu ao mundo por três vezes: a primeira vez, aos profetas; a segunda vez, pelos discípulos trazida pelo próprio Jesus Cristo; e a terceira vez, nos confins da terra, trazida pelo Espírito Santo. Devido à importância histórica que as regiões de Sâdi-Zulu Môngo e Mbanz'a Kilwângu possuem, começam a aparecer no contexto do surgimento da Igreja de Cristo como locais sinaléticos ou de etnografia religiosa, por um lado. Por outro lado, o valor

semântico atribuído a Mbanz'a Kilwângu como local do surgimento da Igreja de Cristo, em nosso ponto de vista, deve-se à lagoa de Luñzâmba [Yanga dye Luñzâmba], que dista poucos quilômetros desta região e é considerada, do ponto de vista do mito sabático (ÁLVARO, 2013), etnografia religiosa (MUMBELA, 2021) e antropologia cristã (BLANES, 2018, p. 197), como local de nascimento dos antepassados do Profeta Simão Tôko na parte materna, a gênese da Igreja de Cristo em África devido às profecias e previsões do profeta Nakum, o responsável pela destruição da mesma a mando de Nzambi'a Nengôlo.

Todavia, como foi dito, tanto Mbanz'a Luñzâmba [Yanga dye Luñzâmba], Kôngo dya Sâdi, quanto Mbanz'a Kilwângu não passam de locais de etnografia religiosa para o surgimento da Igreja de Cristo em África. A compositora Juliana Lengâna descreve esses sinais em seu hino.

<i>Kimbanza Sadi ya luakila. Dimbu ya sala ko sia.</i>	É na cidade de Sâdi aonde cheguei pôs lá o sinal.
<i>Kua wutukila Mayamona, vata dia velela. Tôko]. Aldeia Santa.</i>	Aonde nasceu Mayamona [Simão Tôko]. Aldeia Santa.
<i>Ku Lusengele ya luakila dimbu ya sala ko sia, cheguei e pôs lá o sinal,</i>	É no Lusengele [Kibokôlo] aonde cheguei e pôs lá o sinal,
<i>Kua vubila Mayamona, vata dia velela. Santa</i>	Aonde foi baptizado Mayamona. Aldeia Santa
<i>Ku Kinshasa ya hwalikia nkutu ya mbandu Yosé cheguei, bolsa exemplar de Deus yatubila konde diame yabakila mbizi zame pesquei os meus animais mukoko vai ya nza. Mbanza ya velela</i>	É em Kinshasa [Mahênge] aonde cheguei, bolsa exemplar de Deus na qual lancei a minha rede que pesquei os meus animais de todos os quatro cantos do mundo.

Todavia, de acordo com o primeiro hino, entende-se que estamos perante duas Igrejas de Cristo distintamente diferentes: (a) a primeira, trazida pelos missionários da BMS, que penetrou em Sâdi-Zulu Môngo por intermédio de Lumingo Lo Mpêmbete e Domingos Kibeta, este último retornando do ex-Congo Belga; e (b) a segunda, a Igreja de Cristo Relembrada em África, que chegou à região do Zômbo no dia 15 de março de 1953 até 01 de março de 1957, trazida pelos Tokoístas Ngunga-Ngêle após a descida do Espírito Santo em África.³⁹

Simão Gonçalves Tôko (1918-1926): A estrela cintilante

³⁹ Sobre a entrada da Igreja de Cristo na região do Zômbo, lê-se o seguinte na carta do profeta Simão Tôko datada de 1973 “Ao mais velho N'zola (Sisa). Ao chegar na sua aldeia ou no M'banza Zombo procura (...), e queimam-no ao fogo, mais não pode torrar muito (...) Se por acaso alguém quiser ingressar na Igreja de Cristo, primeiro tem que converter-se e confessar tudo que andou a fazer ou praticar lá fora desde a sua mocidade. Quando terminar, tire um copo com água, ore primeiro para que Deus abençoe a água e estende-a com a mão esquerda em posição do copo e depois dê-lhe de beber. Mas o mesmo tem que estar ajoelhado, só assim há-de mandar-lhe levantar em nome do Pai, Filho e do Espírito Santo, Amem. A seguir, dá-lhe os conselhos necessários sobre a sua nova vida como Cristão que acaba de renascer. Depois lava-lhe o rosto em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Agora ele pode ir para a sua casa. Mas antes, entregue-lhe a Estrela da Alva «Ñtêmbwa ya Ñkiêlele», mas não pode sentir medo, nem vergonha, porque o Cristão não é medroso e nem vergonhoso porque Cristo disse: “Aquele que a mim sentir vergonha também eu hei-de sentir vergonha dele diante do meu Pai”.

Após a entrada no oitavo mês da gestação de Ndûndu Ñsîmba, apareceu no céu o Sînzú ⁴⁰ **kye Yûlu.** A expressão sînzú, proveniente do antigo Kikôngo, deriva de sînsa ou Ñsûnzî, que significa "luz do céu", ou "estrela celeste", conhecida pelos Tokoístas como Ñtêmbwa ya Ñkiêlo (MAIA, 2010, p. 288; ÁLVARO, 2012; MUMBELA, 2014; BLANES, 2018; e BATSÏKAMA, 2012, p. 207). Sendo uma estrela diferente, os habitantes de Sâdi-Zulu Môngo interpretaram esse fenômeno como um sinal do nascimento de Mvûngudi/Salvador Mayamona. É uma estrela que aparece justamente após um ano de evangelização e depuração dos maus espíritos pelo profeta Nakum, e nove meses após a primeira aparição da Virgem Maria em Fátima (BLANES, 2018) em Portugal aos três meninos. Vamos tentar interpretar este fenômeno com base nos escritos do próprio Profeta Simão Tôko, quando estava em Léopoldville, atual Kinshasa, capital da República Democrática do Congo.

Antes do meu nascimento, houve um sinal nas terras dos Europeus. Por isso, é que espalharam Missionários em toda a parte para procurarem porque pretendiam o local e o sítio onde o sinal se dirigia. Então, os que vieram cá em Angola o que me encontraram. A minha aldeia apareceu estrela, durante um mês, durante a noite dava muito clarão, as crianças brincavam de noite devido a luz fornecia (TÔKO, 1943).

A existência ou aparição da estrela cintilante em Sâdi-Zulu Môngo, entre os meses de dezembro de 1917 e março de 1918, foi interpretada de duas maneiras. A primeira interpretação era de que se tratava de um astro cintilante. A segunda interpretação estava relacionada à figura do Profeta Simão Tôko, devido às inúmeras profecias registradas pelas várias entidades sacerdotais na época. Pedro Mumbela fez uma observação acerca dessa estrela cintilante:

Deus Salvador fez descer a estrela cintilante em Angola nas imediações da região do Zômbo concretamente na aldeia de Zulu Môngo [Sâdi]. É a mesma que iluminou em todo o universo. Mais a referida estrela que havia descido nas terras do Zômbo não estava ainda bem conhecido. A sua luz girava apenas em torno da região, até que Deus fizera com que fosse vista em todo universo entre línguas, tribos e nações (MUMBELA, 1989, p. 1).⁴¹

Tudo indicava a permissão dos céus para o nascimento, interpretada como o espírito de Nzambi'a Nengôlo que estava em Simão Tôko, tratando-se do espírito de sacrifício, isto é, "morrer pela causa da raça negra", que era desprezada na época.

⁴⁰ A partir dos mapas da região de Thysville que nos servimos socorremos, podemos visualizar que Ñsînzú é uma Vila situada no território de Thysville situada no distrito de Moyen Congo no interior da Província de Léopoldville. Fundada pela etnia Musingombe (Kingômbe).

⁴¹ No original: “Nzambi’a Mungu wakulumuna Ñtêmbwa akenzimi omu ntoto Angola omu zunga kia ntoto a Zômbo, kun’evata din’enkumbu vo: Zulu Mongo. Iyau ya kezimisa besi nsi ye mu nza mvimba. Kansi Ñtêmbwa yoyo ye kulumuka oku ntoto yovo omu Angola ke yatoma zayakana ko. Ontemo andi wakala kaka wafifalala ya vana Nzambi katet’enzila mpasi vo ontemo wowo wa moneka kua wantu awonso tuka makanda ye zindinga ye konso mpila se kia wantu kin’ova ntadisi antoto”.

Após Ndûndu Ñsîmba completar nove meses de gestação, no dia 24 de fevereiro de 1918, um domingo, nasceu Simão Tôko. Na qualidade de Maziêzie, ele teria confundido os habitantes de Kôngo dya Sâdi, principalmente Mbanz'a Zulu Môngo e arredores, por duas principais razões: (i) primeiro, nasceu acompanhado de uma notícia triste: o falecimento de sua irmã gêmea, fato que retirou todas as intenções das pessoas de verificar se realmente ele era o Mvûluzi/Salvador anunciado. Ainda no mesmo dia, houve em Mbanz'a Kilwângu kye Makumbâni a morte do Ngânga Yoma Nwênwe, por motivos ainda desconhecidos; e (ii) a estrela como sinal de seu nascimento somente desapareceu um mês depois, precedendo o nascimento de várias crianças na aldeia naquele mesmo mês e nos meses seguintes⁴².

A identificação de Simão Tôko como sendo o Mayamona, o Mvûluzi/Salvador que se esperava, foi confirmada devido aos sinais de seu nascimento pelos ngânga Mansêdia: Osana Luwêngo e Mlandu Ñsîmba, suas parteiras. Aliás, a cosmogonia Sâdi é muito elucidativa quando se trata da questão dos gêmeos que passavam pelo ritual de Mvêla kya Mpêmbe, considerado um ritual e culto reservado aos santos e antepassados. A tradição registra-o da seguinte maneira: "Ndûndu⁴³ é a Rainha que deu à luz a Ñsîmba por cima da água: Ñsîmba e Nzûnzi são filhos da sereia".⁴⁴

Na região de Kôngo dya Sâdi, sobretudo em Mbanz'a Zûlu Môngo, acreditava-se que os gêmeos possuíam "espíritos transcendentais" e que estavam ligados às águas dos rios e fontes (MUMBELA, 2017). Daí que o sincretismo do tabernáculo mvêla ou vêla mostra que os gêmeos eram verdadeiras encarnações dos espíritos dos antepassados que haviam falecido no dilúvio de Luñzâmba. Por isso, nesta região, o nascimento de gêmeos era associado à água como espírito metafísico.⁴⁵

⁴² A título de exemplo temos o nascimento do Ancião António Patamo Cani Borges que nasce no dia 28 de Fevereiro de 1918.

⁴³ Segundo as fontes bibliográficas que nos baseamos, Henriques Abranches (1991), K. Laman (1936), podemos observar que o nome Ndûndu é de origem Kikôngo que significa Albino (albinismo), possui dois significados: (i) Espírito das sereias ou Deus das águas. Simboliza a força criativa que se associa ao Deus Criador do Universo [Gênesis 1:1]: É o nome atribuído em função dos acontecimentos que se registaram com os seus antepassados na antiga regedoria de Luñzâmba. (ii) Aquele que possui poderes das águas. Ou aquele que vem no além.

⁴⁴ KADOC, 4.8.16.2/6, p.22. No original está: "... Ndûndu i Ntînu nkênto wa wutanga Ñsîmba vana ñtându maza. Ñsîmba ye Nzûzi e bana ba simbi ...".

⁴⁵ Elisabeth Veki de 90 anos idade nos terá revelado o seguinte: "A história de Luñzâmba que é a cidade na qual nos afogamos no âmbito de dilúvio, foi por intermédio das chuvas torrencial. Vinha uma pessoa pedir água à nós, pediu água na primeira residência e lhe foi negado. A final se tratava de Cristo, alegaram que muitos não queriam oferta-Lo a água e quando prosseguiu no final da aldeia como aquelas últimas crianças estavam ser bem educados ao pedir água lhe foi dado e bebeu. Quando terminou e recomendou as crianças o seguinte: "**avise os seus pais, para afastarem-se desta aldeia, porque Deus há de vos castigar**". Não terminou de dar as instruções, em seguida a chuva começou a cair, a região começou a inundar, em fim, é o trabalho de Magege [Mayamona] que pertence aquela localidade é que fizera este trabalho. Quando a localidade desabou, os que escaparam foram noutras localidades. Quanto à nós morremos e estamos na lavra do Cristo, nos consagrou e nos fez voltar no colo do avô Mfinda Ku Kapitãu, comemos jindungu da família (tradição), que quer dizer, fomos entregue aos nossos ancestrais como se tem dito no provérbio: "**vamos plantar as nossas palmeiras para que os nossos filhos e netos possam comerem dendên**". Este foi o dendên que nos foi dado com sal e nos deu cola. Este é o significado de jindungu da família que comemos, se eu digo isto, porque tenho as minhas testemunhas. É o caso da mama Albertina Mafunta Moni, mama Paulina Ngyandu, só para citar estas, porque já não sobramos muitos. O que quer dizer, caminhamos até ao Cristo,

A forma e a maneira como Simão Tôko nasceu já podem responder à pergunta de quem ele é e quem é o seu Deus. Ao cruzarmos as quatro linhagens clânicas dele, isto é: Simão Tôko, na parte paterna, é Na Mpêmba kya Mpâta e Mbêngwa [Bênga] kya Mbâkala [Mwan'á Yakala], e pela mãe é Mfutila na Wêmbô e Namâdungu. Todas elas são derivadas das tribos: Nsâku ne Vûnda, Ñzînga e Mpânzu. Para compreendermos o Nzâmbi/Deus de Mayamona e dos Tokoístas, temos que estudar as duas linhagens da mãe: Namâdungu e Nanfutila na Wêmbô.

Começamos com a linhagem de Namâdungu, cuja história é a seguinte: "Namâdungu, progenitor de Reis, Rainhas e Príncipes [...] Namâdungu é o mesmo que Nsûndi, morre um e sobrevive um para salvar o mundo"⁴⁶ (CUVELIER, 1972, p. 12). A referida linhagem é derivada de Nsûndi até a quarta geração, o mesmo que uniu todas as tribos bantu no mundo, porque Nsûndi é proveniente de Ñzînga, e a Ñzînga casou-se com Nsâku ne Vûnda, desse casamento nasceram Nanânga kya Nsâku ne Kôngo e Nampûdi'a Ñzînga (CUVELIER, 1972, p. 27). A partir deste cruzamento, era inevitável que Ndombele Luvumbu e Ndûndu Ñsîmba não gerassem um Rei (Simão Tôko), uma Rainha (Idela Luketo) e um Príncipe (Dyelunwidi Ndombele). Essas coincidências ganham valor semântico com os pronunciamentos do pai na agonia da morte: "Mfinda, trate bem esta criança; ele será um Grande Rei." Na antropologia cristã (BLANES, 2018, p. 197), passa a ser o "Grande Rei", tal como profetizou Ndombele Luvumbu em 17 de julho de 1925, no leito de morte. O termo Mayamona, em Kikôngo, passa a associar-se ao testemunho de Nzambi'a Nengôlo em 8 de janeiro de 1926, em Mbanz'a Khônzo dya Vululu, ao Mauricio Kyaka: Criança Justiceira (aquele que trará a paz).⁴⁷

Quanto à linhagem Nanfutila na Wêmbô, na região de Mbanz'a Kiwêmbô kya Ñlandângu, a tradição é a seguinte: "Mfutila na Wêmbô Ñtâmbakani, que segurou o mundo e o céu com suas mãos compridas. Sua grandeza é comparada ao embondeiro, com raízes profundas na terra e ramos que alcançam o céu" (CUVELIER, 1972, p. 27).⁴⁸

Até a terceira geração, essa linhagem era derivada do clã Manzâmba⁴⁹, que gerou Nimi'a Wânga [Nsâku'e Lâwu] (linhagem paterna da profetisa Kimpa Ñsîmba Vita) (CUVELIER,

por isso, deve o grande e histórico infortúnio de Luñzâmba. Lembro-me destas palavras, porque na Missão do Colonato Vale do Loge, o Papa (Simão Gonçalves Tôko) disse a mama Marta (Mata), a segunda mulher do papa Kapitau Mfinda, os papas construíram as casas e pós lá o papa Kapitau Mfinda e o papa Mlôngi disse a mama Marta: "*Mama, a sua casa está no entroncamento, viste? Lembram os acontecimentos que ocorreram em Lunzâmba. Toda a pessoa que vier no entroncamento e procurar o que quiser, você sabe, e deve entregar por isso, a sua casa está no entroncamento da aldeia, escutaste? Lembra a história que dizimou a localidade de Lunzâmba*". Foi assim que nos a percebemos que o motivo do dilúvio de Lunzâmba foi por causa da água que foi negado à Cristo. Só que as almas que Deus precisava os fez fugir noutras zonas, mas as almas daquelas que estavam literalmente perdidos estes morreram de vez".

⁴⁶ Segundo Sebastião Kiongolo, 2015-2016. No original está: «*Namâdungu munguti Ngô, ye Nzima ye Nkâkatu*»... «*Mono Namâdungu: Mpila mosi Nsûndi – Vonda kumi, futa mosi*»

⁴⁷ Vide Neves Álvaro, in *Efemérides Tocoístas* n°2 ano 70.

⁴⁸ No original está: "*Mfutila na Wêmbô, Ñtâmbakani moko mala masimbandi nsi ye zulu. Muto vo: Nkôndo wa nené watika masina yamuna zulu*".

⁴⁹ São fundadores da região de Luñzâmba actual Yanga dye Luñzâmba.

1972). Na verdade, Ñtâmbakani é o sacerdote da religião ancestral Mfûtila, trata-se daqueles que "endireitam a cabeça da criança" e decretam a lei dos impostos (palhota, cubatas e das terras). A palavra wêmbo, vêmbo ou wuyêmbo significa habitar, profetizar ou entrar em êxtase (LAMAN apud BATSÏKAMA, 2021, p. 187), neste caso, Mfûtila na Wêmbo é a sacerdotisa que dá à luz aqueles que profetizam e habitam espíritos (ver Dyelunvwidi Ndombele e Idela Luketo). Ao analisar o seu ndumbululu, "sua grandeza como árvore Nkôndo com raízes profundas e folhas que alcançam o céu", trata-se do seu poder transcendental que provém de Nzambi'a Nengôlo, e do nascimento de Mayamona, que foi anunciado no céu a partir da estrela cintilante "Ñtêmbwa ya Ñkiêlelo".



Ilustração 2- Jesus Cristo é africano, nasceu no norte de Angola
 © Fonte: Arquivo do Vaticano e Bavua ne Nlongo

Ilustração 2- A imagem que representa o nascimento de Mayamona.
 © Fonte: Anônimo

Na perspectiva, o enquadramento dessas duas tribos neste estudo nos leva a compreender quem é o Deus de Mayamona e dos Tokoístas. A missão atribuída a Mayamona e transportada aos Tokoístas se fecha no Lukôngolo Iwa Bakubi, ou seja, o triângulo sagrado: Nzambi'a Nengôlo, Povo e Mayamona. Refere-se ao Deus que criou mpâka/curral ou jardim no Ndimba Mbu (Bu) [Vale do Oceano Atlântico], situado na região de Nsôyo dya Nsi, cuja responsável era Ñkâmbw'a Nlâza, tribo do profeta Simão Kimbangu,⁵¹ em que o povo era pastoreado pelos da tribo Na Mpêmbe de Simão Tôko. Aliás, pelo menos o mito de Nenzinga acredita que toda a região de Soyo dia Nsi foi criada por Deus (ABRANCHES, 1991, p. 27). Devido aos conflitos, Nzambi'a Nengôlo orientou-os a deixar o Mpâka/Curral e a preparar o local onde nasceria

aquele que viria resgatar todas as ovelhas perdidas por causa do capim fresco e do gozo deste mundo. Jean Cuvelier, que esteve nesta região, registrou o seguinte: “As nossas origens estão no Mbanz’á Mpatalau (Ponta padrão). Saímos devido às águas do oceano que arrastaram as nossas residências. Não tardou Nzâmbi – Deus anunciou o nascimento, a morte e o sofrimento do Filho⁵⁰ de Deus. Neste caso, esta é a origem do seu batismo, confissão e crença” (CUVELIER, 1972, p. 56).⁵¹



Ilustração 6- Alunos da escola em Kibokôlo. Professor Artur Enock Guest com os alunos, o primeiro de pé em posição de leitura Simão Tôko seguido de outros colegas.

© Fonte: Arquivo da BMS (Bélgica)

Simão Tôko se identifica como ele é quando, em 1942, na Comuna do Bembe, na região de Mabaya, compôs o hino: "O Mfumu Yisu vava ka vutuka – Quando o Cristo regressar." Como todos sabemos da história da fundação do Antigo Reino do Kôngo [Mbanz’á Kôngo], esse povo havia perdido o foco e o rumo e se espalhou por várias localidades, muitos se entregando às benesses deste mundo. Sendo um povo eleito, "Avauki’a Mpungu," havia a necessidade do nascimento daquele que viria resgatá-los⁵² para congregá-los novamente no Mpâka. Mpâka aqui pode ser entendido como o Tokoísmo, curral ou jardim. Antes, porém, passaram pela via da aliança e sinalização, tendo sido definidos os termos da aliança que conduzem o povo que lidera a Igreja de Cristo e o Tokoísmo no universo. Como nem todos foram registrados na primeira aliança por Mayamona, houve a necessidade de assumirem com suas vidas a salvação de todo o mundo. Do ponto de vista ideológico e especialmente intrínseco quanto às culturas proféticas,

⁵⁰ São profecias para o nascimento de Mayamona. Diacronicamente falando

⁵¹ No original: «*Ku Mpatâlau i yantiku diantete. Tukatukidi diambu dia maza ma Kalunga mayizanga okukula wantu. Se ke koloko, Nganga Nzambi o samuna o luvuntuku lwa mwan’a Nzambi ye lufwa ye lukutumuku luandi. Ozevo se i lubantiku lulu, lua ndia mungwa (mboteka), fisulwa (funguna) yo kuikila*». Para Joseph De Munck, (1971, p. 9) Mpatalau é a origem do Mundo. Volta a reler os objectivos da vinda do Diogo Cão em e a sua construção da Ponta de Padrão.

⁵² No encontro de Deus com o Simão Tôko no Bembe em 1942, Deus ordenou o seguinte a Simão Tôko: “*vai apascentar as ovelhas perdidas por causa das ervas e a vida deste mundo*”.

vemos que os quatro animais são entendidos como Profetas (Simão Kimbangu, André Grenard Mantswa, Simon Mpâdi e Simão Tôko), cujas longínquas genealogias provêm do Vale do Oceano Atlântico, isto é, na região de Mpatâlau (Ponta Padrão) no Soyodia Nsi, cada qual com sua missão específica, conforme se lê na carta de Simão Tôko datada de 05.09.1973, cruzada com o hino. Mas foi a Simão Tôko que foi atribuída a maior responsabilidade: resgatar as ovelhas, apacentar, reinar e salvar todo o mundo. Esta é a missão da Igreja de Cristo Relembrada e Implantada no mundo.

Considerações finais

O cristianismo introduzido pelos Missionários Batistas no Kôngo dya Sâdy (Zulu Môngo) foi, aos poucos, ganhando mais notoriedade na região em detrimento da Religião Ancestral Makulûngulu com suas crenças, pelo menos neste período, entre as elites dirigentes, sacerdotes e familiares, que foram batizados pelos Missionários Batistas. Neste intento, "a Missão Protestante de Kibokôlo" abriu as portas para converter ao cristianismo a população de Sâdi-Zulu Môngo e colocou dois reverendos, Afonso Malassa e Mauricio Kiala, como responsáveis pela referida comunidade. As fontes revelam que a comunidade se desenvolveu bastante, chegando a consagrar diáconos e catequistas, o que deixou o Missionário George Grenfell entristecido em 1950, com a conversão da maioria da comunidade na Igreja de Nosso Senhor Jesus Cristo no mundo, "os Tokoístas", dirigida pelo Profeta Simão Tôko.

Na história do Kôngo dya Sâdi em particular e, no geral, Zômbo, a comunidade de Sâdi-Zulu Môngo foi a primeira a se converter à Igreja de Cristo Relembrada em África por Simão Tôko, abandonando o Cristianismo trazido pelos ocidentais. A partir daqui, encerra-se o capítulo sobre as origens do cristianismo na região de Sâdi-Zulu Môngo e abre-se o debate em torno dessa mesma problemática. Primeiro, por se tratar de um assunto pouco comum entre Tokoístas e acadêmicos, apesar de ser registrado pelos biógrafos que escreveram sobre a vida e obra do Profeta Simão Gonçalves Tôko. Segundo, por não ser de interesse dos pesquisadores aprofundar os estudos (arqueológicos, antropológicos, históricos e sociológicos) da região de Sâdi-Zulu Môngo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ÁLVARO, António. **LUNZAMBA – O mito messiânico Tocoista**. Luanda: CET, 2012.

BATSÍKAMA, Patrício. **Makela ma Zômbo. Das origens até a criação da circunscrição em 1911**. Luanda: Mediapress Editora, 2012.

BATSÍKAMA, Patrício. **O LEGADO DE ÑSÍMBA VITA «KIMPA VITA»: Simon Kimbangu e Simão Gonçalves Toco**. Luanda: Mayamba Editora, 2021.

CUVELIER, JEAN. **Nkutama a mvila za Makanda**. 4^o édition, Matadi: Tumba, 1972.

CUNHA, Silva. **Aspectos dos movimentos Associativos na África Negra**. Vol. 2, Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, 1959.

GRENFELL, F.J. **História da igreja Baptista em Angola 1979-1975**. Londres; Baptist Missionary Society, 1998.

LAMAN, K. E. **Dictionnaire Kikôngo-Français**. Bruxelas: IRCB, 1936.

LEWIS, Thomas. **Extracts from anual reports of the Baptist missionary Society concerning the Station of Kibokolo-Zombo**. Londres: The geographical journal, 1912.

MUMBELA, Paracleto. **Síntese biográfica da Matriarca Ndûndu Ñsímba**. Luanda: Centro de Estudos Tocoistas, 2021.

MUMBELA, Paracleto. **Síntese biográfica do ancião Ndombele Luvumbu Bitopo Kitoko**. Luanda: Centro de Estudos Tocoistas, 2020.

MUMBELA, Pedro. **A implantação da Igreja de Nosso senhor Jesus Cristo no Mundo**. Luanda: Edição Mumbeliano M'aziko. 2014.

NDANDU, Alberto. **TOCOISMO, “Relatório ao movimento de Simão Gonçalves Toco”**. Ciclost, Kimbangu, 1951.

PETERSSON, John. **NSAMU A MPANZU II: nzietelo kuntandu ye nsamu mia nsi zazenza**. Matadi: Svenska missionförbundet, 1959.

SANTOS, Eduardo. **Movimentos Proféticos e Mágicos em Angola**. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1972.

SANTOS, Eduardo dos. **Religiões de Angola – Estudos Missionários 3**. Lisboa: Junta de investigação Ultramar, 1969.

Fontes Manuscritas

AHU – Arquivo Histórico Ultramarino – PTs-AHU-S. Toko e IEBA.

AHU-Sr.18-D.5.5-Missões Protestantes em Angola.

Arquivos da BMS, Miguel Nekaka, 1889, Kibokolo.

BAVUA NE MLONGO, *Les secrets du Vatican dévoilés: Dieu Este Noir-Jesus Christest Africain. Il este au Nord de L'Angola - Les 12 veritables tribus d'israel enfim identifiees, d*;

BMS, (1947), *Nkûnga mia Kintwadi*, Leco, Léopoldville.

BMS, (1957), *Hinos em Português e Congo – Nkûnga mia Yimbidila Nzambi*, Léopoldville.

Carta C. J. Parsons ao Rv. Ron Salmon BMS Kibokolo sobre ST, 1950-02-17.

Carta William Grenfell sobre a Missão Kibokolo e Zombos 1935-06-07.

Cartas do Ancião Domingos Ramos Kibeta, enviadas à Simão Toco, datadas a 08.04.1966; 25.12.1961; 3.12.1965; 31.10.1965; 27.06.1965; 10.04.1966; e 9.04.1973.

Circa Ekongo Dia Kunga-Ntoto & William Grenfell, Copy, 1950, Relatório Anual BMS Kibokolo Jubileu, 1949.

Declaração Rv Max Hancock sobre ST na Conferência Léopoldville 1946-1950-02-25.

Epístolas de Simão Tôko, datadas de 09.08.1955; 12.09.1955; 29.08.1973.

FRANCISCO, Franck (Soba de Zulu Môngo/Sâdi, 2017). A história oral de Mbanz'a Zulumôngo - Sâdi-Zulumôngo. Luanda: Edição Mumbeliano M'aziko, 2019.

KADUC – **Katholiek Archief en Documentatie Centrum**, KU Leuven, 4.8.16.2/5.

KADUC – **Katholiek Archief en Documentatie Centrum**, KU Leuven, 4.8.16.2/9.

KIONGOLO, Sebastião. **A ORIGEM DO CLÃ DE SIMÃO GONÇALVES TÔKO – *Tuku die Kanda dia Nfumu Mayamona***. Luanda: Edição Mumbeliano M'aziko, 2015.

MU-GM-GNP-SR020 **Seita Místico Religiosa Simão Toco Pt 2 – 1964-1965**.

Notas William David Grenfell sobre influência Simão Toco em Kibokolo 1950.

PT-TT-PIDE-SCCIA-773100-A-cx262 Tocoísmo Estudos sobre a Seita “Carta do Ancião *Domingos Ramos Kibeta*, para Profeta Simão Gonçalves Tôko, datada aos 25.12.1961.

Registo dos Anciãos Miguel Nambauka (1981) e Ndombele Luvumbu (1911).

Relatório Anual BMS Kibokolo, 1950.

Relatório sobre Organização da Missão Kibokolo, 1933-03-11.

TÔKO, Simão. **Lusânsu Iwa Mfidi'eto Simão Gonçalves Tôko**, 1955, C-Ngângela-Huila.

TÔKO, Simão. **Resumo da minha vida**, 1971, Açores-Portugal.

Registros relacionado a Biografias sobre Simão Gonçalves Tôko e Anciãos da Igreja de Cristo

AFONSO, Sansão, *Ngutuk'e Mvûngudi Simão Gonçalves Tôko*, s/d, Luanda.

MALUNGU, Nombaxi. **RESUMO BIOGRÁFICO DO NASCIMENTO E VIDA DO NOSSO DIRIGENTE: Discurso alusivo a comemoração do 64 aniversário do natalício do venerável Dirigente**. Luanda: 1984.

MUMBELA, Pedro. **A vida do nosso pai Mpêmbete Massokelo. Natural de Mbanz'a Mpâmbu Sâdi**. Ntaya, 1991.

MUMBELA, Pedro. **Lusansu lua lungisu lua mvu makumaya (40 anos) lua Dibundu dia Mfumueto Yisu Klisto ova nza ye lua nkulumuka Mwanda Avela vana Léopoldville (Kinshasa)**. Ñtâya, Maquela do Zômbo: 1989.

MUMBELA, Pedro. **Lusânsu lua nduak´a Mfidi eto Tata Simão Tôko kuna ntoto a Bembe ye zak´ampangi ezi kavaika zau omu Boloko kuna kafilwa kua luyalu lua mpatuki yo vewa e vata din´enkumbu vo Colonato Vale do Loge**. Ñtâya, 1978.

MUMBELA, Pedro. **Lusânsu lwa Mbut´a Muntu Simão Gonçalves Tôko**. Ñtâya: 1979.

MUMBELA, Pedro. **Resumo Biográfico da irmã em Cristo Dona Kiwutila Ana (Kiamba), de Kilwângu**. Luanda, 2003.

MUMBELA, Pedro. **Resumo biográfico do nascimento e vida do Nosso Dirigente “Simão Gonçalves Tôko”: Elogio fúnebre**. Ñtâya, 1984.

MUMBELA, Pedro. **Resumo Biográfico do nosso querido Pai e avo Luyeye Sola. Natural de Kilwângu kya Makumbâni**. Luanda, 2005.

NAMBAUKA, Miguel. **Lukayisu lwa ngudi´eto Nkasi Simão Gonçalves Tôko oku Kânda dia Sadi**. Ñtâya: 1981.

Fontes orais

AFONSO, João (Soba de Yuva/Kiwêmbô em Kimbâta). **As descrições das primeiras aldeias da localidade de Lula lo Kôngo fixada em 1935, altura em que saem das antigas localidades (Recolhas de campo de Neves Álvaro)**. Kimbâta, 30.04.2016.

AVELINO, Mbiavanga (Soba de Kiwêmbô/Kibokôlo). *A verdadeira história da região de Kibokolo na época dos nossos ancestrais até a vinda dos portugueses, - Nsanda Kingombe – Kibokolo*. 2016.

ISABEL TIAGO (de 107 anos de idade, Mbanz´a Kôngo, entrevista de Paracleto Mumbela). **A entrada dos Missionários Protestantes em Angola, Mbanz´a Kôngo**. Mbanz´a Kôngo, 2019.

KYONGOLO, Sebastião. *As origens do Mbanz´a Zulu Môngo*. (Recolhas de campo de Neves Álvaro e Paracleto Mumbela), Luanda: 2016.

LUKOKI, Simão. **A entrada dos Missionários da BMS na região de Sâdi-Zulu Môngo**, (Recolhas de campo do Paracleto Mumbela), Luanda, 2021.

MFINDA, Mateus *et all.* **QUEM É SIMÃO GONÇALVES TÔKO**. (extrato do debate realizado na INSJCM “os Tokoístas”, Luanda, 2001.

ROSADO, Manuel Tôko. **Descrições das genealogias do Profeta Simão Gonçalves Tôko**. (Recolhas de campo de Neves Álvaro). Luanda: 2015.

TÔKO, Simão Gonçalves. *A entrevista televisiva da vida e obra do profeta Simão Toco em Portugal na véspera do seu regresso a Angola*. Lisboa: 1974.

Recebido em: 10/06/2023

Aprovado em: 14/11/2023



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 04 | N°. 08 | Ano 2023

Ana Carolina F. de Mendonça
Isabely Gurgel de Castro
Pedro Henrique da Silva

Site/Contato

Editores

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

OS DOGONS: AS PROBLEMATIZAÇÕES E PERSPECTIVAS ACERCA DA COSMOLOGIA A PARTIR DO MITO DE CRIAÇÃO

THE DOGON: ISSUES AND PERSPECTIVES ON COSMOLOGY
FROM THE CREATION MYTH

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo analisar a cosmologia do povo Dogon, especialmente através do mito de criação, e discutir a problematização do eurocentrismo e cientificismo ocidental, que frequentemente desconsideram outros tipos de conhecimento. O estudo utiliza fontes primárias como as obras dos antropólogos franceses Marcel Griaule e Germaine Dieterlen, além de comparações com a mitologia indígena brasileira, particularmente a dos Kaiapó. Demonstra-se que os Dogons possuem um conhecimento astronômico avançado, transmitido oralmente, o qual a ciência ocidental só descobriu recentemente. O artigo também aborda como a tradição oral é frequentemente subestimada, apesar de sua riqueza e confiabilidade. A pesquisa conclui que os conhecimentos dos Dogons e dos indígenas brasileiros são igualmente relevantes e possuem valor científico, mesmo que tenham sido historicamente marginalizados pelo ocidente.

PALAVRAS-CHAVE: Dogons; Mitologia; Astronomia

ABSTRACT: This article aims to analyze the cosmology of the Dogon people, particularly through their creation myth, and to discuss the issue of Eurocentrism and Western scientism, which often disregard other forms of knowledge. The study uses primary sources such as the works of French anthropologists Marcel Griaule and Germaine Dieterlen, as well as comparisons with Brazilian indigenous mythology, particularly that of the Kaiapó. It is demonstrated that the Dogons possess advanced astronomical knowledge, transmitted orally, which contemporary science only discovered recently. The article also addresses how oral tradition is often underestimated despite its richness and reliability. The research concludes that the knowledge of the Dogons and Brazilian indigenous peoples is equally relevant and scientifically valuable, even though it has been historically marginalized by the West.

KEY WORDS: Dogons; Mythology; Astronomy.

OS DOGONS: AS PROBLEMATIZAÇÕES E PERSPECTIVAS ACERCA DA COSMOLOGIA A PARTIR DO MITO DE CRIAÇÃO

Ana Carolina Ferreira de Mendonça¹
Isabely Gurgel de Castro²
Pedro Henrique da Silva³

Introdução

O objetivo do presente trabalho é explorar o mito de criação e a história do povo Dogon, alicerçando essa análise na problemática do eurocentrismo e do cientificismo, que frequentemente posiciona a ciência ocidental como superior a outras formas de conhecimento. Essa visão equivocada ignora as realidades e experiências dos indivíduos fora do Ocidente. A historiografia, ao excluir e isolar tais povos, reforça essa perspectiva, ao centrar seus estudos na história de grandes homens e do Ocidente, com uma visão colonial e imperialista (CERTEAU, 2010).

Metodologicamente, o artigo baseia-se nas imagens dos Dogons e nos registros dos antropólogos franceses Marcel Griaule (1898-1956) e Germaine Dieterlen (1903-1999) em seu livro “Conversations with Ogotemmêli: an introduction to Dogon religious ideas”. Este livro, que relata os anos de contato com os Dogons e suas conversas com Ogotemmêli, um reconhecido sábio Dogon, foi a porta de entrada para o conhecimento ocidental sobre a complexidade cosmológica e mitológica dos Dogons. Além disso, o artigo traça um diálogo com a mitologia comparada dos indígenas brasileiros Kaiapó e o herói mítico Bep-Kororoti, demonstrando que povos distantes do continente europeu possuem formas de pensar igualmente ricas e interessantes.

Um dos pontos centrais do estudo não é fornecer uma solução definitiva para as questões sobre como os Dogons chegaram às suas conclusões sobre Sirius A, B e C ou a festa Sigi, frequentemente atribuídas a contatos extraterrestres ou influências europeias. Em vez disso, o objetivo é problematizar essa abordagem, considerando que os Dogons podem ter produzido tal conhecimento por meio de dedução e observação. Embora outros povos possam ter influenciado o desenvolvimento de seus mitos ao longo do tempo, é crucial demonstrar que um povo fora do eixo europeu pode construir um conhecimento dialogante com a ciência moderna.

A HISTÓRIA DO POVO DOGON: O VASTO CONHECIMENTO ASTRONÔMICO TRANSMITIDO ATRAVÉS DO MITO DE CRIAÇÃO

¹ Graduanda em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF-Campos). acfmendonca@id.uff.br

² Graduanda em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF-Campos). isabelygurgel@id.uff.br

³ Graduando em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF-Campos). pedrohenriquesilva@id.uff.br

A transmissão da tradição oral ocorre de mestre para discípulo ao longo de décadas e séculos. Por muito tempo, e até nos dias de hoje (embora em menor escala atualmente), a história transmitida oralmente tem sido vista como pouco confiável. De acordo com Bâ (2010), a oralidade possui a mesma confiabilidade da escrita ao lidar com o passado: “O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunha humana, e vale o que vale o homem” (BÂ, 2010, p. 168). Nesse contexto, os povos que utilizam a tradição oral possuem uma memória mais desenvolvida, conseguindo transmitir informações e conhecimentos para as gerações futuras. Devido ao uso constante da memória, essas sociedades são capazes de armazenar mais dados. Além disso, a tradição oral utiliza diversas maneiras para operar a transmissão dos conhecimentos. Segundo Rezende (2019), os mitos, lendas, contos, música, entre outros, fazem parte da tradição oral e possuem relação com a história.

Nesta conjuntura, entrando na proposta inicial do presente trabalho de analisar o mito de criação do povo Dogon e sua relação com as estrelas Sirius, é importante examinar o conhecimento astronômico dos Dogons, que por sua vez é considerado inferior pela ciência ocidental.

A astronomia dos Dogons é explicada através de mitos e lendas. Esse conhecimento é mantido e disseminado, como já mencionado, por meio da tradição oral. Vale ressaltar que essa sociedade existe há mais de cinco mil anos e possui conhecimento astronômico há mais de mil anos. No entanto, esses fatos só foram descobertos pela ciência contemporânea recentemente.

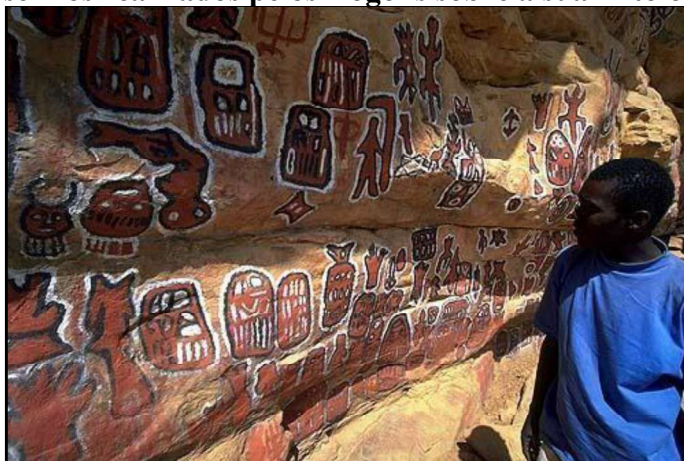
Atualmente, existem aproximadamente 450 mil Dogons, que vivem, em sua maioria, ao redor do rio Níger, entre Mali e Burkina Fasso, países localizados na África Ocidental (Rezende, 2022). Vivem nas colinas rochosas, nos planaltos da escarpa de Bandiagara. Os Dogons são basicamente agricultores e quase não usam dinheiro, realizando trocas nas feiras locais. Aos olhos ocidentais, o povo Dogon é considerado "atrasado" porque, por exemplo, até hoje não possuem acesso à eletricidade. No entanto, esse povo detém um vasto conhecimento astronômico, especialmente acerca do sistema do Cão Maior, que inclui as estrelas Sirius A e Sirius B. Importante ressaltar que os Dogons possuem esse conhecimento muitos anos antes da astronomia contemporânea descobrir. As primeiras comprovações astronômicas detectadas pela ciência moderna que se relacionam com os conhecimentos dos Dogons só foram feitas na década de 1920 (Temple, 2005). Sirius B só foi descoberta no século XX. Observa-se que Sirius A, após o anoitecer, torna-se a estrela de maior luminosidade no céu. Todavia, Sirius B só pode ser observada com o auxílio de algum instrumento astronômico e não pode ser identificada a "olho nu".

Então, surge o questionamento: como os Dogons, em suas lendas e mitos, já afirmavam a

existência de Sirius B há mais de mil anos antes da criação do telescópio? Sob esse viés, toda a religião e cultura do povo Dogon referenciam as estrelas Sirius A e B. Para compreender esse conhecimento dos Dogons, é necessário retornar ao mito de criação dos Dogons. De acordo com Marcel Griaule (1975), os Nommos nascem da relação da terra com Amma e vão para o espaço, Sirius (Rezende, 2022). Os "nommos", segundo as lendas dos Dogons, eram metade peixe e metade humano. Os "nommos" eram anfíbios. Seu planeta era, em grande parte, coberto por água e orbitava em torno de Sirius B.

Eles ensinaram sobre as Plêiades, sobre Órion e tudo que existe. Ensinaram também que foi em Sirius que tudo começou e de onde vêm todas as almas. A história dos Dogons sobre seres de outro planeta é semelhante a outras histórias de outros povos. Esse surto de visitação, de acordo com as similaridades das histórias, ocorreu há 5 mil anos, após uma grande catástrofe na Terra. Aparentemente, esses seres visitaram toda a Terra, da Austrália às Américas, ensinando seus conhecimentos e costumes. Dentro disso, através das informações dos Nommos, tem-se a existência de uma outra estrela. Chamada pelos Dogons de "Sorgo Fêmea" ou o "sol das mulheres", esta é a estrela Sirius C, cuja existência não foi confirmada pelos astrônomos (REZENDE, 2022).

Desenhos realizados pelos Dogons sobre a sua mitologia.



Fonte: OLIVEIRA, CARLOS – ASTROPT, s/d.

Para aprofundar o conhecimento sobre a relação da mitologia dos Dogons com o sistema de Cão Maior, é necessário realizar uma análise de dados astronômicos sobre essa galáxia, integrando os conhecimentos adquiridos deste povo. Primeiramente, Sirius A é a sétima estrela mais próxima da Terra, localizada a 8,5 anos-luz de distância⁴. O sistema em si consiste de duas estrelas gigantescas, Sirius A e B. Sirius B tem um período orbital de 50 anos ao redor de sua

⁴ Mistérios do Espaço, 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=S8v6UcCkbgM>>. Acesso em: 13 jul. 2023.

estrela principal. Os Dogons possuem uma festa nomeada "Sigui", comemorada a cada 50 anos, após a volta de Sirius B ao redor de Sirius A.⁵ Esse evento marca o calendário Dogon e também a cosmogonia desse povo, ou seja, a explicação deles para a criação do mundo. Para os Dogons, toda a criação está relacionada com a estrela Sirius B, que eles chamam de "Po Tolo", o que significa estrela semente. "Os Dogons consideram que a estrela mais importante no céu seja Sirius B, que não pode ser vista. Eles admitem que ela é invisível" (TEMPLE, 2005, p. 87). Pode-se analisar que os próprios Dogons admitem a impossibilidade de enxergar Sirius B. Destaca-se que outros povos já tinham o conhecimento de Sirius A. Por exemplo, o astrônomo Ptolomeu (viveu no século II a.C.) comparou o brilho do planeta Marte e Júpiter com Sirius A. Entretanto, a sabedoria a respeito de Sirius A e das outras populações não se compara com o nível de conhecimento dos Dogons.

Em 1946, um ancião cego chamado Ogotemmêli contou ao antropólogo francês Marcel Griaule sobre as tradições dos Dogons. Ogotemmêli pertence à condição social dos tradicionalistas que são "os grandes depositários da herança oral" da África (BÂ, 2010, p. 174). A etnóloga Germaine Dieterlen também esteve sempre presente na pesquisa. Juntos, Griaule e Dieterlen publicaram o livro "Conversations with Ogotemmêli: an introduction to Dogon religious ideas" (Conversas com Ogotemmêli: uma introdução à religião e ideias dos Dogons) em 1965. Dessa forma, veio à tona para o Ocidente o diverso conhecimento dos Dogons na década de 1960. Neste período, muitos dados ainda não tinham sido descobertos pela ciência contemporânea. Outro exemplo é que os Dogons afirmaram que Vênus possuía um asteroide que sempre o acompanhava, e isso só foi descoberto no ano de 2020. Os Dogons também já sabiam das quatro luas galileanas de Júpiter, nomeiam a lua de "planeta morto", possuem o conhecimento da circulação do sangue no corpo, do anel de Saturno, sabem que Júpiter segue Vênus ao redor do Sol e que a Terra gira em seu próprio eixo (TEMPLE, 2005). Toda essa sabedoria é explicada por intermédio dos mitos e lendas, principalmente com o mito da criação. Sempre lembrando que esses saberes foram desenvolvidos antes das descobertas ocidentais.

Amma é o deus principal, o criador, do Universo, para os dogons. Há um interessante relato sobre Amma e a criação: "O papel ativo da fermentação no tempo da criação é evocado na presente preparação da cerveja... a fermentação do líquido constitui uma 'ressurreição' dos cereais destruídos na preparação da bebida fermentada... Ávida... é comparável à fermentação. 'Muitas coisas estavam fermentando dentro de Amma na criação'. E "Girando e dançando, Amma criou todos os mundos espiralados das estrelas do Universo". "...o Trabalho de Amma produziu o Universo progressivamente, e este foi constituído em vários mundos que giram em espiral (TEMPLE, 2005, p. 100).

⁵ UMA HISTÓRIA A MAIS, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qASI_bHKEfo>. Acesso em: 14 jul. 2023

No decorrer do mito, é possível observar a criação da vida de forma análoga à explicação oferecida pela ciência contemporânea. Ainda neste mito de criação, os alimentos e bebidas ingeridos são transformados por Amma em sangue vermelho, enquanto o sangue branco não faz bem ao corpo (TEMPLE, 2005). Aqui, verifica-se o conhecimento dos Dogons sobre a circulação sanguínea e também sobre a diferença entre sangue venoso e arterial. As quatro luas de Júpiter também são explicadas pelo mito da criação. “A mutilação que a Raposa (...) sofreu ainda está sangrando. O sangue de seus genitais derramou-se no chão, mas Amma a fez ascender ao céu na forma de quatro satélites que giram ao redor de dana tolo, Júpiter” (TEMPLE, 2005, p. 96).

A história dos Dogons “exemplifica ainda mais o domínio africano da ciência antiga, ao alegar a origem dos ancestrais Africanos da estrela Sirius B, uma estrela que orbita Sirius A, uma estrela que orbita Sirius C” (MARTINS, 2019, p. 81). Porém, infelizmente, mesmo com todo esse conhecimento, os Dogons são invalidados. Seus conhecimentos são rebaixados a uma subcategoria, posto que fogem do convencional postulado pela ciência contemporânea ocidental. “Os Dogons continuam a tradição do Mistério como uma forma de sabedoria que a interpretação eurocêntrica não pode aceitar como válida nem acredita neste conhecimento antigo como pertencente aos nativos da África” (MARTINS, 2019, p. 81).

A MITOLOGIA DO POVO DOGON E OS PONTOS DE ENCONTRO COM A CIÊNCIA OCIDENTAL

Conforme exposto, os Dogons são disruptivos em relação à forma com que várias sociedades, inclusive a europeia, compreendem a cosmovisão. De acordo com os antropólogos franceses Griaule e Dieterlen, os Dogons já tinham noção de Saturno, da Terra girar em torno de si mesma e do Sol (movimento de translação). A partir disso, Carl Sagan (1979) afirma sobre a possibilidade de um povo deduzir uma visão correta justamente por conta das inúmeras cosmologias que existem e pela observação: “É talvez possível que indivíduos com um sentido de visão extraordinário, em ótimas condições de observação, pudessem, sem telescópio, ter observado os satélites galileanos de Júpiter e os anéis de Saturno” (SAGAN, 1979, p. 67). Ainda segundo o astrônomo, não seria possível os Dogons construírem um conhecimento a partir da observação e dedução que incluíssem os planetas movendo-se em órbitas elípticas e em relação à estrela Sirius.

Um dos pontos interessantes a respeito do conhecimento cosmológico dos Dogons é a capacidade deste povo de reconhecer Sirius A e saber da existência de Sirius B (Po Tolo) a “olho nu”. É importante salientar que Sirius A pode ser vista a “olho nu” por ser uma estrela branca

muito brilhante no céu noturno, devido ao seu tamanho e sua proximidade com a Terra, considerada maior que o Sol, entretanto menor que outras estrelas. Ademais, a observação dessa estrela pode ser explicada principalmente se levarmos em consideração a visibilidade do céu em um ambiente longe das metrópoles que emanam muita luz. Porém, a descoberta da estrela anã, Sirius B, que não é facilmente reconhecida, é uma incógnita de como os Dogons perceberam essa estrela, que possui um período de translação em relação a Sirius A de aproximadamente 50 anos, e que coincide justamente com a festa Dogon Sigi, que possui o propósito de regenerar o mundo.

Em “O Mistério de Sirius”, Robert Temple utiliza o conhecimento dos Dogons para reafirmar sua tese de que existem seres extraterrestres, uma vez que, segundo ele, foi a partir deles que os Dogons ficaram sabendo da existência de Sirius B. Todavia, conforme o próprio autor, este povo notou no céu uma estrela com aspecto avermelhado: “Os Dogons ainda descrevem que esta 'estrela', especificamente, possui um círculo de raios vermelhos ao seu redor, e que tal círculo de raios é 'como um foco de luz que se espalha', mas continua do mesmo tamanho” (TEMPLE, 2005, p. 394). Ora, se levarmos isso em consideração, faz sentido comparar com a transformação em anã branca, categoria na qual Sirius B é classificada nos dias de hoje, visto que uma estrela passa por um estágio de gigante vermelha e com um brilho nítido.

Por outro lado, Carl Sagan (1979) em “O Cérebro de Broca: Reflexões sobre o Romance da Ciência” afirma sobre a discrepância no tempo da transformação da estrela, em que ela era uma gigante vermelha séculos antes dos escritos sobre a observação da estrela Sirius na antiguidade (SAGAN, 1979). Diante disso, vemos o quão complexas são as possibilidades para o mistério do conhecimento dos Dogons acerca do universo. O intuito deste trabalho não é responder às questões cosmológicas desse povo, mas sim trazer à tona as complexidades das perspectivas e concepções que um povo africano pode ter e que não têm necessariamente ligação com o continente europeu.

Neste contexto, Carl Sagan mantém uma visão contrária à ideia de que os Dogons soubessem sobre a existência de Sirius, utilizando um eurocentrismo característico ao menosprezar a tradição oral em comparação com a documentação escrita, conforme apresentado em seu texto.

Ao começar a examinar mais de perto esta história, contudo, recordemos que a tradição astronômica dos Dogon é puramente oral, que só podemos ter a certeza da sua existência a partir dos anos 30 e que os diagramas são escritos na areia com paus. (Diga-se de passagem que existem provas de que os Dogon gostam de compor figuras elípticas e que Temple se pode ter enganado ao afirmar que, na mitologia Dogon, os planetas e Sírio B se moviam em órbitas elípticas (SAGAN, 1979, p. 68).

Podemos perceber nesse trecho uma forma de reduzir a tradição oral como algo inferior ou com menos credibilidade, pautando-se numa ciência que não permite olhar para as regiões além do Ocidente com um olhar de igualdade ou de respeito. É necessário ressaltar também que “antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados, ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra” (BÂ, 2010, p. 168). Além disso, segundo BÂ (2010), a correlação entre homem e palavra na África é muito mais forte que numa sociedade ocidental, visto que a fala é um ponto de comunhão, tendo a cadeia de testemunhos como algo fundamental. A tradição oral é, portanto, um elemento muito importante nas sociedades ágrafas e deve ser respeitada e considerada uma forma legítima de se alcançar conhecimento. Acima de tudo, a tradição oral precisa fazer sentido para quem ouve, e aqueles que devem entender sobre a mitologia Dogon são o próprio povo Dogon.

Em seguida, Sagan (1979) afirma sobre a possibilidade de os Dogons terem feito um “contato com o Ocidente [que] proviesse da visita de um europeu à África, da presença de escolas francesas locais, ou talvez ainda de contatos na Europa de africanos ocidentais induzidos a lutar pelos franceses na Primeira Guerra Mundial” (SAGAN, 1979, p. 70). Além disso, sobre os Dogons saberem apenas que Saturno possui anéis, excluindo Urano, reforça para o astrônomo que esse conhecimento foi passado pelos europeus e não por seres extraterrestres. O ponto passível de problematização é o fato de atrelar toda a capacidade de um povo africano sempre ao Ocidente.

Além disso, os Dogons afirmam sobre a possibilidade de existir uma terceira estrela no sistema de Sirius: a estrela Sirius C, que eles chamam de Emme: “Sirius C, que é maior que Sirius B, considerada quatro vezes mais leve, e os Dogons acreditam que se desloca para uma órbita mais alta, com um período igual ao de Sirius B, de 50 anos” (THEODOSSIOU, 2005, p. 4). É importante considerar que Sagan não leva isso em análise quando se refere aos Dogons e à mitologia desse povo. Sirius C seria o sol das mulheres (Nyan Nai) ou pequeno sol (Nai Dagi), que acompanha um planeta denominado Emme Gia ou condutor de Emme ou estrela das mulheres (Nyan Tolo) (SAGAN, 1979, p. 5).

Os Dogons são, sem dúvidas, um povo com uma visão cosmológica muito próxima da ciência moderna, embora haja um povo na América, mais precisamente no que conhecemos hoje como Brasil, que também chama atenção por trazer essa complexidade e semelhança com a ciência, assim como os Dogons. Alinhado a isso e buscando conexões entre esses povos, pretendemos demonstrar como os seres humanos podem deduzir e interpretar coisas que estão em sua cognição e que, embora tenham uma certa conformidade com a Europa, não foram passadas por europeus para esses indivíduos, mas sim produzidas por eles mesmos.

INDÍGENAS BRASILEIROS E REFLEXÕES PROPORCIONADAS PELA DISCUSSÃO DO POVO DOGON

De acordo com o observado no decorrer do trabalho, a ciência, a tecnologia e, também, as descobertas astronômicas são questões que, na maioria das vezes, são associadas ao povo europeu e ocidental. Entretanto, assim como os Dogons, outros povos não ocidentais, mesmo na antiguidade, já possuíam esses conhecimentos. À medida que aprofundamos a temática, percebemos que, no Brasil, esse tipo de conhecimento também já circulava, principalmente entre os povos indígenas. Estes, que também foram representados no decorrer da história como sem cultura, sem conhecimento e selvagens.

Contudo, possuíam e ainda possuem diversas habilidades com animais, plantas e até mesmo com a astronomia (utilizando métodos empíricos). Segundo o físico e etnoastrônomo Germano Afonso, “pela observação do céu, os indígenas determinavam o tempo das chuvas, do plantio e da colheita [...] Assim, o conhecimento do céu [...] está intrinsecamente ligado à cultura indígena, tais como, em seus mitos, rituais [...]” (AFONSO, 2014, p.1). Na maioria das vezes, esses conhecimentos são apresentados em forma de mito e transmitidos pela tradição oral, assim como demonstrado com o povo Dogon.

Dessa forma, percebemos um possível paralelo para mostrar que, assim como os Dogons, os indígenas brasileiros também são negligenciados quando o assunto é conhecimento. Assim, é importante inicialmente destacar que o historiador Marcel Detienne traz em sua concepção que tudo é comparável, e, por isso, os mitos e sociedades enquanto representações podem ser comparados. A comparação assume então um papel para a não criação de leis gerais, da análise de microssistemas de pensamento e coloca em perspectiva os valores e escolhas de uma determinada sociedade.

Comparamos entre historiadores e antropólogos para construir comparáveis, analisar microssistemas de pensamento, esses encadeamentos que decorrem de uma escolha inicial, uma escolha que temos a liberdade de apresentar ao olhar de outros, escolhas exercidas por sociedades que, no mais das vezes, não se conhecem entre si (DETIENNE, 2004, p. 65).

Deste modo, “o comparativista tem o sentimento de descobrir um conjunto de possíveis, cuja amoedação conceitual mostra elementos singulares e constitutivos de arranjos diversamente configurado” (DETIENNE, 2004, p.56). Por isso, iniciaremos uma análise das singularidades e semelhanças desse conhecimento único existente entre os Dogons e os indígenas.

No Brasil, os mitos variam de acordo com cada povo, afinal, “estima-se que, na época da

chegada dos europeus, fossem mais de 1.000 povos”. Dessa forma, cada um tinha a sua forma de interpretar a vida e também os céus. Uma forma dessa interpretação pode ser vista em um mito dos indígenas Tembé da Amazônia. Segundo Afonso, os pajés contam que uma linda indígena chamada Flor da Noite se apaixonou por um rapaz que, na verdade, era um boto cor-de-rosa. Após se amarem, Flor da Noite engravidou de três botos e, por fim, decide soltá-los no rio. Porém, quando seus filhos sentem saudade, procuram sua mãe, saltando sobre as águas, sempre na lua nova e na lua cheia, criando uma grande onda que se estende até as margens do rio, derrubando árvores e virando barcos e canoas.

Diante desse mito e dos estudos, percebemos que o fenômeno narrado nada mais é do que a pororoca. Este fenômeno consiste no encontro das águas do mar com as águas do rio, causando um choque entre elas e, como consequência, surgem grandes ondas que realmente destroem muitas vegetações e embarcações. Assim, da forma como os indígenas já tinham percebido, os estudos mostram que a pororoca acontece principalmente por conta das mudanças da lua. Dessa forma, em mitos como este, percebemos “que esses índios já conheciam a relação entre as fases da lua e o ciclo das marés” (MARIUZZO, 2012, p. 61).

Ainda em seu trabalho, Afonso (2014) aborda diversos métodos de análises astronômicas que são utilizados há muitos séculos pelos indígenas. De acordo com ele, esses povos utilizam principalmente as fases da lua para se organizarem cotidianamente. Um exemplo disso é a observação feita pelos indígenas de que a melhor época para caçar e plantar é perto da lua nova, pois perto da lua cheia os animais se tornam mais agitados devido ao aumento de luminosidade, como, por exemplo, os percevejos que atacam a lavoura (AFONSO, 2014, p.3). Outro exemplo desse conhecimento pode ser visto nos povos Tupi-Guarani, que sabiam prever os eclipses.

Para eles (os Tupi-Guarani), isso seria possível utilizando as observações que faziam dos movimentos do Sol e da Lua no céu e da sombra de uma haste vertical, projetada pelo Sol e pela lua cheia. Eles contam que um espírito maléfico, representado por uma Onça Celeste, sempre persegue os irmãos Sol e Lua, que o importunam. O olho direito dessa Onça Celeste é representada por duas estrelas vermelhas, Antares, da constelação de Escorpião e Aldebarã, da constelação de Touro, que ficam em lados opostos no céu, no zodíaco, onde passam o Sol, a Lua e os planetas, observados da Terra. De fato, uma noite por mês, a Lua aproxima-se de Antares e de Aldebarã, sendo que o Sol fica perto dessas duas estrelas um dia por ano, podendo ocorrer eclipses lunar ou solar (AFONSO, 2014, p. 3).

Abordando agora um pouco dos mistérios semelhantes aos dos Dogons, podemos destacar o mito do povo indígena Kaiapó (também do Brasil) do herói mítico Bep-Kororoti. Entretanto, antes de tudo, gostaríamos de destacar que os Kaiapó (termo lançado por outros grupos) se identificam na verdade como Mebêngôkre, "os homens do buraco/lugar d'água". Segundo informações, “os dados mais antigos claramente estabelecidos sobre os Kayapó

(Mebêngôkre) datam do fim do século XIX”, mas conforme outros estudos apontam, é um povo que já habita as terras brasileiras há muitos séculos.

Dito isto, em 1980 foi publicada uma matéria no *Jornal Vida de Manaus*, escrita por João Américo Peret. Nela, Peret narra o mito que lhe foi contado em 1952 pelo velho conselheiro Bep-Noy, “ao anoitecer, na aldeia Gotire, às margens do rio Fresco, afluente do Xingu, no Pará” (PERET, 1980, p.11), sobre “Bep-Kororoti: O guerreiro do espaço”. Bep-Kororoti foi um herói mítico que continua presente nos ensinamentos do povo e é considerado “um disciplinador social da comunidade” (PERET, 1980, p.11). Segundo Bep-Noy, Bep-Kororoti chegou de Pukatóti (a serra proibida) até os Mebêngôkre trajando Bó (roupa que dizem lembrar a de um astronauta) e também Kop, sua borduna trovejante que era extremamente forte, capaz de transformar árvores e pedras em pó. Inicialmente, causou medo, mas aos poucos os indígenas foram se acostumando com Bep-Kororoti.

Um dia, ele apareceu sem Bó, e então sua beleza, brancura e simpatia fizeram com que ele se tornasse amigo dos Mebêngôkre. Essa amizade criou laços ainda maiores, pois ele se apaixonou por uma indígena e acabou formando uma família. Uma de suas filhas se chamava Niôpoti. Ainda de acordo com o mito, Bep-Kororoti trouxe ensinamentos, como a construção de uma ng-óbi, casa que funcionava como um centro de atividades onde aconteciam danças, discursos, trabalhos manuais e aperfeiçoamento de armas. Ele criou também o Grande Conselho (semelhante a uma assembleia), onde eram debatidos os problemas da comunidade e eram feitas as tomadas de decisões. Segundo Güey-babã, “dessa forma nosso povo ficou sabido e organizado”.

Porém, depois de um tempo, por conta da saudade, Bep-Kororoti juntou sua família, exceto Niôpoti, que estava ausente, e partiu para Pukatóti. Depois de alguns dias, ele retornou, e seus amigos começaram a achar que ele tinha enlouquecido, e então uma guerra se instaurou. Bep-Kororoti apenas se defendia, e por isso a luta durou dias. Ele recuou até o sopé da serra de Pukatóti, e de repente, num estrondo violento que abalou toda a região, subiu para o espaço, envolto em nuvens flamejantes, fumaça e trovões. Por conta disso, a terra passou por dificuldades e a fome se instaurou entre os Mebêngôkre. Diante da dificuldade, Niôpoti, filha de Bep-Kororoti, que tinha ficado na terra, decidiu ir a Pukatóti junto de seu marido, na tentativa de reencontrar o resto de sua família.

Assim como seu pai, ao chegar no local, por meio de uma “árvore” (em outros relatos descrita como uma canoa pequena voadora), subiu ao céu com o mesmo estrondo, fumaça e trovões. Depois de alguns dias, voltou com sua família em uma árvore maior (uma canoa grande voadora), trazendo alimentos e remédios, e logo depois sua família partiu novamente. Niôpoti voltou à aldeia trazendo a mensagem de Bep-Kororoti, dizendo que ele ordenou que todos

fossem para Pukatóti e lá passassem a viver e plantar. O povo obedeceu, e por muitos anos a felicidade reinou, e as lavouras se multiplicaram cada vez mais. E, ainda segundo Bep-Noy, até hoje existem sinais da passagem de Bep-Kororoti. Hoje em dia, existem festas na aldeia Mebêngôkre para comemorar a vinda do herói. As roupas usadas se assemelham realmente a de um astronauta, algo que nem sequer era imaginado existir na época.

Comemoração a Bep-Kororoti na aldeia dos Mebêngôkre



Fonte: Blog do Trapa.

O objetivo de falar um pouco desses mitos, conhecimentos e ensinamentos indígenas é demonstrar que, assim como os Dogons, o povo brasileiro é repleto de inteligência e mistérios. O mito de Bep-Kororoti atrai a atenção de diversos pesquisadores e também ufólogos que buscam entender o que pode ter acontecido entre os Mebêngôkre. Muitas teorias são feitas, como a de que esse herói era algum ser extraterrestre, ou até mesmo um ser humano de outra época, teorias que envolvem viagem no tempo (algo que justificaria a vestimenta). Dessa forma, toda a análise feita no decorrer deste trabalho deixa claro a importância de estudar e analisar povos que por muito tempo foram desconsiderados pela ciência e pela história. Assim, como dito anteriormente, o fato de serem povos que utilizam muito da tradição oral não torna o conhecimento menos pertinente. Afinal, ao verificar todas as comprovações científicas que foram feitas com a mitologia dos Dogons e também com os indígenas do Brasil, percebemos que, na verdade, o conhecimento deles é totalmente relevante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desse modo, conforme abordado na presente pesquisa, é perceptível a vasta sabedoria existente nas mitologias e sociedades do povo Dogon. Assim, como os estudos e relatos demonstram, esse povo já estava avançado em conhecimentos (principalmente astronômicos) em relação ao ocidente. Entretanto, conseguimos concluir que, infelizmente, muito desse conhecimento não se faz presente na história, e muito disso se dá pelo fato de que o mundo

ocidental costumava e ainda costuma caracterizar os saberes africanos e indígenas como inferiores. Nesse sentido, como historiadores, notamos que a colonização e o imperialismo auxiliaram na perpetuação do ideal de que os povos africanos são apenas receptores de conhecimento. Ademais, através de uma mitologia comparada percebemos que, assim como nos Dogons e indígenas do Brasil, seus conhecimentos são sim relevantes e muitos já possuem sua comprovação científica. Portanto, diferente do que foi vinculado à imagem desses povos, muito temos a aprender com todas essas sociedades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFONSO, Germano. “**O céu dos índios do Brasil**”. Anais da 66ª Reunião Anual da SBPC - Rio Branco, ac - julho/2014.

BÂ, Amadou Hampaté. **A tradição viva**. In: **KI-ZERBO**, Joseph (Org.). História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África. 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 167-212.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DETIENNE, Marcel. **Construir comparáveis**. In:_. Comparar o incomparável. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004, p.45-68.

DIETERLEN, Germaine; GRIAULE, Marcel. **Conversations with Ogotemmêli : an introduction to Dogon religious ideas**. Published for the International African Institute by the Oxford University Press, 1965.

MARIUZZO, Patrícia “**O céu como guia de conhecimentos e rituais indígenas.**” *Cienc. Cult.* [online]. 2012, vol.64, n.4, pp.61-63.

MARTINS, Elcimar Simão. **(Etno) Ciência Africana: uma epistemologia a partir do pensamento dos Dogons**. Revista da ABPN, v. 11, Ed. Especial - Caderno Temático: “Saber-fazer em Ciências & Tecnologias - Trajetórias Afrodiaspóricas”, dez. 2019, p. 71-89.

REZENDE, Rodrigo Castro. **Astrofísica e história da África em transversalidade: possibilidades dos (ab)usos dos mitos Dogons na aplicação da Lei 10.639/03 e do combate ao preconceito de cor**. Cadernos de África Contemporânea, v. 05, n. 10, p. 112-130, 2022.

REZENDE, Rodrigo Castro. **Mito e Crioulização: o caso da expansão islâmica entre os Soninquês**. Cadernos de África Contemporânea, v. 2, n. 4, p. 6-32, 2019.

SAGAN, Carl. **O Cérebro de Broca: Reflexões sobre o Romance da Ciência**. 3º ed. Lisboa: Editora Gradiva, 1979.

TEMPLE, Robert. **O Mistério de Sirius: Novas evidências científicas de contato com alienígenas há 5 mil anos**. São Paulo: Editora Madras, 2005.

THEODOSSIOU, Efstratios. **Sirius in art and astronomy of Dogon**. Atenas: Hellenic Physicists Society and Eugenides Foundation: 1st International Symposium «Science and Art»,

2005.

FONTES

ANTENA Alien. **Dogon - Eles descobriram Sirius antes da ciência !!**. YouTube, 8 jan. 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=JbadGPA3wEM>>. Acesso em: 12 jul. 2023.

BLOG DO TRAPA. **A lenda de Bep-Kororoti**. Disponível em: <https://blogdotrapa.blogspot.com/2008/10/lenda-de-bep-kororoti.html> Acesso em: 20 jul. 2023.

EU AFRO. **Como vive o povo mais misterioso do planeta: O Povo Dogon**. YouTube, 4 de jan. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7a7unaKd0OU&t=1s&ab_channel=EuAfro> Acesso em: 13 jul. 2023.

ISA. **“Quem são?”** Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_s%C3%A3o. Acesso em: 12 jul. 2023.

JORNAL CARAJÁS. **“Artigo em revista afirma que Índios do Xingu já fizeram contato com seres extraterrestres”**. Disponível em: <https://jornaldocarajas.com.br/noticia.php?codigo=21398>. Acesso em: 17 jul. 2023.

MISTÉRIOS DO ESPAÇO. **Tudo que sabemos sobre a estrela Sirius**. YouTube, 14 nov. 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=S8v6UcCkbgM>>. Acesso em: 13 jul. 2023.

OLIVEIRA, Carlos. **Os desenhos realizados pelos ancestrais dogons sobre o Mito de Criação**. Disponível em: <<https://www.astropt.org/2012/06/16/dogons-e-sirius/>>. Acesso em: 15 jul. 2023.

PERET, Américo. **“Bep-Kororoti – O guerreiro do espaço”**. Jornal Vida. Manaus, 20 jul. 1980. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/18253_20110113_171619.pdf Acesso em: 10 jul. 2023.

UMA HISTÓRIA A MAIS. **O misterioso Povo Dogon, a estrela sirius e a criação do universo**. YouTube, 05 dez. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qASI_bHKEfo>. Acesso em: 14 jul. 2023.

Recebido em: 05/04/2023

Aprovado em: 10/09/2023

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS EM ANGOLA: A DISPUTA POR PODER

UNIVERSAL CHURCH OF THE KINGDOM OF GOD IN
ANGOLA: THE POWER STRUGGLE



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 04 | N°. 08 | Ano 2023

RESUMO: Este artigo se concentra na análise da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Angola, destacando a dicotomia entre as administrações brasileira e angolana. Inicialmente, descreve-se a chegada da IURD em Angola durante o período de guerra civil e como a Teologia da Prosperidade atrai seguidores prometendo melhorias na vida. A abordagem da Teologia da Prosperidade é explicada, ressaltando sua associação à acumulação de riqueza e às práticas de captação de salvação por meio de doações financeiras em troca de prosperidade econômica. Será estabelecida uma comparação entre Brasil e Angola, destacando suas semelhanças econômicas e sociais como países em desenvolvimento, mas enfatizando as diferenças devido ao processo de descolonização e à guerra civil em Angola.

Allana Helen Peixoto de Souza

PALAVRAS-CHAVE: Igreja Universal do Reino de Deus em Angola; Teologia da Prosperidade; Relações entre Brasil e Angola

ABSTRACT: This article focuses on analysing the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG) in Angola, highlighting the dichotomy between the Brazilian and Angolan administrations. Initially, it describes the arrival of the UCKG in Angola during the period of civil war and how Prosperity Theology attracts followers by promising improvements in life. The approach to Prosperity Theology is explained, emphasising its association with the accumulation of wealth and the practices of attracting salvation through financial donations in exchange for economic prosperity. A comparison will be made between Brazil and Angola, highlighting their economic and social similarities as developing countries, but emphasising the differences due to the process of decolonisation and the civil war in Angola.

Site/Contato

Editores

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

KEY WORDS: Universal Church of the Kingdom of God in Angola; Prosperity Theology; Relations Between Brazil and Angola

IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS EM ANGOLA: A DISPUTA POR PODER

Allana Helen Peixoto de Souza ¹

Introdução

Este artigo consistirá em uma análise da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Angola, destacando as posturas adotadas pela administração da igreja. As fontes de pesquisa utilizadas incluem redes sociais como Twitter, revistas eletrônicas, a Bíblia e bibliografia específica. O objetivo desta coleta de dados é destacar principalmente a dicotomia existente entre a administração brasileira e a angolana, especialmente no que diz respeito à relação de poder entre ambas. A IURD chegou a Angola dezessete anos após a independência do país, em 1992, durante um período de guerra civil. Com ela, trouxe a denominada “Teologia da Prosperidade”, considerada adaptável a diferentes territórios, graças à propagação de um discurso acolhedor, especialmente voltado para a prosperidade (CAVALO; ULRICH, 2015). Em um ambiente propício como Angola, em meio a uma guerra civil, a igreja atraiu uma quantidade significativa de fiéis.

Instituída em 1992 no território da Angola, a IURD chega no período pós-independência, onde o país contava com a fase de uma guerra civil. A igreja se apresenta, em um primeiro momento, legitimada pela égide de seus discursos de soluções relacionados à questão de melhoria de vida para a população, o que fez com que esse discurso atraísse fiéis a seguir a sua doutrina (CAVALO; ULRICH, 2015, p.17).

Segundo a autora Lemos, a Teologia da Prosperidade (TP) surge nos Estados Unidos no século XIX e chega ao Brasil em 1970, sendo difundida principalmente pelo bispo Edir Macedo, fundador da IURD. O cerne da TP reside na comercialização da fé cristã, associando a pobreza e a doença a uma "maldição" que recai sobre aqueles que não buscam a acumulação de riquezas na terra.

Os empreendimentos construídos a partir da intensificação da disseminação da TP encontraram solidez na dinâmica de reforma dos mercados, aproveitando o contexto de aprofundamento das desigualdades sociais para arrastar rebanhos, compelindo agrupamentos sociais a entrarem no crivo da doação financeira em troca de prosperidade econômica e bem-estar (LEMOS, 2017, p. 81).

Considerando que a Teologia da Prosperidade (TP) se consolida em meio à fragilidade social, é evidente que um país em estado de guerra civil oferece um ambiente propício para a

¹ Licenciada em História pela Universidade Federal Fluminense. E-mail: allanahelen@id.uff.br

propagação dessa ideologia. Uma comparação do perfil socioeconômico entre Brasil e Angola na mesma época permite perceber como uma ideologia pode se disseminar de maneira expressiva. Brasil e Angola compartilham características econômicas e sociais como países considerados subdesenvolvidos, ambos provenientes de uma colonização de exploração. No entanto, suas diferenças são acentuadas no processo de descolonização, uma vez que Angola passou por uma descolonização tardia seguida por uma guerra civil. Durante os anos de 1961 a 1974, ocorreu a guerra de independência de Angola, decorrente da Revolução dos Cravos em Portugal, que visava o fim do regime ditatorial do Estado Novo (1933-1974). Este evento iniciou o processo de negociação para encerrar o conflito, incluindo a criação de um governo de transição, composto pelos três partidos responsáveis pelo movimento de independência (FNLA, MPLA e UNITA), junto às autoridades portuguesas. No entanto, essa medida não levou em consideração as relações hostis entre os movimentos de libertação em Angola. Em 1975, conflitos irromperam entre esses três movimentos, resultando em uma das guerras civis mais sangrentas do século, apesar das tentativas iniciais de estabelecer uma transição política pacífica para a independência de Angola.

O fator das desigualdades de poderes que perdura desde sua formação, em 1992, contribuiu para o rompimento dos pastores e bispos angolanos com os brasileiros por meio de determinações judiciais no ano de 2019. Nesse sentido, além do fator de desigualdade de poderes dentro dos cargos de comando da IURD, há acusações de racismos, vasectomia e discriminação racial (FIOROTTI, 2020, p.15).

O surgimento desses movimentos de separação entre as alas evangélicas brasileiras e angolanas levanta questões sobre por que os problemas de abusos apontados pelos líderes religiosos angolanos não foram expostos ao longo da trajetória de 27 anos. Essas tensões internas acumuladas na Igreja Universal do Reino de Deus, desde 1992 até 2019, resultaram na separação radical das alas internas da igreja. A análise da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Angola será abordada à luz da história social, conforme apresentado por Castro em "Domínios da História: ensaio de Teoria e Metodologia". Essa abordagem permitirá a problematização da história desde a fundação da igreja até o momento de seu rompimento com a ala brasileira, explorando os motivos que levaram a essa separação.

A história social é marcada por métodos e abordagens próprios, tendo sua reflexão à abordagem de grupos que formam a sua estrutura social, fazendo assim a análise dos vínculos sociais que os interligam: “a história social passa a ser encarada como perspectiva de síntese, como reafirmação do princípio de que, em história, todos os níveis de abordagem estão inscritos no social e se interligam” (CASTRO, 1997, p. 2).

Dessa forma, a história social não se alinha a uma narrativa absoluta. Pelo contrário, ela problematiza as culturas, sujeitos e eventos de acordo com a perspectiva histórica e social em que está inserida. Essa abordagem permite especular hipóteses válidas e específicas sobre as conexões entre diferentes grupos sociais. A influência da IURD, uma igreja neopentecostal brasileira, em Angola, deve ser examinada e discutida sob uma ótica social, considerando seu impacto significativo na vida angolana. Esse movimento religioso neopentecostal reflete efeitos que podem estar associados à busca de poder por parte de seus líderes nesse país africano.

Fundada pelo bispo Edir Macedo Bezerra em 1977, no Rio de Janeiro, a IURD experimentou uma expansão nacional e internacional considerável e rápida. Essa expansão pode ser compreendida pelo caráter adaptativo da igreja, que se ajusta aos padrões socioculturais das localidades onde se estabelece, conseguindo abranger grupos heterogêneos.

Na sua estratégia proselitista e de expansão, nacional e internacional, a IURD tem uma enorme capacidade de adaptação e de diálogo com grupos heterogêneos, em termos socioculturais, étnico-raciais, de origens nacionais e de experiências religiosas prévias. Ou seja, esta heterogeneidade religiosa dos novos convertidos dialoga proficuamente com o caráter sincrético e adaptativo desta igreja (ARAÚJO; RODRIGUES; PINEZI, 2014, p. 4).

A IURD tem um caráter predominante ao atrair grupos de indivíduos pertencentes a classes menos favorecidas, cativando cidadãos em busca de uma transformação significativa em suas vidas. Nesse contexto, a persuasão da igreja destaca discursos que ressaltam a necessidade de soluções abrangentes nos domínios material e espiritual para as classes mais desfavorecidas da sociedade.

Os conceitos mais valorizados são: a salvação espiritual, a saúde física e o bem-estar económico. Suportado pela 'teologia da prosperidade' – onde há uma forte valorização do dinheiro e a ideia de que a prosperidade (riqueza) é um bem divino – o discurso IURDIANO, no contexto diaspórico, é especialmente dirigido aos imigrantes, às minorias étnicas, aos mais pobres; naturalmente que a sua promessa de abundância económica consegue atrair e encher os seus templos de novos fiéis (RODRIGUES; SILVA, 2014, p. 4).

A IURD introduz discursos que sugerem a existência de obstáculos tanto na vida material quanto espiritual das classes desfavorecidas. Esses discursos se fundamentam na premissa de uma força maligna, que pode ser referida como "demônios" ou "satanás", que supostamente contribui para a estagnação na vida das pessoas. Além disso, observa-se uma prática recorrente de ataques às religiões afro-brasileiras, com essas críticas sendo incorporadas aos rituais realizados pelos líderes da igreja, incluindo cerimônias destinadas à expulsão dessas forças malignas: “Podemos dizer que a Igreja Universal dá grande ênfase, nos seus cultos e discursos,

ao sobrenatural. Ela reforça a crença na atuação do diabo através da repetição constante de termos como “correntes de libertação”, “possessão de espíritos malignos”, “possessão de demônios”, “endemoniado”, etc.” (PETEAN, 2011, p. 118). Sem dúvida, devido à fundação da IURD em Angola por brasileiros, as nomeações de pastores e bispos angolanos ocorreram de maneira gradual. No entanto, mesmo após a inclusão de angolanos nas posições de autoridade religiosa, eles não desfrutavam dos mesmos direitos e privilégios concedidos aos pastores brasileiros.

A Igreja Universal do Reino de Deus em Angola possuía um clero formado unicamente por brasileiros, geralmente “negros” ou “mestiços” e com o passar do tempo foi consagrando bispos e pastores angolanos, isso após reclamações de seus membros, mas sem dar a eles poder e privilégios que os primeiros possuem. A ala de pastores angolanos frequentemente reclama, dizendo que a distribuição de bens materiais adquiridos pela igreja tem como principais usufruidores bispos e pastores brasileiros (CAVALO; ULRICH, 2015, p. 19).

As persistentes desigualdades de poder desde a formação da IURD em 1992 foram um fator determinante para a ruptura entre os pastores e bispos angolanos e brasileiros, intensificada por decisões judiciais em 2019. Além das disparidades de poder nos cargos de liderança da IURD, surgiram acusações de racismo, práticas de vasectomia forçada e discriminação racial.

Os bispos e pastores angolanos alegam que foram frustradas todas as tentativas de negociação com a direção brasileira da IURD. Eles fazem menção a um manifesto, escrito na data de 28 de novembro de 2019, que foi entregue à cúpula da igreja. Através do manifesto faziam algumas reivindicações no sentido da melhoria das suas moradias, da permissão para se casarem e terem filhos, do fim da imposição de vasectomias e abortos, da permissão para eles e suas esposas estudarem, do fim da obrigação do cumprimento de metas de arrecadação, e do fim do tratamento desigual que é dispensado pela igreja a pastores angolanos e brasileiros, entre outras (FIOROTTI, 2020, p. 10).

Esse movimento de separação das alas da IURD foi rotulado pelos bispos e pastores brasileiros como "o golpe". É relevante ressaltar que a ala brasileira alega que as acusações feitas contra ela não têm fundamento. A crise resultante do que foi denominado "o golpe" envolveu figuras proeminentes do Brasil, incluindo o ex-presidente Jair Bolsonaro, que expressou seu apoio à IURD brasileira e fez declarações como esta: “Há perto de 500 pastores da IURD em Angola e, nesse universo, 65 brasileiros. Os aludidos atos de violência são atribuídos a ex-membros da IURD, que também têm levantado acusações e, com isso, motivado diligências policiais na sede da entidade e nos domicílios dos seus dirigentes” (NOTÍCIAS R7, 2020).

Com o surgimento destes movimentos de separação das alas evangélicas brasileiras e angolanas, deve-se pensar em como na trajetória de 27 anos não se obteve exposição dos problemas de abusos apontados pelos líderes religiosos angolanos e como essas tensões internas da IURD

foram acumuladas ao longo da trajetória de 1992 a 2019, resultando assim na separação radical das alas internas da igreja.

Autores como Rodrigues e Pinezi contribuem para o debate sobre a expansão internacional da IURD, enfocando a capacidade da igreja de adaptar seu discurso a diferentes grupos de pessoas, levando em consideração termos socioculturais, étnico-raciais e experiências religiosas específicas. Essa capacidade de adaptação do discurso, segundo eles, leva os novos convertidos a se engajarem no sincretismo adaptativo da igreja (RODRIGUES; PINEZI, 2014, p. 4).

Por outro lado, os autores Cavalo e Ulrich analisam a hierarquia interna da IURD, que é o cerne de suas rupturas. Eles observam que a maioria do clero da igreja é composta por brasileiros e que, mesmo quando membros angolanos, em sua maioria negros ou mestiços, são enviados para construir igrejas, ainda ocorre discriminação por parte do clero brasileiro. Até 2019, os membros angolanos enfrentavam uma série de restrições impostas pela igreja, diferenciando-os do clero brasileiro e contribuindo para tensões internas e divisões (CAVALO; ULRICH, 2015, p. 12).

Portanto, Fiorotti abordará as questões que surgiram após as reivindicações, destacando as contínuas reclamações em relação à forma como esses membros ainda são tratados. Os membros angolanos enfrentam restrições em relação a direitos básicos, como o direito ao casamento, permissão para terem filhos e a oportunidade de estudarem, entre outras restrições impostas. Ele retratou como essas restrições afetam e ainda afetam a integridade desses membros. As fontes utilizadas no projeto servirão para realizar uma análise social sobre como as relações entre as congregações evoluíram, considerando essa diferença de pensamento e a divisão desigual na distribuição de privilégios. A discriminação por parte do clero angolano será explorada, buscando compreender as implicações sociais dessa divisão e as tensões resultantes dentro da igreja.

A teologia da prosperidade e a sua forma de controle social

A Teologia da Prosperidade (TP), centrada na confissão positiva, é uma corrente teológica que se baseia na ideia de que os fiéis devem se desfazer de quantidades significativas de dinheiro para buscar uma multiplicação imediata da prosperidade em diversas áreas da vida, como finanças, emoções e saúde. Essa abordagem exige de Deus o cumprimento das promessas feitas em troca dessas contribuições. No entanto, é importante destacar que a TP contradiz princípios bíblicos que enfatizam o desapego aos bens materiais. Passagens como “Não ajunteis tesouros na terra... mas ajuntai tesouros no céu... Porque onde estiver o vosso tesouro, ali estará também o vosso coração” (Mt 10:25) e “É mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha, do que entrar um rico no reino de Deus” (Mc 10:25) refletem a incompatibilidade entre

essa corrente teológica e os ensinamentos bíblicos sobre a riqueza.

Além disso, a teologia da prosperidade distorce as passagens relacionadas à saúde, como aquelas que abordam a busca por cura. Enquanto a Bíblia menciona a busca por cura em Deus, a TP muitas vezes desvia essa ênfase para a confiança em práticas que priorizam a prosperidade material. Para compreender as distorções introduzidas pela TP, é crucial realizar uma análise sócio-histórica, considerando suas raízes no Calvinismo e sua expansão global a partir da disseminação do “Modo de Vida Norte-Americano”. Essa expansão muitas vezes sugere uma utilização da TP para promover ideias capitalistas, especialmente em países subdesenvolvidos.²

O Calvinismo, com sua ênfase no esforço e trabalho para alcançar a prosperidade, está vinculado à TP, que, por sua vez, promove a ideia de que o trabalho árduo é a chave para a conquista da felicidade, sempre associada ao consumo. Essa ética do trabalho, conforme descrita por Weber (2001), reflete uma visão abrangente de que vivemos em uma era onde a ética do trabalho é central na produção de capital. Contudo, essa ideia de prosperidade e a aversão ao ócio são antagônicas, contrariando a lógica de produção e demonizando aqueles que não adotam a expressão de fé como forma de consumo. Zeidan (2011) destaca que a doutrina Calvinista foi fortalecida pelos trabalhos forçados e penalidades severas para aqueles que se recusaram a trabalhar nos países europeus.

A TP, embora tenha raízes no Calvinismo, surgiu no século XIX nos Estados Unidos, liderada por pregadores como Kenyon (1928), que, influenciado por seitas metafísicas, desenvolveu a ideia de que palavras proferidas se tornam realidade, dando origem à confissão positiva. Essa abordagem prega que a fé atrai riqueza, saúde e prosperidade, justificando assim as contribuições financeiras como parte da confissão positiva. No entanto, segundo Mariano (1999), é importante observar que a TP enfrenta críticas e controvérsias, incluindo debates sobre a interpretação teológica e ética dessa abordagem, destacados pelos conflitos envolvendo a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Angola. Essas divergências refletem as complexidades e implicações dessa corrente teológica na sociedade contemporânea.

A teologia da prosperidade a expansão por Angola.

Durante o século XV, a introdução do cristianismo em Angola, inserida no contexto das grandes navegações lideradas por Portugal, foi motivada pela estratégia colonial de “civilização” implementada pelo país em suas colônias. Ao longo do tempo, o cristianismo tornou-se organicamente entrelaçado com a cultura local e, de acordo com as observações de Kilala (2016),

² Novo testamento: BÍBLIA, A. T. **Evangelho segundo Marcos**. In: Bíblia Sagrada. Tradução de Fernando. 3ª Edição. São Paulo-SP. editora NVI, 2023. cap.10. vv. 25.

o pesquisador Kofi Opcku dividiu esse processo em três fases: aceitação, rejeição e adaptação.

Esse fenômeno complexo pode ser compreendido através da transcrição de tendências coexistentes. Primeiramente, há uma parcela da população que prontamente aceitou os dogmas do cristianismo ibérico. Em segundo lugar, existem aqueles que optaram por não aderir ao cristianismo, preferindo manter as tradições arraigadas na cultura local. Por fim, emerge uma terceira categoria de indivíduos que escolheram integrar as cosmologias, resultando no surgimento do sincretismo religioso. Essas diferentes abordagens evidenciam a complexidade do encontro entre o cristianismo e a cultura angolana, revelando uma dinâmica multifacetada que se desdobrou ao longo do tempo.

A tendência que defendia um diálogo entre as cosmovisões foi qualificada por Michel Meslin de reinterpretação no processo de aculturação religiosa na qual a cultura local assumiu um novo sentido a partir da fusão cultural. O modo particular de operacionalizar os dogmas cristão a partir da utilização de ferramentas da cultura africana é chamado pelos pesquisadores de cristianismo africano (KILALA, 2016, p. 33).

O sincretismo religioso desempenhou um papel fundamental nesse processo, permitindo a fusão do cristianismo com as crenças religiosas locais. Isso possibilitou a integração de tradições autóctones com elementos cristãos, enriquecendo a expressão religiosa em Angola. Após a independência do país, em 1975, as igrejas, tanto católicas quanto protestantes, ganharam maior autonomia e influência, consolidando e expandindo sua presença (BAHU, 2014). "Por seu turno, Viegas (2008:146) considerou as igrejas independentes africanas como o 'resultado de uma aculturação, ou seja, do contato entre as culturas tradicionais africanas e a cultura cristã ocidental, não escapando do ponto de vista da integração cultural a um sincretismo religioso'" (BAHU, 2014, p. 48).

A diversidade de denominações cristãs em Angola é notável, cada uma com sua própria história e tradição. Segundo Bahu (2014), para o autor Gabriel (1978), o continente africano seria um campo fértil de movimentos sincréticos, fundada por "profetas", oriundos sobretudo das várias confissões protestantes, mas também de algumas comunidades católicas. Esse cenário diversificado é fortalecido pelo papel social desempenhado pelas igrejas, especialmente em áreas como assistência humanitária, educação e desenvolvimento comunitário. O crescimento urbano desempenhou um papel crucial na expansão do cristianismo, integrando-o à vida cotidiana nas cidades.

A pobreza pode ser abordada a vários níveis e as igrejas detêm um grande potencial para lidarem com todos eles. Enquanto grupo, as igrejas têm uma extensa rede de trabalho mesmo nas mais remotas áreas do país, através da qual podem alcançar a maioria da população, tanto em termos de prestação de

assistência como em termos da compreensão das necessidades reais das pessoas para depois canalizar esta informação até ao governo (JENSEN, 2010, p. 1).

A chegada da teologia da prosperidade em Angola está inserida em um fenômeno global de expansão dessa corrente, especialmente em contextos evangélicos e pentecostais. A globalização religiosa, impulsionada pela comunicação global, permitiu que a teologia da prosperidade atingisse audiência em todo o mundo. Além disso, a expansão do cristianismo em Angola proporcionou um terreno propício para a aceitação dessa corrente, pois suas mensagens de promessas materiais em troca de fé e doações encontraram ressonância em comunidades em busca de melhorias.

As instituições religiosas gozam de alargada credibilidade como as instituições mais fiáveis no país. Um inquérito feito pelo BBC World Service Trust mostrou que 78,3% dos inquiridos tinham confiança ou confiança completa nas instituições religiosas. Isto faz das igrejas as instituições que gozam de mais credibilidade no seio da população, seguidas de outras instituições significativas, tais como os meios de Comunicação Social e o Parlamento que vêm em segundo e em terceiro lugar, respectivamente (JENSEN, 2010, p. 1).

A influência das mídias sociais tem desempenhado um papel significativo na disseminação da teologia da prosperidade em Angola, proporcionando uma plataforma ampla para pastores carismáticos alcançarem suas audiências e transmitirem suas mensagens online. Este fenômeno pode ser compreendido à luz das observações de Jensen (2010), que destaca a importância dos meios de comunicação como a segunda instituição mais respeitada no país, precedendo até mesmo o parlamento. Assim, a utilização estratégica da comunicação social para a consolidação da teologia da prosperidade parece ser uma abordagem coerente, dada a influência e o alcance dessas plataformas.

É notável que a necessidade socioeconômica, especialmente em um contexto pós-guerra civil, tenha contribuído para a atratividade da teologia da prosperidade em Angola. Esta abordagem teológica destaca a interconexão entre fé, contribuições financeiras e benefícios materiais, oferecendo uma mensagem de esperança e prosperidade em meio a desafios econômicos e incertezas pós-conflito. A ênfase na conexão entre a prática da fé e ganhos materiais pode ser particularmente atraente em contextos onde as comunidades enfrentam dificuldades econômicas e buscam soluções tangíveis para melhorar suas condições de vida. Ao considerar a posição dos meios de comunicação como uma das instituições mais respeitadas, é plausível que a disseminação da teologia da prosperidade tenha se beneficiado da capacidade das mídias sociais em alcançar grandes audiências e influenciar a opinião pública. A comunicação online permite que os líderes religiosos alcancem não apenas seus seguidores locais, mas também um público global, aumentando assim a disseminação e aceitação dessa teologia.

Em resumo, a combinação da influência das mídias sociais, a posição proeminente dos meios de comunicação e as necessidades socioeconômicas em Angola criaram um cenário propício para a disseminação da teologia da prosperidade. O uso estratégico das plataformas permitiu que pastores carismáticos alcançassem um público mais amplo, enquanto a mensagem de prosperidade financeira ressoava em um contexto pós-guerra civil, onde a esperança por uma melhoria nas condições de vida era particularmente relevante. Assim como em outros lugares do mundo, a teologia da prosperidade adaptou-se aos contextos locais em Angola, incorporando elementos da cultura e tradições angolanas para tornar sua mensagem mais acessível à população local. No entanto, é crucial destacar que essa corrente teológica enfrenta críticas e controvérsias, evidenciadas pelos conflitos envolvendo a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Angola. Esses debates refletem as divergências sobre interpretações teológicas e éticas associadas à teologia da prosperidade.

Esta última asserção do inclusivíssimo, segundo (WAGNER SANCHES *apud*. ÁBIAS, 2011:35 – 39). É uma tentativa de preservar a importância do cristianismo mas, ao mesmo tempo, reconhecer o valor das demais confissões religiosas. Logo, é uma posição que favorece o diálogo inter-religioso, na medida em que coloca as religiões (e/ou denominações religiosas) numa atitude de diálogo e de compreensão permanente (FERNANDO, 2018, p. 4).

A IURD em Angola e as críticas ligadas a ela.

Considerando a expansão notável da TP, conforme destacado na fonte retirada da revista eletrônica Observatório da Imprensa (2020), escrita por Sillas Fiorotti, que relata a adesão surpreendente da IURD em Angola, com aproximadamente 500 mil membros, 325 templos abertos, envolvendo 500 pastores e bispos, além de uma arrecadação semanal de 250 mil dólares, surge a questão de quão lucrativa pode ser a fé. Os números impressionantes de adesão e a construção prolífica de templos em diversas cidades angolanas levantam a reflexão sobre a magnitude desse crescimento. A fonte ressalta que a IURD está presente em praticamente todas as cidades de Angola, indicando uma presença abrangente. A arrecadação financeira considerável também destaca a dimensão econômica dessa expansão. No entanto, surge a indagação de como isso se tornou possível e a hipótese explorada é a influência do contexto social no qual a TP foi introduzida.

A análise da fonte contribui para compreender as críticas éticas e teológicas direcionadas à TP. A presença de tantos membros, a construção massiva de templos e a arrecadação financeira substancial levantam questionamentos sobre o método de interpretação da Bíblia e sua conexão com o lucro gerado pela igreja. A distorção do conhecimento bíblico, evidenciada na fonte, sugere que a motivação por trás dessas interpretações distorcidas é, em última instância, o ganho

financeiro. No Evangelho segundo João (Jo 2,13-22), há um episódio em que Jesus expressa forte desaprovação em relação à transformação do Templo em um mercado. Ao declarar: "Tirem tudo isto daqui! Parem de fazer da casa do meu Pai um mercado!", Jesus critica abertamente a prática dos sacerdotes da época.

Neste contexto, durante a peregrinação, os fiéis passavam pelo Templo para oferecer suas contribuições, que eram então gerenciadas pelos sacerdotes. No entanto, o relato bíblico sugere que essa prática estava se desviando de seu propósito sagrado, transformando-se em uma atividade comercializada. Ao se deparar com essa situação, Jesus reage de forma intensa, destacando sua indignação diante da comercialização da fé e da casa de adoração. Sua intervenção demonstra uma clara crítica às práticas dos líderes religiosos da época, que, em vez de facilitarem a conexão espiritual entre os fiéis e Deus, estavam envolvidos em atividades que desviaram do propósito original do Templo.

Esse episódio reflete a sensibilidade de Jesus em relação à pureza espiritual e à autenticidade na adoração, destacando a importância de preservar o significado sagrado dos lugares e práticas religiosas. A crítica de Jesus serve como um lembrete atemporal sobre a necessidade de manter a integridade espiritual e ética nas práticas religiosas, evitando que sejam corrompidas por interesses comerciais ou pessoais. A crítica não está direcionada àqueles que acreditam na confissão positiva, mas, especificamente, àqueles que utilizam essa abordagem para explorar os fiéis. A administração da igreja, como mencionado na fonte, está diretamente associada a essa crítica, indicando que a controvérsia se estende à forma como a TP é aplicada e gerenciada dentro da estrutura da IURD em Angola.³

A mudança na linguagem da experiência religiosa se modifica de acordo com os valores predispostos para o indivíduo pela sociedade, alterando a sua compreensão simbólica do Sagrado, que se adapta não somente a nova cosmovisão social, mas também a desejos privados revelando uma característica importante da experiência religiosa na pós-modernidade, ou seja, seu deslocamento para o campo da subjetividade do indivíduo. Essa situação fortaleceu a presença lógica do mercado dentro do campo religioso, e preparou as estruturas para que ele estabeleça o seu "modus operandis". A partir deste ambiente consumidor e competitivo, a estratégia de "marketing" passa a ser determinante para o sucesso dessas Instituições (FERREIRA, 2010, p. 14).

Em Angola, a IURD adapta-se à subjetividade dos indivíduos, oferecendo a perspectiva de que seus desejos possam ser atendidos mediante o pagamento dos tributos estipulados. Essa abordagem decorre da reinterpretação do sagrado, na qual as escrituras são reinterpretadas para seguir uma lógica de consumo. Em essência, a IURD promove a ideia de que a contribuição

³ Novo Testamento: BÍBLIA, A. T. **Evangelho segundo João**. In: Bíblia Sagrada. Tradução de Fernando. 3ª Edição. São Paulo- SP. editora NVI, 2023 cap. 2. vv. 13-22.

financeira pode ser um meio para alcançar as aspirações individuais, estabelecendo uma conexão entre a oferta monetária e a realização dos desejos dos fiéis. Conforme apresentado na fonte, as críticas à IURD em Angola podem ser compreendidas através de três perspectivas: 1 - a forma como os bispos angolanos são tratados; 2 - a resposta dos bispos e do governo brasileiro diante desse problema; e 3 - a visão do governo angolano sobre a situação.

A primeira perspectiva destaca as observações feitas pelos bispos angolanos em relação à corrupção e ao comportamento prejudicial imposto a eles. Essas preocupações culminaram em um manifesto datado de 28 de novembro de 2019, elaborado pela liderança angolana da IURD. O documento continha demandas por melhorias nas condições de moradia, permissão para casamento e filhos, fim da imposição de vasectomia e abortos, autorização para estudo tanto para eles quanto para suas esposas, término da obrigação de cumprir metas de arrecadação e fim do tratamento desigual dispensado pela igreja a pastores angolanos e brasileiros (MANIFESTO PENTECOSTAL, 2019).

3. Constatamos que a actual liderança e as anteriores, já a alguns anos, tem manifestado atitudes e comportamentos que os bispos, pastores, obreiros e membros angolanos não se reveem e nem concordam com tais práticas que na maioria dos casos, constitui violação grave aos direitos e princípios fundamentais plasmados na Constituição da República de Angola, os tais líderes cometeram e cometem crimes nomeadamente:

Abusos de autoridade e faltas de respeito, humilhação pública.

b) Privação dos direitos fundamentais, pastores que não se casam, retaliação por não fazer vasectomia.

c) Pastores que engravidam suas esposas e sofrem retaliações.

d) Pastores com idade avançada que não são permitidos casar sem operar.

e) Evasão de divisa para o exterior e expatriamento ilícito de capital; Branqueamento de capitais e lavagem de dinheiro; Igreja reconhecida pelo Decreto

f) Entesouramento de moeda;

g) Tráfico de influência, corrupção ativa e passiva;

h) Desvio de fundos da igreja para fins inconfessos;

i) Venda ilícita de patrimônio da Igreja (terrenos, casas, apartamentos, viaturas, condomínios e etc...);

j) Participação em empresas e outros negócios com fundos desviados da igreja;

k) Abuso de autoridade, de confiança, e traição;

l) Danos morais, ameaças à integridade física dos pastores e esposas;

m) Invasão ao domicílio e a privacidade dos Pastores e Bispos angolanos;

n) Imposição à vasectomia, castração de órgãos humanos de forma abusiva;

o) Racismo, discriminação social, proibição das esposas de Pastores engravidarem, gerando pressão psicológica que resulta em alguns casos em abortos.

p) Actos de perseguição, com calúnias e difamação (MANIFESTO PASTORAL, 2019, p. 1).

Algumas dessas reivindicações, quando consideradas à luz das escrituras bíblicas, não deveriam ser motivo de controvérsia. Por exemplo, a solicitação de permissão para casamento e filhos está alinhada com a instrução bíblica em Gênesis 1:28, que incentiva a multiplicação: "E

Deus os abençoou, e Deus lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos, e enchei a terra, e sujeitai-a; e dominai sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre todo animal que se move sobre a terra." No entanto, as questões relativas à imposição de vasectomia e aborto representam uma forma de coerção social contraditória, especialmente quando comparadas à postura da bancada parlamentar da IURD brasileira, que frequentemente defende o discurso pró-vida com base nas escrituras (MANIFESTO PASTORAL, 2019).

A fonte indica que os bispos angolanos alegam disparidade no tratamento entre pastores brasileiros e angolanos, o que levou à organização de um movimento para buscar reformas. Essa disparidade, conforme mencionado pelos bispos, é evidenciada pela obrigação desigual de cumprir metas de arrecadação e outras práticas distintas dentro da igreja. Em resumo, a crítica à IURD em Angola é multifacetada, envolvendo questões éticas, demandas por melhores condições para os líderes locais e a percepção de tratamento desigual entre pastores brasileiros e angolanos dentro da igreja. Essa complexidade reflete os desafios enfrentados pela instituição em seu contexto angolano. A postura adotada pelo governo brasileiro não foi a mais favorável, de acordo com uma entrevista publicada pelo jornal R7 em 13 de julho de 2020. Na entrevista, é mencionado que o presidente Jair Bolsonaro escreveu uma carta ao presidente angolano João Manuel Lourenço. Na correspondência, Bolsonaro destacou a importância de respeitar a justiça angolana, mas fez um apelo para que o governo de Angola protegesse os bispos brasileiros, garantindo a integridade física e material deles

Vale, em primeiro lugar, realçar que o pluralismo religioso é um fenômeno das sociedades modernas, cuja origem reside na ruptura do monopólio de uma religião, como a oficial de uma determinada sociedade um monopólio que é quebrado tanto pelo avanço da razão secular que se impõe através das ciências positivas, quanto pela diversificação do campo religioso que resulta do rompimento da relação entre o Estado e a Igreja (FERNANDO, 2018, p. 3).

Antes de abordar os fatos que ocorrem na IURD em Angola, é preciso deixar claro que não se trata de uma igreja menor entre todas as outras da IURD. Muito pelo contrário, estima-se que a IURD tenha 500 mil membros em Angola. São aproximadamente 325 templos abertos em todas as províncias angolanas com a atuação de 500 pastores e bispos. Somente na capital Luanda, a igreja possui seis grandes catedrais e uma nova catedral está em construção. Angola representa uma grande fonte de arrecadação para a IURD, há quem diga que a arrecadação de cada catedral angolana chega a 250 mil dólares por semana. É possível identificar pelo menos três perspectivas distintas sobre o que ocorre na IURD em Angola. Primeiramente, a posição dos bispos e pastores angolanos que propõem a reforma da igreja. A posição da direção brasileira da igreja, de parlamentares evangélicos brasileiros e de membros do governo do presidente Jair Messias Bolsonaro. E, por fim, a posição do governo angolano do presidente João Manuel

Lourenço.

Os bispos e pastores angolanos alegam que foram frustradas todas as tentativas de negociação com a direção brasileira da IURD. Eles fazem menção a um manifesto, escrito em 28 de novembro de 2019, que foi entregue à cúpula da igreja. Através do manifesto, faziam algumas reivindicações no sentido da melhoria das suas moradias, da permissão para se casarem e terem filhos, do fim da imposição de vasectomias e abortos, da permissão para eles e suas esposas estudarem, do fim da obrigação do cumprimento de metas de arrecadação e do fim do tratamento desigual que é dispensado pela igreja a pastores angolanos e brasileiros, entre outras. A proposta apresentada na carta sugeria que o governo angolano restituísse as propriedades e moradias dos bispos brasileiros que residem em Angola. Essa abordagem indicava uma tentativa de buscar uma solução diplomática para a situação, visando a proteção dos bispos brasileiros dentro do contexto angolano.

Diretamente ligado à conjuntura descrita acima, uma questão vem ganhando importante espaço, entre os estudiosos e a sociedade, gerando intensos debates. A questão envolve a liberdade religiosa frente à laicidade do Estado. Dentre outros aspectos, pode-se questionar: o Poder Público teria o direito e o dever de interferir em questões normativas ou prescritivas da fé, reprimindo práticas consideradas abusivas e até mesmo criminosas, mesmo que a Constituição garanta a liberdade de crença e a separação entre Estado e Igreja? Apesar de não existir resposta fácil para essa pergunta, isso não significa que ela não deva ser buscada (CARBONI; SIQUEIRA; SILVA, 2011, p. 1).

Considerando os contextos históricos em que a fé desempenha um papel central no Estado, é evidente que atualmente existe uma significativa separação entre Estado e Igreja. No entanto, persiste uma notável influência da religião no âmbito estatal, como exemplificado pela presença da bancada religiosa no Brasil. Essa bancada, que fez um apelo ao presidente angolano para restituir os bens dos bispos brasileiros, ilustra como as influências religiosas ainda desempenham um papel relevante na esfera política, mesmo em um cenário em que há uma separação formal entre as instituições religiosas e governamentais.

O país vive um processo de consolidação política por parte dos principais partidos, que procuram apresentar uma imagem de tolerância e solidariedade junto do eleitorado, porque o boom religioso que Angola está a viver oferece um número razoável de fiéis que podem ser absorvidos pelos diferentes partidos políticos. Por esta razão, as diversas entidades políticas procuram ter uma relação de cordialidade com as instituições religiosas, independentemente da respetiva situação legal (BAHU, 2014, p. 106).

Dessa forma, a influência da fé na consolidação política em Angola pode ser um fator explicativo para a leveza da penalidade imposta à IURD durante o inquérito, mesmo diante da gravidade das ofensas éticas e morais. Isso se deve, em grande parte, à cordial relação existente

entre o governo angolano e as instituições religiosas, considerando que uma parcela significativa do eleitorado é angariada através dessas igrejas. Como resultado, as punições aplicadas tendem a ser minimizadas para preservar a imagem tanto da igreja quanto dos partidos associados a ela, evitando qualquer envolvimento prejudicial para ambas as partes.

O presidente Jair Bolsonaro (sem partido) enviou uma carta ao presidente de Angola, João Manuel Lourenço, por meio da qual pede proteção aos religiosos brasileiros que vivem no país africano e são alvos de perseguições. As principais vítimas são membros da Igreja Universal. O documento foi publicado nesta segunda-feira (13) pelo deputado Eduardo Bolsonaro (PSL-SP), filho do presidente, no perfil oficial dele no Twitter.

Na carta, Bolsonaro afirma que as decisões da Justiça angolana são soberanas e serão respeitadas, mas pede que se "aumente a proteção dos membros da IURD [Igreja Universal], a fim de garantir sua integridade física e material e a restituição de propriedades e moradias, enquanto prosseguem as deliberações das instâncias pertinentes (R7, 2020).

Diante das atitudes adotadas pelo ex-presidente Bolsonaro, é compreensível que uma parcela da população brasileira tenha expressado irritação, como evidenciado em alguns tweets em fontes específicas. No entanto, a reação desses indivíduos fundamenta-se na preocupação com a potencial perda de um dos direitos básicos conquistados ao longo dos séculos: o princípio de laicidade do Estado. Quando o presidente assume o papel de advogado de uma instituição religiosa, argumenta-se que o Estado deixa de ser verdadeiramente laico. Um exemplo ilustrativo dessa preocupação é encontrado em um tweet do Deputado Paulo Pimenta (PT), um membro da bancada de esquerda no Brasil. No tweet, Pimenta afirma que "Mourão e comitiva torraram, no mínimo, R\$380 mil de dinheiro público na viagem a Angola para fazer lobby para a Igreja Universal", destacando uma alegada interferência do Estado em questões religiosas. É interessante observar que, embora Pimenta seja um deputado de esquerda e membro do Partido dos Trabalhadores (PT), a defesa do princípio de Estado laico não é uma pauta exclusiva da esquerda. Espera-se que todas as bancadas políticas defendam esse princípio, independentemente de suas afiliações partidárias, uma vez que o Estado é laico.

Conforme argumentado por Bingemer (2012), a secularização é um processo no qual se busca compreender o mundo não mais através dos mitos e da religião, mas sim pela razão. Nesse contexto, ao defender os interesses da IURD perante o presidente angolano, o ex-presidente Bolsonaro parece subordinar a razão à influência religiosa. Essa atitude levanta questionamentos sobre a manutenção da laicidade do Estado brasileiro e pode suscitar dúvidas entre outras nações sobre a postura do Brasil em relação a esse princípio fundamental. No entanto, a crítica não se limita exclusivamente ao Brasil. Há escassez de fontes que abordem detalhes sobre o ocorrido na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Angola, bem como a postura adotada pelo governo. De acordo com Bahu (2014), as igrejas servem como meios de influência para os

políticos angolanos. Considerando as negociações entre o governo brasileiro, a pena que não condizia com o crime cometido e a falta de informações sobre o caso, é plausível inferir que o governo angolano possa ter alguma responsabilidade nos casos de corrupção, sonegação de impostos e coerção social envolvendo os bispos angolanos.

A Igreja Universal do Reino de Deus, liderada pelo bispo brasileiro Edir Macedo, levou ilegalmente de Angola para a África do Sul, a cada três meses, US\$30 milhões, segundo denúncias de bispos angolanos às autoridades do país. Os valores somados chegam a US\$120 milhões por ano. O pastor e ex-diretor da TV Record África Fernando Henriques Teixeira foi apontado como o responsável por essa tarefa. A operação teria se repetido nos últimos 11 anos, desde quando o religioso brasileiro chegou ao país...⁴

Quatro líderes da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) em Angola são alvo da justiça, acusados de lavagem de dinheiro e associação criminosa, depois que uma rebelião de bispos e pastores angolanos denunciou, em 2019, um esquema internacional de desvio de recursos envolvendo a igreja. A Iurd alega que foi vítima de golpe e nega as acusações.

O escândalo vem sendo acompanhado pelo escritor e jornalista brasileiro Gilberto Nascimento, autor do livro *O reino: A história de Edir Macedo e uma radiografia da Igreja Universal* (Cia das Letras, 2019, 384 p.). Segundo ele, os bispos que romperam com a instituição revelaram que eram organizadas caravanas para Israel e para o Brasil para retirar dinheiro ilegalmente de Angola.

As lideranças da Universal estão em julgamento desde novembro. Nascimento acompanhou o depoimento deles ao judiciário sobre a atuação da igreja brasileira em Angola. Segundo o escritor, os bispos revelam em detalhes como o dinheiro arrecadado pela Universal era enviado para o exterior de forma ilícita.

As denúncias foram feitas por um grupo de mais de 300 pastores e bispos da denominada “Reforma”, setor da igreja que rompeu com o comando brasileiro da Iurd.

Segundo esses membros, quase a totalidade do dinheiro arrecadado acabava saindo de maneira ilegal do país. Uma das maneiras era por carros, via estradas da Namíbia até a África do Sul. Esse dinheiro seria levado em malas, no forro dos carros, nas portas, e até nos pneus”, relatou o jornalista à rádio pública RFI, da França, que produz conteúdo em português e em outros 17 idiomas.

Outra forma de evasão seria a organização de caravanas, de peregrinações de fiéis para o Templo de Salomão no Brasil ou para Israel e ainda para outros países da África, como a África do Sul e Moçambique. Eram grupos de 100, 200 e até 300 pessoas, principalmente pastores e suas esposas, e também obreiros e fiéis da igreja. Cada uma dessas pessoas costumava levar entre US\$10 mil e US\$15 mil”, detalhou.

O esquema movimentava cerca de US\$30 milhões por trimestre, de acordo com a denúncia, o que totaliza US\$120 milhões (mais de R\$600 milhões). “E muitos desses recursos ajudaram até a manter a TV Record Internacional. Outros recursos eram investidos em outros países onde a igreja procurava crescer”, afirma Nascimento.

⁴ R7.2020. **Bolsonaro pede a Angola proteção a religiosos e restituição de igrejas.** Disponível em <<https://noticias.r7.com/brasil/bolsonaro-pede-a-angola-protacao-a-religiosos-e-restituicao-de-igrejas-13072020>> Acesso em: 13 de julho de 2020. Trata-se de uma entrevista extraída da revista eletrônica do jornal R7, na qual o então presidente, Jair Bolsonaro, solicita ao governo angolano a preservação da integridade dos bispos angolanos. Além disso, o presidente insta as autoridades angolanas a desbloquearem os bens dos referidos bispos em Angola. Esse pronunciamento ocorreu enquanto Jair Bolsonaro ainda ocupava a posição de presidente.

PORTUGAL – O caso reforçou uma delação feita pelo ex-bispo da Universal, Alfredo Paulo, em Portugal, e que também respondeu para igreja na Venezuela. De acordo com o escritor, o ex-bispo admitiu que ele mesmo era o encarregado de receber esses valores em dinheiro em Portugal, que vinham da África do Sul. “Ele foi a primeira pessoa a relatar o envio de dinheiro da África para o Brasil e para a Europa. Ele dizia que o Edir Macedo costumava ir para Portugal, de Portugal pegava o seu próprio avião e ia até a África do Sul, e voltava com estes recursos”, relata o escritor.

Conforme os depoimentos dados durante o julgamento, que está ocorrendo em Luanda, também haveria desvio de dinheiro através da contratação de obras com empreiteiras portuguesas e pela compra de horários na TV Record África pela Iurd.

O julgamento dos líderes da IURD em Angola será retomado a 9 de Dezembro - O julgamento do conhecido “caso IURD”, em que são arguidos dirigentes da Igreja Universal do Reino de Deus em Angola, foi suspenso e será... (UOL, 2021).

De acordo com o Jornal Extra Classe (2021), foi detalhado e apresentado em um tribunal angolano todo o mapeamento da rota de desvio de dinheiro. Conforme o relato, os desvios ocorriam de Angola para Namíbia, seguindo então para a África do Sul, e finalmente para a Europa, com destaque para Portugal. Este processo abrange várias nações, não se limitando apenas a Angola e Brasil. Essa complexidade reforça a suposta inação do governo angolano diante dos crimes, uma vez que o esquema envolve diversas nações e sinaliza a necessidade de uma cooperação internacional mais ampla para lidar com as ramificações do desvio de dinheiro. No entanto, é crucial destacar que a separação entre as duas alas da Igreja Universal do Reino de Deus só foi alcançada pelos bispos angolanos após tornarem públicos os casos de corrupção. A penalidade correspondente só foi imposta entre 2020 e 2021. Ao exporem a situação por meio do Manifesto Pastoral (2019), os bispos angolanos enfrentaram questionamentos quando a parte brasileira alegou um golpe; porém, permaneceram perseverantes e conseguiram efetivar a separação das alas.

5. Tal atitude da liderança brasileira é uma clara demonstração de:

- a) que os objetivos deixaram de ser aqueles pelos quais a IURD - Angola os convidou, ou seja, a pregação do evangelho do nosso Senhor Jesus Cristo;
- b) traição à confiança que os membros, obreiros, pastores e bispos angolanos depositaram a referida liderança.

6. Diante de tais actos e pela gravidade dos mesmos, em respeito aos princípios da fé cristã, decidimos pôr fim a qualquer vínculo com a atual liderança e com a IURD – Brasil.

7. Em salvaguarda aos mais nobres ideais da Nação, a partir desta data a Igreja Universal do Reino de Deus em Angola passa a ser liderada exclusivamente por Angolanos. Deus abençoe a todos, Deus abençoe Angola.

Luanda, 28 de Novembro de 2019 (MANIFESTO PASTORAL, 2019).

Entretanto, a postura adotada pelos bispos angolanos foi verdadeiramente surpreendente. Ao perceberem que a fé não deveria impor restrições, mas sim proporcionar libertação,

decidiram romper com a ala da igreja brasileira, mesmo diante das alegações de um golpe. Todavia, é crucial destacar que não se pode afirmar definitivamente que tenha ocorrido um golpe; trata-se, na realidade, de uma separação orientada para o bem-estar dos fiéis angolanos. Embora a teologia da prosperidade tenha uma orientação voltada para o lucro, a intervenção nas crenças professadas pode suscitar questionamentos. Contudo, quando se trata de abuso de poder e corrupção, é dever do governo intervir para garantir que tais comportamentos éticos inadequados sejam contidos.

Templo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Luanda - Angola



Fonte: Foto da Igreja do Reino de Deus, retirada por Rodrigo Castro Rezende, em Angola- Luanda (2023)

As imagens capturadas por Rodrigo Castro Rezende em Luanda (2023) proporcionam uma visão impactante do atual Templo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Angola. O controle da instituição foi transferido para os bispos angolanos após a separação das alas brasileira e angolana. Esta mudança ocorreu em um contexto no qual as igrejas da IURD, segundo informações disponíveis na página Portal de Angola no Twitter (2022), receberam autorização para reabrir após um período de dois anos de fechamento, por ordem do governo angolano.

Embora o motivo pelo qual o governo optou por não intervir nos problemas enfrentados pela IURD em Angola permaneça obscuro, é evidente que a igreja enfrentou algum tipo de consequência, embora de magnitude menor em comparação com as transgressões da ala brasileira. A emancipação da ala angolana da brasileira marca um novo capítulo na história da IURD em Angola. A incerteza paira sobre os próximos passos, agora que o controle da igreja está nas mãos dos líderes locais. A ação do governo angolano, guiada por princípios éticos e responsabilidade, resultou no bloqueio da instituição e no fechamento de suas igrejas por dois anos. Apesar de nem todos os fiéis concordarem com essa medida, visto que perderam o local para expressar sua fé, o período foi considerado essencial para corrigir irregularidades e promover uma aguardada reforma na conduta ética da igreja.

Conclusão

No decorrer do texto, a análise concentrou-se na discussão da teologia da prosperidade e em como ela é empregada para exercer controle social. Essa investigação abrangeu sua formação e evidenciou como a Teologia da Prosperidade (TP) é um desdobramento enraizado no processo de secularização delineado por Bingemer (2012). Este processo representa a transformação secular do pensamento humano à medida que a sociedade evolui, substituindo explicações religiosas por abordagens seculares.

O autor foi instrumental para instigar um debate sobre a dicotomia entre o estado laico e a influência da igreja no estado. Questionou-se até que ponto o Estado pode interferir nas práticas da igreja. As fontes utilizadas contribuíram para desvendar parte desse mistério ao destacar as evidentes intromissões do governo brasileiro no caso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). No entanto, Bahu (2014) levanta uma questão crucial sobre o papel do governo angolano no processo. Segundo o autor, os políticos angolanos instrumentalizam as igrejas como instrumento eleitoral. Apesar de a postura do governo angolano ser descrita como neutra nas fontes consultadas, a escassez de informações adicionais deixa essa questão em aberto.

Ao longo do texto, a indagação sobre a interferência do Estado permaneceu parcialmente respondida. A lacuna existente se justifica pela penalidade inadequada imposta à igreja. A análise deixa claro que a IURD violou os direitos dos bispos angolanos, que só obtiveram reparação após expor a situação. Casos de corrupção e sonegação de impostos foram identificados, mas o texto se dedica a uma análise sociocultural do problema. As diversas fontes e bibliografia exploradas revelaram que a principal crítica à metodologia da IURD está centrada na ética.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAHU, Helder Pedro Alicerces. **Os profetas e a cura pela fé. Um estudo antropológico da igreja de Jesus Cristo Salvador de Lubango.** Lisboa, Instituto Universitário de Lisboa, 2014, p. 1-295.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Mística e secularidade: impossível afinidade? **Revista Horizonte**, v. 12, n. 35, p. 851-885, jul./set. 2014.

CAVALO, Abel Augusto; ULRICH, Claudete Beise. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) na África: um estudo sobre um novo concorrente no campo religioso angolano. São Leopoldo: **Protestantismo em Revista**, n. 38, v. 02, p. 03-22, 2015.

CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. **Domínios da História: ensaio de Teoria e Metodologia.** Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CARBONI, Denize Nobre; MORAES, Michele Siqueira; RODRIGUES, Márcio Silva. A

comercialização da fé e o papel do estado. In: **XX Décimo Congresso de Iniciação Científica**, III Terceira Amostra Científica, 2011, p. 1 - 4.

FERNANDO, Manuel. Pluralismo, diversidade e trânsito religioso em angola: que elementos de debate? Luanda, **3ªs Jornadas Científicas de Sociologia do ISCED/LUANDA**, 2018, p. 1-20.

FERREIRA, Reginaldo Cruz. A vulgarização do sagrado e a comercialização da fé. **Revista de Teologia & Cultura**, a. VI, n. 29, p. 1809-2888, 2010.

FIOROTT, Silas. "**Considerações sobre a transnacionalização IURDIANA: O caso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) em Moçambique.**" 2021. 22f, Trabalho de Conclusão de Curso, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

JENSEN, Soren Kirk e PESTANA, Nelson. O papel das igrejas na redução da pobreza em Angola. **CHR Michlsen Institute**, 2010, p. 1- 41.

KENYON, William. **Advanced Bible Course**. Kenyon's Gospel Publishing Society, 1928.

KILALA, Adriano Damião. **A religião Kingunza na Angola contemporânea**. São Luís, Universidade Federal do Maranhão, 2016, p. 1- 125.

LEMOS, Carolyne S. Teologia da prosperidade e sua expansão pelo mundo. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica- SP, Vol. 11, n. 20, jul/dez, 2017, p. 80-96.

Mariano, Ricardo. **Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Loyola, 1999.

ORO, Ari Pedro. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. São Paulo: **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p. 139-155, set./dez. 2004.

PETEAN, Antônio Carlos Lopes. **O racismo como questão epistemológica: uma interpretação do discurso religioso evolucionista da Igreja Universal do Reino de Deus**. 2011. 216 f, Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2011.

RODRIGUES, Donizete; SILVA Marcos. **Imigração e pentecostalismo brasileiro na Europa: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus**. Revista Angolana de Sociologia, Luanda, Universidade de Luanda, 2014, p. 97-113.

SAMPAIO, Camila A. M. A Igreja Nacional do Reino de Deus na “reconstrução nacional” de Angola. Rio de Janeiro, **Religião e Sociedade**, 2020, p. 123-146.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 2ª. edição. Tradução de M. Irene de Q.F. Szmercsányi. São Paulo. Pioneira, 2001.

Fontes:

Foto da Igreja do Reino de Deus, retirada por Rodrigo Castro Rezende, em Angola- Luanda (2023)

JORNAL EXTRA CLASSE. 2021. **Bispos rompem com a Universal em Angola e revelam esquema montado por pastores para desviar R\$600 milhões**. Disponível em<

<https://www.extraclasse.org.br/justica/2021/12/bispos-rompem-com-a-universal-em-angola-e-revelam-esquema-montado-por-pastores-para-desviar-r-600-milhoes/> > Acesso em: 22 de dezembro de 2021.

Novo testamento: BÍBLIA, A. T. **Evangelho segundo Marcos**. In: Bíblia Sagrada. Tradução de Fernando. 3º Edição. São Paulo- SP. editora NVI, 2023.

Observatório da Imprensa. 2020. **O que ocorre na Igreja Universal em Angola?** Disponível em <<http://www.observatoriodaimprensa.com.br/imprensa-internacional/o-que-ocorre-na-igreja-universal-em-angola/>> Acesso em: 1 de setembro de 2020.

PIMENTA, Paulo. Twitter. 2021. **ABSURDO: Mourão e comitiva torraram, no mínimo, R\$ 380 mil de dinheiro público na viagem a Angola para fazer lobby para a Igreja Universal**. Disponível em <<https://twitter.com/DeputadoFederal/status/1423767145171857410>> Acesso em: 06 de agosto de 2021.

PORTAL DE ANGOLA. 2021. Twitter. **Julgamento da IURD em Angola**. Disponível em <<https://twitter.com/portaldeangola/status/1466073400359768072>> Acesso em: 01 de dezembro de 2021

R7.2020. **Bolsonaro pede a Angola proteção a religiosos e restituição de igrejas**. Disponível em <<https://noticias.r7.com/brasil/bolsonaro-pede-a-angola-protecao-a-religiosos-e-restituicao-de-igrejas-13072020>> Acesso em: 13 de julho de 2020.

Universal.Apublica.org. 2019. **Manifesto Patorial**. Disponível em: <<https://apublica.org/wp-content/uploads/2020/09/manifesto-pastoral6.pdf>> Acesso em: 28 de novembro de 2019.

UOL. 2021. **Igreja Universal tirava ilegalmente US\$ 120 milhões de Angola, dizem bispos**. Disponível em <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2021/11/18/igreja-universal-angola-dolares.htm>> Acesso em : 18 de novembro de 2021.

Recebido em: 22/04/2023

Aprovado em: 12/11/2023



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 04 | N°. 08 | Ano 2023

Simão Rui Faz Tudo Soneca

REFLEXÃO CRÍTICA DA CARREIRA, EM MEIO A UMA TRAJETÓRIA DOCENTE: UMA BREVE PERSPECTIVA DE UM DOCENTE DO CURSO DE ARTES VISUAIS DA UNIVERSIDADE DE LUANDA

**CRITICAL REFLECTION ON A CAREER AMIDST A TEACHING
JOURNEY: A BRIEF PERSPECTIVE OF A VISUAL ARTS
PROFESSOR AT THE UNIVERSITY OF LUANDA**

RESUMO: Este artigo apresenta um memorial de trajetória docente, destacando as experiências e reflexões de um professor angolano ao longo de sua carreira. A partir de uma abordagem narrativa, o autor discute a formação inicial, as práticas pedagógicas, os desafios enfrentados e as conquistas alcançadas. Através de uma análise crítica, são exploradas as contribuições para a educação e a importância da valorização da identidade cultural e artística local. O artigo visa contribuir para o debate sobre a formação de professores e a promoção de uma educação inclusiva e relevante em contexto angolano.

PALAVRAS-CHAVE: Formação de Professores; Trajetória Docente; Alfabetização; Desenvolvimento Profissional

ABSTRACT: This article presents a memorial of a teaching trajectory, highlighting the experiences and reflections of an Angolan teacher throughout his career. Through a narrative approach, the author discusses initial training, pedagogical practices, challenges faced, and achievements accomplished. A critical analysis explores contributions to education and the importance of valuing local cultural and artistic identity. The article aims to contribute to the debate on teacher training and the promotion of inclusive and relevant education in the angolan context.

KEY WORDS: Teacher Training; Teaching Trajectory; Literacy; Professional Development

Site/Contato

Editores

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

REFLEXÃO CRÍTICA DA CARREIRA, EM MEIO A UMA TRAJETÓRIA DOCENTE: UMA BREVE PERSPECTIVA DE UM DOCENTE DO CURSO DE ARTES VISUAIS DA UNIVERSIDADE DE LUANDA

Simão Rui Faz Tudo Soneca¹

Introdução

A formação de professores é um tema de fundamental importância no campo da educação, pois impacta diretamente na qualidade do ensino e na aprendizagem dos alunos. A trajetória docente, por sua vez, revela as diversas etapas e desafios enfrentados pelos educadores ao longo de suas carreiras, proporcionando um entendimento profundo sobre os processos de desenvolvimento profissional e pessoal. A alfabetização, especialmente em contextos desfavorecidos, é uma área crucial que demanda atenção e inovação pedagógica para garantir que todas as crianças tenham acesso a uma educação de qualidade. Nesse sentido, a formação continuada e o desenvolvimento profissional dos professores são elementos essenciais para a construção de práticas educativas eficazes e transformadoras.

Este artigo tem como objetivo relatar a trajetória pessoal e profissional do autor, destacando as experiências significativas no campo da educação, com ênfase na formação de professores, alfabetização e desenvolvimento profissional. O relato inclui a participação em programas de formação, a prática docente em diferentes contextos educacionais e o envolvimento em projetos comunitários. Ao compartilhar essas experiências, o artigo busca contribuir para a pesquisa e prática na área educacional, oferecendo *insights* sobre os desafios e conquistas no percurso de um educador. A relevância deste relato reside na possibilidade de inspirar outros profissionais da educação, promover reflexões sobre a prática pedagógica e destacar a importância do desenvolvimento contínuo na carreira docente.

Abordagem Metodológica

A abordagem metodológica utilizada para narrar a trajetória docente e as experiências profissionais neste artigo é predominantemente qualitativa e autobiográfica. A escolha desta metodologia justifica-se pelo objetivo de proporcionar uma visão detalhada e pessoal das vivências e práticas pedagógicas ao longo da carreira docente. A metodologia qualitativa permite explorar as nuances e complexidades das experiências de vida, enquanto a abordagem autobiográfica confere autenticidade e profundidade ao relato.

¹ Mestre em Ensino de História de Angola pelo ISCED Luanda (Angola), Doutorando em Difusão do Conhecimento (UNEB/UFBA/IFBA), docente da Universidade de Luanda. simaosoneca3@gmail.com

Coleta de Informações

As informações apresentadas no artigo foram coletadas a partir de diversas fontes, incluindo:

1. **Memórias Pessoais:** A base principal das informações provém das memórias e recordações pessoais do autor, reconstruídas cronologicamente para oferecer uma narrativa coesa e lógica das experiências vividas.
2. **Documentos Oficiais:** Foram consultados documentos oficiais como certificados de formação, relatórios de estágio, e registros de participação em eventos acadêmicos e científicos. Estes documentos forneceram dados precisos sobre as etapas de formação e atuação profissional.
3. **Relatórios de Estágio e Projetos:** Os relatórios elaborados durante os estágios e projetos comunitários desempenharam um papel crucial na coleta de dados detalhados sobre as atividades realizadas e os resultados alcançados.
4. **Publicações Acadêmicas:** Artigos publicados em periódicos acadêmicos, bem como comunicações em jornadas científicas, foram utilizados para corroborar as experiências descritas e demonstrar o envolvimento contínuo com a pesquisa e a disseminação do conhecimento.

Organização das Informações

A organização das informações seguiu uma estrutura cronológica e temática, facilitando a compreensão do percurso formativo e profissional do autor. As principais etapas da trajetória foram divididas em seções específicas, permitindo uma análise detalhada de cada fase:

1. **Formação Inicial e Primeiros Anos de Docência:** Esta seção aborda o tempo de estudo na Escola de Formação de Professores (EFP), que faz parte do projeto intitulado Ajuda de Desenvolvimento de Povo para Povo (ADPP), como também as primeiras experiências como docente, destacando as práticas pedagógicas e os projetos comunitários desenvolvidos.
2. **Experiências Acadêmicas e Profissionais:** Inclui o período de atuação no Instituto Superior de Artes, a participação em eventos científicos, e a contribuição para a elaboração de documentos institucionais.
3. **Formação Continuada e Reflexões Críticas:** Descreve a formação contínua do autor, incluindo o aperfeiçoamento em Agregação Pedagógica e a realização do mestrado em En-

sino de História, além das reflexões críticas sobre a matriz curricular do curso de Artes Visuais.

4. Contribuições para a Educação e Artes em Angola: Foca nas pesquisas e publicações relacionadas à educação e artes visuais em Angola, evidenciando o impacto do trabalho desenvolvido pelo autor na comunidade acadêmica e na sociedade.

A estruturação cuidadosa e a utilização de diversas fontes de informação garantem a integridade e a veracidade dos dados apresentados, proporcionando uma visão abrangente e detalhada da trajetória docente e de minhas experiências profissionais.

Quando me reconheci como Simão Rui Faz Tudo Soneca!

Conceber um memorial como parte da história de vida é tentar contrariar as questões discutidas por Giovanni Levi (1996), que em um profícuo artigo sobre questões alusivas ao debate em torno da biografia, aponta que não há como uma vida ser contemplada em uma narrativa coerente e numa cronologia marcada em perspectiva linear. Não conseguiria narrar minha trajetória como criança nascida no Moxico, falante de cokwe, pertencente a célebres unidades centralizadas (aqui rejeito o uso de conceitos cristalizados na História, como “reino” e “império”), como o famoso Lunda, que existiu entre os séculos XVI até os estertores do XIX, e de pessoa que sofreu os efeitos da longa guerra civil que marcou a vida dos homens e mulheres, hoje definidos como angolanos. Também é importante mencionar Bordieu (1996), quando este problematiza a biografia como algo capaz de traduzir uma vida em sua plenitude.

Antes de seguir minha história, sei que serei lido por brasileiros, que no geral, são acostumados a se referir aos homens e mulheres da África por termos que aludem à cor da pele e/ou pelo adjetivo pátrio adstrito ao continente. Não perderei a oportunidade de indicar que em Angola há vários povos, aos quais reivindico pertencer. Não são tribos ou grupos étnicos (BARTH, 2000; FENTON, 2005; POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011), posto que tenham formações sociais muito mais complexas do que estes conceitos sugerem. Também não tenho como aceitar a definição de raça, imposta aos homens e mulheres do meu país, que é objeto de profundas críticas por parte de intelectuais como Mbembe (2001; 2014) e Appiah (2008).

Às vezes enfastia repetir para alguns brasileiros que nem todos que vivem na África se reconhecem como negros, ou mesmo como africanos. Aliás, sequer lembramos desses conceitos quando estamos vivendo nossas vidas cotidianas. Somos pessoas, acima de tudo, e dotados da possibilidade de usar várias identidades, tal qual referido por Lovejoy (2002) em discussão sobre a trajetória de um impressionante homem. Ainda rejeitando as categorias de negro e africano,

insisto em pedir aos brasileiros que conheci que releiam Fannon (2008). Ele não é simpático à ideia de raça como possibilidade de compreensão plena dos homens e mulheres. Prefiro insistir que àqueles que usam categorias homogeneizantes, podem também ser objeto delas. Não tenho autorização para afirmar que todos os brasileiros são iguais, pois de fato, não são.

Mas, preciso sempre lembrar que em Angola não temos candomblé e sequer sabemos o que são orixás. Eu, por exemplo, me reconheço como cristão, e antes que a maldade tome as sinapses do leitor ou da leitora, gostaria de lembrar que o cristianismo, conforme sugere M'Bokolo (2007), chegou primeiro a estas terras, para só então se instalar no que hoje se nomeia por Europa. Quero lembrar, como afirma Ivaldo Lima (2018; 2019a; 2019b), que o cristianismo surgiu no que é hoje Palestina/Israel, que por acaso é vizinho ao Egito. Ou seja, conforme Meredith (2017), certamente o cristianismo chega primeiro ao que hoje nomeamos por África, para só então se instalar naquilo que posteriormente se definiu como Europa. Enfim, eu me chamo Simão Rui Faz Tudo Soneca. E doravante, tentarei, mesmo que de forma arbitrária (pois é assim que se fabricam as biografias ou narrativas de histórias de vida), indicar os tempos diversos de minha vida.

O tempo de infância e de constituição do sujeito

Ao nascer, ganhei o nome de Simão Rui Faz Tudo Soneca. Palavras em português, para uma criança que teve como primeira língua o cokwe. Seria correto (e digno) indicar que é neste momento que aparecem as contradições alusivas ao contexto da cultura. Não sou partidário da ideia de que um povo seja passível de ser aculturado ou tenha seus contextos modificados por outros, mas é certo que os termos e categorias das práticas e costumes dos povos portugueses, ao mesmo tempo em que nos foram impostos como fruto de uma relação pautada na colonização, foram também por nós ressignificados. Aqui, no dizer de Stuart Hall (2003), ao contrário do que se pensou por muito tempo em termos de conquistados imersos na passividade, somos também sujeitos possuidores de capacidades diversas, das quais a da reinterpretação de códigos e costumes diversos. Sim, meu nome talvez seja estranho para quem lê estas linhas, mas ele é fruto deste processo de ressignificação. Há vários nomes próprios usados não apenas em Angola, mas também em Moçambique, que certamente poderiam sofrer gracejos em várias partes do Brasil. Mas este, no caso, o meu, é fruto de ressignificações.

Pois bem, nasci em Luena, capital da amada e querida Moxico, província localizada na parte leste do que hoje nomeamos por Angola. Assim me refiro a este país, pois compreendo-o como uma construção operada no tempo e no espaço, tributário de um processo conjunto em que foram protagonistas cokwes, bakongos, ambundos, ovimbundos, ganguelas, portugueses, dentre

outros povos. Sim, quis indicar os portugueses, pois Angola é também tributária de seus atos e feitos, mas não sou daqueles que atribuem centralidade a estes que vieram pelo oceano e aqui operaram transformações diversas. Pois bem, antes de Angola, as terras onde nasci eram parte do outrora país Lunda, também referido pelo termo “reino” de Lunda. Éramos vizinhos dos também poderosos Lubas, contra os quais guerreávamos e também celebrávamos em vários momentos de nossa história. Posto na linha do tempo, Lunda existiu por muitos anos, e Angola independente sequer possui metade da metade de nossa história.

Vim a este mundo em 05 de março de 1983. Digo “vim a este mundo” porque minha família já possuía a crença de que eu existia, mas numa perspectiva linhageira, o que me faz acreditar que meu nascimento foi apenas a estreia nesta parte da vida. Eu já existia em outra dimensão, ao menos como discurso. Sou filho de Catarina Japão, minha amada mãe, e Rui Faz Tudo (in memoriam), meu querido e saudoso pai, de quem por ora verto lágrimas de saudade. Meu número de identidade foi assim definido e disposto no arquivo de Identificação de Luanda, emitido no dia 03/12/2019. Sua validade é até o dia 02/12/2029. Espero que até lá eu já esteja na condição de doutor em Difusão do Conhecimento. Sou casado com uma bela mulher, Sandra Munginga Silvério Soneca, que me deu dois belos rapazes, Sandro Rui Silvério Soneca e Natanael Victor Silvério Soneca, e duas belíssimas meninas, Emanuela Fernanda Silvério Soneca e Simone Catarina Silvério Soneca. Eu diria que fui premiado com uma família tão bela! Talvez eles sejam minha primeira motivação em querer estudar no Programa de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento!

Comecei a estudar ainda na minha região de origem. Em Angola, o sistema de educação é formado pela Educação Básica e Superior. A educação básica contempla a educação infantil até o ensino médio. Normalmente, é dividida em três níveis: Educação Infantil, destinada a crianças de 0 a 5 anos; Ensino Primário e I Ciclo, com duração de nove anos, destinado a crianças de 6 a 14 anos; Ensino Médio, desde a 10^a a 13^a Classe, voltado para adolescentes de 15 a 17 anos, tem a função de consolidar a formação do indivíduo, preparando-o para o ingresso no mercado de trabalho ou para o ensino superior.

O Ensino Superior, por sua vez, abrange os níveis de graduação e pós-graduação. Temos em nosso país instituições de ensino que oferecem cursos de graduação em várias áreas, a exemplo de licenciaturas e bacharelados. Certa vez, fiquei espantado quando um brasileiro perguntou se tínhamos universidades em nosso país. Sim, temos, e são muitas! As pós-graduações se dividem, tal qual no Brasil, em três níveis: especialização, mestrado e doutorado. Ainda temos muitos problemas relacionados com a pós-graduação, contudo, acredito que o tempo em que estarei estudando no Programa de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento

será importante para que eu leve diversas expertises para o meu país, pois temos muito o que aprender com os brasileiros.

O tempo de estudante da educação básica

Quanto à minha formação, cursei os primeiros anos do ensino Primário entre 1988 e 1995. Foi aí que tive minha iniciação para a 4ª classe. Devo ressaltar que a guerra vivida no contexto pós-independência, objeto de muitos estudos de autores como Visentini (2012) e Pelissier (2011), atrasou bastante nossas vidas. Pessoas com pernas amputadas, em decorrência das minas, colheitas inteiras destruídas, fome, mortes e lágrimas. Eu fui um dos muitos que tive de parar meus estudos para poder me manter vivo. E, ao que parece, fui exitoso nesta tarefa!

Pois bem, os anos letivos paralisados, notadamente de 1990 e 1991, custaram parte do meu tempo, mas nem por isso ceifaram minha paciência e esperança. Cursei o IIº Nível entre os anos de 1995 a 1996, o que em Angola nomeamos por 5ª classe, e a 6ª classe nos anos de 1996 a 1997. Ascendi ao IIIº Nível, e me sentindo mais robusto em termos de conhecimento, fiz a 7ª classe entre os anos de 1998 e 1999, e a 8ª classe entre os anos de 1999 e 2000. Quando cheguei ao Nível Médio, já estávamos nos aproximando do novo milênio. Eram os anos de 2000 a 2002. Estudava no Centro Pré-Universitário (PUNIV) do Moxico, e minha opção era a de seguir pelas Ciências Sociais, com a duração de 3 anos. Que o leitor e a leitora não confundam! O pré-universitário nos concede formação em várias áreas, mas não estamos nos referindo ao curso superior. Esta etapa ainda é o que nomeamos em Angola por nível médio.

O Tempo de Professor na EPF - ADPP

Às minhas expensas, ou por meu mérito próprio, ganhei uma bolsa de estudo para trabalhar como estagiário na Ajuda de Desenvolvimento de Povo para Povo (ADPP), na Escola de Professores do Futuro (EPF) Ramiro-Luanda, entre os anos de 2002 a 2005. A ADPP é uma espécie de projeto de desenvolvimento social, financiado com capital advindo de outros países. Há intervenções da ADPP em vários países da África, e Angola é um deles.

Essa oportunidade de formação, de estudar para ser um professor, foi extremamente valiosa, pois foi aqui que me reconheci como docente, uma vez que o papel dos educadores é fundamental para o desenvolvimento e o progresso de uma sociedade. Realizei as práticas pedagógicas tanto na turma de formação de professores (FP) em 2002, como também na escola da comuna de Ramiro-Luanda, trabalhando com a 3ª classe em 2003. As práticas pedagógicas se constituem em momentos cruciais para colocar em prática o conhecimento teórico adquirido

durante a formação, e assim ganhar experiência no ambiente real de ensino e aprendizagem, ou, no que os brasileiros denominam “entender a formação do chão da escola”.

Essa experiência como professor em formação e as práticas com alunos da 3ª classe foram oportunidades valiosas para o aprimoramento das habilidades de ensino e para entender melhor o funcionamento das escolas e comunidades locais. Além disso, ter estudado na EPF Ramiro-Luanda me proporcionou uma formação sólida e relevante, preparando-me para a carreira de educador e para contribuir de maneira significativa para o setor educacional em Angola.

No ano de 2004, realizei um estágio de um ano na Província do Moxico, na cidade do Luena. Este estágio foi dividido em três partes, a saber: Ensino, Ensino à Distância e Projeto Comunitário, acompanhado pelo supervisor (e também querido) professor Óscar Mota, da ADPP-EPF, e pelos professores da escola em que o estágio foi realizado. Este tempo foi valioso e me proporcionou uma orientação extremamente útil para meu crescimento como docente e educador. No tempo de ensino, tive a oportunidade de ministrar aulas de Geografia para alunos da 5ª e 6ª classe na escola Promaíca-São José. Trabalhar em sala de aula fez com que eu desenvolvesse habilidades pedagógicas, ao mesmo tempo em que me permitiu estabelecer uma conexão direta com os alunos. Ao final do ano letivo, elaborei uma pauta e um relatório que foram defendidos perante os júris na escola de professores do futuro, uma prática comum para avaliar o desempenho e o aprendizado durante o estágio.

Na etapa do Ensino à Distância, realizei leituras e estudos sobre educação e os materiais trazidos para a escola de professores do futuro. Essa base teórica foi utilizada para compreender a prática docente na sala de aula. Ao final do ano letivo, mais uma vez tive de apresentar os resultados dessa pesquisa em uma defesa perante os júris na escola de formação de professores do futuro. Nesses tempos, eu já sentia um “frio na barriga” por fazer tal defesa. Eu nem esperava o que viria pela frente, como a defesa de dissertação!

Já na etapa do Projeto Comunitário, participei do processo de identificação da aldeia em que atuei, localizada a 16 km da cidade do Luena-Moxico. Nela, construímos uma escola com materiais existentes na localidade. O apoio das autoridades provinciais, da administração da província, das autoridades tradicionais (sobas) e de uma organização não governamental jesuíta foi essencial para o sucesso do projeto. Esse esforço conjunto resultou na construção de uma escola com três salas de aula e um gabinete para o diretor, contribuindo para o acesso à educação e aumentando o número de crianças no subsistema educacional angolano. A defesa do projeto perante os júris na escola de professores do futuro reforçou o impacto que a educação pode ter na comunidade. E de novo senti o “frio na barriga”, que nem de longe se igualou àquele que tive no momento da defesa de minha dissertação!

Desenvolvi o projeto de alfabetização no estágio, demonstrando o comprometimento em usar os conhecimentos e habilidades para o benefício daqueles com quem lidava. Trabalhei com vinte e nove senhoras e um rapaz na Escola Kwenha, na cidade do Luena. A alfabetização, como parte do estágio, fez a diferença na vida das pessoas com as quais lidamos. Esta ação foi importante por ter promovido a inclusão e o desenvolvimento da comunidade. A defesa desse programa, em janeiro de 2005, na escola de professores na comuna do Ramiro, província de Luanda, foi uma oportunidade para compartilhar as experiências e os resultados de aprendizados com outros colegas e com a equipe de supervisão.

Após o regresso à província do Moxico, em 2005, fui indicado para assumir o cargo de coordenador e professor do componente curricular de Geografia da 7^a e 8^a classe na Escola São José. Na busca constante de manter a formação continuada e adquirir conhecimentos adicionais para melhor servir a comunidade e enfrentar os desafios educacionais em Angola, fiz formações na ADPP-EPF em primeiros socorros, alfabetização e educação ambiental. Minha sede de saber era simultânea ao meu desejo de servir ao país que me viu nascer!

Quis ter uma formação em primeiros socorros para poder contribuir nos momentos em que ia trabalhar nas zonas rurais, localidades em que o acesso aos serviços médicos é limitado. Aqui, devo fazer uma breve reflexão sobre a questão do analfabetismo em Angola. É possível afirmar que há grande quantidade de iletrados em português em Angola. Mas, diferente do Brasil, em que mais de noventa e nove por cento de sua população fala e escreve (em tese) em português, em Angola existem outras línguas, como o cokwe, que fui encaminhado a falar nos primeiros anos de minha vida. Ora, parafraseando Ki-Zerbo (2006), por que devemos manter um ensino pautado no lastreamento de uma língua em detrimento de outras tantas? Não seria o ensino bilíngue uma excelente saída para promover a diminuição desse analfabetismo em Angola? Enfim, o analfabetismo em Angola é um desafio significativo, e ao lecionar para crianças regulares e alfabetizar adultos, contribuí de certa forma para a redução do analfabetismo, ao mesmo tempo em que permiti que outras pessoas tivessem mais oportunidades na vida.

A formação em Educação Ambiental também foi de extrema importância, dada a crescente preocupação com as questões ambientais em todo o mundo. Como professor, ao adquirir conhecimentos sobre educação ambiental, tornei-me um agente de mudança para conscientizar os alunos e a comunidade sobre a importância de proteger o meio ambiente e adotar práticas sustentáveis. Essas formações foram possíveis graças à Juventude Ecológica Angolana (JEA), ao Ministério da Educação de Angola e à Agência Sueca para o Desenvolvimento Internacional (ASDI).

O Tempo de Estudante na Universidade Agostinho Neto

Tendo em conta os desafios na formação docente, em 2006 fiz o concurso público para ingressar no ensino superior, mais precisamente no curso de Psicologia, na Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, entre os anos de 2006 a 2010. Neste período, além das atividades acadêmicas e científicas, ajudei a organizar alguns eventos, dentre os quais, as jornadas “Científicas em Ciências Psicológicas”, sobretudo a que ocorreu em 2008, com o tema “A Divulgação das Ciências Psicológicas e a sua Aplicação Prática na Resolução dos Problemas Sociais em Angola”. Também ajudei a organizar a jornada ocorrida em 2009, que teve como tema “O Desenvolvimento das Ciências Psicológicas em Angola e os Desafios do Mercado de Trabalho”. Foram tempos divertidos, apesar de puxados...

Depois de terminar os créditos, apresentei o Trabalho de Fim de Curso, intitulado “A Valorização do Capital Humano e sua Influência na Qualidade dos Serviços Públicos na Cidade de Luanda”. Novamente senti o frio na barriga, por ter de apresentar este trabalho, mais precisamente no dia 29 de junho de 2010. Com isso, obtive o grau de Licenciado em Psicologia do Trabalho. Não posso me queixar da formação obtida na Universidade Agostinho Neto, mas diria que não consegui me reconhecer como psicólogo, por mais que desejasse estar próximo de pessoas... Ao que parece, o meu lugar era, de fato, na sala de aula...

O Tempo de Professor no Instituto Superior de Artes

Em 2014, com a criação de várias instituições de ensino superior pelo governo angolano, através do Decreto Presidencial nº 07/09, de 12 de maio, tive a chance de participar de uma seleção pública para lecionar no recém-criado Instituto Superior de Artes. Fui convocado em 2014, após ser aprovado na seleção referida, para fazer parte do corpo docente desta instituição. Inicialmente, tivemos dois cursos de graduação, a saber, “Artes Visuais” e “Música”. Em 2015, tivemos o curso de “Teatro”, e em 2016, o de “Design e Moda”. Na medida em que os cursos avançavam, eu era convocado para lecionar os componentes curriculares alusivos à minha área de formação, no caso, Psicologia. Componentes como Psicologia, Psicologia Aplicada às Artes Visuais, Psicologia Aplicada à Prática Musical, Psicologia Aplicada ao Teatro, além de Projeto de Fim de Curso do Curso de Design e Moda, foram alguns dos que lecionei até os dias atuais.

Não obstante minha condição de docente, também participei na elaboração de alguns documentos orientadores da instituição, notadamente aqueles voltados para os aspectos alusivos às composições das matrizes curriculares de alguns cursos. Tal questão é dotada de uma responsabilidade crucial, pois esses documentos fornecem diretrizes e estratégias para o

crescimento e o desenvolvimento da instituição de ensino. Além disso, também contribuo nos trabalhos administrativos, como em várias comissões, tanto para as Jornadas Científicas do Departamento, quanto para a instituição propriamente dita, ou para a promoção do conhecimento e da pesquisa no campo das Artes e da Psicologia.

Com ênfase na comunicação feita durante a I Jornada Científica do Instituto Superior Politécnico Atlântida, de Angola, em que discuti sobre os temas e motivações dos estudantes para a escolha dos cursos de graduação, pude iniciar as reflexões a respeito de minúcias que constituem aspectos preocupantes no curso em que atuo, na Universidade de Luanda. O tema da referida comunicação, no ISP Atlântida, foi “Os Motivos que Estão na Base da Escolha dos Cursos pelos Candidatos no Instituto Superior de Artes 2018”.

O Tempo do Aperfeiçoamento e das Reflexões Críticas sobre o Curso de Artes da Faculdade de Artes da Universidade de Luanda

Para melhor articular as atividades docentes, bem como as exigências para o aprimoramento de minha prática, voltei aos bancos escolares, e novamente na condição de estudante, fiz o aperfeiçoamento em Agregação Pedagógica para Docentes Universitários, no ano de 2018, no Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED-Luanda). Pude observar, no momento em que me encontrava na condição de estudante, que o curso de Artes necessitava de reformas, sobretudo por questões relacionadas à sua matriz curricular, bastante voltada para uma compreensão do fazer artístico voltado para uma visão conservadora de arte.

Foi neste processo que observei as carências do curso de Artes Visuais da Faculdade de Artes (ex-ISART), notadamente aquela relacionada à sua matriz curricular. Os componentes curriculares em que poderiam ser discutidas questões relacionadas à produção artística dos povos angolanos, bem como dos seus principais artistas, não são bem aproveitados. Existe produção angolana em todas as Belas Artes, entretanto, não há uma discussão e pesquisa mais aprofundada sobre a mesma no curso.

Mesmo havendo os componentes curriculares de Sociedade e Cultura Angolana, Arte Africana e História Cultural Africana, não há substrato suficiente para produzir perspectivas de autorreconhecimento entre os estudantes e o curso propriamente dito. Este aspecto, portanto, pode ser apontado como um dos motivos que geram a evasão discente. Isto me fez pesquisar esses aspectos, de maneira que pudesse compreender as causas da evasão, ou mesmo do desestímulo por parte de alguns docentes em relação ao curso. Compreender essas questões, portanto, é fundamental para empreender a melhoria da qualidade do ensino, como também para tentar reduzir os números alusivos à evasão discente. Ora, como promover a permanência e o

sucesso acadêmico dos estudantes, sem refletir de forma crítica sobre a matriz curricular do curso de Artes Visuais?

Deste modo, comecei a articular minhas pesquisas com a experiência de campo, tal qual no passado, quando fui professor ainda no tempo da ADPP. Dentre algumas questões alusivas à evasão, comecei a refletir sobre os motivos que estão na base da escolha dos cursos pelos candidatos no Instituto Superior de Artes, o que me fez apresentar alguns trabalhos sobre a temática. Logo, passei a interrogar sobre a desistência dos estudantes do Instituto Superior de Artes (atual Faculdade de Artes), no período de 2014 a 2018, e com isso novamente me ative ao entendimento das causas e consequências. Esses aspectos me levaram a publicar dois artigos em periódicos acadêmicos, sendo um intitulado “Os Motivos que Estão na Base da Escolha dos Cursos pelos Candidatos no Instituto Superior de Artes, em 2018”, na revista "Com a Palavra o Professor", editada em Vitória da Conquista (BA), no ano de 2020.

O Mestrado e as Reflexões Críticas para as Pesquisas

Devido à necessidade de aprimorar cada vez mais minha prática pedagógica, como também para melhorar a titulação dos docentes da Universidade de Luanda, fiz a inscrição no curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Ensino de História, na opção de Ensino de História de Angola, no Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED-Luanda), em fevereiro de 2021. Após o cumprimento dos créditos e das obrigações do curso, publiquei um artigo na revista "Dado(s) de África(s)", intitulado “Breves Considerações sobre a Memória Histórica, Congelada no Manual de Ensino de História da 5ª Classe da Reforma Educativa em Angola, no Período de 2012 a 2019”.

Para concluir o mestrado, apresentei a dissertação intitulada “A Memória Histórica em Angola: Um Olhar sobre o Curso de Artes Visuais no Instituto Superior de Artes (2014 - 2020)”, no Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED-Luanda), apresentada para a obtenção do grau de Mestre, sob a orientação da doutora Adelina Alexandra Carlos Pio de Kandingi. Obtive uma classificação de “Muito Bom” em 2023. O tema desta dissertação foi voltado para a área do Ensino de História de Angola. Nos últimos anos, tenho me dedicado aos seguintes temas: Educação, Ensino, Psicologia, Arte, Memória e História.

A Negligência para com as Artes e seus Artistas em Angola

As pesquisas realizadas ao longo de minha condição de docente da Universidade de Luanda, bem como o processo de elaboração de minha dissertação de mestrado, além das visitas

realizadas aos museus e arquivos na província de Luanda, propiciaram com que eu percebesse a pouca atenção dada pelo curso à produção artística angolana. Há um desequilíbrio evidente entre a atenção voltada para as obras de artes convencionais, ditas ocidentais, e aquelas produzidas no contexto local. A falta de pesquisa e compilação adequada dos conteúdos sobre obras de artes visuais angolanas pode levar a uma perpetuação do foco excessivo nas obras produzidas fora de Angola, ou do continente africano como um todo, negligenciando assim o rico patrimônio artístico e cultural do país. Isso pode resultar em um problema de autorreconhecimento dos estudantes com o curso. Nosso objetivo é reverter esse quadro, criando assim um impacto significativo no campo da educação e nas artes visuais em Angola.

Ao promovermos pesquisas mais abrangentes e a compilação adequada de conteúdos sobre as obras de arte angolanas, ajudaremos a enriquecer o currículo das instituições, possibilitando aos docentes e estudantes uma experiência educacional mais inclusiva e culturalmente relevante. A preservação e valorização da identidade artística local contribui para a construção da memória histórica do país e para a promoção da cultura angolana tanto internamente quanto em âmbito internacional. A inspiração do tema da minha tese surge de uma trajetória pessoal e profissional rica em experiências como docente na Faculdade de Artes, leituras, pesquisas, palestras e discussões realizadas ao longo do tempo. A dedicação na área de artes visuais e ao ensino é claramente refletida no objetivo da tese, que é compreender a educação artística angolana no cotidiano escolar na Faculdade de Arte.

O Tempo de Candidato ao Programa de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento (PPGDC) – O Tema da Pesquisa e o Doutorado

Talvez este seja o mais complexo tema a ser discutido, posto que esteja no tempo presente ou imediato. Pensar na matriz curricular de um curso, e de como este não retroalimenta as perspectivas alusivas à identidade e ao reconhecimento constituem minha principal questão de pesquisa, que serviu de baliza para compor meu projeto com o qual concorri à seleção do programa de pós-graduação acima indicado. Os aspectos relacionados com a memória e de como esta se associa aos contextos da identidade permitem tomar como questão de pesquisa a indagação sobre o curso de Artes Visuais, e de como este produz um conhecimento distante das minúcias e especificidades dos estudantes. O projeto em questão, elaborado para este Programa de Pós-Graduação, teve como ênfase as reflexões em torno dos conflitos entre memória, identidade, ensino de artes e História. Sobre estes aspectos, considero que ainda terei muito a discutir, uma vez que me encontro como estudante do referido programa. Logo, para o presente

imediatamente apenas indico que se trata de mais uma etapa em minha vida, e a mesma segue como condição atual.

Conclusão

Ao longo destas linhas, escritas sob perspectiva memorialística, foram compartilhadas experiências significativas e reflexões críticas sobre a minha trajetória docente. A formação inicial na EFP/ADPP, acima referida, as práticas pedagógicas e o desenvolvimento profissional no outrora Instituto Superior de Artes, atual Faculdade de Artes da Universidade de Luanda, destacam a importância de uma educação que valorize a identidade cultural e artística local. Os desafios enfrentados, a exemplo do analfabetismo e da falta de pesquisa sobre a arte angolana, apontam para a necessidade de reformas educacionais e curriculares que promovam uma educação inclusiva e culturalmente relevante. Este artigo contribui para trazer subsídios para o debate sobre a formação de professores de artes em Angola, e reforça a importância de integrar a história e a cultura locais no processo educativo, visando a construção de uma educação mais equitativa e significativa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO Janaína (orgs.). **Usos & abusos da História oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. 1996.
- FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FENTON, Steve. **Etnicidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.
- HALL, Stuart. **Da Diáspora. Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- KI-ZERBO, Joseph. **Para quando a África?** Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO Janaína (orgs.). **Usos & abusos da História oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. 1996, p. 167 - 182.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Ensino de História, África e Brasil: Entre Conceitos e Estereótipos. **Revista Tempo, Espaço e Linguagem**, v. 10, p. 41-69, 2019 (a).

LIMA, Ivaldo Marciano de França. Representações da África no âmbito do ensino de história: algumas questões de análise dos conteúdos. **Labirinto** (UNIR), v. 31, p. 97-123, 2019 (b).

LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Representações da África no Brasil: Novas Interpretações**. Recife: Editora Bagaço, 2018.

LOVEJOY, Paul E. Identidade e a miragem da etnicidade. A jornada de Mahhomah Gardo Baquaqua para as Américas. **Afro-Ásia**, nº 27, 2002.

M´BOKOLO, Elikia. **África negra. História e civilizações - do século XIX aos nossos dias, Tomo II**. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, n. 01, 2001, p. 172 – 209.

MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África descolonizada**. Luanda: Edições Mulemba; Mangualde: Edições Pedagogo, 2014.

MEREDITH, Martin. **O Destino da África. Cinco Mil Anos de Riquezas, Ganancia e Desafios**. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.

PÉLISSIER, René; WHEELER, Douglas L. **História de Angola**. Lisboa: Tinta da China, 2011.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

VISENTINI, Paulo Fagundes. **As revoluções africanas: Angola, Moçambique e Etiópia**. São Paulo: UNESP, 2012.

Recebido em: 08/04/2023

Aprovado em: 12/12/2023



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 04 | N°. 08 | Ano 2023

Tubias Capaina

Site/Contato

Editores

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

A HISTÓRIA DO PENSAMENTO MOÇAMBICANO: ALGUMAS NOTAS NA EMERGÊNCIA DO PENSAR MOÇAMBIQUE COMO UNIDADE NACIONAL

**THE HISTORY OF AFRICAN THOUGHT: SOME NOTES ON THE
EMERGENCE OF THINKING MOZAMBIQUE AS A NATIONAL
UNITY**

RESUMO: O presente texto aborda a emergência do pensamento moçambicano no contexto da unidade nacional, destacando a diversidade de influências e contextos em que os pensamentos africanos surgiram com diferentes abordagens, alguns países passaram por guerras de libertação e outros por eleições. Defensores da indenização do africano argumentam pela exploração da força de trabalho. A epistemologia questiona a validade do conhecimento e sua aplicação, enquanto a autoridade etnográfica implica uma observação direta. Exemplos incluem a imposição do cristianismo para colonização versus a adesão voluntária ao islamismo, com colonos em Moçambique usando igrejas e escolas para controle social.

PALAVRAS-CHAVE: Heranças Culturais; Símbolos; Sentimentos de Unidade Nacional.

ABSTRACT: This text addresses the emergence of Mozambican thought within the context of national unity, highlighting the diverse influences and contexts in which African thought developed. Different countries experienced varied paths, with some undergoing liberation wars and others elections. Advocates for African reparations argue for compensation due to labor exploitation. Epistemology questions the validity and nature of knowledge, while ethnographic authority implies close observation. Examples include the oppressive imposition of Christianity for colonization versus voluntary adherence to Islam, with colonizers in Mozambique using churches and schools for social control.

KEY WORDS: Cultural Heritages; Symbols; Feelings of National Unity

A HISTÓRIA DO PENSAMENTO MOÇAMBICANO: ALGUMAS NOTAS NA EMERGÊNCIA DO PENSAR MOÇAMBIQUE COMO UNIDADE NACIONAL

Tubias Capaina ¹

Introdução

O início da reocupação do nacionalismo a partir dos primeiros anos do século XX marca os primeiros pensamentos estruturados, com a divisão territorial na Conferência de Berlim e a abolição da escravatura na América, mas isso não representava o fim da segregação racial. Os negros não obtiveram direitos plenos imediatamente; era necessária uma reformulação dos estatutos para os negros. Embora tenham deixado de ser escravos, precisavam trabalhar para se sustentar a dia contextual ao pensamento africano é noção da interconexão e a importância da comunidade. Embora todos precisem trabalhar para se sustentar, essa necessidade é vivida de forma diferente em cada grupo. No contexto africano, o trabalho é muitas vezes visto como uma responsabilidade coletiva, envolvendo colaboração e apoio mútuo. Ao discutir a realidade de diferentes grupos, como a população branca, é importante reconhecer que, embora a luta por sustento seja comum, as experiências e desafios são moldados por fatores históricos e sociais. Assim, devemos abordar o trabalho não apenas como uma questão individual, mas também como uma experiência coletiva que reflete a diversidade de vivências e contextos.

Surgindo então a ideia de lutar por direitos iguais. Por isso, alguns defendiam os direitos dos negros nos locais onde se encontravam, enquanto outros defendiam esses direitos fora dos locais onde se encontravam. A democracia não é nossa; mesmo com o poder do Estado, as pessoas vão se submeter a outras formas de poder magia, feitiçaria e religião. A Magia neste texto é usado para referir a prática de manipular forças sobrenaturais ou ocultas para causar efeitos desejados. A magia pode ser vista como uma técnica ou arte que busca influenciar eventos ou pessoas através de rituais, encantamentos ou simbologia. Geralmente, é associada a práticas não religiosas e pode ser vista tanto de forma positiva (como em rituais de cura) quanto negativa (como em maldições). Assim,

"A magia, em muitas culturas, é vista como uma prática que busca manipular forças sobrenaturais, enquanto a religião organiza a relação com o sagrado." (ELIADE, 2005, p. 192).

"A magia é uma forma primitiva de religião, onde o homem tenta controlar o ambiente através de rituais" (FRAZER, 2008, p. 70).

¹ Graduado em Antropologia pela Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane, Moçambique. capainatubias@gmail.com

Por sua vez a noção de feitiçaria, muitas vezes considerada uma forma de magia, se refere especificamente ao uso de feitiços, encantamentos ou objetos mágicos para influenciar situações. A feitiçaria pode ser praticada tanto de maneira benevolente (para proteção ou cura) quanto maliciosa (para causar dano ou controle). A feitiçaria pode ter conotações negativas em algumas culturas, levando a estigmas ou perseguições. Como aponta Meyer e Geschiere (2007, p. 214): "A feitiçaria é uma forma de interação social que reflete a busca por controle e poder em um mundo muitas vezes incerto e imprevisível." Entendemos por religião como sendo um sistema organizado de crenças, práticas e valores que envolve a relação entre os humanos e o sagrado ou divino. A religião geralmente inclui rituais, ética e doutrinas que guiam a vida dos seus seguidores. Assim,

"A crença em magia reflete a necessidade humana de encontrar significado e controle em um mundo incerto" (LEMAN; STORK, 2012, p. 23).

"As práticas de magia e religião evoluem em resposta à globalização, refletindo identidades culturais dinâmicas" (MEYER; GESCHIERE, 2007, p. 15).

A magia e a feitiçaria podem, em alguns contextos, coexistir com a religião, mas a religião normalmente se centra em um entendimento mais amplo de espiritualidade e moralidade, enquanto a magia e a feitiçaria são práticas mais voltadas para a manipulação de forças ou energias. Assim, enquanto o poder refere-se à capacidade de influenciar, a magia e a feitiçaria são práticas que buscam manipular forças para obter resultados específicos. A religião, por sua vez, é um sistema mais abrangente que orienta a vida espiritual e moral dos indivíduos. Refere-se à capacidade ou influência que uma pessoa ou grupo tem para afetar a vida dos outros ou o ambiente ao seu redor. O poder pode ser exercido de várias formas, incluindo liderança, controle social, e a utilização de conhecimento ou habilidades.

A revelação de um estado não se dá pelo que vai fazer internamente, mas pelo que traz consigo; por isso, devemos tornar o homem branco no contexto africano, um objeto de estudo e identificar as pessoas que reagem contra a democracia.

Du Bois (1903) diz que a emancipação do negro deve ocorrer dentro do contexto em que ele está inserido, enquanto outros dizem que a emancipação deveria ocorrer com o retorno do negro à terra-mãe, a África. A guerra de Hitler foi a primeira a ter uma grande participação dos negros, o que fez com que os negros desacreditassem na figura do homem branco, tornando a relação mais profunda entre os participantes. Valdez (2008), caracteriza essa época como a mais produtiva em termos de ideias e experiências; já existem poemas e livros sobre os direitos dos negros. É o momento em que se faz a epistemologia do colonialismo. Ex.: as independências

políticas são consequência da contraofensiva ideológica, isto é, questiona-se a educação colonial e reivindica-se os direitos culturais dos negros.

A existência dos mestiços evidencia as relações que os brancos tiveram com suas colônias. A cultura, sendo algo abstrato, necessita ser entendida de forma concreta; por isso, para alguns, a cultura é entendida como redes complexas de relações sociais a partir de uma estrutura. A antropologia começa a partir da explicação dos dados, pois as descrições todos podem fazer, mas as explicações têm a ver com instituições sociais, desde como vivem até suas regulamentações cotidianas. Depois de descrever, é preciso encontrar padrões. A produção de conhecimento em antropologia é cara, por isso os trabalhos recentes são baseados em consultorias ocasionais, o que facilita a aplicação do método quantitativo em detrimento do qualitativo.

O mito da modernidade no contexto atual

A modernidade, como construção de uma mesma realidade, vai além da estratificação; ela é dinâmica e, por essa razão, todas as sociedades se transformaram para melhor. A relação tecnológica também foi influenciada pelos padrões culturais. Por exemplo, alguns inventos que ocorreram na Europa tiveram origem fora dela, como o chá na Índia e a pólvora na China. No entanto, todos esses produtos foram apropriados, negando a existência de várias modernidades ou de uma modernidade específica. O símbolo sempre fez parte da vida do homem desde os tempos antigos, visto que, por natureza, o homem é um animal simbólico, como afirma Cassirer (1999). Todas as suas ações são representadas sob a forma de símbolos, e isso ocorre quando o homem descobre que não pode mudar a natureza das coisas e passa a agir segundo suas emoções, ilusões e sonhos. É nessa perspectiva de emoções, ilusões e sonhos que chegamos ao simbolismo, sobretudo o freudiano, visto que, para Freud (1996.), cada símbolo tem significado ou conhecimento para a pessoa que sonha, mas esse conhecimento é inconsciente e, ao acordar, o homem tenta interpretá-lo usando símbolos do seu próprio contexto.

As ideias simbolizadas se referem aos fenômenos básicos de nossa existência real ou do nosso dia a dia, como nossos próprios corpos, a vida, a morte e a procriação. Esses fundamentos, em relação a nós próprios e à família da qual somos membros, mantêm, durante toda a vida, sua importância original, e a energia flui deles para todas as ideias derivadas. Quando o sonhador utiliza símbolos, a cada sonho haverá símbolos universais ou ele criará novos símbolos, "sendo inseparáveis de seu ambiente, como, por exemplo, navios para marinheiros, o arado para fazendeiros". Em outras palavras, o homem só sonha aquilo que existe no seu contexto; por exemplo, um moçambicano não pode sonhar com um urso porque esse animal não faz parte do

seu meio ambiente. Da mesma forma, isso oferece subsídios para entender a relação entre o Estado e a cultura moçambicana tanto no período colonial quanto no pós-colonial, elencando elementos empíricos que sustentam nossas percepções sobre a cultura em Moçambique. De modo geral, introduz-se a história de Moçambique e da presença estrangeira para melhor situar ou orientar os leitores sobre a temática em discussão. Assim, para Siliya (1996, p. 41), o atual território que hoje é chamado Moçambique era conhecido nos tempos remotos por suas atividades de comércio. Foi assim que os portugueses apareceram por essa região a caminho da Índia, à procura do famoso ouro que, na época, era a base do comércio entre Estados.

Antropologia como instrumento do projeto colonial

A antropologia do simbólico (símbolo) surge como ciência no século XIX, assim como muitas outras ciências. Ela se dedicava ao estudo da religião, questionando se os ditos povos primitivos tinham ou não religião, constituindo-se assim, em uma ciência instrumentalista, uma vez que nasce da colonização. Por isso, é legítimo chamar seus praticantes de consultores sociais. Eles estão abertos para qualquer campo social e possuem ferramentas capazes de agir, entender e explicar as causas das relações sociais. No entanto, não implementam nada; apenas coletam e colecionam os dados. As pessoas pensam de maneira diferente, por isso o que é bom para um pode ser mau para outro, como afirma Jean Coppans (1986.). Segundo Tylor (1871), a religião teria surgido nos povos ditos primitivos através dos sonhos, onde estes tentavam entender ou interpretar os significados dos sonhos depois de acordar. Assim, a religião é entendida como uma construção intelectual e uma produção coletiva, visto que o homem tentava representar os seus sonhos logo que acordava.

No meu entender, Heródoto, foi um grego e descrevia povos sobre os quais ele via, sub o ponto de vista ideológico e explica as formas de organização social, o Deus sobre os quais eles acreditam a partir dos seus pressupostos, daí a origem etnocêntrica, afirmando a existência de povos com culturas superiores. Este historiador é tido como o pai da antropologia, pois, em algum momento ele descreveu a diversidade cultural, embora dando ênfase para a diferença social. Séc. XIX, antropologia se construí como ciência, dedicada aos estudos das sociedades exóticas, selvagens, de pequenas dimensões, sem o uso da moeda nas suas trocas comerciais, etc. O método introduzido é a comparação, (método comparativo). Tipo da antropologia do gabinete, onde se especulam sobre o outro. Os teóricos são: Frazer, Morgan e Tylor são os mais destacados. Frazer personaliza o evolucionismo, a Europa determinava o poder sobre tudo onde a igreja estive no topo, houve a preocupação em se saber se o exótico teve deuses, a questão da racionalidade, até que ponto as cerimônias que eles fazem tem impacto. Tylor desenvolve as

teorias das religiões explicando as religiões dos primitivos, afirmando que a religião surge a partir do momento em que eles sonhavam e a partir deste espanto os primitivos foram inventando argumentos que iam além do físico e que teve um impacto sobre os primitivos, com isso deu início a construção social e mental dos primitivos decisivos dos processos que interferem no cotidiano. Por isso inventou-se os seus rituais, os tótemes, ídolos.

A disciplina aborda as formas de organização social, análises sociais a partir dos métodos de investigação e ferramentas conceituais (vocabulários, abreviaturas e diagramas) utilizados para explicar esses fenômenos. O antropólogo estuda os casos antes do nascimento do indivíduo e os fenômenos após sua morte. A socialização inicia com o nascimento e termina com a morte, mas o antropólogo vai além dos fenômenos materiais. A cultura, na perspectiva antropológica, vai além do material, focando-se nos aspectos espirituais.

Para Freud (1915-1916 apud Oliveira, 2011), existe uma série de símbolos considerados universais por serem encontrados em quase todas as culturas, tais como: o corpo humano como um todo, os pais, os filhos, irmãos e irmãs, nascimento, morte, nudez, etc. Exemplos: o nascimento é quase sempre representado por algo relacionado à água; morrer tem relação com partir, viajar de comboio.

As duas dimensões do simbólico são diferentes, mas não excludentes; por isso, são complementares. O homem, sendo um animal simbólico, interpreta e representa o mundo que o rodeia. É importante ressaltar essa complementaridade entre símbolo e simbolismo, ainda que exista uma objeção, visto que o simbolismo, devido à forte influência da psicanálise de Freud, faz suas interpretações tendo como ponto de partida os sonhos, enquanto o símbolo parte de uma imagem. Isso se deve ao fato de que o símbolo apresenta dois lados, o que Cassirer (1999) chamou de duplo imperialismo: significado e significante. O homem é, por natureza, um animal simbólico, pois todas as suas ações se resumem a representações simbólicas, e essas são feitas de forma contextual e só fazem sentido dentro de um contexto específico.

Os portugueses no território nacional

Segundo Siliya, quando os portugueses chegaram à atual Ilha de Moçambique em 1498, sua presença inicialmente não influenciou os povos bantus que viviam na região, especialmente as populações do interior da África Oriental. Com o passar do tempo, a presença portuguesa começou a se marcar pela construção de algumas fortalezas ao longo da costa.

É verdade que a presença portuguesa na altura tinha como objectivo principal estabelecer pontos de referência e de apoio marítimo para garantir os contactos comerciais entre Europa e a Ásia através da África Oriental que também tinha já desenvolvido o comércio de ouro e de marfim. No entanto, a partir do princípio

do século XVIII os portugueses concentraram os seus esforços na conquista do centro da bacia do Zambeze, numa tentativa de capturar o fluxo do ouro das então famosas minas do Monomotapa. O comércio de escravos, no século XVIII, que chegou a tornar-se a actividade dominante nessa altura, teve consequências devastadoras na vida social dos africanos que já estavam numa fase de desenvolvimento (SILIYA, 1996, p. 44 - 45).

Segundo Siliya (1996, p. 44-45), os povos que os portugueses encontraram no território hoje denominado Moçambique tinham suas culturas típicas que os diferenciavam dos outros povos do mundo. Eles possuíam modos de vida específicos e uma forma concreta de visão de mundo, incluindo suas manifestações religiosas e crenças.

Açúcar amargo na vida de Abdul Kamal

De acordo com João (2000), até a última década do século XIX, o poderio português no Norte de Moçambique era fundamentalmente marítimo, sem meios para ocupar e dominar os territórios do interior. Por isso, sua presença se restringia a áreas costeiras, como ilustram as seis vilas costeiras de Mocimboa, Pangane, Lumbo, Quissanga, Montepuez e Arimba, além das ilhas e ilhéus do Oceano Índico, como o Arquipélago das Quirimbas. Dois exemplos demonstram a ausência dos portugueses no interior de Cabo Delgado: a livre circulação dos traficantes de escravos e a passagem não controlada dos britânicos. Um aspecto a ser considerado é que a região de Chiúre, além de ser uma zona de trânsito das caravanas, representava um polo de atração para a agricultura e facilitava a segmentação das chefaturas e linhagens.

No processo de implementação da política administrativa colonial, Portugal não ficou ausente de seus empreendimentos. Foram criadas novas instituições, as regedorias. Uma vez terminado o mandato da Companhia de Niassa, Portugal retomou a divisão territorial anterior e tentou adaptá-la à nova realidade. Num primeiro momento, integrava as estruturas pré-coloniais no sistema administrativo, mas, num segundo momento, marginalizava os chefes legítimos, substituindo-os por traidores, cozinheiros, antigos soldados ou sipaios. Assim, foram criadas novas camadas sociais, às quais foram confiadas tarefas específicas, forçadas pela ocupação moral e material.

Para João (2000), o caso do régulo Abdul Kamal é um exemplo da dualidade da política indígena em Cabo Delgado. Ele combinava simultaneamente os dois tipos de características procuradas pelo estado colonial para assegurar seu domínio. Foi através de sua posição social que Abdul Kamal conseguiu desenvolver seus negócios. Sua participação na atividade econômica, especialmente comercial, gerou ódios e invejas por parte dos colonos locais, com quem competia com sucesso, o que originou conflitos. Ele foi preso e morto sob o pretexto de

traição pela PIDE, que alegava que a origem de seus caminhos estava relacionada ao seu envolvimento com anticolonialistas.

O simbolismo como herança cultural

Segundo Inada Inada (2011 apud Laplanche; Pontalis, 2001), em "Vocabulário da Psicanálise", existe certa dificuldade em delimitar um uso estritamente psicanalítico para o termo simbolismo devido à sua estreita ligação com a teoria freudiana; aos diversos sentidos atribuídos às palavras simbólico, simbolizar e simbolização; e aos problemas relacionados à questão do pensamento simbólico. Dessa forma, eles distinguem dois sentidos atribuídos ao simbolismo no interior do discurso freudiano: um lato e outro restritivo.

Para Cassirer (apud Moura, 2000), o homem é por natureza um animal simbólico, pois tudo o que faz carrega consigo um significado, sendo este passível de ser representado. Geralmente, as representações não são abstratas; ou seja, nós não representamos algo que não conseguimos ver ou que não existe em nosso contexto. Segundo Durand (1993), a vida do homem sempre constituiu uma representação e, para isso, a consciência representa o mundo de duas formas: direta e indireta. Em sentido lato, trata-se de um comportamento ou pensamento que, embora apareça ao sujeito sob determinada forma, seu significado real lhe é oculto. De modo mais geral, empregamos o termo "simbólico" para designar a relação que une o conteúdo manifesto de um comportamento, de um pensamento, de uma palavra, ao seu sentido latente.

A representação direta é aquela em que a coisa ou o objeto a ser representado existe em si na forma física, enquanto a indireta, por vários motivos, é aquela em que o objeto não existe em seu estado físico, podendo recorrer a uma imagem para representá-lo. Por exemplo, a recordação de nossa infância e a ideia que temos acerca de Deus (DURAND, 1993). É importante salientar que essas duas formas de representar o mundo não são excludentes; pelo contrário, podemos utilizá-las simultaneamente. É nessa perspectiva das representações que chegamos ao símbolo, que por sua vez pertence à categoria dos signos. O signo é uma economia de palavras que nos remete a um significado verificável; existem dois tipos de signos: os arbitrários e os alegóricos. Os primeiros remetem-nos a uma ideia da realidade suscetível de se apresentar, enquanto os últimos (alegóricos) remetem-nos a ideia de algo que não se apresenta no mundo visível. É dessa forma que chegamos à imaginação simbólica propriamente dita – isto é, quando o significado não é de modo algum apresentável e o signo pode referir-se a um sentido e não a uma coisa sensível. Por exemplo, o mito escatológico patente na obra "Fédon". De acordo com Durand (1993, p. 10):

Podemos definir o símbolo, como A. Lalande, como qualquer signo concreto que evoca, através de uma relação natural, algo ausente ou impossível de perceber, ou ainda, como Jung: A melhor forma figura possível de uma coisa relativamente desconhecida que não conseguíamos designar inicialmente de uma maneira mais clara e mais característica.

No seu sentido restrito, o simbolismo, segundo De Oliveira (2011 apud LAPLANCHE e PONTALIS, 1983), é compreendido pela representação que se distingue pela constância da relação entre símbolo e simbolizado. Assim, é válido também descrever símbolo, que é o responsável por fazer a passagem entre o concreto e o abstrato, ou seja, entre o objeto real conhecido e sua significação subjetiva. Embora seja possível distinguir na totalidade das obras freudianas duas concepções de simbolismo, isso não significa que são contraditórias. Pelo contrário, complementam-se, na medida em que uma parece esclarecer os pormenores da outra. É importante referir que o significado de cada símbolo só é passível de ser interpretado ou representado por aquele que sonha, mas esse conhecimento atribuído ao sonho não é consciente; pelo contrário, é inconsciente, e para decifrar o inconsciente é necessário fazer uma livre associação. “A técnica dos símbolos suplementa a técnica associativa e produz resultados que apenas possuem utilidade quando subordinada a esta” (FREUD, 1915-1916, p. 153 apud OLIVEIRA, 2011).

Origem do termo cultura como projeto social

Para Crespi (1997, p. 13), as origens históricas do conceito científico de cultura foram inicialmente usadas para referir o processo de formação da personalidade humana através da aprendizagem, que os gregos designavam utilizando o conceito de paideia. Nesse contexto, o indivíduo considerado "culto" é aquele que, assimilando os conhecimentos e valores socialmente transmitidos, consegue traduzi-los em qualidades pessoais. Esse mesmo conceito também era usado na Roma antiga: com efeito, a palavra cultura deriva do latim colere, que inicialmente indicava a ação de cultivar a terra e criar gado.

O termo foi sucessivamente alargado, em sentido metafórico, para abranger o espírito, a língua, a arte, as letras e as ciências. Segundo Crespi, com a afirmação do Iluminismo, o termo cultura sofreu um ulterior alargamento de seu significado, integrando o patrimônio universal dos conhecimentos e valores formativos ao longo da história da humanidade e, como tal, aberto a todos. Constitui-se, enquanto depósito da memória coletiva, uma fonte constante de enriquecimento da experiência.

Conceito de Cultura no contexto simbólico

Segundo Fabietti (2002, p. 51 apud MARTINS, 2009, p. 43), a cultura é um conceito em crise que deve ser reformulado devido ao próprio processo de globalização em que estamos mergulhados. Arnold (1869 apud MARTINS, 2009, p. 45), definiu cultura como a aquisição da perfeição, implicando uma condição interna da mente e do espírito ("doçura e luz"), através do bom e do melhor que se pensou e se disse na história. De acordo com Vieira (apud SILIYA, 1996, p. 41), cultura é a dança, mas não apenas a dança. Cultura é uma concepção do mundo, uma maneira de agir sobre o mundo, é também a arte, mas não só a arte. Cultura é um conceito total e de inovação. É uma tensão para o progresso.

Para a UNESCO (Organização das Nações Unidas para Educação e Cultura), o termo cultura não se refere apenas às belas artes, literatura e filosofia, mas às características distintivas e específicas e à maneira de pensar e organizar a vida de cada indivíduo e comunidade. Por isso, cultura abrange a criação artística, bem como a interpretação, execução e circulação das obras de arte; cultura física, esporte, jogos e atividades ao ar livre; e também as formas como uma sociedade e seus membros expressam seus sentimentos em relação à beleza e harmonia, sua visão do mundo, os modos de criação tecnológica e o controle de seu ambiente natural (UNESCO, 1982 apud SILIYA, 1996, p. 40).

Tylor (1871 apud Martins, 2009, p. 45), definiu de forma descritiva a cultura como sendo "o conjunto complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes e várias outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade". A definição avançada por Tylor é uma das primeiras tentativas de uma definição científica de cultura ou de elaboração de um conceito capaz de delimitar, de modo suficientemente rigoroso, o âmbito dos fenômenos culturais enquanto objeto de análise das ciências sociais (CRESPI, 1997, p. 13).

Entretanto, os conceitos enunciados são convergentes, na medida em que se mostram característicos de uma coletividade. O ser humano busca suportes dos modelos culturais a partir do nascimento, infância, adolescência, fase adulta até sua morte, pois a experiência existencial do ser humano integra a cultura, fornecendo diferentes situações histórico-sociais, aplicação e representação de significados determinados que cumprem a função de redução da complexidade sobre o que seria a cultura na contemporaneidade.

A cultura, quanto à redução, não esgota a complexidade do real e da experiência vivencial, supondo que esta pode ser uma das razões pelas quais as formas culturais se modificam conforme o tempo e várias situações sociais. A cultura, enquanto produto humano, implica consciência, vontade e liberdade, tornando-se uma tarefa social, pertencente às comunidades, por meio de experiências vividas por homens e mulheres através da história, que formam o patrimônio cultural de um determinado povo. Esse patrimônio é transmitido de

geração para geração não biologicamente, mas adquirido através de um processo de aprendizagem e socialização designado por enculturação ou endoculturação. Cultura é um modo de vida total e não apenas elementos parciais de usos e costumes.

Características da Cultura na construção de identidades

Para Martinez cultura possui cinco (5) características nomeadamente: cultura é simbólica; cultura é social; cultura é estável e dinâmica; cultura é seletiva; cultura é universal e regional; e por último, a cultura é determinante e determinada.

Cultura como produto simbólico

O símbolo é uma chave para a compreensão da cultura, pois o homem vive entre dois espaços, dois mundos que se completam: a) O mundo do referente, que diz respeito ao espaço exterior; b) O mundo simbólico, ou o espaço imaginário, como afirma, C. Levi-Strauss (1958).

O problema do simbólico diz respeito à cultura e a sociedade em sua globalidade, dado que a cultura pode ser considerada um conjunto de sistemas simbólicos que constituem um conjunto de comunicações (MARTINEZ, 2009, p. 49).

Nesta perspectiva, entende-se que o símbolo é um fenómeno físico que é atribuído significado por aqueles que o utilizam, mas o seu significado não é atribuído arbitrariamente pela fantasia ou imaginação de um indivíduo, pois os símbolos são expressões da vida que se enquadram no comportamento social, pelo que se tornam formas comuns de expressão de acções dos membros da sociedade. Portanto, enquanto sinais os símbolos podem se:

- a). **Naturais**, aquelas que a própria natureza fornece, por exemplo: o fumo é sinal do fogo;
- b). **Convencionais**, atribuídos livremente num determinado contexto cultural, sem olhar a sua afinidade natural, por exemplo, a linguagem, c). **Simbólicos**, aqueles usados nos ritos com determinados significados que podem ser objectos, eventos, pessoas, relações, gestos, lugar, período de tempo, cores, música, luzes (MARTINEZ, 2009, p. 51).

Cultura no contexto da construção social

O seu carácter simbólico permite que ela seja comunicada entre os membros da sociedade. Os hábitos, costumes, padronização de comportamentos, processos de transmissão e de mudança são processos sociais. Nisso, a cultura pertence à sociedade, pois ela representa uma conquista e um acúmulo de conhecimentos, ou seja, o património cultural que a sociedade foi formando durante toda a sua história. Cultura é social quanto aos agentes dos processos de transmissão e aprendizagem, uma vez que, quem transmite age em nome da sociedade e quem a recebe, o faz

como indivíduo e como membro de um grupo com status próprio na sociedade (MARTINEZ, 2009, p. 53).

Cultura é estável e dinâmica

A característica estável da cultura reside na tradição e na institucionalização de padrões de comportamento, mediante a uma expressão através da função normativa do controle social, do caráter institucional e dos padrões de comportamento (MARTINEZ, 2009, p. 54-55). O mesmo salienta ainda que o fator estável da cultura implica refletir sobre a autenticidade cultural, que faz pensar no conceito de cultura original como se fosse uma entidade pura, uma vez que sempre há um elemento estável que de alguma maneira a protege dos inevitáveis processos de mudança. Torna-se dinâmica no sentido de sua permanente vitalidade, que se materializa em processos de mudança e transformação.

O autor ressalta que, por lei da vida, a cultura muda como um ser vivo que cresce e se transforma constantemente, de modo que “a cultura que se fecha à mudança, permanece ela sozinha”. No entanto, trata-se de mudanças que consideramos estruturais, pois é próprio da cultura o movimento interno de funcionamento e de crescimento, reformulando-se constantemente.

A Cultura é seletiva

O processo seletivo nasce do contato entre diferentes culturas, podendo ser fundamental na reformulação cultural. Este decorre a partir da avaliação dos novos elementos e vai até a aceitação ou rejeição dos mesmos na cultura em questão. O resultado é um determinado elemento ou elementos culturais que são selecionados e integrados na cultura, seja de forma consciente ou inconsciente (MARTINEZ, 2009, p. 56).

Cultura como mecanismo coercivo

Cultura é universal, pois nunca foi constatada pela história a existência de seres humanos desprovidos de cultura. Não há povos sem cultura nem homens incultos; qualquer outra afirmação em contrário é simplesmente etnocentrismo e cegueira intelectual. Considerar cultura enquanto um fenômeno universal é o mesmo que se referir aos aspectos que são comuns a todas as culturas, os chamados "universais culturais" (MARTINEZ, 2009, p. 58). Adicionalmente, o autor sublinha que cultura é regional ao referir-se às formas diferentes de um mesmo fenômeno

cultural ou às ditas culturas particulares, onde se encontram várias instituições familiares, sociais, políticas, econômicas e religiosas. Embora esses aspectos apresentem um caráter universal da cultura, suas formas concretas de inserção variam.

Cultura é determinante e determinada

Cultura faz o homem, e este faz a cultura, sendo que esta se impõe aos indivíduos, e estes pouco podem fazer no sentido de fugir dos padrões culturais. Cultura determina, em parte, o comportamento humano e dela depende a sua padronização. Seu caráter determinante permite o estudo científico do comportamento, visando à regularidade ou às leis do comportamento humano; o status social, do qual depende a normalização do comportamento; e o próprio comportamento no seu devir contextualizado. Esta é determinada pelo homem à medida que o mesmo é o agente ativo da própria cultura, a partir das mudanças por si provocadas, das modificações geofísicas, sociais, demográficas, econômicas ou políticas. Cada geração vai processando suas próprias reformulações culturais (MARTINEZ, 2009, p. 59). E o símbolo, como uma forma de representar o mundo, apresenta-se em três dimensões: a cósmica, a onírica e a poética.

A primeira dimensão recolhe as figuras do mundo visível ou que nos rodeia; a segunda diz respeito à raiz das figuras do mundo visível na mente, que a posteriori surgem como sonhos e recordações; e a terceira, através da dimensão poética, remete à linguagem o que foi enraizado na mente para ser transmitido. É importante referir ainda que o símbolo carrega dois lados: o significado e o significante, o que Cassirer (apud MOURA, 2000), chamou de duplo imperialismo do símbolo. Por exemplo, tomemos como símbolo "Jesus Cristo". O significante é Jesus Cristo como tal, e o significado são as interpretações que nós damos a Jesus, e isso varia de contexto para contexto. Em Moçambique, Jesus pode significar Senhor e Salvador pessoal; no Brasil, Jesus pode significar redentor; assim como em outras partes do mundo, o significado atribuído varia, como é o caso de Príncipe da Paz, Eterno, Poderoso, etc.

Algumas notas em torno das características da cultura

Fazendo uma reflexão em torno das características da cultura, importa referir que estas se complementam entre si. Não obstante, olharemos para a cultura como sendo um produto humano, que implica consciência, vontade e liberdade; uma tarefa social, pertencente à comunidade; e um conjunto de hábitos e costumes, experiências vivenciais que formam o patrimônio cultural de um determinado povo, transmitido de geração em geração através de um

processo de aprendizagem e socialização designado por enculturação ou endoculturação. A cultura, como símbolo, é acompanhada por um aspecto social que se estabelece através da ação e do significado, pois desempenha um papel importante na transmissão de saberes e na comunicação entre indivíduos em sociedade, visto que existem sinais ou símbolos que orientam a conduta e os comportamentos dos indivíduos em diferentes comunidades.

Por exemplo, as tatuagens faciais da etnia Maconde simbolizam, na cultura Maconde, a passagem de um indivíduo por um determinado ritual. Elas transmitem certas informações que alguém que não pertence a essa comunidade não saberia desvendar ou ler, e a pessoa submetida a tal ritual tem um certo comportamento e conduta a seguir em sociedade. Outro exemplo diz respeito à cor branca, que universalmente simboliza paz, mas no contexto de certas crenças religiosas no nosso país (Religião Rastafari), ela simboliza luto. Portanto, os símbolos tendem a ser contextuais e, mais ainda, um significante pode ter inúmeros significados ou interpretações, como ilustramos nos exemplos supracitados.

Estabilidade cultural como garantia do controle social

A cultura é estável, residindo na tradição e na institucionalização de padrões de comportamentos mediante uma expressão através da função normativa do controle social. Percebe-se, no entanto, que a cultura é a lente pela qual os indivíduos veem o mundo que os rodeia, e a partir do processo de socialização, estes se inserem na sociedade, comungando os mesmos valores, princípios, padrões e normas sociais estabelecidas, apesar de alguns indivíduos adotarem comportamentos desviantes. Segundo Silyia (1996, p. 64):

As tradições são as condições duradouras de vida que constituem bases seguras e estáveis para a existência de modos de vida de povo e que servem de ligação para o nascimento de valores nos hábitos, costumes e atitudes de uma sociedade que se transmite de geração em geração. A sua reprodução ou continuidade chegou a sobreviver durante séculos e séculos, não sofrendo modificações ou introdução de novos elementos, segundo as necessidades e condições existentes em cada época da vida humana. As tradições desenvolvem-se, renovam-se e adquirem novos valores, devido às transformações que se verificam em cada época do desenvolvimento de cada sociedade.

Na sociedade tradicional moçambicana, na zona sul do país, o "lobolo" é o símbolo ou gesto de compra da noiva, ou o preço fixado pelo qual se obtém a noiva. Era a base fundamental e a condição dos casamentos tradicionais. Variando de zona para zona, o "lobolo" ia desde a entrega de produtos correspondentes a valores simbolicamente fixados até a entrega de dinheiro, passando por um processo de renovação, adquirindo novos valores devido às transformações que se verificam na contemporaneidade (SILIYA, 2009, p. 72).

Esta prática se torna dinâmica na medida em que a prática do “lobolo” não se mantém constante nem cristalizada, pois é dinâmica e se transforma de geração em geração, de acordo com contextos específicos de cada sociedade. Sendo o “lobolo” uma prática cultural, constitui-se, por um lado, de sistemas e padrões de vida e comportamentos típicos que cada membro, ao integrar-se em determinada cultura, deve seguir, conformar-se com eles ou se apropriar de algumas normas específicas dessa cultura. É nessa perspectiva que as interpretações acerca dos símbolos podem ser vistas em dois níveis: hermenêuticas redutoras e hermenêuticas instauradoras (MOURA, 2000).

As hermenêuticas redutoras pretendem explicar o símbolo de forma exaustiva, partindo de uma disciplina específica e reduzindo-o a um conceito muito simples, através de análises diretas, simplistas e reducionistas. Enquanto isso, as hermenêuticas instauradoras analisam o símbolo de forma complexa, dando-lhe pluralidade, ao mesmo tempo que deve ser entendido dentro de um contexto específico. O processo seletivo da cultura é descrito à medida que indivíduos de culturas distintas comungam o mesmo espaço e ambos vivem de forma (in)voluntária, captando características um do outro. De outro modo, pode-se encontrar casos em que algumas culturas captam mais do que transmitem suas formas culturais.

A captação e/ou seleção pode ocorrer de forma consciente ou inconsciente nas ações dos indivíduos. Exemplo: em sociedades que produzem telenovelas e nas que captam a informação, a interação nem sempre é recíproca. Quanto à sua regionalidade, refere-se à particularidade das culturas por regiões, ou seja, grupos específicos com atuações culturais distintas, porém reconhecidas. Por exemplo, a prática da mutilação genital feminina.

Quando se refere à cultura enquanto um agente determinante e/ou determinado, está-se falando que tanto o homem quanto a cultura têm uma relação interdependente, daí que essas esferas se correlacionam com a universalidade cultural. Pois assume-se que as ações culturais acontecem devido à interferência do homem e o homem existe pelo simples fato do reconhecimento cultural. Para Siliya (2009, p. 38):

os homens relacionam-se entre si na sociedade no processo de realização de várias actividades de acordo com as necessidades. Para que esse relacionamento seja lógico, formal ou inform, e obedeça a determinados critérios ou normas, por exemplo são concebidos valores de vida e comportamentos que devem ser seguidos por todos. Esse é um tipo de relações sociais como, por exemplo o respeito aos mais velhos, o respeito a determinados locais históricos e de culto, a observância à lei, participar nos ritos e cerimónias, etc. Então é assim que os homens na sociedade têm, sem dúvida, determinados tipos de relações políticas, económica e socioculturais dentro da sua ordem social estabelecida.

Cultura no contexto colonial

Segundo Victor Sousa², a cultura no período colonial era ditada pelos colonizadores portugueses, pois tudo que os "negros" moçambicanos criavam e recriavam não era considerado cultura, mesmo os nossos hábitos e costumes. Não eram permitidos expressar seus sentimentos, emoções e manifestações culturais, pois estavam subjugados ao jugo colonial. Em Moçambique, a cultura como unidade nacional foi concebida propriamente dita após a proclamação da independência nacional.

Cultura no contexto Pós-Colonial

Segundo Meneses (2014, p. 247), desde a proclamação da independência em Moçambique em 25 de junho de 1975, o governo de Moçambique sempre reservou um lugar especial para a cultura no conjunto das prioridades definidas nos diferentes planos e programas de governação. Ainda segundo o autor, como consequência da forma como a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) considerava a cultura já desde o tempo da luta de libertação nacional, esta sempre mereceu peculiar destaque, destaque que se corporiza pela inclusão da cultura na lei mãe, desde a primeira Constituição, como abaixo se demonstra:

✓ Constituição de 1975- artigo 4, parágrafo 3:

A República Popular de Moçambique tem como objectivos fundamentais (...) a edificação de uma economia independente e a promoção do progresso cultural e social;

✓ Constituição de 1990- artigo 53:

O Estado promove o desenvolvimento da cultura e personalidade nacionais e garante a livre expressão das tradições e valores da sociedade moçambicana. O Estado Promove a difusão da cultura e desenvolve acções para afazer beneficiar o povo moçambicano das conquistas culturais dos outros povos;

✓ Constituição de 2004- artigos 94 e 115:

Todos os cidadãos têm direito à liberdade de criação científica, técnica, literária e artística. O Estado protege os direitos inerentes à propriedade intelectual, incluindo os direitos de autor e promove a prática e difusão das letras e das artes. O Estado promove o desenvolvimento da cultura e personalidade nacionais e garante a livre expressão das tradições e valores da sociedade moçambicana. O estado promove a difusão da cultura moçambicana e desenvolve acções para fazer beneficiar o povo moçambicano das conquistas culturais dos outros povos.

O conceito de cultura no contexto da identidade nacional

Em primeiro lugar, importa referir que o conceito de cultura é inacabado, pois remete-nos a diferentes concepções a respeito do mesmo. A diversidade cultural, ou seja, a existência de diferentes culturas entre indivíduos é, segundo Linton (1943, p. 71), algo associado à dinâmica

² Diário de Entrevista, 21 de Junho de 2017

do processo de aceitação da sociedade e está ligada também aos conceitos de pluralidade, multiplicidade, diferentes ângulos de visão ou de abordagem, heterogeneidades e variedade. Frequentemente, a diversidade encontra-se na comunhão de contrários, na intersecção de diferenças ou ainda na tolerância mútua.

Quanto à universalidade da cultura, assume-se nesta esfera que “nenhum homem é inculco”, confirmando que o ser humano está inserido numa história, num povo, nas crenças, nas formas de se expressar e comunicar com o mundo. É importante salientar que esses aspectos regem a vida do homem desde o seu surgimento, no seu desenvolvimento até a morte, por exemplo, a política do multiculturalismo que preconiza o reconhecimento de uma cultura pela outra.

Segundo Coelho (1997, p. 103), a Identidade Cultural é um sistema de representação das relações entre indivíduos e grupos, que envolve a partilha de patrimônios comuns como a língua, a religião, a arte, o trabalho, entre outros. É um processo dinâmico, de construção contínua que se alimenta de várias fontes no tempo e no espaço. Não podemos abordar a identidade cultural moçambicana sem considerar a ideia de moçambicanidade, que segundo Tivane (2015), é representada por símbolos generalizados a todos os considerados moçambicanos. Contudo, reconhecemos que as pessoas participam de maneiras diferentes da cultura, por isso é impossível falar em uma identidade homogênea.

Apesar das tentativas de unidade nacional, a diversidade ou pluralidade de culturas em Moçambique não pode ser simplificada. Tendo em conta o conceito de cultura enunciado por Fabietti (2002, p. 51 apud Martins, 2009, p. 43), a cultura é um conceito que está em crise e deve ser reformulado devido ao próprio processo de globalização em que estamos mergulhados. Para Tshyembe (2014, p. 53-54), a cultura nacional só pode ser fruto da "fusão prolífera" de duas matrizes culturais: a historicidade africana e a historicidade europeia, considerando a impossibilidade de a nova cultura ser total e autenticamente africana.

Por conseguinte, o Estado pós-colonial nem sequer tomou conhecimento do conteúdo da cultura nacional a promover, limitando-se a suscitar nas massas necessidades geradas artificialmente, através da organização do ambiente que atua sobre a percepção, a representação, a simbolização dos objetos, pela promulgação de leis que reprimem determinados atos ou comportamentos para beneficiar uma política pseudo-nacional. Essa política visava "matar a tribo para construir uma nação", observando-se a repreensão e banimento da produção, criação e manifestação cultural dos vários grupos étnicos que compõem o mosaico cultural nacional.

Assim, Vassoa (2010, p. 109) refere que a cultura nacional sempre esteve desafiada por relações internas e externas de cunho social, econômico, político, militar, geopolítico e outros. Esse desafio interno e externo da cultura nacional pode ser de âmbito local, regional ou

internacional, cujas fronteiras, em alguns casos, são cada vez mais difíceis de delimitar precisamente sem se fazer um estudo histórico-antropológico.

Conclusão

Segundo Ngoenha, “a identidade nacional é um construto social, um projeto em constante construção e transformação, pois não se pode assumir em termos absolutos que os cidadãos têm uma identidade nacional genuína, sendo que Moçambique originou-se a partir de contatos culturais e econômicos entre vários povos oriundos da África, Europa e Ásia” (NGUENHA, 2008, p. 20)

O sujeito assume identidades culturais variadas em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um "eu cultural" coerente. Entende-se a partir da premissa acima que a identidade ou cultura nacional é alimentada por discursos e narrativas políticas e símbolos considerados nacionais, tais como o território geográfico e o mapa de Moçambique, a bandeira nacional, o hino nacional, e o português como a língua oficial do país, entre outros elementos. Sendo Moçambique um território multicultural e multiétnico, é do entendimento do grupo que não se pode falar em cultura no singular, mas sim em "culturas nacionais".

Para Vassoa (2010), a identidade cultural torna-se uma celebração móvel, constituída e transformada sistematicamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente e não biologicamente. O cérebro humano é o objeto individual mais complexo do universo, capaz de estabelecer mais ligações do que as partículas carregadas existentes no universo. Com isso, prefiro pensar que o mau tempo não existe, apenas existem diferentes tipos de bons tempos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELIEF In Magic. The Social Psychology of Magical Thinking. **Journal of Social Issues**, vol. 68, no. 1, p. 1-16, 2012.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia das Formas Simbólicas**. Tradução de Paulo R. N. V. D. de Almeida. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

COELHO, Túlio. **Etnicidade como auto-consciência da especificidade cultural e social de um grupo particular**. São Paulo: Editora Alínea, 2011.

COPPANS, Jean. **A Lógica do Desejo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

COSTA, Ana. **Arte e Museus em Moçambique “entre a construção da nação e o mundo sem fronteiras**. Maputo: IZART, 2005.

CRESPI, Franco. **Manual de sociologia da cultura**. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

DE OLIVEIRA, Isabella Ribeiro. **O Simbolismo nos Sonhos**. Texto apresentado na Jornada do Círculo Psicanalítico do Rio Grande do Sul em 16 de julho de 2011. p. 1- 4.

DURAND, Gilbert. **A Imaginação Simbólica**. Lisboa: Edições 70, 1995.

DU BOIS William Edward Burghardt. **The Souls of Black Folk**. New York: A. C. McClurg & Co., 1903.

ELIADE, Mircea. **A História das Crenças e das Ideias Religiosas. Vol. 1: Da Idade da Pedra até o Cristianismo**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FRAZER, James George. **O Ramo de Ouro: Uma Pesquisa sobre Magia e Religião**. São Paulo: Martin Claret, 2008.

FREUD, Sigmund. **A Interpretação dos Sonhos**. Tradução de Sérgio Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

INALDA, Jaqueline Ferreira. O Simbolismo Inconsciente. **Kínesis**, Vol. III, nº 05, Julho-2011, p. 356-365.

JOÃO, Bruno. **Abdul Kamal e a história de chiúre nos séculos XIX e XX. Um estudo sobre as chefaturas tradicionais as redes islâmicas e a colonização portuguesa**. Maputo: Ed. Arquivo Histórico de Moçambique, 2000.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário da Psicanálise**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. (Original publicado em 1967).

LINTON, Ralph. **O Homem, uma introdução à Antropologia**, Papyrus, São Paulo, 1943.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Tradução de M. de A. M. S. de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 1991.

MARTINS, Francisco Luís. **Antropologia Cultural: Guia para o Estudo**. 2009.

MENESES, Isaú. **Globalização. Urbanismos e Culturas Locais**. Edição ISArC, Matola, 2014.

MEYER, Birgit, E PETER, Geschiere. **Globalization and Identity: Dialectics of Culture and Politics**. In *The Handbook of Culture and Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

MONDLANE, Eduardo. **Lutar por Moçambique**. Maputo: Editora original Pingue Books, 1975.

MOURA, Marinaide Ribeiro. O Simbolismo em Cassirer. **Ideação**, Feira de Santana, n.5, p.75-85, Jan./Jun.2000.

NGUENHA, Severino. **Identidade Nacional em Moçambique: Perspectivas e Desafios**. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2008.

PALS, Daniel L. **Eight theories of religion: E. B.Tylor and J. G. Frazer, Sigmund Freud, Émile Durkheim, Karl Marx, Max Weber, Mircea Eliade, e. E. Evans-Pritchard, Clifford Geertz**. 2 ed. New York: New York University Press, 2006. 340 p.

PESSOA DE MENDONÇA, Maria Luiza Vianna. **A história das religiões de Mircea Eliade: Estatuto epistemológico, metodologia e categorias fundamentais.** Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

PARSONS, Talcott. **The Social System.** New York: Free Press, 1951.

SILIYA, Jorge Cossa. **Ensaio sobre cultura em Moçambique.** Maputo: ISART, 1996.

TIVANE, Fernando Francisco. **BCI é daqui ou está aqui?** Porto Alegre: UFRGS, 2015.

TSHIYEMBE, Mario. **Estado Pós-Colonial: Factor de Insegurança em África.** Luanda: Edições Pedagogo, 2014.

VALDEZ, José Daniel. **Literatura e Identidade: A Construção do Eu na Literatura Afro-Brasileira.** São Paulo: Editora Humanitas, 2008.

VASSOA, Antônio. **Comunicação social e Relações Interculturais: Desafios e oportunidades da África Contemporânea.** Maputo: UEM, 2010.

Documentos

MOÇAMBIQUE, Comissário-Geral de. **Para a Exposição Universal de Sevilha.** Museu Nacional de Arte de Moçambique, 1992.

Recebido em: 17/07/2023

Aprovado em: 04/10/2023



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 04 | N°. 08 | Ano 2023

**PEDRO JOSÉ MIGUEL
CRIMILDO MÁRIO COSSA**

Site/Contato

Editores

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
iwaldomarciano@gmail.com

EFEITO DA GESTÃO PARTICIPATIVA NOS PROCESSOS DE TOMADA DE DECISÃO NAS ORGANIZAÇÕES – CASO DE INSTITUTOS MÉDIOS DE EDUCAÇÃO PROFISSIONAL EM MOÇAMBIQUE (2021-2023)

**EFFECT OF PARTICIPATORY MANAGEMENT ON DECISION-
MAKING PROCESSES IN ORGANIZATIONS – A CASE STUDY OF
SECONDARY INSTITUTES OF PROFESSIONAL EDUCATION IN
MOZAMBIQUE (2021-2023)**

RESUMO: O artigo tem como objetivo principal analisar o efeito da gestão participativa nos processos de tomada de decisão nas empresas. O tema é de suma importância, uma vez que aborda o uso da gestão participativa/democrática nas organizações. Para a realização do estudo, utilizamos pesquisa qualitativa, fundamentada em abordagens bibliográficas, documentais e estudo de caso, visando explorar mais profundamente a temática. A pesquisa contou com uma amostra de 100 pessoas, distribuídas em três categorias (formadores, técnicos administrativos e formandos). O estudo nos permitiu compreender que, embora haja consenso quanto às vantagens do uso da gestão participativa para a saúde das instituições, existe uma grande distância entre o que é entendido e o que é praticado. Grande parte dos conflitos existentes entre as escolas e os formandos é motivada pela falta de inclusão dos intervenientes no processo decisório e, em outros casos, pela inadequada comunicação.

PALAVRAS-CHAVE: Gestão participativa; tomada de decisão

ABSTRACT: The primary objective of this article is to analyze the effect of participatory management on decision-making processes in companies. This topic is of utmost importance as it discusses the use of participatory/democratic management in organizations. To conduct the study, we employed qualitative research, grounded in bibliographic, documentary, and case study approaches, aiming to explore the topic in depth. The research included a sample of 100 people, distributed into three categories (trainers, administrative technicians, and trainees). The study allowed us to understand that, although there is a consensus on the advantages of using participatory management for the well-being of institutions, there is a significant gap between what is understood and what is practiced. A major part of the conflicts between schools and trainees is driven by the lack of inclusion of stakeholders in the decision-making process and, in other cases, by inadequate communication.

KEY WORDS: Participative Management; Decision Making

EFEITO DA GESTÃO PARTICIPATIVA NOS PROCESSOS DE TOMADA DE DECISÃO NAS ORGANIZAÇÕES – CASO DE INSTITUTOS MÉDIOS DE EDUCAÇÃO PROFISSIONAL EM MOÇAMBIQUE (2021-2023)

Pedro José Miguel ¹
Crimildo Mário Cossa ²

Introdução

A gestão participativa garante o envolvimento dos colaboradores nos processos de tomada de decisão e pode levar à melhoria dos resultados econômicos e do desenvolvimento dos colaboradores nas organizações. O envolvimento dos colaboradores melhora os resultados econômicos, a competitividade e, igualmente, o engajamento dos colaboradores, promovendo o desenvolvimento e a inovação das organizações. A gestão participativa está sendo cada vez mais adotada em organizações de todo o mundo como forma de promover o envolvimento dos colaboradores nos processos de tomada de decisão e melhorar o desempenho organizacional e o crescimento dos colaboradores. Envolve a descentralização e a democratização da gestão, bem como várias formas de envolvimento dos colaboradores na administração da organização.

A gestão participativa pode assumir diferentes formas, como a partilha de rendimentos, a participação nos lucros, a partilha de capitais e a participação na gestão. Tem sido amplamente utilizada por muitas organizações empresariais na Europa e em outros países, sendo considerada um método avançado de gestão. No entanto, a aplicação prática de instrumentos de gestão participativa ainda requer mais estudos teóricos. Apesar de algumas limitações, a participação como sistema social tem o potencial de abordar muitas questões enfrentadas pelas organizações e pode conduzir a resultados desejáveis. A gestão emancipatória, que se baseia na teoria crítica, é outra abordagem que busca a realização individual e coletiva.

No caso das instituições de ensino moçambicanas, têm-se acompanhado relatos nas redes sociais e na mídia de alunos clamando por socorro por não terem sido envolvidos ou ao menos informados atempadamente sobre alterações de procedimentos ou aumento de propinas nas instituições privadas. Para o caso de instituições de educação profissional, ainda surgem conflitos motivados pela introdução do modelo de formação baseado em competências, onde a instituição formadora já não tem autonomia para elaborar currículos de acordo com suas condições, devendo conformar-se com o que está instituído nos documentos normativos, restando-lhes apenas a autonomia administrativa e financeira.

¹ Doutorando em Gestão de Empresas, Mestre em Administração e Gestão de Educação pela Universidade Eduardo Mondlane, Licenciado em Ciências de Administração e Gestão pelo Instituto Superior Dom Bosco, docente e pesquisador no instituto superior e médio profissional – muendanepedro@gmail.com

² Mestre em Contabilidade e Auditoria, Licenciado em Ciências de Administração e Gestão pelo Instituto Superior Dom Bosco, docente e pesquisador no instituto superior e médio profissional - crimildocossa@gmail.com

Sucedee, porém, que as instituições de educação profissional não têm envolvido os formandos e pais ou encarregados de educação no processo de decisões, isto é, falta o esclarecimento correto e completo das diferenças entre o modelo clássico e o modelo baseado em competências. As divergências de entendimento e interpretação dos documentos normativos geram conflitos nas instituições de educação profissional. Dada a existência destes e outros fenômenos que propiciam o surgimento de conflitos nas instituições de ensino, foi realizado este estudo que visa analisar o efeito da gestão participativa nas organizações, tendo como suporte a pesquisa do grau de compreensão dos envolvidos no PEA nos processos de tomada de decisão como ferramenta que auxilie na prevenção e mitigação dos conflitos, garantindo inclusão e evitando a exclusão de alguns que fazem parte do todo.

METODOLOGIA

Do ponto de vista da sua natureza, a pesquisa é considerada aplicada, pois objetiva gerar conhecimentos para aplicação prática, dirigidos à solução de problemas específicos, que neste caso é a ética e deontologia profissional do contabilista. Quanto à forma de abordagem, caracteriza-se por ser qualitativa, baseada em pesquisa bibliográfica e estudo de caso. O artigo baseou-se na análise e interpretação de dados recolhidos de várias fontes, com destaque para documentos que versam sobre o código de conduta do contabilista, artigos publicados por outros autores e dados recolhidos a partir de estudo de caso.

Para o estudo de caso, recorreu-se a uma amostra de 100 pessoas, distribuídas em 50 formandos, 30 formadores e 20 técnicos administrativos de 5 institutos de formação profissional localizados na cidade de Maputo como fontes primárias, selecionadas de forma aleatória. Os participantes foram inquiridos a partir de um questionário com perguntas fechadas para garantir maior objetividade e reduzir discrepâncias nas respostas. Para garantir maior abrangência do tema, foram utilizadas as seguintes abordagens: pesquisa bibliográfica, pesquisa documental e estudo de caso.

A pesquisa bibliográfica ajudou os pesquisadores a coletar o material elaborado por outros autores sobre a temática, o que possibilitou o conhecimento do que já se sabia sobre o tema. Como indicam os autores Sousa; Alveira; Alves (2021), a pesquisa bibliográfica é importante desde o início de uma pesquisa científica, pois é através dela que começamos a agir para conhecer o assunto a ser pesquisado. Ou seja, desde o início, o pesquisador deve fazer uma pesquisa de obras já publicadas sobre o assunto investigado, verificando as conclusões e se ainda é interessante desenvolver a pesquisa sobre esse determinado assunto.

A pesquisa documental baseou-se na análise e interpretação dos documentos das instituições pesquisadas, tais como livros de reclamação dos alunos e relatórios das instituições sobre o nível de satisfação dos formandos, que nos ajudaram a verificar os níveis de reclamação pela exclusão de alguns atores nos processos de tomada de decisão. A relevância da pesquisa documental é apoiada pelo autor, que afirma que a pesquisa documental apresenta algumas vantagens por ser “fonte rica e estável de dados”: não implica altos custos, não exige contato com os sujeitos da pesquisa e possibilita uma leitura aprofundada das fontes.

O estudo de caso baseou-se em inquéritos feitos aos principais atores da educação profissional, a partir de respostas a perguntas sobre a temática em estudo. Esta abordagem permitiu aos autores recolher ideias e experiências dos principais intervenientes no PEA (formandos, formadores e técnicos administrativos) em relação à gestão participativa. Para o autor Gil (2008), o estudo de caso procura o aprofundamento de uma realidade específica. É basicamente realizado por meio da observação direta das atividades do grupo estudado e de entrevistas com informantes para captar as explicações e interpretações do que ocorre naquela realidade. O estudo de caso consiste no estudo profundo e exaustivo de um ou poucos objetos, de maneira que permita seu amplo e detalhado conhecimento.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Gestão participativa

Falar de gestão participativa é falar de um modelo de gestão complexo e difícil de ser aplicado em sua plenitude. Globalmente, a gestão participativa é encarada como um meio de integrar os interesses de todos os membros de uma organização ou comunidade, conduzindo a uma gestão eficaz e motivação para a consecução dos objetivos. Broetto; Rúdio (2019) discutem o conceito de gestão participativa nas escolas e enfatizam a importância de envolver toda a comunidade escolar nos processos de tomada de decisão. Os autores enfatizam a importância da abertura de espaços para a participação de toda a comunidade escolar. Acreditam que os pais podem contribuir significativamente para a melhoria da qualidade da educação através de parcerias entre a escola e a família.

A gestão democrática é fundamental para a definição de políticas educacionais que orientam a prática educativa, revitalizando os processos de participação dentro dos parâmetros definidos no “chão” da escola pública. É um canal no processo de democratização, na medida em que reúne diretores, professores, funcionários, estudantes, pais e outros representantes da comunidade para discutir, definir e acompanhar o desenvolvimento do Projeto Político-

pedagógico da Escola. A gestão participativa envolve descentralização e democratização da gestão, envolvimento dos colaboradores e utilização eficaz dos recursos humanos para o desenvolvimento organizacional. A gestão participativa é um modelo eficaz de governança, mas sua aplicação prática requer estudos teóricos aprofundados (BRITO et al., 2018).

Os autores acrescentam que a gestão participativa é discutida no estudo como fator chave no desenvolvimento de projetos sustentáveis nas escolas. A gestão participativa e o apoio financeiro institucional enriquecem as escolas e comunidades no nível da conservação e preservação do meio ambiente. A ampla participação e discussão conduziram à criação de indicadores de sustentabilidade socioambiental em escolas com gestão participativa. Outro estudo realizado por Eviyana et al (2020) esclarece que a gestão participativa envolve atividades de planejamento, tomada de decisão, implementação e avaliação que envolvem múltiplas partes para atingir objetivos de forma eficaz e eficiente. A gestão participativa é eficaz na melhoria da qualidade da madraça. O planejamento, a tomada de decisão, a implementação e a avaliação são componentes fundamentais (EVIYANA et al, 2020).

O estudo de caso realizado por Abeniar (2021) destaca o uso de práticas participativas de gestão de projetos em projetos de Service-Learning para a obtenção de experiências valiosas e transformadoras para estudantes e comunidades parceiras. A gestão participativa de projetos de educação é valiosa e transformadora, pois os impactos são positivos nos estudantes e comunidades parceiras. A gestão participativa busca criar estruturas descentralizadas, essenciais para a sobrevivência da empresa, em que o relacionamento cooperativo passa a ser uma ferramenta essencial para superar os conflitos internos nos processos produtivos e as mudanças nas relações de trabalho. A consciência individual e coletiva exige de seus gestores e demais pessoas da empresa uma visão de globalidade, isto é, saber o que sua tarefa significa na totalidade organizacional.

Tomada de decisão

A tomada de decisão é um processo importante na gestão, que passa por identificar problemas, resolvê-los, aproveitar oportunidades e escolher soluções razoáveis. São utilizadas múltiplas técnicas de tomada de decisão, como a tomada de decisão multicritério, para facilitar esse processo, especialmente quando existem múltiplos intervenientes e critérios envolvidos.

Compreender as consequências de cada alternativa é crucial na tomada de decisão, incluindo as consequências diretas e indiretas. Analisar a área disciplinar e representar o conhecimento em uma estrutura, como uma ontologia, pode ajudar a identificar essas consequências. A tomada de decisão pode ser influenciada por fatores cognitivos, afetivos e

contextuais, e um quadro integrando *insights* da psicologia cognitiva, da psicologia social e da neurociência pode ser usado para compreender e melhorar a tomada de decisão, abordando preconceitos e erros. A tomada de decisão é uma atividade fundamental para a gestão em qualquer organização e pode ser facilitada com o uso de técnicas de tomada de decisão multicritério. As ontologias são importantes para o processo de tomada de decisão, e a organização do conhecimento é crucial para a inteligência artificial.

Outro estudo realizado por Petrova; Ștefănescu (2022) discute o processo de tomada de decisão, os estilos individuais de decisão e o software para a tomada de decisão e planejamento estratégico, concluindo que o processo de tomada de decisão está ligado à personalidade do decisor. É apresentado software para a tomada de decisão e planejamento estratégico. A tomada de decisão é o processo de escolha entre alternativas e é um aspecto fundamental da atividade de gestão nas empresas. Os autores propõem um Sistema de Apoio à Decisão utilizando os métodos AHP e TOPSIS, onde o candidato com pontuação mais alta é recomendado para seleção. Este artigo revê os fatores que afetam a tomada de decisão em economia, incluindo normas psicológicas, emocionais, cognitivas e sociais (SAMSUDIN et al., 2023).

A tomada de decisão é a função básica da gestão que mais contribui para o sucesso ou insucesso de uma organização. Os processos de tomada de decisão nas organizações são influenciados pelo poder. A influência do poder afeta as componentes da tomada de decisão. A tomada de decisão nas organizações é um processo complexo que envolve considerar vários fatores como o contexto, a finalidade e as consequências da decisão. O sucesso da tomada de decisões nas organizações exige a capacidade de reunir e sintetizar o tipo certo de informação. A tomada de decisão nas organizações é influenciada por programas, competências, compromissos e controles externos, como as leis, as obrigações contratuais e a opinião pública. O objetivo da tomada de decisões nas organizações é controlar e prever resultados, reduzir riscos e aumentar a previsibilidade.

RESULTADOS DE PESQUISA

Resultados da pesquisa documental

Os documentos obtidos das instituições pesquisadas, nomeadamente livros de reclamação, despachos emitidos pelas instituições, relatórios feitos pelas associações de estudantes e pela direção das instituições, provaram que há uma distância significativa quanto ao envolvimento dos principais intervenientes no processo de tomada de decisão. Para piorar, este cenário pode estar ainda sendo motivado pelo fato de serem instituições de natureza privada,

com autonomia administrativa e financeira, o que exclui a inclusão de outros intervenientes que não sejam os proprietários e gestores seniores das instituições.

As decisões tomadas, sejam de âmbito pedagógico, administrativo ou financeiro, embora sejam diretamente sentidas pelos colaboradores, formandos e pais ou encarregados de educação, não são consultadas a esses atores, sendo apenas comunicadas em forma de ordem de serviço. Isso faz com que, mesmo os colaboradores técnicos administrativos tenham dificuldade de explicar ao público quando solicitados esclarecimentos. Os livros de reclamação mostraram que o nível de gestão e, conseqüentemente, de tomada de decisão, não consulta e não é acessível aos interessados, especialmente para os estudantes e o público em geral, havendo enorme burocracia para ter acesso a um encontro com essas figuras.

Os relatórios das associações de estudantes também mostraram que há pouca abertura das instituições para incluir os estudantes nos processos decisórios que impactam a vida deles, o que propicia falta de informação, desalinhamento quanto à compreensão dos fenômenos, desacordo quanto às decisões tomadas, criando condições para a eclosão de conflitos sem precedentes. Deste modo, há necessidade de melhorar o nível de envolvimento de todos nos processos que dizem respeito à vida das instituições de ensino. Há necessidade de compreensão dos gestores de que, embora sejam privadas, é preciso garantir um mínimo de envolvimento de todos os intervenientes na vida da escola, o que melhora a qualidade dos serviços prestados e o desenvolvimento institucional.

As possíveis greves e situações de focos de vandalismo que se verificam nas escolas podem ser o reflexo da deficiente cultura de inclusão para garantir a participação de todos. Ademais, é necessário perceber que envolver não significa perder poder nem ser desviado do seu foco enquanto empreendedor ou dono do negócio. A escola é um estabelecimento social que lida com vários personagens que atuam de forma direta ou indireta, mas que, no entanto, sem eles não há sucesso. Outrossim, ter colaboradores envolvidos é garantir compromisso e comprometimento e, por via disso, eliminar focos de conflitos e maximizar o ambiente de trabalho. O colaborador satisfeito significa marketing da organização, pois este certamente trará mais clientes para a organização.

Resultados de inquérito por questionário

Participaram do estudo 100 pessoas de ambos os sexos, sendo 45 do sexo feminino e 55 do sexo masculino, com idades entre 19 e 53 anos. Possuem um nível mínimo de 10ª classe e um máximo de licenciatura, todos com vínculo às instituições de educação profissional, ocupando as posições de formandos, formadores e técnicos administrativos. Os participantes foram

selecionados de forma aleatória, uma vez que foram enviados cerca de 118 questionários por WhatsApp e email, tendo sido respondidos 100 questionários de forma livre e espontânea, o que nos garante que foi respeitado o pilar de ética. Por razões de preservação da identidade dos respondentes, eles não serão identificados.

Tabela 1: Uso da gestão participativa/democrática na instituição

As respostas foram tabuladas em SIM e NÃO para facilitar a compreensão. A pergunta colocada foi: Verifica-se o uso da gestão participativa ou democrática na tua instituição?

Resposta	Formandos	Formadores	P. administrativo	Total
Sim	5 10%	1 3%	3 15%	9 9%
Não	45 90%	29 97%	17 85%	91 91%
Total	50 100%	30 100%	20 100%	100 100%

Fonte: Autores (2023)

Tabela 2: Existência de conflitos/problemas ligados a não inclusão dos colaboradores na tomada de decisão

Foi colocada a questão “ Na tua instituição, tem existido conflitos ou problemas motivados pela não inclusão dos colaboradores na tomada de decisão?

Resposta	Formandos	Formadores	P. administrativo	Total
Sim	48 96%	28 93%	19 95%	95 95%
Não	2 4%	2 7%	1 5%	5 5%
Total	50 100%	30 100%	20 100%	100 100%

Fonte: Autores (2023)

Tabela 3: Comprometimento/esforços dos gestores com a inclusão

Em relação a tabela 3, foi colocada a seguinte questão: Existe comprometimento ou esforços dos gestores em garantir a inclusão?

Resposta	Formandos	Formadores	P. administrativo	Total
Sim	22 44%	13 43%	9 45%	44 44%
Não	28 56%	17 57%	11 55%	56 56%
Total	50 100%	30 100%	20 100%	100 100%

Fonte: Autores (2023)

Tabela 4: Participação da comunidade escolar na questão da gestão dos problemas internos da escola

Colocada a questão seguinte: Há envolvimento da comunidade na gestão dos conflitos institucionais?

Resposta	Formandos	Formadores	P. administrativo	Total
Sim	9 18%	7 23%	6 30%	22 22%
Não	41 82%	23 77%	14 70%	78 78%
Total	50 100%	30 100%	20 100%	100 100%

Fonte: Autores (2023)

Tabela 5: Nível de satisfação com o modelo de gestão utilizado na tua escola

Em relação a tabela 5, a questão foi “estão satisfeito com o modelo de gestão atual usado na instituição?”

Resposta	Formandos	Formadores	P. administrativo	Total
Sim	6 12%	3 10%	6 30%	15 15%
Não	44 88%	27 90%	14 70%	85 85%
Total	50 100%	30 100%	20 100%	100 100%

Fonte: Autores (2023)

Tabela 6: Avaliação das vantagens de gestão participativa nas instituições

Foi colocada a questão “Acha que a gestão participativa tem vantagens que beneficiam os colaboradores?”

Resposta	Formandos	Formadores	P. administrativo	Total
Sim	47 94%	26 87%	19 95%	92 92%
Não	3 6%	4 13%	1 5%	8 8%
Total	50 100%	30 100%	20 100%	100 100%

Fonte: Autores (2023)

Tabela 7: Sugestões de implementação de modelo de gestão participativa

Colocada a questão “sugere a implementação ou melhoramento de gestão participativa na tua instituição?”

Resposta	Formandos	Formadores	P. administrativo	Total
Sim	46 92%	27 90%	18 90%	91 91%
Não	4 8%	3 10%	2 10%	9 9%
TOTAL	50 100%	30 100%	20 100%	100 100%

Fonte: Autores (2023)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A gestão participativa ou democrática exige e, ao mesmo tempo, justifica uma ampliação da autonomia da escola, que por si só já é limitada devido ao fato de pertencer a um sistema educacional. Sem a criação e execução de mecanismos de descentralização e democratização nas unidades escolares e sem o envolvimento e a participação de todos os sujeitos, torna-se obsoleto discutir e reivindicar a autonomia da escola, pois não se justifica a autonomia na tomada de decisão se esse processo se concentra nas mãos do coordenador geral.

É importante salientar que esta pesquisa visou analisar o efeito da gestão participativa nas instituições de educação profissional. Com base nas pesquisas bibliográficas, documentais e no estudo de caso, foi possível concluir que, apesar de existir consenso entre as fontes primárias e secundárias quanto às vantagens de envolver todos nos processos decisórios, ainda há muito caminho a percorrer. No caso das instituições moçambicanas, sobretudo as pesquisadas, ainda não existe o uso pleno deste modelo de gestão.

Não basta existir vontade e conhecimento sobre a existência da gestão participativa; é preciso que se use na sua plenitude. O conhecimento dos princípios de gestão participativa e democrática é fundamental para que sua implementação traga os benefícios desejados,

observados a partir do melhoramento do clima organizacional. Não é suficiente criar órgãos colegiais; é relevante que eles funcionem conforme princípios democráticos. Só a partir da participação plena da comunidade escolar é que se pode falar de gestão democrática. Seu funcionamento é uma demanda importante para que a escola não deixe de cumprir sua função social e não se transforme em um espaço de incubação de conflitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABENIAR, Mark Anthony. Transformative service-learning experience through participatory project management. *RIDAS, Revista Iberoamericana de Aprendizaje Servicio*, v. 12, p. 13-23, 2021.

BROETTO, Alexsandro Rúdio; RÚDIO, Laudinéia Maria Neves Dias. A gestão participativa na escola. *RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, v. 5, n. 1, p. jan-abr., 2019.

BRITO, Renato de Oliveira; SÍVERES, Luiz; DA CUNHA, Célio. Participative Management and Socio-Environmental Sustainability: a Study of Public Schools of Sobral, CE, Brazil. *European Journal of Multidisciplinary Studies*, v. 3, n. 2, jan.-abr. 2018.

EVIYANA; DIANA, Nirva; KHOLID, Idham; MASYKUR, Rubhan. Participatory management in improving the quality of madrasah. *Edukasi Islami: Journal Pendidikan Islam*, v. 9, n. 2, ago. 2020.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

LUCK, Heloisa. **A Gestão Participativa na Escola**. Petrópolis: Vozes, 2016.

PIANA, M. C. **A construção do perfil do assistente social no cenário educacional [online]**. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

PETROVA, Elitsa Stoyanova; ŞTEFĂNESCU, Roxana. Decision making, some individual decision-making styles and software for decision making and strategic planning. *DEFENCE SCIENCE REVIEW*, n. 15, 2022.

SAMSUDIN, Acep; HIDAYAT, Rusdi; AURELIA, Adela; SARI, Della; INGGRED, Destrina; CORNELIA, Melisa; NETANYA, Stevani Anindhita; ABIR, Sukaina. Pengaruh Analisis SWOT terhadap Pengambilan Keputusan pada Usaha Laundry di Kalijudan Surabaya. *Journal Kajian Ekonomi & Bisnis Islam*, v. 4, n. 5, p. 1263-1274, 2023.

SOUSA, Angélica Silva de; OLIVEIRA, Guilherme Saramago; ALVES, Laís Hilário. A pesquisa bibliográfica: princípios e fundamentos. *Cadernos da Fucamp*, v. 20, n. 43, p. 64-83, 2021.

Recebido em: 08/03/2023

Aprovado em: 10/11/2023



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 04 | N°. 08 | Ano 2023

Alfredo Bacia Dumbo

Constantino T. Tchilungo

Ernesto Chacamba Filipe

Gabriel Soares Calimi Cavalo

Leandro V. da Cruz Calulica

Site/Contato

Editores

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

INSTRUMENTOS DA POLÍTICA COMERCIAL E SEUS IMPACTOS NO BEM- ESTAR SOCIAL PARA O CASO DE ANGOLA

TRADE POLICY INSTRUMENTS AND THEIR IMPACTS ON SOCIAL
WELFARE IN THE CASE OF ANGOLA

RESUMO: Este artigo tem como objetivo principal analisar o impacto dos instrumentos da política comercial no mercado doméstico, estrangeiro e mundial, focando na realidade angolana, para verificar como esses instrumentos influenciam no bem-estar social, identificando os ganhadores e perdedores de tais políticas. O estudo baseia-se em uma revisão bibliográfica e no uso do Plano de Desenvolvimento Nacional como instrumento de análise. Os resultados mostram que os instrumentos utilizados pelo governo angolano foram os subsídios de crédito às exportações, por meio do PAC (Projeto de Apoio ao Crédito), e o subsídio à produção.

PALAVRAS-CHAVE: Instrumentos; Política Comercial; Bem Estar Social.

ABSTRACT: This article aims to analyze the impact of trade policy instruments on domestic, foreign, and global markets, focusing on the Angolan reality, to verify how these instruments influence social welfare by identifying the winners and losers of such policies. The study is based on a literature review and the use of the National Development Plan as an analytical tool. The results show that the instruments used by the Angolan government were export credit subsidies through the PAC (Credit Support Project) and production subsidies.

KEY WORDS: Instruments; Commercial Policy; Social Welfare

INSTRUMENTOS DA POLÍTICA COMERCIAL E SEUS IMPACTOS NO BEM-ESTAR SOCIAL PARA O CASO DE ANGOLA

ALFREDO BACIA DUMBO ¹
CONSTANTINO TCHIVINDA TCHILUNGO ²
ERNESTO CHACAMBA FILIPE ³
GABRIEL SOARES CALIMI CAVALO ⁴
LEANDRO VALDENECIO DA CRUZ CALULICA ⁵

INTRODUÇÃO

Fruto da constante interação e do fenômeno da globalização, os países criaram uma interdependência tal que seria inconcebível imaginar a sobrevivência de um sem a participação de outro. Esta interdependência é analisada em todas as esferas, incluindo a vertente econômica, que vê o comércio internacional como a principal base de sustento. Segundo Whitehead (1970), os países comercializam entre si devido à distribuição aleatória dos recursos na natureza e às características singulares do clima nas regiões, o que contribui para diversidades de especializações econômicas a nível mundial. Como resultado dessas especializações, os tomadores de decisão procuram implementar políticas econômicas que visam sempre a prossecução de determinados fins ligados ao bem-estar social, à justiça social e à estabilidade. Assim, dentro dessas políticas traçadas pelas nações, surge uma política comercial que tem como fim máximo a proteção dos interesses nacionais. Analisar os impactos dos instrumentos da política comercial nos mercados doméstico, estrangeiro e mundial é o objetivo ao qual se pretende focar para responder ao seguinte problema: como os instrumentos de políticas comerciais influenciam no bem-estar social?

Abordar o comércio internacional e suas políticas é sempre relevante, pois permite entender o grau de atratividade que duas economias estabelecem dentro de uma dinâmica global cujas ações particulares têm efeitos gerais. Para resolver o problema proposto, este trabalho é dividido em etapas específicas que passam pela descrição dos instrumentos de política comercial, identificação

¹ Inscrito no Programa de Mestrado em Desenvolvimento Econômico da Universidade Federal do Paraná – Brasil. Possui Pós – Graduação em Análise Matemática. Licenciado em Economia pela Faculdade de Economia da Universidade José Eduardo dos Santos, e em Matemática pelo Instituto Superior de Ciências de Educação do Huambo. Docente do Departamento de Ciências Económicas e Empresariais no Instituto Superior Politécnico da Caála e Docente Convidado da Faculdade de Economia da Universidade José Eduardo dos Santos. Professor no Instituto Politécnico “Professor Estevão Nhime”, Caála-Angola. Email: baciaalfredo@gmail.com

² Licenciado em Economia pela Faculdade de Economia da pela Universidade José Eduardo dos Santos. Professor no Ensino Secundário. Email: constantinotchivinda@gmail.com

³ Licenciado em Economia pela Faculdade de Economia da pela Universidade José Eduardo dos Santos. Email: ernestochacambafilipe29@gmail.com

⁴ Licenciado em Economia pela pela Faculdade de Economia da Universidade José Eduardo dos Santos. Email: soaresgary91@gmail.com

⁵ Licenciado em Economia pela Faculdade de Economia da Universidade José Eduardo dos Santos. Email: leandrokalulika@gmail.com

dos instrumentos utilizados pelo governo angolano e, posteriormente, estimação dos efeitos sobre o bem-estar, bem como a dicotomia relacionada aos ganhadores e perdedores dessas políticas. O trabalho é apresentado em três partes: a primeira é uma abordagem teórica e fundamentada na literatura científica subjacente ao tema; a segunda parte é puramente descritiva, apresentando a metodologia utilizada; e, por fim, na última parte, discutem-se os resultados obtidos.

FUNDAMENTAÇÃO

Lembrando que nenhum país é suficientemente capaz de produzir todos os bens de que necessita, subentende-se que o monopólio é certamente incomum. Portanto, cada país deve concentrar seus esforços naquilo que sabe fazer melhor, investindo em trabalho e capital, possibilitando assim uma economia de escala e viabilizando seus bens e serviços para outras nações, de forma que estas possam recompensar com outros bens e serviços desejados. A evolução da teoria do comércio internacional tem sido marcada por discussões voltadas à melhor utilização dessas transações como um caminho para o crescimento e desenvolvimento econômico. Desde o surgimento do mercantilismo, o comércio entre nações tem sido debatido com uma abordagem quantitativa, isto é, um fenômeno que traz resultados financeiros e, portanto, gera excedentes que tornam os países capazes de alcançar níveis de evolução superiores a outros (SCHMIDTKE; SHIKIDA, 2008).

A economia mundial é moldada pelo imparável fenômeno da globalização econômica, resultante de melhorias nas comunicações e nos transportes e da redução das tarifas aduaneiras, que tornaram a distância e as fronteiras entre países quase uma miragem. Este fenômeno permitiu a abertura e a internacionalização das mais diferentes economias, gerando inúmeros ganhos, mas também dificuldades inevitáveis em muitos casos (TELES, 2015). Para Maluf (2000, p.50), citado por Kopf e Brum (2019), o comércio internacional caracteriza-se pela troca de bens e serviços entre países e empresas de diferentes países, e tem suas origens na impossibilidade de um país ser autossuficiente o bastante para produzir todos os bens e serviços que sua população precisa para sua sobrevivência. Isto é justificado em função das diversas particularidades de cada nação, seja de clima, de recursos naturais e, atualmente, de nível tecnológico. No entanto, Kopf e Brum (2019) completam dizendo que “o comércio internacional significa o intercâmbio de bens e serviços entre países, e é resultante das vantagens comparativas dos países em função das especializações na divisão internacional do trabalho, visando sempre uma integração econômica mundial”.

Instrumentos de política comercial

Os instrumentos são meios da política econômica capazes de, por meio de modificações quantitativas, provocar variações frequentes em certos outros dados (CARDOSO, 2019). As políticas comerciais de um país são realizadas através de intervenções governamentais. Essas intervenções no comércio são, geralmente, implementadas para atender determinados grupos de interesse dentro do país, promover indústrias consideradas cruciais para a economia ou para resolver/minimizar problemas da balança de pagamentos (CORRÊA, 2009).

Dentre os instrumentos de política comercial, destacam-se o imposto de importação e os subsídios à exportação, os quais criam uma diferença entre os preços pelos quais os bens são comercializados no mercado mundial e dentro do país. O efeito direto das tarifas é tornar os bens importados mais caros internamente do que no mercado mundial, efeito que também é observado no caso dos subsídios à exportação, conforme Krugman, Obstfeld e Melitz (2015) apud Corrêa (2009). Em ambos os casos, observa-se um estímulo à produção interna do bem objeto do instrumento. Esse estímulo à produção também pode ser observado como decorrência da aplicação dessas medidas. Nesse sentido, há que se destacar que o estímulo à produção também pode vir a ser dado por meio de subsídios à produção, por exemplo, por meio de redução de custos ou de incentivos diretos dados pelo governo (CORRÊA, 2009). Segundo Sousa (2012), são vários os instrumentos utilizados pelos governos para resguardar a economia do país contra a concorrência externa. Dentre os quais, iremos descrever alguns, a seguir.

Direitos ou Tarifas Aduaneiras às Importações *Ad valorem* e específicas

A teoria liberalista admite a existência de tarifas como forma de criar receita pública (direitos fiscais), enquanto a teoria protecionista defende a existência de tarifas como forma de proteger a economia dos países que as adotam (direitos econômicos). Para Sambeny (2021):

“entende-se por tarifas aduaneiras às obrigações tributárias impostas sobre as mercadorias importadas ou exportadas, habitualmente referenciadas como direitos aduaneiros, considerando que as tarifas podem ser direitos *ad-valorem*, direitos específicos ou direitos combinados”.⁶

As tarifas aduaneiras podem ser classificadas como *ad valorem* ou específicas. As primeiras assumem a forma de imposto em percentagem do valor da importação do produto, sendo este valor expresso em termos CIF (Cost, Insurance and Freight). Assim, se o preço mundial CIF for P^* e a taxa *ad valorem* for t , o preço interno P do bem importado será $P = P^*(1 + t)$. As tarifas

⁶ <https://agt.minfin.gov.ao/PortalAGT/#!/sala-de-imprensa/noticias/9814/o-mundo-das-tarifas-aduaneiras>

ad valorem têm sido objeto de progressivas reduções no âmbito das negociações do GATT/OMC (General Agreement on Tariffs and Trade/Organização Mundial do Comércio).

No que se refere às tarifas específicas, trata-se de uma taxa fixa por unidade importada (tonelada, metro quadrado ou outra unidade de medida), independentemente do valor monetário desta unidade. Assim, se o preço mundial CIF for P^* e a taxa for t' , o preço interno P será: $P = P^* + t'$. Nesta situação, o peso da proteção varia em sentido inverso ao preço de importação (preço mundial); se este preço aumenta, a proteção diminui e vice-versa. O mesmo não acontece com as tarifas ad valorem, onde, para um determinado imposto aduaneiro t , o grau de proteção permanece constante qualquer que seja o nível do preço mundial. As tarifas aduaneiras são definidas com transparência, e os produtores têm fácil acesso à informação sobre as mesmas, permitindo definir com exatidão o seu preço de venda. A introdução de uma tarifa implica a diminuição do consumo, ou seja, existe uma contração da demanda derivada do aumento dos preços devido à imposição do imposto, ao mesmo tempo que aumenta a produção. O aumento da tarifa origina um aumento da oferta nacional, beneficiando assim os produtores nacionais.

Os direitos aduaneiros também têm efeito no aumento das receitas públicas. O lançamento ou aumento de uma tarifa por um país origina um decréscimo das importações, um aumento do consumo de bens nacionais, embora o consumo geral diminua, e também um aumento do emprego. No entanto, para o resto do mundo, os efeitos são contrários: diminuição de rendimento e de emprego. Durante a cobrança das tarifas aduaneiras, é necessário ter em conta a origem dos produtos. A origem é um elemento determinante no tratamento pautal das mercadorias. Se não existissem regras de origem, os países tenderiam a alterar suas rotas comerciais para evitar a aplicação das tarifas mais nocivas ao seu próprio país, uma vez que os bens seriam primeiro exportados para um país onde o país importador aplicasse as regras mais vantajosas e só depois chegariam às fronteiras do país importador. Assim, as regras de origem são bastante eficazes no encorajamento ou desencorajamento de determinados fluxos comerciais ou de decisões de investimento. Está sendo feito um grande esforço entre a OMA (Organização Mundial das Alfândegas) e a OMC (Organização Mundial do Comércio) para uniformizar as regras de origem a nível internacional.

Quotas às Importações ou Restrições Quantitativas às Importações

As restrições quantitativas, ou mais comumente designadas quotas às importações, são restrições estipuladas pelo país importador na forma de limites quantitativos que podem ser ilimitados (suspensão) ou limitados (contingentes), durante um determinado período, definidos de acordo com o volume ou o valor. Estas licenças podem ser leiloadas no mercado, atribuídas de

acordo com as quotas determinadas no ano anterior ou geridas com base no princípio do “primeiro a chegar, primeiro a ser servido”.

As negociações das quotas de importação sofrem, por vezes, interferências políticas, na forma de lobbies, e em certas situações podem determinar um monopólio real. Por exemplo, nos Estados Unidos da América existem limites quantitativos às importações que utilizam o critério da competitividade. As quotas às importações levam em conta os setores da economia nacional que devem ser protegidos, ou seja, os menos competitivos. Como as quantidades importadas são restringidas, o preço do bem que sofre a limitação quantitativa aumenta. Estas restrições permitem às empresas nacionais produzir uma maior quantidade a um preço superior, devido à redução da oferta internacional, embora a demanda tenha diminuído. As receitas fiscais podem aumentar ou diminuir conforme o tipo de licenças atribuídas. O rendimento nacional bruto aumenta. Estas regras são claras e de fácil acesso aos exportadores de países terceiros. Para o beneficiário de uma licença de importação, ela permite colocar os seus produtos na economia importadora a um preço superior ao mundial. Para o país importador, este instrumento permite um melhor controle das quantidades importadas, uma vez que o controle é efetuado pela quantidade e não pelo preço (KRUGMAN; OBSTFELD; MELITZ, 2015).

Restrições Voluntárias de Exportação

No final do século XX surgiram novos instrumentos de proteção comercial, em um período de intensa liberalização das trocas comerciais. Este período foi designado de neoprotecionismo, uma vez que, apesar do liberalismo, as medidas protecionistas voltaram a aumentar.

Foi neste período que surgiram as Restrições Voluntárias de Exportação (RVE). Este instrumento é normalmente sugerido pelo país importador e decidido pelo país exportador, com o intuito de evitar a aplicação de outras medidas de política comercial mais danosas, que poderiam ser impostas pelo importador. São limitações quantitativas impostas pelo país importador, sendo mais prejudiciais em termos de bem-estar para o próprio país que as impõe do que as tarifas aduaneiras, uma vez que o governo perde a receita associada à imposição de tarifas. Os efeitos para consumidores e produtores nacionais são similares às tarifas e às quotas. Estes acordos entre países podem também ser designados por “acordos quantitativos intergovernamentais” ou “acordos de comercialização ordenada”. Possuem um grau de transparência elevado quando são estabelecidos entre dois governos nacionais. No entanto, quando envolvem setores concorrenciais privados de diferentes países, podem tornar-se bastante obscuros (SOUSA, 2012).

Barreiras Técnicas e Físicas – Barreiras de Fita Vermelha ou Red Tape Barriers

As barreiras técnicas e físicas são instrumentos de política comercial e representam a maior categoria de medidas não tarifárias enfrentadas pelos exportadores. Nos últimos anos, o número de regulamentos e normas técnicas adotadas pelos países tem crescido significativamente. São exemplos de barreiras técnicas as normas relativas às condições de produção, embalagem e comercialização/distribuição, sanitárias, de higiene, de saúde, de segurança, e de proteção do meio ambiente. São exemplos de barreiras físicas as formalidades de natureza administrativa, fiscal e burocrática que os produtores precisam cumprir para conseguir fazer entrar seus produtos em um dado país. O efeito das barreiras técnicas e físicas é elevar o preço do produto visado e diminuir os fluxos de comércio internacional, desencorajando-o. No campo das políticas econômicas, a origem, na sua perspectiva técnica, tem a grande vantagem de permitir práticas restritivas no comércio externo (restrições quantitativas, plafonds pautais, proibições de importação) ou, alternativamente, poder ser aplicada ou exigida uma política pautal de natureza preferencial (MORÃO, 2014). Contudo, a ausência de transparência na determinação da origem das mercadorias pode conduzir a um protecionismo arbitrário e a desvios de tráfego.

Mercados Públicos ou Procura Nacionalizada

Este tipo de protecionismo sempre existiu e tem sido praticado ao longo das últimas décadas do século XX. Os estados adjudicam seus contratos públicos somente a empresas nacionais, o que, limitando a concorrência externa, protege as empresas nacionais, mas aumenta o preço que os Estados pagam pelas obras que adjudicam, podendo também prejudicar a qualidade das mesmas (MARQUES, 2006 apud SOUSA, 2012).

Subsídios à Produção

Os estados disponibilizam aos produtores compensações financeiras (subsídios) em função da produção ou dos investimentos efetuados. Dessa forma, o custo de produção diminui dissimuladamente, pois uma parte desses custos é suportada pelo subsídio. Os produtores podem vender seus produtos a um preço mais baixo tanto no mercado internacional quanto no mercado nacional, e o consumidor nacional não é prejudicado, uma vez que a redução de preço é igual em ambos os mercados. No entanto, os subsídios têm um custo financeiro acrescido para os consumidores, pois são atribuídos por meio de financiamento público, o que origina um aumento dos impostos como fonte de financiamento (MARQUES, 2006 apud SOUSA, 2012). Os estados procuram, com essa opção, enfrentar desequilíbrios na balança de pagamentos e/ou incentivar o

desenvolvimento de determinado setor. Esse tipo de subsídio é regulado internacionalmente pelo Código das Subvenções do GATT/OMC.

Subsídios às Exportações Ad Valorem e Específicos

Os subsídios à exportação são ajudas de caráter financeiro fornecidas pelo Estado, com o único propósito de apoiar as exportações dos produtores domésticos. Esses instrumentos tornaram-se mais comuns a partir de 1970, quando alguns economistas argumentaram que, além de defender os interesses dos produtores nacionais limitando as importações, também se deveria defender os interesses dos exportadores (PANAGARIYA, 2000). Esse instrumento, assim como a tarifa, pode ser ad valorem ou específico.

Quando aplicado, o preço dos bens para venda nos mercados internacionais é mais baixo em relação aos bens vendidos no mercado interno, aumentando assim a competitividade do produtor nacional e suas exportações. No entanto, os custos dos subsídios são superiores aos ganhos obtidos com o aumento das exportações, o que leva a uma diminuição do bem-estar social e econômico do país. Os consumidores nacionais têm que suportar preços mais elevados dos bens nacionais em relação ao exterior e também uma maior carga fiscal para o Estado conseguir financiar esses subsídios. As receitas estatais diminuem, ao contrário da tarifa, porque o Estado é o financiador do subsídio. Os únicos beneficiados são os produtores nacionais. Em termos de análise de bem-estar social, os efeitos de um subsídio são piores do que os da tarifa, pois não há receita estatal positiva. Os países que registram um aumento das importações em virtude dos subsídios atribuídos por outro país podem impor tarifas de retaliação para anular os efeitos do subsídio.

Subsídios de Crédito às Exportações

Esses subsídios assumem duas formas distintas: um seguro de crédito à exportação ou um financiamento com juros bonificados, ou subsídios aos compradores, concedendo facilidades financeiras (créditos bonificados, por exemplo) aos clientes. Os subsídios à exportação aumentam a receita do produtor/exportador, mas as empresas concorrentes respondem diminuindo os preços no mercado interno. O razoável sucesso do GATT/OMC na eliminação das barreiras tarifárias tem estimulado o aparecimento de outros instrumentos de política comercial, sendo os subsídios de crédito à exportação parte dos novos instrumentos não tarifários.

Esse instrumento é importante em setores/indústrias nas quais o período de gestação de produção e venda são significativos, assumindo-se assim como um garante da correção da falha

de mercado existente devido a questões de miopia e de aversão ao risco, por exemplo. Os estados têm utilizado esse instrumento com frequência, baseando-se em argumentos de natureza macroeconômica — estímulo da demanda e melhoria da balança corrente — ignorando, no entanto, os efeitos nocivos nos preços e na taxa de câmbio (MELITZ; MESSERLIN, 1987 apud SOUSA, 2012).

Para Melitz e Messerlin (1987) apud Sousa (2012), a questão é saber se os subsídios à exportação podem reduzir o custo dos produtos à saída e diminuir assim a taxa de inflação. Em uma economia aberta, a adoção de políticas anti-inflacionárias geralmente é acompanhada por uma forte apreciação da taxa de câmbio real e uma consequente perda de competitividade internacional. Os subsídios à exportação complementam essa política, pois permitem uma rápida desinflação em vez de uma redução da produção. No entanto, é necessário sempre considerar o mercado internacional e o fato de outros países utilizarem o mesmo instrumento de política comercial como forma de retaliação. Logo, esse instrumento é similar a um subsídio à exportação, exceto que toma a forma de um empréstimo subsidiado ao comprador (KRUGMAN; OBSTFELD; MELITZ, 2015).

Dumping

Um produto é objeto de dumping se o seu preço de exportação for inferior ao preço de um produto similar estabelecido para o país de exportação, no decurso de transações comerciais correntes, ou mesmo quando praticam no mercado externo um preço inferior ao custo de produção. Trata-se de uma prática de concorrência desleal, proibida pelo GATT/OMC, embora seja difícil provar sua existência devido às dificuldades na coleta de informações e nos cálculos rigorosos dos custos totais de produção. Os efeitos dessa medida são similares aos das medidas de auxílio às exportações.

O dumping pode ser classificado nas seguintes modalidades:

1. **Permanente:** Praticado indefinidamente, está ligado a uma estratégia monopolista no mercado interno.
2. **Selvagem:** Insere-se em uma estratégia de mercado que visa beneficiar compradores estrangeiros com o propósito de eliminar concorrentes, para depois praticar preços mais elevados.
3. **Social:** Exemplificado pela redução ou eliminação das contribuições sociais pelos governos dos países ricos. Nos países emergentes, normas sociais muito baixas são mantidas, utilizando práticas como trabalho infantil e inexistência de sindicatos, permitindo a certos produtores vender seus produtos a preços significativamente mais baixos.

4. **Ambiental:** Caracteriza-se pelo desrespeito ao meio ambiente, permitindo que certos produtores tenham menores custos comparativamente a outros, cujas obrigações ambientais aumentam os custos de produção, desnivelando a concorrência.

De acordo com Carbaugh (2004) apud Morão (2014), o dumping comercial pode ser de natureza esporádica, predatória ou persistente:

Esporádico: Verificado nos mercados de importação quando os produtos são comercializados a preços muito baixos em relação aos praticados no país exportador.

Predatório: Consiste na redução temporária dos preços nos mercados externos para afastar os concorrentes estrangeiros.

Persistente: Ocorre indefinidamente. Um produtor, esforçando-se para maximizar seus lucros econômicos, pode vender constantemente no exterior a preços menores que os praticados no seu próprio país.

Direitos *Antidumping* e Medidas de Compensação

Os direitos antidumping são geralmente implementados como reação dos países importadores ao dumping realizado por países terceiros. Nos acordos firmados pelo GATT/OMC no combate a práticas comerciais desleais, destacam-se os direitos antidumping, utilizados para neutralizar o prejuízo causado pelo dumping e nivelar o preço do produto ao preço normal de mercado. Segundo Carbaugh (2004) apud Morão (2014), a proteção dos produtos concorrentes das importações, por meio da imposição de tarifas antidumping, visa eliminar qualquer vantagem comercial que essas mercadorias possam ter sobre os produtos domésticos, evitando que os compradores estrangeiros paguem preços menores que os domésticos, considerando os custos de transporte e impostos de importação. Os membros da OMC também dispõem de medidas de compensação para se defenderem de práticas desleais de exportadores estrangeiros, aplicáveis quando subsídios são concedidos pelos governos do país exportador em violação ao código das subvenções do GATT. Esses direitos de compensação neutralizam qualquer subsídio dado ao produtor/exportador que cause prejuízo ao país importador.

Desvalorização Cambial ou Protecionismo Monetário

Após uma desvalorização cambial, é necessário gastar mais unidades da moeda desvalorizada para obter a mesma quantidade de moeda estrangeira. Uma desvalorização da moeda nacional torna os bens exportados mais baratos (e, portanto, mais competitivos) e os produtos

importados mais caros (e, portanto, menos competitivos). Segundo Marques (2008), a política cambial é um importante instrumento de intervenção no comércio internacional. A diferença entre o preço de compra e o preço de venda das divisas é uma medida para combater os desequilíbrios externos. A desvalorização cambial está ligada a déficits crônicos da balança de pagamentos e afeta todos os setores da economia. Em setores com alta concorrência internacional baseada no preço e produção de bens homogêneos, o impacto da desvalorização cambial é maior. Esses efeitos geralmente são temporários, especialmente em economias pequenas e dependentes do exterior, causando aumento dos preços internos devido ao encarecimento dos produtos importados.

Instrumentos de política comercial em Angola

A política comercial de Angola possui três objetivos principais: o desenvolvimento das exportações, a diversificação das exportações e a substituição de importações nos setores onde a produção interna tem vantagens comparativas. Esses objetivos estão descritos no PRODESI (Programa de Apoio à Produção, Diversificação das Exportações e Substituição das Importações), aprovado pelo decreto Presidencial nº 169/18 de 20 de junho. Segundo Kayela et al. (2020, p. 1):

É um programa executivo para acelerar a diversificação da produção nacional e geração de riqueza, num conjunto de produções com maior potencial de geração de valor de exportação e substituição de importações, designadamente nos seguintes sectores: Alimentação e Agroindústria, Recursos Minerais, Petróleo e Gás Natural, Florestal, Têxteis, Vestuário e Calçado, Construção e Obras Públicas, Tecnologias de Informação e Telecomunicações, Saúde, Educação, Formação e Investigação Científica, Turismo e Lazer.

O Plano de Desenvolvimento Nacional 2018-2022 descreve as políticas gerais de Angola, que buscam diversificar a produção nacional para reduzir a dependência de uma estrutura produtiva monoprodutora e fomentar a substituição de importações e as exportações. Para isso, utiliza-se o Projeto de Apoio ao Crédito (PAC), inserido no PRODESI, e subsídios à produção, focando na valorização dos recursos naturais endógenos e na criação de um tecido industrial baseado em atividades econômicas estruturadas em fileiras e clusters.

Outro instrumento que Angola utiliza é o subsídio à produção, que também está enquadrado no PDN (Plano de Desenvolvimento Nacional). Na ELP (Estratégia de Longo Prazo) Angola 2025, o foco do fomento da produção nacional passa por uma política de valorização dos recursos naturais endógenos, com a estruturação das atividades econômicas em fileiras e clusters, visando criar um tecido industrial baseado em atividades produtoras de insumos (recursos naturais endógenos), atividades de suporte e atividades complementares. Conforme documento do governo angolano (2018), as atividades eleitas para o fomento da produção nacional são: indústrias

baseadas no setor primário, de preferência as intensivas em mão de obra; indústrias com vantagens competitivas para a substituição de importações; e indústrias que produzam, em condições competitivas, bens destinados à exportação (incluindo o petróleo e derivados e o gás natural).

De acordo com Sambeny (2021), apesar do reconhecimento da necessidade de implementação de políticas nacionalistas, a determinação das tarifas aduaneiras constitui uma tarefa muito complexa, que requer o equilíbrio entre a liberdade do comércio justo e a intervenção direta do Estado. Essa tarefa deve ser pautada por estudos de impacto no setor comercial e social, sendo que o comércio deve se regular fundamentalmente pela qualidade e pelo preço, ponderando a salvaguarda do interesse comum. À vista disso, o principal desafio para Angola é a redução dos custos de produção das mercadorias nacionais, por meio da melhoria do ambiente de negócios, investimento na capacitação humana e, principalmente, pela criação de infraestruturas sustentáveis, como vias de circulação e escoamento, acesso a energia e água, entre outras (SAMBENY, 2021).

Efeitos de bem-estar: ganhadores e perdedores

Para Corrêa (2009), as curvas de Oferta e Demanda de um bem podem ser utilizadas para demonstrar os efeitos de uma mudança nos preços tanto para os consumidores quanto para os produtores. A curva de oferta é baseada nos custos de produção das firmas em concorrência perfeita, enquanto a curva de demanda reflete o grau de satisfação dos consumidores ao consumir o bem. Os consumidores compram até o ponto em que a utilidade marginal da última unidade do bem comprado seja igual ao seu preço. Para todos os outros pontos anteriores, a utilidade marginal em adquirir mais uma unidade de um bem excede o preço do bem, e é exatamente isso o excedente do consumidor, ou seja, o quanto ele ganha de bem-estar por consumir aquela quantidade de bens. De forma análoga, o excedente do produtor é o ponto em que o custo marginal de produção da última unidade se iguala ao preço. Usando a Teoria Microeconômica, chega-se à conclusão de que o Excedente do Produtor é igual às receitas menos os custos variáveis, ou seja, a soma dos lucros com os custos fixos.

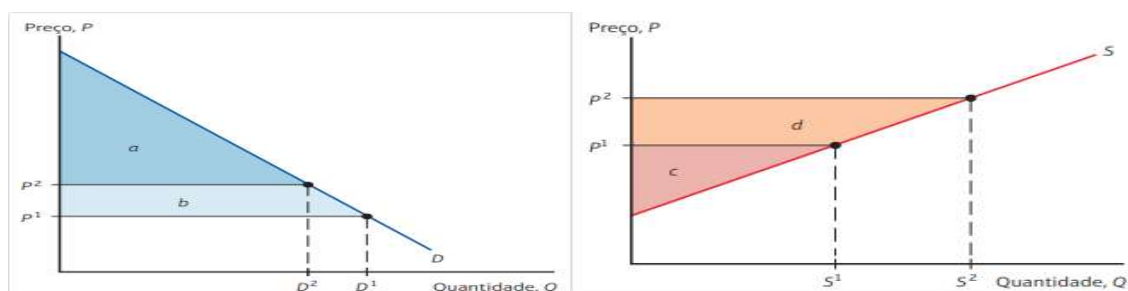


Gráfico 1- Excedente do consumidor e do produtor, Fonte: Adaptado de (Krugman, Obstfeld e Melitz, 2015)

A área em azul corresponde ao excedente do consumidor e a área em vermelho representa o excedente do produtor. Dentro do conjunto de políticas apresentadas, a literatura destaca uma maior predominância do uso de tarifas pelas nações, sendo, portanto, conveniente analisar os efeitos da aplicação dessas tarifas nos mercados doméstico, estrangeiro e mundial. Conforme descrito anteriormente, com base em Krugman, Obstfeld e Melitz (2015), a imposição de uma tarifa no mercado doméstico aumenta os preços internos, reduz o preço no mercado estrangeiro e induz o mercado mundial a um novo equilíbrio de preços do bem em P_W . A diferença entre este preço de equilíbrio e o preço doméstico P_T é expressa pela tarifa t , conforme ilustrado no gráfico a seguir.

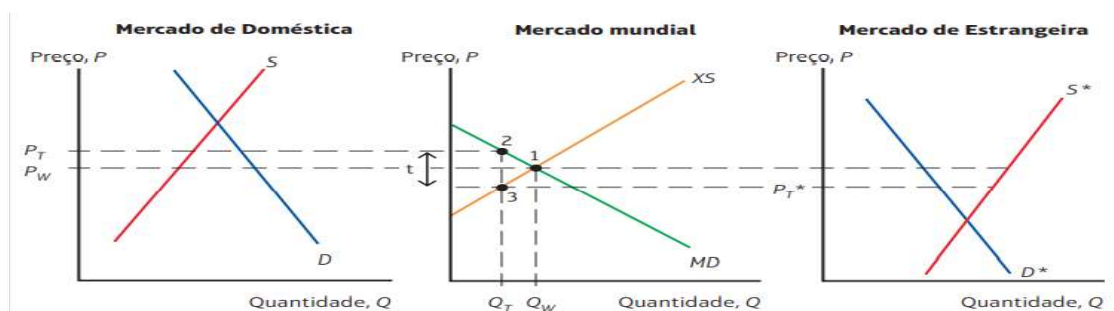


Gráfico 2 - Efeitos da tarifa nos mercados, Fonte: adaptado de Krugman, Obstfeld e Melitz (2015)

Obviamente, a imposição de uma tarifa terá sempre um efeito benéfico para o governo, mas será prejudicial para o consumidor final, que verá uma redução em seu poder de compra. Com base no que foi abordado anteriormente, segue um quadro resumo dos principais ganhadores e perdedores de uma política comercial:

Instrumentos de política comercial	Ganhadores	Perdedores
• Direitos ou Tarifas Aduaneiras às Importações <i>Ad valorem</i> e específicas	Produtores e o Governo	Consumidores e o Bem-estar
• Quotas às Importações ou Restrições Quantitativas às Importações	Produtores	Consumidores
• Restrições Voluntárias de Exportação	Produtores	Consumidores e o Bem-estar
• Barreiras Técnicas e Físicas – Barreiras de Fita Vermelha ou <i>Red Tape Barriers</i>	Bem-estar nacional	Produtores
• Mercados Públicos ou Procura Nacionalizada	Produtores nacionais	Governo
• Subsídios à Produção	Produtores	Consumidores e o Governo
• Subsídios às Exportações: <i>Ad - Valorem</i> e Específicos	Produtores	O Governo, Consumidores e o Bem-estar
• Subsídios de Crédito às Exportações	Produtores	O Governo, Consumidores e o Bem-estar

• <i>Dumping</i>	Consumidores estrangeiros	Consumidores nacionais e o Bem-estar
• Direitos <i>Antidumping</i> e Medidas de Compensação	Consumidores nacionais	Consumidores estrangeiros
• Desvalorização Cambial ou Protecionismo Monetário	Produtores	Consumidores

Quadro 1 - Efeitos de Bem estar: Ganhadores e Perdedores; Fonte: Elaboração própria

Se as transações comerciais transportam os benefícios da competição para os confins da Terra, então os destroços da destruição criativa não podem estar muito longe disso (WHEELAN, 2014). A longo prazo, transações comerciais facilitam o crescimento e uma economia crescente pode absorver trabalhadores que perderam seus empregos. As exportações aumentam e os consumidores se beneficiam de importações baratas; esses dois fatores criam demanda por novos trabalhadores em outros setores da economia. Perdas de empregos relacionadas a transações comerciais tendem a ser relativamente pequenas em relação à capacidade da economia de gerar novos empregos (WHEELAN, 2014). Os ganhos econômicos das transações superam as perdas, mas os vencedores raramente compensam os perdedores, que muitas vezes sofrem perdas significativas (WHEELAN, 2014).

METODOLOGIA

O estudo adota uma metodologia de investigação qualitativa, caracterizada por uma abordagem bibliográfica. Partindo da problemática inerente ao bem-estar social, a pesquisa inventariou diversos tipos de instrumentos de política comercial conforme Sousa (2012). Para explicar os instrumentos de política comercial utilizados pelo governo angolano, recorreu-se ao Plano de Desenvolvimento Nacional (PDN) 2018-2022. A visão sobre as estratégias que devem ser adotadas no âmbito das políticas comerciais para a promoção do bem-estar social está descrita no Decreto Presidencial nº 169/18, de 20 de junho, denominado PRODESI.

De acordo com Nhulilivali (2017), a investigação qualitativa centra-se na compreensão dos problemas, analisando os comportamentos, atitudes ou valores. Não há preocupação com a dimensão da amostra nem com a generalização dos resultados, e não se coloca o problema da validade e da fiabilidade dos instrumentos, como ocorre na investigação quantitativa. Este tipo de investigação é indutivo e descritivo, pois o investigador desenvolve conceitos, ideias e entendimentos a partir de padrões encontrados nos dados, em vez de recolher dados para comprovar modelos, teorias ou verificar hipóteses, como nos estudos quantitativos.

TRATAMENTO DE DADOS E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

Analisando os dados obtidos da AGT (2021), conforme a tabela no anexo 1, é possível verificar uma forte dependência do exterior para a oferta dos 54 produtos selecionados para o PRODESI. O gráfico abaixo sustenta ainda mais a ideia da necessidade identificada pelo governo angolano de substituir as importações e fomentar a produção nacional. Os instrumentos de política comercial em Angola, como identificados anteriormente, têm sido amplamente fomentados na tentativa de reverter o quadro da situação atual.



Gráfico 1- Balança Comercial dos produtos do PRODESI, Fonte: Elaboração própria com base no Anexo 1

Para estimar até que ponto esses instrumentos têm afetado o bem-estar social, focaremos nos ganhadores e perdedores das políticas. Segundo o INE (2021), até o mês de setembro de 2021, o preço de importação dos bens de consumo teve uma redução de 2,5% em relação aos meses anteriores, o que pode indicar uma redução no nível geral dos preços desses bens no mercado interno, contribuindo para o bem-estar dos consumidores finais. Em contrapartida, o mesmo relatório aponta um aumento no preço de exportação dos bens de consumo, o que pode indicar um ganho para os produtores nacionais.

As Tarifas Aduaneiras em Angola

Identificadas algumas das políticas comerciais de Angola, é importante discutir isoladamente sobre o funcionamento das tarifas no território para entender até que ponto esse instrumento viabiliza as pretensões governamentais. As taxas na Pauta Aduaneira de Angola (P.A) variam de 0% a 70%, de acordo com os papéis fundamentais do Estado Angolano ligados à proteção da sociedade, à aplicação de políticas econômicas e à garantia do desenvolvimento social, conforme descrito por Sambeny (2021). Ou seja, sobre os bens cuja importação é essencial, as taxas variam de 0% a 10%, como, por exemplo, para medicamentos e equipamentos hospitalares, alimentos com escassez de produção nacional, equipamentos industriais, entre outros.

Sob outra perspectiva, objetivando a arrecadação de receitas, aplicam-se taxas de 10% a 40% às mercadorias correntes, tais como vestuário, veículos automóveis, produtos de beleza e obras de joalheria. No pendor protecionista, incidem taxas de 40% a 70% visando o incentivo à produção interna, bem como o equilíbrio na balança comercial para que não sejam importados produtos que possam ser produzidos internamente, basicamente produtos agrícolas e bebidas não alcoólicas. Ainda assim, a P.A. também prevê tarifas desencorajadoras, definidas para atenuar determinadas distorções no comércio interno, como a taxa de exportação de 20% a 70% cobrada para produtos essenciais nacionalizados, importados para o país com tarifas livres ou reduzidas, assim como bens alimentares, medicamentos e equipamentos médicos, entre outros. Finalmente, visando a proteção da sociedade, aplicam-se tarifas de 60% aos produtos nocivos à saúde da população, particularmente às bebidas alcoólicas, ao tabaco e seus sucedâneos manufaturados.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

São vários os instrumentos de política comercial, sendo estes segregados em um grupo de políticas com vista à restrição de importações, e outro grupo ao fomento das exportações, cujo objetivo final está alinhado ao de qualquer política econômica: o bem-estar social. As economias modernas usam integralmente as tarifas ou direitos aduaneiros como fonte de receita, e, no caso de Angola, esse instrumento é protecionista para os produtos agrícolas, visando o fomento da produção nacional. Portanto, os efeitos de bem-estar são diferenciados de acordo com cada política e, no caso específico de Angola, têm visado ao mútuo benefício tanto das receitas fiscais para o governo quanto ao acréscimo do poder de compra dos consumidores finais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARDOSO, H. **Apontamentos de Política e Planeamento económico**. Huambo. 2019.

CORRÊA, R. C. **Política agrícola comum na União Europeia - Contradições internas e distribuição do excedente do produtor no período de 1991 a 2003**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

KOPF, J. C.; BRUM, A. L. A política comercial de Angola e a participação brasileira. **Brazilian Journal of Development**, Curitiba, p. 19254 - 19279, Outubro 2019.

KRUGMAN, P. R.; OBSTFELD, M.; MELITZ, M. J. **Economia Internacional**. São Paulo: Pearson, 2015.

MARQUES, F. G. **A política industrial, tecnológica e de comércio (PITCE) e Agência especial de financiamento industrial (FINAME) 2004-2007**. Universidade Federal da Bahia. Salvador. 2008.

MORÃO, I. **Barreiras ao Comércio e Políticas de Substituição de Importações: o caso de Angola**. Portugal: Universidade Portucalense, 2014.

NHULILIVALI, N. F. J. **Inventário e análise sociológica das políticas públicas de turismo em Angola**. Portugal: Universidade de Évora, 2017.

PANAGARIYA., A. Preferential trade liberalization: the traditional theory and new developments. **Journal of Economic literature**, p. 287-331, 2000.

SAMBENY, H. O mundo das tarifas. **AGT**, 18 ago. 2021. Disponível em: <<https://agt.minfin.gov.ao/PortalAGT/#!/sala-de-imprensa/noticias/9814/o-mundo-das-tarifas-aduaneiras>>.

SCHMIDTKE, Claucir Roberto; SHIKIDA, Pery Francisco Assis. Políticas Comerciais. **Economia & Tecnologia** - Ano 04, Vol. 14 – Julho/Setembro, p. 49 – 60, 2008.

SOUSA, M. C. D. C. D. **Protecionismo comercial e comércio intraindustrial: uma comparação EUA e UE**. LISBOA: ISCTE Business School, 2012.

TELES, S. J. F. **O papel dos apoios da União Europeia à internacionalização das Pme portuguesas: o caso do programa “novos exportadores”**. Lisboa, Portugal: ISEG, 2015.

WHEELAN, C. **Economia nua e crua: o que é; para que serve; como funciona**. Nova York, Estados Unidos: ZAHAR, 2014.

WHITEHEAD, G. **Economics**. Londres: Made Simple, 1970.

Kayela, B., Guimarães, C., Nunes, Z., Nunes, L., Lofa, N., Faria, F., & Malungo, J. (Junho de 2020). *Newsletter PRODESI*. Fonte: PRODESI: www.prodesi.ao

DOCUMENTOS

Comércio, M. d. *A Política Comercial em Angola – Situação Actual e perspectivas*. Fonte: http://www.expohuambo.co.ao/wp-content/uploads/2018/10/2_ESTEVAO_CHAVES_Apresentaca_Ministro_COMERCIO_Huamo.pdf. (2 de Fevereiro de 2018).

AGT. **PRODESI - Importações e Exportações**. Luanda. 2021.

ANGOLA, G. D. **Plano de Desenvolvimento Nacional 2018-2022**. Luanda. 2018.

INE. **Índice de Preços de Bens de Exportação e Importação - Setembro 2021**. Luanda. 2021.

Recebido em: 13/08/2023

Aprovado em: 25/11/2023

AVALIAÇÃO DA QUALIDADE FÍSICO-QUÍMICA DA FONTE DE ÁGUA DA UNIPÚNGUÈ

ASSESSMENT OF THE PHYSICAL-CHEMICAL QUALITY OF THE UNIPÚNGUÈ WATER SOURCE



DADOS DE ÁFRICA (S)

ISSN: 2675-7699

Vol. 04 | N°. 07 | Ano 2023

Félix Francisco
Afonso Filipe João
Agostinho Obra

RESUMO: A qualidade da água pode ser prejudicada pelas tubulações por onde percorre, apesar dos grandes avanços tecnológicos registrados. Em vários lugares do mundo, registra-se problemas de cólera devido ao descumprimento das condições públicas. O objetivo deste estudo foi avaliar a qualidade dos fatores físicos e químicos da água quanto ao seu nível de potabilidade na UniPúnguè. A interpretação dos resultados das análises mostrou que alguns parâmetros, como pH e densidade, estão dentro dos padrões recomendados e aceitáveis de potabilidade para consumo humano. Foi determinado o fator de correção e expresso por cálculos representativos. A turbidez foi verificada negativamente e, para validação da amostra, foi realizado o teste de recuperação.

PALAVRAS-CHAVE: Qualidade da água, parâmetro físico-química; sistema de abastecimento de água, Unipúnguè

The quality of water can be compromised by the pipes it runs through, despite significant technological advances. In several places around the world, cholera problems are reported due to non-compliance with public health standards. The aim of this study was to evaluate the physical and chemical quality factors of water at its potability level at UniPúnguè. The interpretation of the analysis results showed that some parameters, such as pH and density, are within the recommended and acceptable standards of potability for human consumption. The correction factor was determined and expressed through representative calculations. Turbidity was found to be negative, and the recovery test was performed to validate the sample.

KEY WORDS: Water quality, physical-chemical parameters, water supply system, Unipúnguè

Site/Contato

Editores

Rodrigo Castro Rezende
rodcastrorez@gmail.com

Ivaldo Marciano de França Lima
ivaldomarciano@gmail.com

AVALIAÇÃO DA QUALIDADE FÍSICO-QUÍMICA DA FONTE DE ÁGUA DA UNIPÚNGUÊ

Félix Francisco¹
Afonso Filipe João²
Agostinho Obra³

INTRODUÇÃO

A vida na Terra depende da água, um recurso essencial para o equilíbrio dos ecossistemas e da sociedade humana. Com o crescimento populacional, aumenta gradativamente a demanda por água, visando seus usos múltiplos, tais como abastecimento público, irrigação, recreação e geração de energia elétrica (TUNDISI, 2006).

Os corpos hídricos, incluindo rios e reservatórios artificiais, vêm sofrendo degradação da qualidade de suas águas devido a diversas atividades antrópicas. Dentre essas atividades, as mais problemáticas para a qualidade da água superficial são o lançamento de cargas nos sistemas hídricos, alterações do uso do solo e modificações nos sistemas fluviais. Essas atividades resultam em assoreamento de corpos d'água, eventos de eutrofização, contaminação e modificação das comunidades biológicas, comprometendo seus usos múltiplos assegurados por lei (BRASIL, 1997).

Para o consumidor direto, a qualidade da água é avaliada, numa primeira impressão, por suas qualidades organolépticas. Para que possa ser bebida, incondicionalmente e sem repugnância, deve ser clara (incolor), inodora (sem cheiro) e não ter qualquer sabor desagradável. No entanto, uma água que apresente essas características pode não ser adequada para o consumo humano, podendo, por exemplo, estar contaminada com organismos patogênicos. Para ser consumida sem restrições, deve respeitar muitas outras exigências, não possíveis de avaliar sensorialmente (MENDES; OLIVEIRA, 2004).

A fonte de água da Universidade Púnguê abastece todo o campus e algumas residências de funcionários circunvizinhos também consomem a mesma. Todavia, a água do reservatório não é tratada e nunca foi submetida a análises de qualidade, colocando em risco a saúde dos funcionários e de todos os estudantes que consomem a água, causando problemas de saúde pública. A falta de higienização dos tanques de reservatórios pode causar contaminação, resultando em doenças de origem hídrica, como cólera, amebíase, hepatite A, leptospirose, giardíase, entre outras.

Essas doenças ocorrem na ausência de um sistema de saneamento, considerando que o saneamento básico é essencial para o consumo de água potável e manutenção de um bom estado

¹ Mestre em Gestão e Administração de Educação pela Universidade Católica de Moçambique. Docente na Universidade Púngue. felixmurandira@gmail.com

² Docente da Universidade Púngue. Doutor em Electroanalítica Aplicada pela Universidade Federal de Uberlândia afonso.filipe.joao.acad@gmail.com

³ Docente da universidade Púngue. cauchyobra@gmail.com

de saúde. A qualidade da água não se refere, necessariamente, a um estado de pureza, mas às características químicas, físicas e biológicas que condicionam suas diferentes finalidades de uso. De acordo com Mota (1995), água pura é praticamente inexistente na natureza, devido às impurezas presentes em maior ou menor quantidade. Quando essas impurezas alcançam valores elevados e tornam-se prejudiciais ao homem e ao meio ambiente, precisam ser limitadas conforme a finalidade da água.

A política nacional de água, na Resolução n.º 42/2016 de 30 de dezembro, tem como objetivos principais a satisfação das necessidades básicas do consumo humano de água potável segura e confiável. Este objetivo será materializado através de metas específicas para áreas urbanas, periurbanas e rurais, alinhadas com os objetivos de desenvolvimento sustentável de, até 2030, alcançar o acesso universal e equitativo a água potável e segura para todos, melhorar o nível de serviço e o saneamento, como ferramenta essencial para a prevenção de doenças de origem hídrica (malária, cólera, diarreia), melhoria da qualidade de vida e equilíbrio ambiental. Serão definidas metas específicas para áreas urbanas e rurais, visando cumprir a meta de desenvolvimento sustentável de, até 2030, alcançar o acesso a saneamento e higiene adequados e equitativos para todos e acabar com o fecalismo a céu aberto.

Na mesma linha, surge a investigação técnica: Qual o nível de potabilidade da água da fonte da Universidade Púnguè?

Com este objetivo, durante a avaliação, houve desconforto em avaliar a qualidade da água potável da fonte de água da Universidade Púnguè. Os procedimentos determinaram os componentes físico-químicos da água da fonte de água da Universidade Púnguè (pH, acidez, dureza, turbidez, alcalinidade e temperatura); aferiram os parâmetros microbiológicos da água da fonte de água da Universidade Púnguè; e compararam os parâmetros da água potável da fonte de água da Universidade Púnguè com os parâmetros de qualidade de água fornecidos pela OMS e pelo Ministério da Saúde.

Foram definidas possíveis respostas, destacando-se que a água fornecida pela fonte de água da Universidade Púnguè está dentro dos padrões de qualidade de água estabelecidos pela OMS e pelo Ministério da Saúde de Moçambique. Alternativamente, a água fornecida pela fonte de água da Universidade Púnguè pode não estar dentro dos padrões de qualidade de água estabelecidos pela OMS e pelo Ministério da Saúde de Moçambique.

1.1 Conceito de água e fonte de água

A água é uma substância incolor, insípida e inodora encontrada nas formas sólida, líquida ou gasosa na natureza. Sua fórmula molecular é H₂O, ou seja, é constituída por dois átomos de

hidrogênio, cujo símbolo é H, e um átomo de oxigênio, de símbolo O. Esses elementos estabelecem ligações covalentes e suas moléculas estabelecem pontes de hidrogênio. Os pontos de fusão (PF) e ebulição (PE) são, respectivamente, 0°C e 100°C nas condições normais de temperatura e pressão. A água cobre mais de dois terços da superfície terrestre e sem ela não existiria vida na Terra (LEÃO, 2011).

Segundo o Diploma Ministerial n.º 180/2004 de 15 de setembro, a água para consumo é toda água destinada ao consumo humano, ou seja, é toda a água no seu estado original ou após tratamento, destinada a ser bebida, a cozinhar, a preparar alimentos ou para outros fins domésticos, independentemente da sua origem e de ser fornecida a partir de um sistema de abastecimento de água com ou sem fins comerciais. E ainda, é toda a água utilizada numa empresa da indústria alimentar para o fabrico, transformação, conservação ou comercialização de produtos destinados ao consumo humano.

A água reage com os metais alcalinos (Li, Na, K, Rb e Cs) formando uma base e despreendendo hidrogênio:



Reage com alguns óxidos metálicos para formar hidróxidos, como por exemplo:



Reage com os não-metálicos para formar ácidos, como por exemplo:



1.2 Qualidade de água

Segundo o Diploma Ministerial n.º 180/2004 de 15 de setembro, o Controle de Qualidade da água é o conjunto de ações realizadas pela Autoridade Competente e pela Entidade Gestora dos sistemas de abastecimento de água visando a manutenção permanente da sua qualidade, em conformidade com as normas legalmente estabelecidas. A qualidade da água pode ser definida de diferentes formas. A qualidade da água não se refere, necessariamente, a um estado de pureza, mas às características químicas, físicas e biológicas que condicionam suas diferentes finalidades de uso. De acordo com Mota (1995), água pura é praticamente inexistente na natureza, devido às impurezas que podem estar presentes em maior ou menor quantidade e de acordo com a procedência e os usos da mesma.

1.3 Parâmetros indicadores da qualidade de água

De acordo com Lemos (2011), a água geralmente contém diversos componentes, os quais provêm do próprio ambiente natural ou são introduzidos a partir de atividades humanas. Para

caracterizar uma água, são determinados diversos parâmetros que representam suas características físicas, químicas e biológicas. Esses parâmetros são indicadores da qualidade da água e constituem impurezas quando alcançam valores superiores aos estabelecidos para determinado uso. Os principais indicadores de qualidade da água são discutidos a seguir, separados sob os aspectos físicos, químicos e biológicos (LEMOS, 2011).

1.4 Parâmetros Físicos

Condutividade Elétrica: capacidade que a água possui de conduzir corrente elétrica. Este parâmetro está relacionado com a presença de íons dissolvidos na água, que são partículas carregadas eletricamente. Quanto maior for a quantidade de íons dissolvidos, maior será a condutividade elétrica na água (SUTCLIFFE, 1980).

Cor: resulta da existência, na água, de substâncias em solução; pode ser causada pelo ferro ou manganês, pela decomposição da matéria orgânica da água (principalmente vegetais), pelas algas ou pela introdução de esgotos industriais e domésticos. Padrão de potabilidade: intensidade de cor inferior a 5 unidades (LIBARDI, 1995).

Caracterização da água subterrânea

O ser humano tem basicamente os dois recursos para o fornecimento de água sendo a superfície e a subterrânea. Sendo a subterrânea ela é utilizada já há anos. As bases históricas registaram o uso de poços mais profundos por chineses e egípcios, há 2.100 anos a.C (Natal & Nascimento, 2004). Mananciais subterrâneos e uma das mais importantes reservas para o suprimento de água, muitas vezes não necessitam para o seu tratamento no consumo humano devido à sua própria filtragem no interior do solo fazem parte dos aquíferos profundos nascentes. As camadas subterrâneas que contêm água são chamadas de aquíferos sendo sua composição geológica com orifícios ou fissuras na sua parte interna. (Philippi, 2005).

1.5 Temperatura

Temperatura: a temperatura é a medida da intensidade de calor expresso em uma determinada escala. Uma das escalas mais usadas é grau centígrado ou grau Celsius (°C). A temperatura pode ser medida por diferentes dispositivos, como, por exemplo, termômetro ou sensor (MACEDO FILHO, 1964). Elevações da temperatura aumentam a taxa das reações físicas, químicas e biológicas (na faixa usual de temperatura), diminuem a solubilidade de gases (ex: oxigênio dissolvido) e também aumentam a taxa de transferência de gases (o que pode gerar mau cheiro, no caso da libertação de gases com odores desagradáveis) (MACEDO FILHO, 1964).

1.6 Parâmetros Químicos

Potencial hidrogeniônico (pH): representa o equilíbrio entre íons H⁺ e íons OH⁻; varia de 0 a 14; indica se uma água é ácida (pH inferior a 7), neutra (pH igual a 7) ou alcalina (pH maior do que 7); o pH da água depende de sua origem e características naturais, mas pode ser alterado pela introdução de resíduos; pH baixo torna a água corrosiva; águas com pH elevado tendem a formar incrustações nas tubulações; a vida aquática depende do pH, sendo recomendável a faixa de 6 a 9 (GASPAROTTO, 2011).

Alcalinidade: causada por sais alcalinos, principalmente de sódio e cálcio; mede a capacidade da água de neutralizar os ácidos; em teores elevados, pode proporcionar sabor desagradável à água, tem influência nos processos de tratamento da água (AMERICAN PUBLIC HEALTH ASSOCIATION, 1998).

Dureza: resulta da presença, principalmente, de sais alcalinos terrosos (cálcio e magnésio), ou de outros metais bivalentes, em menor intensidade; em teores elevados, causa sabor desagradável e efeitos laxativos; reduz a formação da espuma do sabão, aumentando o seu consumo; provoca incrustações nas tubulações e caldeiras. Classificação das águas, em termos de dureza (em CaCO₃):

Cloretos: os cloretos geralmente provêm da dissolução de minerais ou da intrusão de águas do mar; podem, também, advir dos esgotos domésticos ou industriais; em altas concentrações, conferem sabor salgado à água ou propriedades laxativas (CLESCERI et al., 1999).

Ferro e manganês: podem originar-se da dissolução de compostos do solo ou de despejos industriais; causam coloração avermelhada à água, no caso do ferro, ou marrom, no caso do manganês, manchando roupas e outros produtos industrializados; conferem sabor metálico à água; as águas ferruginosas favorecem o desenvolvimento das ferrobactérias, que causam maus odores.

Oxigênio Dissolvido (OD): é indispensável aos organismos aeróbios; a água, em condições normais, contém oxigênio dissolvido, cujo teor de saturação depende da altitude e da temperatura; águas com baixos teores de oxigênio dissolvido indicam que receberam matéria orgânica; a decomposição da matéria orgânica por bactérias aeróbias é, geralmente, acompanhada pelo consumo e redução do oxigênio dissolvido da água; dependendo da capacidade de autodepuração do manancial, o teor de oxigênio dissolvido pode alcançar valores muito baixos, ou zero, extinguindo-se os organismos aquáticos aeróbios (KEGLEY; ANDREWS, 1998).

Matéria Orgânica: a matéria orgânica da água é necessária aos seres heterótrofos, na sua nutrição, e aos autótrofos, como fonte de sais nutrientes e gás carbônico; em grandes quantidades,

no entanto, pode causar alguns problemas, como: cor, odor, turbidez e consumo do oxigênio dissolvido pelos organismos decompositores.

Demanda Bioquímica de Oxigênio (DBO): é a quantidade de oxigênio necessária à oxidação da matéria orgânica por ação de bactérias aeróbias. Representa, portanto, a quantidade de oxigênio que seria necessário fornecer às bactérias aeróbias para consumirem a matéria orgânica presente em um líquido (água ou esgoto). A DBO é determinada em laboratório, observando-se o oxigênio consumido em amostras do líquido durante 5 dias, à temperatura de 20 °C (CLESCERI et al., 1999).

1.7 Parâmetros Microbiológicos

Coliformes: são indicadores de presença de microrganismos patogênicos na água; os coliformes fecais existem em grande quantidade nas fezes humanas e, quando encontrados na água, significa que a mesma recebeu esgotos domésticos, podendo conter microrganismos causadores de doenças (AMERICAN PUBLIC HEALTH ASSOCIATION, 1998).

Procedimentos

Nesta pesquisa, com o objetivo fundamental de avaliar a qualidade da água da Unipúnguè, foram desenvolvidas atividades de campo e nos laboratórios de pesquisa, bem como as metodologias adotadas nas análises das amostras dos parâmetros da qualidade de água.

Quanto à natureza do estudo, é aplicada. O estudo de caso possui uma metodologia de pesquisa classificada como Aplicada, na qual se busca a aplicação prática de conhecimentos para a solução de problemas sociais (BOAVENTURA, 2004), complementa afirmando que as pesquisas com essa natureza estão voltadas mais para a aplicação imediata de conhecimentos em uma realidade circunstancial, relevando o desenvolvimento de teorias.

Quanto à forma de abordagem do problema, a pesquisa pode ser: quantitativa e qualitativa. Segundo SEVERINO (2008: 123), afirma que:

O estudo do campo torna-se importante pelo facto do objecto fonte é abordado em seu meio ambiente próprio, a colecta de dados também é feita nas condições naturais em que os fenómenos ocorrem sendo assim directamente observados, sem intervenção e manuseio por parte do investigador, abrange desde os levantamentos que são mais descritivos até estudos analíticos.

Tendo em consideração a natureza da pesquisa, utilizou-se a pesquisa de campo do tipo quantitativa/qualitativa, com abordagem mista, pois foi utilizada a observação direta. Para garantir

o sucesso da pesquisa, foram feitas visitas às farmácias e supermercados, observando-se a forma como os produtos são comercializados, o grau de exposição ao meio ambiente e as formas de armazenamento dos álcoois em gel.

2. Ao ponto de vista aos objetivos

A pesquisa, do ponto de vista dos objetivos, é exploratória, consistindo na familiarização do pesquisador com o objeto investigado. Essa abordagem contribuiu significativamente para a formulação das hipóteses da pesquisa e permitiu ao pesquisador escolher as técnicas mais adequadas para a investigação, além de decidir sobre questões que necessitarão de maior atenção durante o processo investigativo.

3. Bases científicas

Para Willizam (2008), este método é desenvolvido a partir do material já elaborado, principalmente livros e artigos científicos relacionados ao trabalho a ser produzido. O uso deste método ajudou na busca de informações que sustentaram a fundamentação teórica, as quais foram extraídas de bibliotecas virtuais, artigos científicos, livros e monografias que tratam de assuntos relacionados com o tema em estudo, de modo a fazer uma análise paralela com aquilo que o autor pretende.

É através deste método que o pesquisador passou a conhecer o que foi escrito e publicado por outros autores, quais aspectos foram abordados sobre o tema ou sobre a questão da pesquisa proposta. A parte experimental desta pesquisa consistiu em análises laboratoriais de amostras de água da fonte da Universidade Púnguè. Segundo Chizzonti (2001), a pesquisa experimental é aquela que submete um fato à experimentação em condições de controle e observação rigorosa, mensurando as incidências e suas exceções, admitindo como científico somente os conhecimentos possíveis de compreensão e controle, legitimados pela experimentação e comprovados pela mensuração.

A amostra é uma parcela representativa do universo que é examinada com o propósito de tirarmos conclusões sobre essa população (MULENGA, 2004). Foram selecionadas três (3) amostras de água, todas da mesma fonte e em três torneiras diferentes, que foram analisadas levando em conta que a escolha das amostras foi aleatória. As amostras foram adquiridas na fonte de água da Universidade Púnguè, armazenadas à temperatura ambiente, e em todos os testes as amostras foram analisadas individualmente.

4. Determinação Temperatura

Tabela 1: Materiais, equipamentos e reagentes.

Matérias	Equipamentos	Reagentes
<ul style="list-style-type: none"> Becker de 250 mL. 	<ul style="list-style-type: none"> Termómetro; 	<ul style="list-style-type: none"> Amostra da água

Fonte: Elaboração própria (2021)

Procedimentos

Coletou-se um pouco de água em um béquer de 250 mL. Mergulhe o termómetro na água e espere até que o material dilatante (mercúrio) se estabilize. Faça a leitura com o bulbo do termómetro ainda dentro da água.

Figura 1: procedimento experimental da medição de temperatura



Fonte: Elaboração própria (2021)

Determinação do pH

Tabela 2: Materiais, equipamentos e reagentes.

Matérias	Equipamentos	Reagentes
<ul style="list-style-type: none"> Frasco lavador; Papel absorvente. 	<ul style="list-style-type: none"> Potenciómetro; 	<ul style="list-style-type: none"> Soluções tampão de pH conhecido.

Fonte: Elaboração própria, (2021)

Procedimentos

Ligar o aparelho e esperar a sua estabilização. Lavar os eletrodos com água destilada e enxugá-los com papel absorvente. Calibrar o aparelho com as soluções padrão (pH 4, 7 ou 10). Lavar novamente os eletrodos com água destilada e enxugá-los. Introduzir os eletrodos na amostra

a ser examinada e fazer a leitura. Lavar novamente os eletrodos e deixá-los imersos em água destilada. Desligar o aparelho.

Figura 2: procedimento experimental para a determinação do pH



Fonte: Elaboração própria (2021)

Determinação da Acidez

Tabela 3: Materiais, equipamentos e reagentes.

Matérias	Equipamento	Reagentes
Bureta de 50 ml; Frasco Erlenmeyer de 250 ml; Pipeta volumétrica de 100 ml.		Reagentes: Solução de Hidróxido de sódio 0,02 N; Fenolftaleína.

Fonte: Elaboração própria (2021)

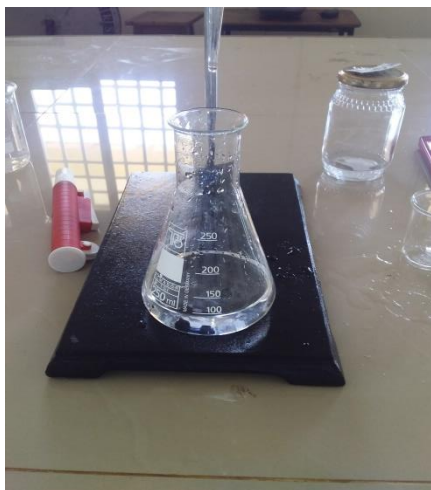
Procedimentos

Coloque 100 mL da amostra em um frasco de Erlenmeyer de 250 mL, tendo o cuidado de não agitar. Adicione 10 gotas da solução de fenolftaleína. Se houver coloração, significa que não existe CO₂; caso contrário, prossiga. Titule com uma solução de NaOH a 0,02N até surgir uma leve coloração rósea, que deve persistir por 30 segundos. Anote o volume gasto da solução tituladora.

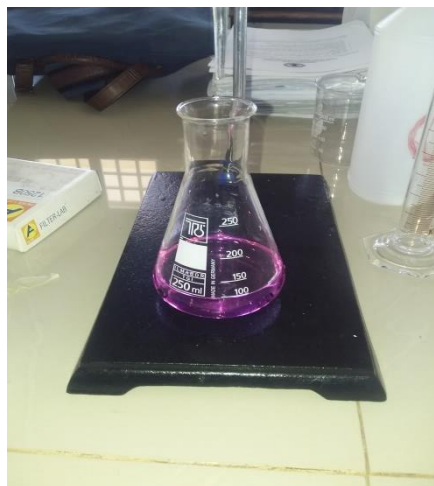
Cálculo

$$Acidezem\ mg/L\ de\ CO_2 = \frac{volumegastodeNaOH0,02N \times f \times 1000}{mLdaamostra}$$

Figura 3: a) amostra em branco b) após a titulação com Hidróxido de sódio



a)



b)

Fonte: Elaboração própria (2021)

Determinação a Alcalinidade

Tabela 4: Materiais, equipamentos e reagentes.

Matérias	Reagentes
<ul style="list-style-type: none"> • Frasco Erlenmeyer; • Pipeta volumétrica; • Bureta. 	<ul style="list-style-type: none"> • Ácido Sulfúrico 0,02; • Solução de Tiosulfato de sódio. • Metilorange; • Fenolftaleína.

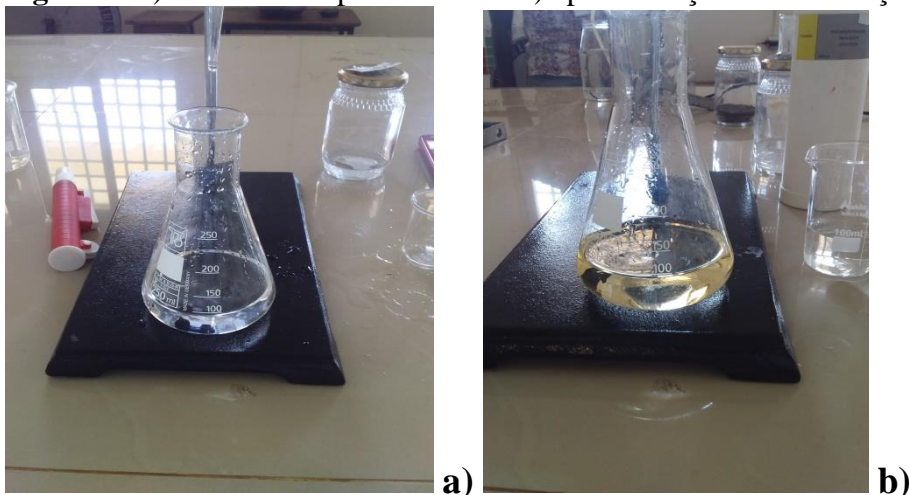
Fonte: Elaboração própria, (2021)

Procedimentos

1. Meça 100 mL da amostra com uma pipeta volumétrica.
2. Transfira para um erlenmeyer de 250 mL.
3. Remova o cloro residual pela adição de 2 gotas de $\text{Na}_2\text{S}_2\text{O}_3 \cdot 5\text{H}_2\text{O}$ (tiosulfato de sódio pentahidratado) a 0,1 N para amostras de água tratada.
4. Faça uma prova em branco, colocando em outro erlenmeyer 100 mL de água destilada.
5. Adicione 3 gotas de fenolftaleína em ambos os erlenmeyers.
6. Titule com H_2SO_4 a 0,02N, caso a amostra se torne rosa, até o descoloramento do indicador. Anote o volume gasto do H_2SO_4 a 0,02N com indicador fenolftaleína.
7. Adicione na amostra 3 gotas de metilorange e, à prova em branco, 1 gota de H_2SO_4 a 0,02N, que irá adquirir uma cor vermelho alaranjada, servindo como branco.
8. prossiga com a titulação com ácido, caso a amostra se torne amarela, até que a cor se iguale à do branco.
9. Anote o volume gasto e faça o cálculo.

$$\text{Alcalinidade total em mg/L de CaCO}_3 = \frac{\text{Cálculo}}{\text{mL da amostra}} = \frac{\text{volumegastodeH}_2\text{SO}_4\text{0,02N} \times \text{fc} \times 1000}{\text{mL da amostra}}$$

Figura 4: a) Amostra em prova Branco b) após titulação com a solução de ácido sulfúrico



Fonte: Elaboração (2021)

Determinação de Cloretos

Tabela 5: Materiais, equipamentos e reagentes.

Matérias	Equipamentos	Reagentes
Bureta de 50 ml; Frasco Erlenmeyer de 250 ml; Becker de 250ml; Proveta de 100 ml.	Medidor de pH	Solução padrão de Nitrato de Prata 0,0141 N; Solução indicadora de Cromato de Potássio K_2CrO_4 ; Hidróxido de Sódio 1,0 N; Ácido Sulfúrico 1,0 N; Cloreto de Sódio 0,0141 N

Fonte: Elaboração própria, (2021)

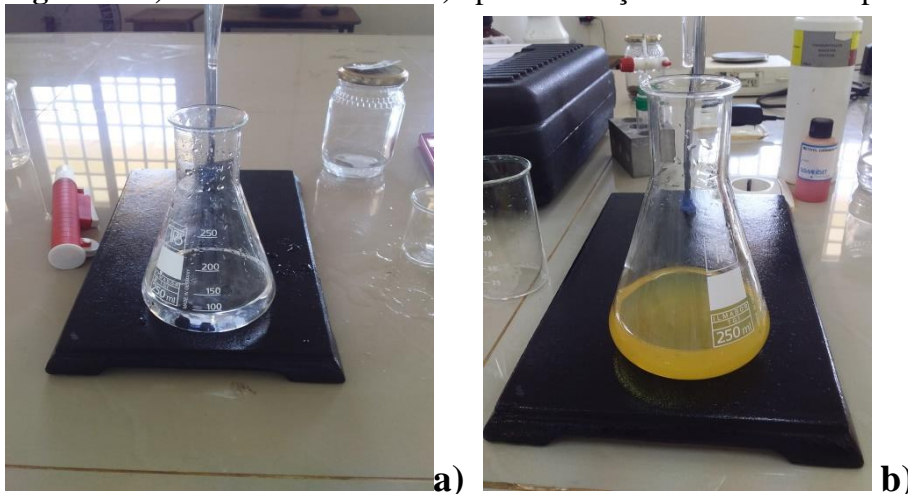
Procedimentos

1. Transfira 100 mL da amostra ou uma porção diluída para 100 mL com uma proveta para um erlenmeyer de 250 mL.
2. Caso a amostra esteja muito colorida, adicione 3 mL de suspensão de hidróxido de alumínio ($Al(OH)_3$) com pipeta graduada. Misture, deixe assentar e filtre.
3. Caso haja sulfetos, sulfitos ou tiosulfatos presentes na amostra, adicione 1 mL de H_2O_2 (peróxido de hidrogênio) com pipeta graduada e agite por 1 minuto.
4. Caso necessário, ajuste o pH da amostra para 7 a 10 com ácido sulfúrico 1N (H_2SO_4) ou hidróxido de sódio 1N ($NaOH$), usando pipetas graduadas.
5. Adicione 1 mL de solução indicadora de cromato de potássio (K_2CrO_4) com pipeta graduada. A solução apresentará uma coloração amarelada.
6. Titule com nitrato de prata ($AgNO_3$) 0,0141 N padronizado até que ocorra mudança da cor para alaranjado (firme).
7. Anote o volume gasto na titulação.

Cálculo

$$\text{Cloretos mg/L Cl} = \frac{(\text{volumegastodeAgN03xN}) \times \text{fxc} \times 35.450}{\text{mLdaamostra}} \times \text{volumegastox0,0141} \times \text{fxc} \times 354,5$$

Figura 6: a) amostra em branco b) após a titulação com nitrato de prata



Fonte: Elaboração própria (2021)

Determinação da Dureza total

Tabela 5: Materiais, equipamentos e reagentes.

Matérias	Reagentes
Becquer	Calmogite;
Siriga	Carbonato de Cálcio (CaCO ₃);
	Solução HI 3812-0 EDTA.

Fonte: Elaboração própria, (2021)

Procedimentos

Alta Faixa - 0 a 300 mg / L CaCO₃

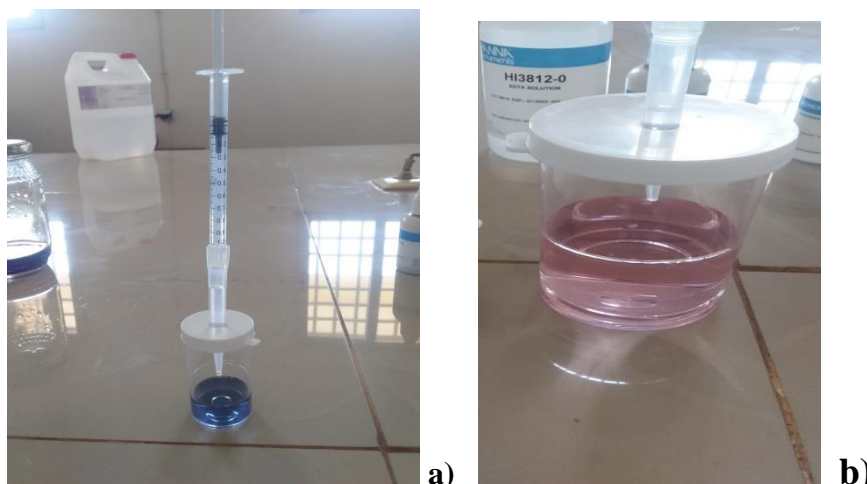
1. Remova a tampa do copo de plástico pequeno, enxágue o copo de plástico com a amostra de água, preencha até a marca de 5 mL e coloque a tampa.
2. Adicione 5 gotas de tampão de dureza através da porta da tampa e misture cuidadosamente, girando o copo em círculos suaves.
3. Adicione 1 gota de indicador Calmagite através do orifício da tampa e misture conforme descrito acima. A solução deve se tornar um vermelho-violeta.
4. Pegue a seringa de titulação e empurre o êmbolo completamente para dentro da seringa. Insira a ponta na solução HI 3812-0 EDTA e puxe o êmbolo para fora até que a borda inferior da vedação esteja na marca de 0 mL da seringa.
5. Coloque a ponta da seringa na tampa do copo de plástico e adicione lentamente a solução de titulação gota a gota, girando para misturar após cada gota.
6. Continue adicionando a solução de titulação até que a solução fique roxa, então misture por 15 segundos após cada gota adicional até que a solução fique azul.

7. Leia os mililitros de solução de titulação na escala da seringa e multiplique por 300 para obter mg/L (ppm) de CaCO₃.

Faixa Baixa - 0,0 A 30,0 MG / L CaCO₃

Calculo
Dureza total em mg/L = Volume gasto x 300

Se o resultado for inferior a 30 mg / L, a precisão do teste pode ser melhorada seguindo o procedimento abaixo; remova a tampa do copo grande de plástico. Enxágue com a amostra de água, encha até a marca de 50 mL e recoloque a tampa; prossiga com a titulação como para o teste de faixa alta; Leia os mililitros de solução de titulação na escala da seringa e multiplique por 30 para obter CaCO₃ mg / L (ppm).



Fonte: Elaboração própria 2021
Determinação de Oxigênio Consumido

Tabela 6: Materiais, equipamentos e reagentes.

Matérias	Equipamento	Reagentes
Erlenmeyers; Pipetas; Buretas. Balão volumétricos.	Balança analítica; Chapa de aquecimento; Termômetros.	Amostra da água; Ácido Sulfúrico; Oxalato de Sódio; Permanganato de Potássio (KMnO ₄); Ácido Oxálico.

Fonte: Elaboração própria, (2021)

Procedimento

Homogeneizar a amostra; Pipetar 100mL de amostra e transferir para um erlenmeyers de 250mL; Adicione 5mL de ácido Sulfúrico 1+3; Levar o conteúdo do erlenmeyers à ebulição e adicionar 10mL de solução Padrão de Permanganato de Potássio 0.01N; Logo após reiniciar a

ebulição, deixar ferver por 10 minutos; Titular com solução de ácido Oxálico 0.01N, a uma temperatura de 70 a 75°C, até o aparecimento de coloração rósea.

$$\text{OxigenioConsumido} = \frac{\text{Cálculo}}{\text{VolumedaAmostra}} = \frac{[(K - N)] - [(K - n)]. 100}{\text{VolumedaAmostra}}$$

Onde:

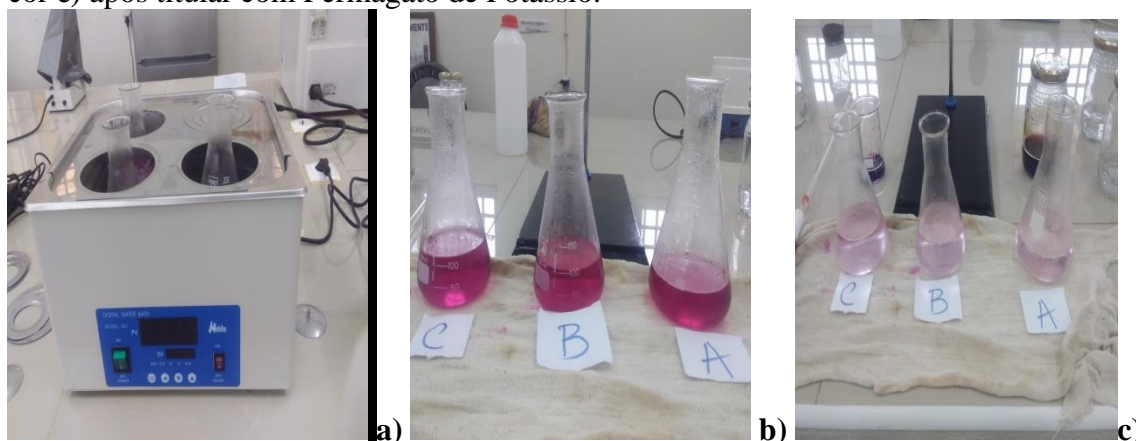
K = Volume total em mililitros de KMnO_4 , gasto na amostra, incluindo aquele adicionado antes da digestão;

N = volume, em mililitros, de Oxalato usado na amostra;

K = volume, em mililitros, de KMnO_4 usado no branco;

n = volume, em mililitros, de Oxalato usado no branco.

Figura 8: a) Adição da amostra maria b) após a retirada amostra no banho maria sem alteração da cor c) após titular com Permaganato de Potássio.



Fonte: Elaboração própria (2021).
Análise Microbiológica

Determinação qualitativa de coliformes totais

Tabela 8: Materiais, equipamentos e reagentes.

Materiais	Equipamentos	Reagentes
<ul style="list-style-type: none"> • Frascos ou bolsa estéril 		<ul style="list-style-type: none"> • mostra da água; • iossulfato de sódio.

Fonte: Autor (2021)

Procedimentos

1. Coletar 100 mL da amostra em frasco ou bolsa estéril, com ou sem tiossulfato de sódio e adicionar todo o conteúdo do frascote de Colilert.
2. O frasco e agitar levemente para dissolver o reagente.
3. Incubar o frasco contendo a amostra e o Colilert por 24 horas a 35°C.
4. Após a incubação, observar visualmente os frascos para a leitura dos resultados. Caso a amostra se apresente incolor, o resultado é negativo; entretanto, havendo desenvolvimento de coloração amarela, o resultado é positivo para Coliformes Totais.

Figura 9: procedimento experimental para determinação de coliformes totais



Fonte: Elaboração própria (2021)

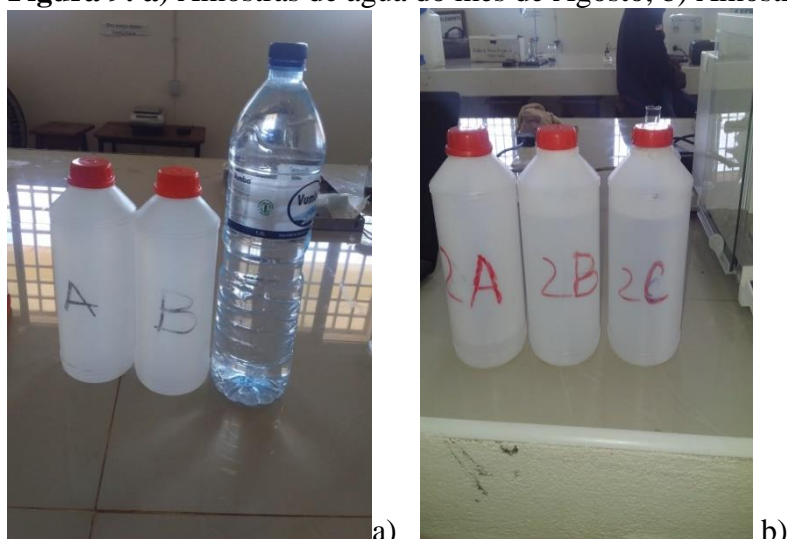
Determinação de Coliformes Fecais

Tabela 9:

Materiais	Equipamentos	Reagentes
3 Frascos ou bolsa estéril		Amostra da água; Tiosulfato de sódio.

Apresentação e discussão de resultados

As afirmações apresentadas durante o estudo discutem os resultados fazendo comparação com estudos similares e algumas bases científicas apresentadas por diferentes investigadores. Neste tópico são apresentados e discutidos os dados de Análise Físico-Química da água da fonte da Universidade Púnguè. De acordo com os resultados obtidos das amostras selecionadas nas torneiras dos campi da Universidade Púnguè, pode-se ter uma noção do seu nível de pH, temperatura, acidez, alcalinidade, cloretos, dureza total, oxigênio consumido e análise microbiológica. A parte experimental desta pesquisa consistiu em análises laboratoriais de amostras de água de três torneiras diferentes, adquiridas e coletadas nos campi da Universidade Púnguè, localizada no bairro Heróis Moçambicanos, na cidade de Chimoio. As amostras analisadas foram escolhidas de forma aleatória e são provenientes de diferentes torneiras distribuídas dentro dos campi da Universidade Púnguè, sendo as amostras do mês de agosto: I-A, I-B e I-C, e as amostras do mês de setembro: II-A, II-B e II-C, como mostra a figura abaixo.

Figura 9: a) Amostras de água do mês de Agosto, b) Amostras de água do mês de Setembro

Fonte: Elaboração própria (2021)

As amostras foram bem transportadas e conservadas em condições que não produzam, desenvolvam ou agreguem substâncias físicas, químicas ou biológicas que possam contaminá-las, e foram tratadas em condições adequadas até chegarem ao Laboratório de Química/Biologia da Universidade Púnguè e ao Laboratório de Análises de Alimentos da Universidade Católica de Moçambique. A seguir, estão ilustrados os resultados da análise laboratorial dos parâmetros físico-químicos da água dos meses de agosto e setembro.

Tabela 10: resultados da análise Laboratorial do mês de Agosto e Setembro

Parâmetros-físicos químicos da água	Ponto I-A	Ponto I-B	Ponto I-C	Ponto II-A	Ponto II-B	Ponto II-C	Unid.	Legislação MISAU
Temperatura	20.7 °C	21.0 °C	22,2 °C	25 °C	22,8°C	22,8 °C	°C	20 a 30 °C
pH	7.1	7.2	7.2	7.2	7.2	7.2	pH	6,0 e 9,5.
Acidez	2,680	8.588	2,062	4.8044	4.464	4.124	Mg Ca CO ₃ /L	pH > 8.2
Cloretos	0.1843	0.00015	0.1822	0.208	0.215	0.238	mg/l Cl	15 mg Cl l ⁻¹
Alcalinidade	8,667	3.381	2.956	9,301	7.823	7.398	mg/l	400 a 500 mg/l
Dureza total	30	39,9	30	60	60	30	ppm	500 ppm
Oxigénio consumido	- 22,041	-2,071	-2,058	-1.228	-2.064	-1,225	mg/l	5 mg l ⁻¹

Fonte: Elaboração própria (2021)

Determinação da Temperatura

Temperatura

De acordo com Macedo Filho (1964), a temperatura é a medida da intensidade de calor expressa em uma determinada escala. Uma das escalas mais usadas é grau centígrado ou grau Celsius (°C). A temperatura pode ser medida por diferentes dispositivos, como, por exemplo, termômetro ou sensor. Elevações da temperatura aumentam a taxa das reações físicas, químicas e biológicas (na faixa usual de temperatura), diminuem a solubilidade de gases (ex: oxigênio dissolvido) e também aumentam a taxa de transferência de gases (o que pode gerar mau cheiro, no caso da libertação de gases com odores desagradáveis) (MACEDO FILHO, 1964).

Variações de temperatura são parte do regime climático normal e corpos de água naturais apresentam variações sazonais e diurnas, bem como estratificação vertical. A temperatura superficial é influenciada por fatores tais como latitude, altitude, estação do ano, período do dia, vazão e profundidade. A elevação da temperatura em um corpo de água geralmente é provocada por despejos industriais (indústrias canavieiras, por exemplo) e usinas termoelétricas (MACEDO FILHO, 1964).

Determinação do pH

Para Messias (2008) *apud* Gasparotto (2011), o pH pode ser considerado uma das variáveis ambientais mais importantes e uma das mais difíceis de se interpretar. Tal complexidade resulta dos inúmeros fatores que podem influenciá-lo, podendo estar relacionado a fontes de poluição difusa ou pontual.

O potencial hidrogeniônico (pH) representa a intensidade das condições ácidas ou alcalinas do meio líquido por meio da medição da presença de íons hidrogênio (H⁺). O valor do pH influi na distribuição das formas livre e ionizada de diversos compostos químicos, contribui para um maior ou menor grau de solubilidade das substâncias e define o potencial de toxicidade de vários elementos. As alterações de pH podem ter origem natural (dissolução de rochas, fotossíntese) ou antropogênica (despejos domésticos e industriais). Para a adequada manutenção da vida aquática, o pH deve situar-se geralmente na faixa de 6 a 9 (Gasparotto, 2011).

Segundo Sperling (2005), o pH (potencial hidrogeniônico) da água é a medida da atividade de íons H⁺ e expressa a condição do meio, ácido (pH < 7,0) ou alcalino (pH > 7,0), sendo influenciado por uma série de fatores, de origem antropogênica ou natural. Sua quantificação é importante para águas destinadas ao consumo humano, por ser um fator preponderante em reações

e solubilização de várias substâncias. Valores fora das faixas recomendadas podem alterar o sabor da água e contribuir para corrosão dos sistemas de distribuição de água, ocorrendo com isso uma possível extração de ferro, cobre, chumbo, zinco e cádmio, e dificultar a despoluição das águas. Água com pH baixo compromete o gosto, a palatabilidade e aumenta a corrosão, enquanto águas com pH elevado comprometem a palatabilidade, aumentam a formação de incrustações e diminuem a eficiência da desinfecção por cloração. O Ministério da Saúde prevê valores de pH aceitáveis para consumo humano situados entre 6,0 e 9,5.

Cloretos (Cl^-) De acordo com Gomes Filho et al. (2013), os cloretos (Cl^-) são encontrados basicamente em todas as águas naturais, em maior ou menor escala. Sua presença pode ser de origem mineral ou resultante de contaminação marinha de suprimentos subterrâneos, despejos humanos e animais, efluentes industriais e contaminação em decorrência de sais utilizados na agricultura. No estudo da determinação de cloretos na água, após a análise, os valores variaram entre 0,1822 e 0,238 (tabela 8). A análise de cloretos na água mostrou resultados em todas as amostras, onde as amostras do mês de agosto apresentaram: I-A 0,1843, I-B 0,00015 e I-C 0,1822. Nas análises das amostras do mês de setembro, os resultados foram: II-A 0,208, II-B 0,215 e II-C 0,238.

Alcalinidade total

Segundo a American Public Health Association (1998), a alcalinidade é a medida da capacidade que a água tem de neutralizar ácidos, isto é, a quantidade de substâncias na água que atuam como tampão. É a soma de todas as bases tituláveis. Esta capacidade é devida à presença de bases fortes, de bases fracas e de sais de ácidos fracos. Os compostos responsáveis pela alcalinidade total são sais que contêm carbonatos (CO_3^{2-}), bicarbonatos (HCO_3^-), hidróxidos (OH^-) e, secundariamente, os íons hidróxidos, como cálcio e magnésio, silicatos, boratos, fosfatos e amônia. Os minerais com capacidade tampão mais comuns são calcita (CaCO_3), magnesita (MgCO_3), dolomita ($\text{CaCO}_3 \cdot \text{MgCO}_3$) e brucita ($\text{Mg}(\text{OH})_2$).

Dureza total

Para Di Bernardo; Dantas (2005), a dureza da água é a soma dos cátions bivalentes presentes na sua constituição e expressa em termos da quantidade equivalente de CaCO_3 . Os principais íons metálicos que garantem dureza à água são alcalino-terrosos, como cálcio e manganês, que quase sempre estão associados a íons sulfato. Outros cátions, como ferro, manganês, estrôncio, zinco e alumínio, também podem conferir dureza à água. Em menor

frequência, os cátions estão associados a nitritos e a cloretos. A dureza da água pode ser obtida pela soma das durezas de carbonatos (dureza temporária) e de não-carbonatos (dureza permanente). É obtida por titulometria.

Oxigênio consumido

De acordo com Valente et al. (1997), a determinação do Oxigênio Consumido (OC) em amostras de água fornece a quantidade de material orgânico que é oxidável nas condições impostas durante o ensaio. A informação sobre a quantidade de OC é útil para a definição de alterações da qualidade da água, além de indicar o desenvolvimento de microrganismos na mesma. Esse termo tem o mesmo sentido químico que a Demanda Química de Oxigênio (DQO), mas é mais utilizado quando o oxidante é o permanganato.

No estudo da determinação do Oxigênio Consumido na água, após a análise, os valores variaram entre -22,041 e -2,064 (tabela 8). A análise da determinação da Dureza Total mostrou que, nas amostras do mês de agosto, os resultados foram: I-A -22,041, I-B -2,071 e I-C -2,058. Nas análises das amostras do mês de setembro, os resultados foram: II-A -1,228, II-B -2,064 e II-C -1,225.

3.6 Análise Microbiológica da Água

Tabela 9: parâmetros da Análise Microbiológica da água

Ensaio	Métodos	Resultados das amostras		Unidades
		Agosto	Setembro	
Coliformes totais	ISSO 48-35: 2013	Ausência	Ausência	ufc/ml
Coliformes Fecais	ISSO 48-35: 2013	23	21	NMP/ml

Fonte: Elaboração própria (2021)

Conclusões

Segundo o Ministério da Saúde, para que a água seja potável e adequada ao consumo humano, deve apresentar características microbiológicas, físicas, químicas e radioativas que atendam a um padrão de potabilidade estabelecido. Dos resultados obtidos nos parâmetros analisados, merece consideração o crescimento do número de estudantes e o uso de água com pressão de bombas automáticas. Tubos quebrados pressionam a quebra de alguns sistemas de abastecimento de água, influenciando negativamente a qualidade da água. As quebras de tubos resultam em grandes concentrações de matéria orgânica, o que é prejudicial à adequação do meio ambiente. Outros parâmetros como pH, DBO, cor e temperatura apresentaram melhores condições

para o consumo humano. No período de estiagem, verifica-se a falta de água conforme as condições ambientais destacadas para o consumo humano. Recomenda-se que o monitoramento seja mantido nos meses de setembro e outubro para os parâmetros de pH, TA, DBO, condutividade elétrica e cheiro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Ana - agencia nacional de águas. monitoramento da qualidade da água de rios e reservatórios. disponível em: < <http://www.academia.edu/16993720/05/08/2024>

Ana - agencia nacional de águas. monitoramento da qualidade da água de rios e reservatórios. disponível em: < <http://www.academia.edu/16993720/05/08/2024>

Ana_monitoramento_da_qualidade_da_agua_de_rios_e_reservatorios_1> acesso em: 11 de junho de 2019.

Di Bernardo, L.; Dantas, A. D. B. **Métodos e técnicas de tratamento de água**. São Carlos: RiMa, 2005.

<https://mundoeducacao.uol.com.br/fisica/tipos-termometros.htm>05/08/2024

FASOLA, G. B. *et al.* Potencial de Economia de Água em Duas Escolas em Florianópolis, SC. **Ambiente Construído**, Porto Alegre, v. 11, n. 4, p 65-78, out/dez. 2011.

GONÇALVES, R. F. **Uso racional da água em edificações**. Rio de Janeiro: Prosab/ABES, 2006.

MENDONÇA, T. R. **Conservação de água em residências unifamiliares**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Engenharia Civil) – Escola de Engenharia, Universidade Federal de Sergipe, 2009.

NATAL, Lilian, NASCIMENTO, Renata. Águas subterrâneas: conceitos e controvérsias.

Boletim Midia Ambiente. São Paulo, ano II, no. 6, out/nov, 2004.

Disponível em <http://www.midiaambiente.org.br/UserFile/Boletins/Boletim.05/08/2004./out,nov.pdf>.

OLIVEIRA, L. H. de; ILHA, M.; REIS, R. P. A. Água. PCC- USP, 2007. Disponível em: <<http://pcc2540.pcc.usp.br/Material%202007/Cap%204%20-%20Agua.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2013.

SILVA, S. R. *et al.* O cuidado domiciliar com a água de consumo humano e suas implicações na saúde: percepções de moradores em Vitória (ES). *Eng. Sanit. Ambient.*, v.14, n.4, p. 521-532, 2009.

SIMÕES, M.; QUEIRÓS, M.; Simões, T. *Técnicas Laboratoriais de Química*, Bloco III, Porto Editor, 1998.

Recebido em: 12/01/2023

Aprovado em: 04/05/2023