



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

CLAYTON DA SILVA GUERREIRO

“Universal é *mazione*”:

Magia civilizatória e relacionalidade em torno das igrejas brasileiras
em Maputo, Sul de Moçambique

CAMPINAS

2022

CLAYTON DA SILVA GUERREIRO

“Universal é *mazione*”:

***Magia civilizatória* e relacionalidade em torno das igrejas brasileiras
em Maputo, Sul de Moçambique**

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Ronaldo Romulo Machado de Almeida.

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE
DEFENDIDA PELO ALUNO
CLAYTON DA SILVA GUERREIRO E
ORIENTADA PELO PROF. DR.
RONALDO ROMULO MACHADO DE
ALMEIDA.

CAMPINAS

2022

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

G937u Guerreiro, Clayton da Silva, 1982-
"Universal é mazione" : magia civilizatória e relacionalidade em torno das igrejas brasileiras em Maputo, Sul de Moçambique / Clayton da Silva Guerreiro. – Campinas, SP : [s.n.], 2022.

Orientador: Ronaldo Romulo Machado de Almeida.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Antropologia da religião. 2. Pentecostalismo. 3. Espíritos. 4. Missionários. 5. Igreja Universal do Reino de Deus. 6. Moçambique - História. I. Almeida, Ronaldo, 1966-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações Complementares

Título em outro idioma: "Universal is mazione" : civilizational magic and relationality around Brazilian churches in Maputo, Southern Mozambique

Palavras-chave em inglês:

Anthropology of religion

Pentecostalism

Spirits

Missionaries

Universal Church of the Kingdom of God

Mozambique - History

Área de concentração: Ciências Sociais

Titulação: Doutor em Ciências Sociais

Banca examinadora:

Nashieli Cecilia Rangel Loera

Teresa Cruz e Silva

Devaka Premawardhana

Rodrigo Ferreira Toniol

Omar Ribeiro Thomaz

Data de defesa: 13-12-2022

Programa de Pós-Graduação: Ciências Sociais

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0002-2227-9925>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/4172713012277134>



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 13 de dezembro de 2022, considerou o candidato **Clayton da Silva Guerreiro** aprovado.

Profa. Dra. Nashieli Cecilia Rangel Loera

Profa. Dra. Teresa Maria da Cruz e Silva

Prof. Dr. Devaka Premawardhana

Prof. Dr. Rodrigo Ferreira Toniol

Profa. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

*Dedico ao primo José (Nhô), pelo
gesto mais lindo que já presenciei.*

Agradecimentos

Agradecer é lembrar. Nas linhas que seguem, quero trazer à memória o nome de pessoas e instituições que fazem parte das relações que teceram as linhas dessa tese e de minha trajetória.

Para começar, agradeço aos interlocutores que me ensinaram sobre Moçambique. De minha parte, apenas reuni histórias em forma de tese. Agradeço ao meu amigo Orlando, que me ajudou em boa parte do trabalho de campo. À Catarina, Paulo, Manoel, Albertina, Márcia, Anastácia, Matias, Rosa, Hermínia, Ivan, Celeste, Adélia, Fernando, José, Maria Novela e Faustino e tantos outros.

À Hassane, Carolina, Nildo, Gutinho, Gerinha e Miquinha, que tão carinhosamente nos acolheram em Homoíne. As histórias e risadas entremeadas por música, água de coco e refeições deliciosas estão gravadas na memória.

À Ronaldo de Almeida, que me acolheu como orientando e me incluiu em sua rede de pesquisadores e colegas no LAR e no IFCH. Obrigado pela nossa conversa no Cebrap antes da banca do mestrado e por me incentivar a entrar na Unicamp. Sou grato pela orientação e pela generosidade de compartilhar a escrita de artigos científicos e outros textos comigo.

À Melvina Araújo, pelos anos de interlocução acadêmica na Unifesp, no Cebrap, em aulas, congressos, reuniões e projetos. Sou grato pela leitura perspicaz, por sempre me incentivar e por continuar a acreditar em mim. Sua generosidade me inspira.

À Birgit Meyer, pelo acolhimento no estágio-pesquisa na *Utrecht University*, e aos demais colegas do *Religious Matters Project*. À Jeannette Boere pela recepção generosa e por providenciar os trâmites necessários para minha estadia na Holanda, apesar da pandemia de Covid-19. Menciono também Linda van de Kamp e Martijn Oosterbaan pelo acolhimento e pelas boas conversas.

Às professoras e professores que aceitaram formar a banca: Nashieli Cecilia Rangel Loera (presidente), Teresa Cruz e Silva, Devaka Premawardhana, Rodrigo Toniol e Omar Thomaz. À Lívia Reis, Luiz Henrique Toledo e Luiz Gustavo Rossi, pela suplência. Agradeço muitíssimo pelas leituras atentas, comentários desafiadores e dicas preciosas.

Aos queridos Omar Thomaz e Rodrigo Toniol, por terem aceitado ler o trabalho no Exame de Qualificação. Suas leituras brilhantes me abriram muitas possibilidades.

Aos professores do IFCH, que contribuíram para minha formação durante o doutorado, especialmente Omar Thomaz, Ronaldo de Almeida, Taniele Rui, Suzana Durão e José Maurício Arruti, com os quais cursei disciplinas. À Omar Thomaz e Marcelo Mello, sou grato por me aceitarem na disciplina *Antropologia dos espíritos* (Unicamp e UFBA), cujas leituras me inspiraram a elaborar boa parte dos argumentos dessa tese.

Aos colegas da turma de 2017 do PPGCS e aos demais colegas do IFCH pelo diálogo, companhia e generosidade acadêmica: Zacarias Chambe, Dion Monteiro, Helena Tavares, Maysa de Oliveira, João de Regina, Humberto Santana, Beatriz Ribeiro, Paula Bortolin, Evandro Domingues, Flavio Bocarde, Gérman Andrés, Gregorio Cerqueira, Kalil Kaba, Fernando Camargo e Marcela Vasco.

Aos amigos Zacarias Chambe, Giovanna Paccillo, Lucas Baccetto, Adriano Godoy e Dion Monteiro, que sempre me acolhiam em suas casas depois dos dias de aula e dos rolês noturnos em Barão Geraldo. Gratidão pelos encontros, por nossa amizade e pela interlocução.

Aos colegas do *Laboratório de Antropologia da Religião (LAR)*, pelo diálogo: Ronaldo de Almeida, Brenda Carranza, Rodrigo Toniol, Carlos Steil, Isabel Carvalho, Marcelo Camurça, Ana Carolina Rigoni, Hugo Soares, Anaxsuell da Silva, Lucas Baccetto, Adriano Godoy, Adriel Torres, Mariana Ilhéu, Giovanna Colussi, Giovanna Paccillo, Lucía Copelotti, Olívia Bandeira, Jeferson Batista, Rafael Teodoro, Renan Dantas e Rodrigo Caravita.

Aos colegas do *Grupo de Estudos sobre Mediação e Alteridade (GEMA)*: Melvina Araújo, Aramis Silva, Alessandra Guerra, Andréa Peres, Luiz Henrique Passador, Paulo Müller, Lilian Sales, Hadi Savadogo, Sabrina Almeida, Rodrigo Domenech de Souza, César Augusto Assis, Eva Scheliga, Iracema Dulley, Paulo de Tarso, Thiago, Érico Brito e Zacarias Chambe. Nossos encontros na sala do Cebrap, as reuniões virtuais e os almoços de fim de ano na casa da Mel estão guardados em minha memória como momentos de aprendizagem, camaradagem e troca de afetos.

Aos professores e colegas do *Grupo de Estudo Religiões, Secularismo e Esfera Pública no Brasil Contemporâneo*, especialmente Paula Montero e Jacqueline Moraes Teixeira, pelos diálogos e aprendizados de todos esses anos.

Aos professores e colegas que dialogaram diretamente com meu trabalho sobre Moçambique e me auxiliaram com indicações e ideias: Luiz Henrique Passador, Jonas Mahumane, Teresa Cruz e Silva, Michel Cahen e Francesco Vacchiano.

À Giulia Cavallo e Linda van de Kamp, cujas etnografias sobre o pentecostalismo brasileiro e as Igrejas Zione em Maputo me inspiram. Também pelas boas indicações de livros e artigos e pela amizade construída em nossos encontros no Brasil, Holanda e Portugal, sempre falando sobre Moçambique.

Aos amigos, colegas e professores com os quais tenho dialogado em congressos, seminários e projetos: Silvia Gonçalves, Artur Lopes, Taylor Aguiar, Helena Assunção, Cleonardo Maurício, Henrique Antunes, Renata Menezes, Carly Machado e Dirceu André.

Aos funcionários da Unicamp e do IFCH, pelo apoio institucional, em especial à secretária do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Beatriz Tiemi Suyama, pela gentileza e disponibilidade de sempre.

Aos funcionários da Universidade Pedagógica, Biblioteca Octávio Ianni (IFCH), Arquivo Nacional da Torre do Tombo (Lisboa), Arquivo Histórico de Moçambique e Centro de Estudos Africanos (Universidade Eduardo Mondlane, Maputo).

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pelo suporte financeiro para a realização do doutorado, por meio dos processos **2017/24663-0** (Bolsa de Doutorado) e **2019/21237-5** (Bolsa de Estágio Pesquisa no Exterior – BEPE). O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. Viva a educação pública e a ciência!

À Melvina Araújo, Rodrigo Domenech de Souza, Lucas Baccetto, Zacarias Chambe e Adriano Godoy, por lerem versões anteriores dessa tese, desatando nós que eu não conseguia desatar.

À Zacarias Chambe, a quem tenho o privilégio de ter como amigo. Obrigado por me acolher em Barão Geraldo, por mediar a relação com a Universidade Pedagógica, por me apresentar Maputo e Inhambane e pelas inúmeras indicações. Obrigado também pelas conversas e pelas tardes e noites em claro!

À Rodrigo Domenech de Souza, pela parceria desde os tempos do mestrado na Unifesp. Seja em Guarulhos, São Paulo, Lisboa, Maputo ou Inhambane; em bibliotecas, salas de aula, igrejas, hospitais, bares e restaurantes. Minha memória está repleta de gratidão. Obrigado pelas refeições, pelas incontáveis indicações de leitura, pelos documentos e pelos presentes. Grato por me acolher nos momentos difíceis em Maputo e estar comigo na pandemia em Lisboa, quando eu achava que o mundo iria acabar. Vida longa à nossa minha amizade!

Aos amigos Sidney Jones, Edivaldo Rocha, Edjaelson Pedro e Maurício Amazonas, pela amizade de muitos anos, pelas incontáveis conversas, pelas orações e pelo apoio espiritual.

Aos meus grandes amigos/irmãos Vinício e Anastácia, pelo companheirismo de mais de duas décadas, pelas risadas, pelas viagens e por terem trazido meu afilhado Marco Antônio para nós. Vocês são exemplos vivos de que a distância pode fortalecer as amizades e torná-las ainda mais especiais.

Aos queridíssimos amigos/irmãos Eduardo e Martinha, cujos conselhos e orações marcaram para sempre minha trajetória. Não é qualquer pessoa que compra uma passagem de avião e se desloca para outro estado apenas para acolher um amigo, como vocês fizeram. Obrigado pela generosidade e pelo amor que nos une.

Aos queridos amigos e antigos colegas de trabalho de São José dos Campos pelo acolhimento, compartilhamento de experiências e rolês: Katia, André, Maiara, Rodolfo, Ana Paula, Denis, Thaís Siqueira, Karla, Edu, Érica, Murilo, Fabiana, Ana Paula Fernandes, Mariana, Fabiano, Gabriela, Thaís Djenane, Laís, Paulo de Tarso, Cláudio e Larissa.

Aos meus pais Joel e Alzira, pelo carinho, cuidado e orações. Mãe, obrigado pelas noites na fila para tentar uma bolsa em uma escola de qualidade. Pai, obrigado por me ensinar o gosto pela leitura.

Às minhas irmãs Joelma e Thays, pelo amor que nos une desde sempre, apesar dos quilômetros que nos separam. Aos meus sobrinhos Julia, Davi, Artur e Helena. Vocês são a minha alegria!

Aos meus generosos sogros Elias e Leonilda e aos meus familiares do Quilombo do Nhunguara. Gratidão por terem me acolhido e cuidarem de mim como um filho.

Aos meus queridos filhos Isabela e Gustavo. Meu orgulho por vocês só cresce. Obrigado por terem me ensinado tanto sobre a vida!

À minha querida companheira Sheila, cuja força e luminosidade não poderiam ser descritas em uma tese inteira. Você sabe mais sobre essa tese do que qualquer pessoa no mundo. Sorriu comigo em cada conquista e chorou comigo a cada decepção, mas sempre me abraçou quando precisei. Quando achávamos que o mundo iria desabar, vencemos. O mundo acabou de novo e superamos! Obrigado por me acompanhar nessa e em outras vidas e por sempre me dar força e otimismo. Dedico a você todo o meu amor e gratidão!

*Em meus lábios grossos fermenta
a farinha do sarcasmo que coloniza minha Mãe África
e meus ouvidos não levam ao coração seco
misturado com o sal dos pensamentos
a sintaxe anglo-latina de novas palavras.*

*Amam-me com a única verdade dos seus evangelhos
a mística das suas missangas e da sua pólvora
a lógica das suas rajadas de metralhadora
e encham-me de sons que não sinto
das canções das suas terras
que não conheço.*

*E dão-me
a única permitida grandeza dos seus heróis
a glória dos seus monumentos de pedra
a sedução dos seus pornográficos Rolls Royce
e a dádiva quotidiana das suas casas de passe.
Ajoelham-me aos pés dos seus deuses de cabelos lisos
e na minha boca diluem o abstracto
sabor da carne de hóstias em milionésimas
circunferências hipóteses católicas de pão.
(José Craveirinha)*

*O colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada. Dói sempre, por vezes infeta, e outras
vezes sangra.
(Grada Kilomba)*

*[...] fazer a guerra, por exemplo, é estabelecer uma relação tão relacional quanto fazer a
paz.
(Marilyn Strathern)*

*Tudo que bate é tambor
Todo tambor vem de lá
Se o coração é o senhor, tudo é África
(Emicida)*

Resumo

A tese busca descrever a relacionalidade envolvendo a presença de igrejas e missionários brasileiros em Maputo, Sul de Moçambique, com especial atenção para a Igreja Universal do Reino de Deus. Parto do suposto de que esses atores constituem e são constituídos por meio de diferentes modos de estar em relação com outras práticas tradicionais e/ou religiosas e seus praticantes, nomeadamente os *tinyanga* (médicos tradicionais) e os profetas Zione (Igrejas Independentes Africanas), resultando em um emaranhado de relações formado por atores humanos e não humanos. Suponho ainda que os principais traços dessa relacionalidade são as assimetrias de poder e recursos que se evidenciam materialmente e a operação de uma *magia civilizatória* reproduzida por missionários e pastores brasileiros. Trata-se de uma ideologia que se vale de um passado colonial, é decantada pela teologia da prosperidade e se expressa em uma estética que espelha práticas tradicionais. Os pastores e missionários brasileiros prometem a solução de problemas sociais por meio da guerra contra os espíritos e a “tradição”, ainda que as igrejas se engajem em trabalhos de assistência social, formação de redes de sociabilidade e discussões públicas em busca da “paz efetiva”. Ao fim, eles acabam contribuindo para a ampliação das tensões sociais e das assimetrias de poder e recursos que marcam a cidade de Maputo.

Palavras-chave: Moçambique; Igreja Universal do Reino de Deus; Igreja Zione; Relacionalidade; Magia civilizatória

Abstract

This thesis describes the relationality surrounding the presence of Brazilian churches and missionaries in Maputo, Southern Mozambique, paying special attention to the Universal Church of the Kingdom of God. I begin with the assumption that these actors constitute and are constituted through different ways of being in relation to other traditional or religious practices and their followers, such as *tinyanga* (traditional doctors) and the Zion prophets (African Independent Churches). This follows from entangled relations between human and non-human actors. I also suppose that the main features of these relationalities are the power and resource asymmetries that are materially visible, and the operationalization of civilizatory magic reproduced by Brazilian missionaries and pastors. It is an ideology elaborated in the colonial past, improved by the Prosperity Gospel, and expressed in an aesthetic that mirrors traditional practices. The Brazilian pastors and missionaries promise the solution of social problems through the war against spirits and “tradition”, even though the churches are engaged in social assistance, formation of sociability networks, and public discussions in search of “effective peace”. This relationality contributes to the expansion of social tensions and the asymmetries of power and resources that characterize the city of Maputo.

Keywords: Mozambique; Universal Church of the Kingdom of God; Zion Church; Relationality; Civilizatory magic

Lista de Imagens

Imagem 1: Mosaico de fotografias com amigos Zione e amigo pentecostal	46
Imagem 2: Mosaico de fotografias do gabinete ou escritório do profeta Marcos	47
Imagem 3: Parte interna de um gabinete ou escritório Zione	47
Imagem 4: Vista da cidade de Maputo, na Avenida 24 de julho	77
Imagem 5: Escola Primária Filipe Samuel Magaia	77
Imagem 6: Mosaico de fotografias da estátua de Samora Machel	78
Imagem 7: Mosaico de fotografias da Vila Algarve	78
Imagem 8: Cidade de Maputo vista da Avenida 24 de julho	78
Imagem 9: Mosaico de fotografias da Ponte da Katembe	79
Imagem 10: Catedral Metropolitana de Nossa Senhora da Conceição	79
Imagem 11: Edifício Sua Alteza Aga Khan	79
Imagem 12: Mosaico de fotografias de igrejas pentecostais brasileiras	80
Imagem 13: Barraca no Mercado Xipamanine	114
Imagem 14: Capulanas utilizadas em rituais dos tinyanga	114
Imagem 15: Ervas utilizadas pelos tinyanga para tratamentos espirituais	115
Imagem 16: <i>Tinhlo</i> empregado para adivinhação	115
Imagem 17: Mosaico de fotografias de artefatos de uma palhota	116
Imagem 18: Profetizas Zione dançando a diliza (ou roda da vida)	116
Imagem 19: Mosaico de fotografias com profetas zione jejuando e realizando tratamento espiritual na Praia da Costa do Sol	117
Imagem 20: Mosaico de fotografias em um ritual de purificação espiritual	118
Imagem 21: Fachada da Igreja Beklahema Zione de Moçambique	118
Imagem 22: Fachada do Cenáculo da Fé ou Cenáculo Maior, em Maputo	119
Imagem 23: Bispo Gonçalves consagrando a água do tratamento espiritual	119
Imagem 24: Mosaico de fotografias da Reunião dos 318 no Cenáculo da Fé	120
Imagem 25: Ritual de saída da palhota na Praia da Costa do Sol	158
Imagem 26: Mosaico de fotografias de um ritual na Praia da Costa do Sol	159
Imagem 27: Mosaico de fotografias de uma cerimônia de consagração de bebê ...	159
Imagem 28: Profetas e profetizas Zione em transe	160
Imagem 29: Simulação iurdiana de feitiço, acusando um nyanga	160

Imagem 30: Cerimônia de doação de alimentos da Igreja Universal com a participação do bispo Alaor Passos, pastor José Guerra e da primeira-dama Isaura Nyusi	161
Imagem 31: Mosaico de fotografias de fiéis Zione em oração e transe espiritual .	203
Imagem 32: Mosaico de fotografias do Tratamento com água consagrada na Igreja Universal.....	204
Imagem 33: Mosaico de fotografias de casamentos coletivos na Igreja Universal .	204
Imagem 34: Mosaico com propagandas de palestras e cursos da FJU	246
Imagem 35: Evento da FJU	246
Imagem 36: Propaganda para o Desafio no Cenáculo da Fé	247
Imagem 37: Mosaico de fotografias com envelopes de contribuição	247
Imagem 38: Bispo Edir Macedo e Presidente Filipe Nyusi	247
Imagem 39: Mosaico de fotografias da entrada da Arca da Aliança	248
Imagem 40: Apresentação cultural da dança <i>xigubo</i> no CCBM	281
Imagem 41: Profeta Zione em oração	281
Imagem 42: Templo Zione	282
Imagem 43: Mosaico de fotografias com instrumentos musicais no culto Zione	282
Imagem 44: Mosaico de fotografias de linhas e xifungo	282
Imagem 45: Profeta João preparando uma cerimônia de bafo	283
Imagem 46: Profeta Zione realizando tratamento espiritual	283
Imagem 47: Púlpito de uma Igreja Zione	283
Imagem 48: Uso de microfone e caixa de som na igreja do bispo Simeão	283
Imagem 49: Nave do templo da Igreja Amados por Cristo	284
Imagem 50: Imagem do Bispo Macedo no telão em uma reunião de mulheres	284
Imagem 51: Novos pastores sendo consagrados no Cenáculo da Fé	284
Imagem 52: Mosaico de fotografias dos bispos Gonçalves e Alaor Passos	285
Imagem 53: Mosaico de fotografias de propagandas da TV Miramar	285
Imagem 54: Mosaico de <i>thumbnails</i> de vídeos de youtubers moçambicanos	286

Lista de Mapas

Mapa 1: Moçambique	45
Mapa 2: Cidade de Maputo (área da “cidade de cimento”)	76
Mapa 3: Bairros de Maputo	76
Mapa 4: Trajeto entre a Praia da Costa do Sol e o Cenáculo da Fé	113

Lista de Abreviaturas e siglas

ABC - Associação Beneficente Cristã

AD - Assembleia de Deus

AMETRAMO - Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique

CCBM - Centro Cultural Brasil-Moçambique

CEB - Centro de Estudos Brasileiros

COREM - Conselho das Religiões em Moçambique

CPAD - Casa Publicadora das Assembleias de Deus

FJU - Força Jovem Universal

FMI - Fundo Monetário Internacional

FRELIMO - Frente de Libertação Nacional de Moçambique

HIV - Vírus da Imunodeficiência Humana

IDH - Índice de Desenvolvimento Humano

IMPD - Igreja Mundial do Poder de Deus

INE – Instituto Nacional de Estatística

INSIDA - Inquérito Nacional sobre o Impacto do HIV e SIDA em Moçambique

IOF - Inquérito Sobre Orçamento Familiar

IPDA - Igreja Pentecostal Deus é Amor

IURD - Igreja Universal do Reino de Deus

MANU - *Mozambique African National Union*

MEA - Ministério de Evangelização Internacional

OMS - Organização Mundial de Saúde

PALOP - Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa

PIDE - Polícia Internacional e de Defesa do Estado

PRE - Programa de Reabilitação Económica

RENAMO - Resistência Nacional Moçambicana

SIDA - Síndrome da Imunodeficiência Adquirida

SISE - Serviço de Segurança e Inteligência

UDENAMO - União democrática nacional de Moçambique

UNAMI - União Nacional Africana de Moçambique Independente

UP - Universidade Pedagógica

Sumário

Apresentação	19
Introdução.....	26
Da ética do <i>dislike</i> à ética da simpatia.....	33
Estrutura da tese.....	42
Capítulo 1: “Maputo não tem igual”	48
1.1 De Lourenço Marques à Maputo: racismo e desigualdades.....	50
1.2 Assimilacionismo e o papel ambíguo das missões	55
1.3 Do colonialismo ao pós-colonial.....	59
1.4 Fantasmas coloniais e resquícios do passado.....	68
1.5 Conclusão	75
Capítulo 2: Os agentes espirituais nas fronteiras da “tradição”	81
2.1 Os tinyanga.....	88
2.2 Deus e os Zione na Costa do Sol.....	93
2.3 Profetas ou tinyanga?.....	101
2.4 Igreja Universal do Reino de Deus.....	104
2.5 Conclusão	112
Capítulo 3: Paz efetiva ou guerra contra os espíritos?	121
3.1 Uma breve nota sobre as guerras.....	122
3.2 A batalha espiritual como espelho das guerras.....	125
3.3 Tinguluve: os “espíritos da terra”.....	127
3.4 Os xarás	131
3.5 Marido espiritual	140
3.6 Espíritos e gênero.....	145
3.7 Espíritos afro-brasileiros.....	147
3.8 As batalhas dos tratamentos.....	150
3.9 Conclusão	157
Capítulo 4: “Problemas de família, problemas tradicionais”	162
4.1 Tensões entre famílias e espíritos.....	166
4.2 Lobolo: o casamento tradicional.....	169
4.3 Espíritos e vestidos de noiva.....	173
4.4 As capulanas e o sangue do cordeiro.....	175
4.5 Um parentesco espiritual?.....	180
4.6 “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai”.....	186
4.7 Carmem: infertilidade e parentesco.....	192
4.8 O caso de Alexandre: uma família transnacional.....	199
4.9 Conclusão	202
Capítulo 5: Magia, feitiçaria e “dívidas ocultas”	205
5.1 Civilizar pelo empreendedorismo.....	210
5.2 A entrada da Arca da Aliança.....	215
5.3 Sacrifício e endividamento.....	219
5.4 O altar do sacrifício.....	222
5.5 Testemunhos, ansiedade e dívidas ocultas.....	224
5.6 O caso de Dona Esperança.....	230

5.7 Feitiçaria.....	232
5.8 Pastores e tinyanga: feiticeiros ou contra feiticeiros?.....	239
5.9 Conclusão	245
Capítulo 6: O Brasil imaginado e a magia civilizatória	249
6.1 A modelagem de um Brasil imaginado e civilizado.....	250
6.1.1 Novelas e youtubers: um Brasil de oportunidades.....	250
6.1.2 Uma “democracia racial”?.....	256
6.2 Reações ao Brasil imaginado.....	262
6.2.1 A vontade de migrar	262
6.2.2 Uma igreja zione “de verdade” no Brasil?.....	267
6.2.3 “Limpeza” entre os Zione: a influência de missionários brasileiros.....	269
6.2.4 De Zione à evangélica.....	277
6.3 Conclusão	280
Palavras finais	287
Glossário	293
Referências Bibliográficas.....	295
Romances	313
Arquivos e Documentos consultados.....	313

Apresentação

Em junho de 2019, visitei a exposição de fotografias “Fé” na Fundação Fernando Leite Couto, em Maputo, Sul de Moçambique. As belas imagens do ensaio do artista Mário Macilau mostravam rituais protagonizados por profetas das igrejas Zione (Igrejas Independentes Africanas), frequentemente comparados às cerimônias dos *tinyanga* (plural de *nyanga*), também conhecidos como médicos tradicionais ou curandeiros. As fotografias destacavam moçambicanos e moçambicanas com seus corpos pintados ou banhados em sangue, vestindo roupas cerimoniais, rezando, sacrificando animais e participando de rituais diversos. A praia, onde passei boa parte da pesquisa acompanhando os Zione, era o cenário da maioria das fotos.

Além das fotografias e do meu interesse pelas relações entre humanos, espíritos e ambiente, a legenda de uma das imagens chamou minha atenção. O artista enfatizava que “a emergência das religiões estrangeiras converte a maioria da população em Moçambique”, mas que “as tradicionais crenças religiosas” ainda ocupavam “um lugar relevante na atual vida quotidiana dos moçambicanos”.

Com efeito, as imagens e o texto de apresentação apontavam para um fenômeno social importante no Sul do país: o crescimento explosivo de novas igrejas pentecostais de origem estrangeira¹. Não estava no escopo da obra de Macilau o detalhamento sobre quais seriam as tais religiões estrangeiras. Minhas conversas subsequentes com amigos e interlocutores moçambicanos me ensinariam que as concepções sobre o que é uma religião estrangeira e quais são as religiões locais podem variar enormemente. Alguns deles pensavam que o catolicismo e o Islã seriam religiões locais. Outros as classificavam como estrangeiras. Todos, porém,

¹ Durante meu trabalho de campo, identifiquei um crescimento importante de igrejas lideradas por moçambicanos e pastores de outros países africanos e de pequenas igrejas evangélicas independentes. Entre os pastores e profetas mais famosos, na época, estavam Onório Cutane, da Igreja Ministerial Nações para Cristo, e o profeta Joel Williams (ou Joe Williams), da Igreja Palavra da Profecia. Este último se caracteriza pelo envolvimento em polêmicas e ostentação de roupas, carros caríssimos, mansões e muito dinheiro nas redes sociais. Em 2020, ele ficou preso por cerca de 2 meses, após ser acusado de mandar sequestrar e assassinar um blogueiro famoso, conhecido como “Beleza em Pessoa”. Disponível em: <https://cartamz.com/index.php/politica/item/4367-joe-williams-detido-por-sequestro-do-jovem-bloguista>. Acesso em 15/06/2022.

concordavam que as igrejas pentecostais brasileiras deveriam ser incluídas na segunda categoria.

A cidade de Maputo, de onde o fotógrafo é oriundo, é um cenário em que se nota uma mudança substancial das experiências religiosas nos últimos anos, com destaque para missionários e denominações pentecostais brasileiras, como Igreja Pentecostal Deus é Amor, Igreja Mundial do Poder de Deus² e, principalmente, Igreja Universal do Reino de Deus³. Esta última é citada pela bibliografia especializada (Cruz e Silva, 2003: 123; Kamp, 2016; Mahumane, 2015) e pelos meus interlocutores como a principal igreja evangélica do Sul do país (províncias de Gaza, Inhambane, Maputo Província e Maputo Cidade). Até o momento, parece ser a concorrente mais forte⁴ dos profetas Zione e dos *tinyanga* (Guerreiro, 2022b[no prelo]).

Zione, por sua vez, é um termo genérico utilizado para classificar as chamadas *African Independent Churches*, igrejas que surgiram no período colonial e que têm como características gerais as práticas de profetizar e curar por meio da ação do Espírito Santo e a valorização do Antigo Testamento (Agadjanian, 1999; Comaroff, 1985; Cavallo, 2013). Além disso, há várias igrejas “etiópicas”, como a Igreja Etiópica Luso-Africana, as quais teriam se separado das igrejas missionárias estrangeiras principalmente por questões raciais, passando a ser chefiadas por africanos (Sundkler, 1948).

As Igrejas Zione recebem esse nome por terem se originado da *Christian Catholic Apostolic Church in Zion*, fundada em 1896, por John Alexander Dowie, em Zion City, Illinois, Estados Unidos. Em 1908, o pastor *afrikaner* Pieter Le Roux, que pertencia à Igreja Reformada Holandesa, fundou a primeira igreja Zione no continente

² A Igreja Mundial do Poder de Deus foi fundada no Brasil pelo apóstolo Valdemiro Santiago (ex-líder da Igreja Universal em Moçambique) e tornou-se uma forte concorrente da Igreja Universal no Brasil e em Moçambique.

³ A denominação foi fundada no Rio de Janeiro, em 1977, pelo bispo Edir Macedo, convertido ao pentecostalismo na Igreja Nova Vida, do bispo canadense Walter Robert McAlister (Oro e Tadvald, 2018), considerado o precursor do que alguns autores costumam denominar neopentecostalismo. Depois de deixar a Igreja Nova Vida, Macedo fundou a “Cruzada do Caminho Eterno” junto com R.R. Soares (cunhado de Macedo e líder e fundador da Igreja Internacional da Graça de Deus), Samuel Coutinho e Fidélis Coutinho. Após romperem com os irmãos Coutinho, Macedo e Soares fundaram a Igreja Universal. Em 1980, os dois últimos se desentenderam e promoveram uma eleição, vencida por Macedo, que se tornou o principal líder da igreja.

⁴ Anos antes da divulgação do Censo de 2017, Teresa Cruz e Silva (2003: 123) apontava o pentecostalismo como o segmento religioso mais numeroso no Sul de Moçambique. Jonas Mahumane (2015: 23) é bastante incisivo, ao afirmar que o crescimento das igrejas Zione e das igrejas pentecostais no Sul de Moçambique seria o fenômeno social mais importante desde o fim da guerra civil no país, com uma “alteração profunda” nas áreas urbanas da região.

africano, mais especificamente na África do Sul, e a denominou *Zion Apostolic Church* (Sundkler, 1948; Comaroff, 1985; Cavallo, 2013).

Esta não é uma tese que prioriza dados quantitativos e há que se ter cautela a respeito dos métodos utilizados nos censos sobre a questão religiosa em Moçambique. No entanto, os dados censitários parecem coincidir com as observações etnográficas que indicam um decréscimo Zione e um crescimento evangélico substancial nos últimos anos. Quando analisaram o Censo de 1997, Cahen, Waniez e Brustlein (2002) enxergaram uma “verdadeira revolução zionista” no Sul. As Igrejas Zione figuravam como a primeira opção religiosa e era a religião de mais da metade dos moradores das zonas rurais em Maputo Província e de 40% dos habitantes da Cidade da Matola, capital da província. Os dois últimos censos (2007 e 2017), porém, mostraram uma alteração significativa em Maputo Província, visto que os evangélicos dobraram de tamanho, passando de 16,9% para 34,3%, enquanto os Zione caíram de 39,8% para 30,9% (Cahen, Waniez e Brustlein, 2002; INE, 2009, 2019; Eric Morier-Genoud, 2014).

Em Maputo Cidade, os últimos três censos (1997, 2007 e 2017) identificaram um forte crescimento evangélico. Em 2007, os evangélicos dobraram o número de seus seguidores, passando a ter 21,2%. Já em 2017, os números saltaram para 28,9%. Em contrapartida, os Zione apresentaram uma forte queda: 38,7% (1997), 25,2% (2007) e 23,2% (2017). Com isso, os evangélicos passaram a figurar como a primeira alternativa religiosa de Maputo Cidade, tomando o posto que antes pertencia aos Zione, tal como ocorreu em Maputo Província (Cahen, Waniez e Brustlein, 2002; INE, 2009, 2019; Eric Morier-Genoud, 2014).

Nesses movimentos, há saída de uma igreja para outra e casos de duplas pertenças. Muitos fiéis Zione se identificam como evangélicos. Outros fiéis frequentam regularmente os cultos evangélicos, mas não deixam de ser Zione. Além disso, existem igrejas Zione que assumem características evangélicas, mas não abandonam o nome Zione. Há evangélicos que continuam como membros de suas igrejas, mas frequentam as Igrejas Zione, geralmente em busca de tratamento espiritual. Ainda existem diversos pequenos templos evangélicos nas zonas mais afastadas da cidade de Maputo, alguns em quintais e casas dos pastores e fiéis, que são classificados pelos recenseadores como Igrejas Zione (Cavallo, 2013). Finalmente, como veremos ao longo da tese, há congregações inteiras que se transformam em igrejas evangélicas e várias pequenas igrejas evangélicas que, no Censo, são contadas como

igrejas Zione. Há, portanto, uma indubitável plasticidade no uso dos termos Zione e evangélicos (e até mesmo protestantes), os quais são acionados conforme o contexto em que os atores se encontram.

A discussão passa também pelo debate mais amplo a respeito do estatuto das *African Independent Churches* (AICs) e *Pentecostal-charismatic churches* (PCCs) e suas relações sociais em África. Um bom exemplo desse debate está nos trabalhos de Birgit Meyer (1998; 1999; 2004) e Matthew Engelke (2010). Embora Engelke reconheça o bom trabalho feito por Meyer na caracterização e distinção entre esses dois movimentos – ainda que acentuando que as fronteiras entre ambos não são nítidas –, questiona uma suposta visão teleológica da autora, em que as igrejas pentecostais substituiriam as Igrejas Independentes Africanas. O debate proposto por Engelke reafirma as aproximações entre essas igrejas, lembrando que podem existir diversas maneiras de Igrejas Independentes Africanas serem reconhecidas como igrejas pentecostais ou carismáticas. Como o autor lembra, essa identificação quase sempre está relacionada com a forma como os atores ligados a essas igrejas rompem com o passado e a “tradição”, ainda que de maneira flexível e ambivalente. Se Meyer (1999) ressalta que a quebra com o passado entre os pentecostais é parte de uma linguagem dinâmica que explica a expulsão dos demônios no processo de constituição da modernidade, Engelke (2010) salienta que a ruptura com a “tradição” e a adesão à modernidade implicariam em uma demanda paradoxal na qual se deve lembrar do passado para esquecê-lo. Junto com a ruptura, diz o autor, deveríamos considerar também os constantes realinhamentos nas experiências religiosas vividas pelos atores sociais.

Como a obra de Macilau demonstra, o crescimento de religiões estrangeiras nem sempre supõe o abandono imediato das práticas nomeadas como tradicionais. Se muitos dos que aderem ao pentecostalismo passam a rejeitar suas “tradições” familiares, há tantos outros que não concordam com as exigências exclusivistas das igrejas brasileiras, embora sigam frequentando seus cultos. Quando perguntava por que as pessoas frequentam a Igreja Universal e continuam recorrendo aos rituais dos Zione e dos *tinyanga*, muitas vezes a resposta era simples e direta: “nós vamos para a Igreja Universal apenas para rezar”. Dessa forma, muitos de meus interlocutores continuavam a se relacionar com seus antepassados, sem nenhum peso na consciência, apesar das interpretações teológicas das igrejas brasileiras e dos ataques frontais da Igreja Universal contra os espíritos (Guerreiro, 2022b [no prelo]).

De posse dessas informações e, buscando compreender o fenômeno, contactei alguns fiéis, profetas, pastores e bispos Zione. Conheci o profeta Marcos, de 42 anos, que rezava na Matola e fazia alguns rituais na Praia da Costa do Sol. Assim que me identifiquei e disse que estava interessado em aprender sobre as práticas dos Zione, alegando que essa igreja não existe no Brasil, o profeta me disse: “Tem sim! No Brasil tem *mazione*. Universal é *mazione*”. Em seguida, ele prosseguiu de forma categórica: “Universal é *mazione*. Universal é como, sei lá, é civilizado. Não profetiza não. Quando profetiza é segredo”. Mais ainda: disse-me que, como um conhecedor das práticas tradicionais e pregador da bíblia, considerava que a Igreja Universal “fazia magia”. Dali em diante, Marcos sempre utilizaria as categorias “tradição”, “civilização” e “magia” em nossas conversas.

Na primeira vez que visitei sua igreja, Marcos apontou para o templo e, como que esperando que eu concordasse com ele, vaticinou: “Até que é bem civilizado, não é?”. Em uma das visitas em sua casa, em Khongolote (cidade da Matola, província de Maputo), vi que ele tinha construído em seu quintal um novo local para realizar tratamento espiritual. Era uma espécie de palhota - residência feita de caniço, palha e/ou folhas de coqueiro, porém associada ao trabalho dos *tinyanga* - que ele chamava de “escritório” ou “gabinete”. Enquanto estávamos sentados sob a sombra da mangueira trocando algumas palavras, o profeta me contou que ainda não tinha realizado seu desejo de abrir a própria igreja, mas pelo menos havia construído um lugar que ele considerava “civilizado”, assim como o templo em que congregava naquela época. O local tinha aproximadamente 2m x 2m e foi feito com blocos de cimento. Era diferente de muitas palhotas construídas com palha vegetal, porém ainda mais distinto da sede “moderna” da Igreja Universal a alguns quilômetros de sua casa.

Ainda em seu quintal, do lado de fora do “escritório”, Marcos havia construído uma estátua que ele nomeou de “Samora Marcos”. Era um curioso trocadilho de seu nome com o do primeiro presidente de Moçambique que, embora tenha sido educado em uma missão religiosa, chegou a conduzir uma política de restrição às atividades dos *tinyanga* e dos profetas Zione no período pós-independência, já que o partido Frelimo⁵ (Frente de Libertação Nacional de Moçambique) costumava classificar esses

⁵ Frelimo é o partido no poder desde 1975. Adoto a convenção da literatura especializada, utilizando Frelimo para me referir ao partido e FRELIMO (em caixa alta) para tratar do movimento guerrilheiro que lutou contra o colonialismo português. O movimento FRELIMO resultou da junção da “MANU (Mozambique African National Union), Udenamo (União democrática nacional de Moçambique) e a UNAMI (União Nacional Africana de Moçambique Independente) (Cahen, 2020: 260).

atores como praticantes do “obscurantismo” e suas práticas eram vistas como entraves para o desenvolvimento da nação “moderna e livre de superstições”.

A estátua estava decorada com um *xifungo* – uma espécie de corda colorida que muitos dos meus interlocutores compararam às “linhas” (pulseiras) distribuídas na Igreja Universal para oferecer proteção aos fiéis - e outros objetos espirituais que protegeriam sua esposa e seu bebê recém-nascido de serem atingidos por feitiços ou espíritos maus. Defronte ao escritório havia um altar feito com sal e farinha celeste (farinha de milho branca), indicando que ali tinha sido realizada uma cerimônia aos antepassados durante a madrugada. Dentro do local havia outras “linhas”, capulanas⁶, batas, bebidas para os espíritos e ervas com poder curativo, demonstrando que ali atendia um profeta que trabalhava com a “tradição”.

Obviamente, eu tinha ciência de que o meu objetivo ao longo da pesquisa não era encontrar algum tipo de ontologia sobre o que é “ser *mazione*”, “ser Universal”, “ser profeta”, “ser tradicional”, “ser moderno” ou “ser civilizado”. Embora não seja associado diretamente ao trabalho da Igreja Universal, o ato de profetizar, citado por Marcos, pressupõe uma sensibilidade religiosa que integra as relações entre humanos e não-humanos e atravessa as distintas religiões em Maputo. À vista disso, embora a denominação não seja percebida como profética, tal como as igrejas Zione e outras Igrejas Independentes Africanas, era difícil para alguns dos meus interlocutores identificar distinções marcantes entre as práticas da Igreja Universal e das Igrejas Independentes Africanas.

Se um pastor da Igreja Universal irá profetizar, se a profecia será feita em “segredo” ou se ele utilizará magia nas reuniões, vai depender das práticas relacionais que estabelece com os espíritos e com as pessoas. Em alguns dos rituais que frequentei, ouvi pastores pentecostais anunciar que estavam profetizando e diagnosticando as causas dos problemas dos fiéis, associando-os aos contatos com espíritos ancestrais e tratando familiares e vizinhos como possíveis feiticeiros e causadores de infortúnios. Ao mesmo tempo, essas profecias sempre apontavam para um futuro de prosperidade e vitória sobre os demônios, desde que o fiel realizasse sacrifícios financeiros, doando o máximo possível de dinheiro para a denominação.⁷

É verdade que presenciei poucas referências explícitas sobre a concorrência entre as duas igrejas em seus respectivos rituais. Contudo, os rumores que circulavam

⁶ Ver capítulo 4.

⁷ Ver capítulo 5.

entre fiéis e ex-fiéis eram indicativos de que estávamos diante de uma questão de convivência, *relacionalidade* ou de “relações potenciais” (Powell, 2013). Na Igreja Universal, os pastores iurdianos⁸ criticavam publicamente as “igrejas tradicionalistas”. Já os Zione denunciavam as denominações estrangeiras que só estariam em Moçambique para explorar as pessoas e auferir valores financeiros. Em ambos os movimentos, estamos tratando de modos de estar em relação.

Passei a notar, então, que na vida cotidiana da cidade, como afirmava Macilau, existem diversos modos de estar em relação envolvendo humanos e não humanos. Essas relacionalidades escapam ao controle teológico e institucional das igrejas pentecostais, mas são fundamentais para entendermos a presença de missionários e igrejas brasileiras em Maputo.

Nesse sentido, meu trabalho se distancia daquelas análises que veem o cristianismo como um sistema de significados com uma lógica própria. Como bem lembrado na crítica de Devaka Premawardhana (2018), abordagens como a Antropologia do Cristianismo, proposta por Joel Robbins (2007), tendem a valorizar mais o que as pessoas dizem ou suas afirmações de crença do que suas práticas.

Ao invés de olhar para as crenças e discursos denominacionais como fins em si mesmos, meu foco são as experiências vividas pelos atores em seus diversos modos de estar em relação. Assim, meu objetivo não é tentar entender as lógicas internas e focar nas comunicações e traduções concernentes aos “encontros” das igrejas com os agentes locais, ou de comparar entidades estanques, discretas e autocontidas, pressupondo que estas formariam um campo à parte de outras esferas na vida da cidade. Ao invés disso, pretendo contribuir para entender o fenômeno do crescimento das igrejas pentecostais em Maputo olhando para as relações engendradas por atores humanos e não humanos, os quais, de um jeito ou outro, se (des)associam a essas igrejas. Nesse sentido, embora tenha escolhido Maputo como o local da pesquisa, minha unidade de análise não se pautará prioritariamente em dados geográficos ou político-administrativos, mas atentarei para as relações que compõem “a teia de relacionamentos que é relevante para moldar a convivência observada” (Costa, S., 2019). Em outros termos, voltarei meu foco para as práticas e relações.

⁸ Referente à IURD. Apesar do uso constante deste acrônimo pela imprensa, nos trabalhos acadêmicos e às vezes pela própria denominação, prefiro usar o termo Igreja Universal, como meus interlocutores e a própria igreja costumam se auto referir.

Introdução

Quando esta pesquisa se iniciou, minha principal preocupação era entender o trânsito de pessoas por diferentes religiões no Sul de Moçambique. A cada releitura do caderno de campo, conversa com meu orientador ou discussão pública do trabalho, acabei me convencendo de que as abordagens com foco em circulação, trânsito, conversão, hibridismo ou sincretismo talvez não dessem conta das questões que encontrei em Maputo. Outrossim, mesmo que minha intenção seja dialogar com diferentes autores ao longo do trabalho, passo a estabelecer alguns parâmetros teórico-metodológicos que balizarão a tese.

Em primeiro lugar, uma das influências para a virada teórico-metodológica da pesquisa foi o trabalho de Eva Spies (2019). A autora, que pesquisou a presença de uma igreja pentecostal nigeriana em Madagascar, fornece pistas interessantes para pensarmos em diferentes contextos afetados pela globalização pentecostal. Sua pesquisa mostra que pensar em movimentos de transnacionalização religiosa enquanto encontros de elementos autocontidos pode resultar na reificação de práticas, instituições e categorias, reduzindo o processo relacional ao simples contato entre missionários, missionados e concorrentes. Em vez de uma abordagem meramente comparativa⁹, Spies (2019) propõe enxergarmos as coisas como “produtos temporários e abertos de relações”, indicando que o compartilhamento de concepções e práticas pode ser menos uma questão de pertencimento ou filiação a uma denominação religiosa do que de convivência e relações cotidianas.

Aqui, o argumento de Spies se alinha com a proposta epistemológica de Pablo Semán (2021), autor que aborda a “fé vivida” por católicos e evangélicos na Argentina busca ir além das questões meramente institucionais. A partir da experiência religiosa de setores populares em um bairro de Buenos Aires, Semán (2021) distinguiu entre pessoas que viam o mundo como um espaço desencantado e aquelas que tinham uma perspectiva “cosmológica”. Entre o segundo grupo, o termo religião seria

⁹ Spies não exclui totalmente a possibilidade de abordagens comparativas entre “práticas, pontos de vista e tradições”, mas adverte que as religiões nem sempre têm os mesmos padrões ou “quadros de referência”.

“redundante e equivocado”, visto que praticamente não existiriam fronteiras entre o que se classifica como sagrado e o que se costuma chamar de cotidiano. Como há sempre uma reciprocidade entre o cotidiano e o invisível, pergunta o autor: “o que religaria a religião se nada está separado?”. Inspirado nas discussões acima, tento não reduzir as religiões aos seus aspectos simbólicos ou aos parâmetros oficiais, mas arrisco-me a tentar uma resposta para a pergunta de Semán (2021), apontando as práticas religiosas como relacionalidades e articulações que criam a religião e, ao mesmo tempo, são constituídas por ela.

Em segundo lugar, volto meu olhar para processos relacionais que se caracterizam por tensões, desigualdades e assimetrias de recursos e poderes, supondo que tais processos são modulados por estéticas e categorizações que produzem o que denomino como *magia civilizatória*. Em uma introdução à coletânea *Magic and Modernity*, organizado em conjunto com Birgit Meyer, Peter Pels apresenta seu argumento acerca do que entende por magia em três principais asserções: 1) o termo magia pode ser modernizado, de tal forma que se contraponha às pretensões de racionalidade da modernidade; 2) a própria modernidade tem suas formas de magia; 3) a compreensão das relações entre magia e modernidade passa pela observação das formas em que publicidade e sigilo se complementam (Pels, 2003: 4). No argumento do autor, dois aspectos da relação entre magia e modernidade são fundamentais. Por um lado, enquanto muitos discursos modernos tratam a magia como antitética, terminam por reconstruir a própria magia, assombrando a modernidade por meio da criação de correspondências e nostalgias. Por outro, é preciso questionar quais são as “formas específicas da magia da própria modernidade”, quais sejam, os encantamentos produzidos por práticas culturalmente específicas de Estados, economias e sociedades (Pels, 2003: 4, 5).

Seguindo nessa esteira, ao me referir a uma *magia civilizatória*, não pretendo pensar na oposição entre magia, religião e “tradição”, de um lado, e “modernidade” e “civilização”, de outro. Do contrário, busco entender como as diferentes *relacionalidades* ao redor da presença brasileira em Maputo se constituem em encantamentos dos mais diversos. Trata-se de um dispositivo prático-discursivo que se vale de um passado colonial, pretende apresentar as igrejas brasileiras como “civilizadas” ou “modernas”, é decantado pela teologia da prosperidade e se expressa em uma estética que espelha práticas tradicionais, promovendo uma guerra recursiva contra os espíritos e a “tradição”, ainda que as igrejas se engajem em discussões

públicas em busca de uma “paz efetiva”. Ao fim, as práticas das igrejas brasileiras acabam contribuindo para a ampliação das tensões sociais e das assimetrias de poder e recursos que caracterizam a cidade de Maputo.

Nesse sentido, concordo com a crítica de Strathern (1999: 169) de que é preciso retirar o valor moral da noção de relacionalidade, assumindo que o conceito não necessariamente significa solidariedade, reciprocidade ou altruísmo. Quando falamos de relacionalidade, muitas vezes estamos lidando com guerras e conflitos de diversas ordens.

Ademais, como Sérgio Costa (2019) tem argumentado, há sempre um “nexo inseparável [e negligenciado] entre convívio e desigualdade”¹⁰. Desigualdade, para o autor, diz respeito a diversos níveis de assimetrias - material, distribuição e exercício do poder, relações com o meio ambiente e distintas epistemes – que se expressariam em diversos “regimes de desigualdade”. Estes, por seu turno, apareceriam sob categorizações sociais e entrelaçamentos globais com suas lógicas de estratificação; discursos de construção de si e do outro; estruturas legais e institucionais; e políticas e modelos de convivência cotidiana.

Em terceiro lugar, proponho colocar em questão os dualismos epistemológicos que, porventura, privilegiem o racional sobre o material ou interponham abismos intransponíveis entre o intelectual e o real. O trabalho de Francis Nyamnjoh¹¹ fornece pistas interessantes, nesse sentido, porque descortina e busca romper com diversas dicotomias, tais como “afetivo e cognitivo, sujeito e objeto, aparência e essência, razão e paixão, corpóreo e ideal, humano e animal, realidade e representação, um e múltiplo” (Nyamnjoh, 2015: 6). O autor se baseia principalmente nas ideias africanas e populares de conhecimento para ressaltar que o “real” não é somente o “observável” ou aquilo que se pode apreender racionalmente, mas também “o invisível, o emocional, o sentimental, o intuitivo e o inexplicável” (Nyamnjoh, 2015: 6).

O diálogo de Nyamnjoh com o escritor nigeriano Amos Tutuola (1952) é particularmente inspirador, assim como os demais romances com os quais dialogarei ao longo da tese, porque destaca um mundo povoado por múltiplas consciências com

¹⁰ Uma importante contribuição sobre a questão da desigualdade é o conhecido debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth (Fraser e Honneth, 2003). No entanto, os argumentos dos autores estão centrados principalmente nas relações humanas.

¹¹ Existem inúmeras propostas de ruptura com modelos epistemológicos eurocêtricos, tais como as noções de pós-colonialismo, subalternidade, panafricanismo, epistemologias do sul, afrocentrismo (Hall, 2003; Santos; Meneses, 2009; Spivak, 2010; Gilroy, 2012; Mafeje, 2019). Um bom balanço sobre essas teorias está no texto de Paulo Müller e Melvina Araújo (2020).

potencial de romper com os dualismos acima referidos. Essas múltiplas consciências podem “habitar qualquer recipiente - humano e não humano, animado e inanimado, visível e invisível - independentemente do estado de integridade ou incompletude do recipiente em questão” (Nyamnjoh, 2015: 4).

Fundamental para a proposta do autor é seu argumento de que “coisas, palavras, ações e seres são sempre incompletos”, interligados e em constante mudança. Porém, ao contrário do que está subentendido nas epistemologias ocidentais que deram suporte aos regimes coloniais¹², essa incompletude do ser não se dá por ausências - de saúde, de humanidade, de civilização, de prosperidade e de disposição para o trabalho -, mas sempre pelas possibilidades de ser.

A longa citação abaixo, em que Nyamnjoh comenta o universo do romance *The Palm-Wine Drinkard*, escrito por Tutuola (1952), é útil para entendemos de forma mais prática o que o autor quer dizer.

Todos e tudo são maleáveis e flexíveis, desde humanos e suas anatomias até animais e plantas, deuses, fantasmas e espíritos. Qualquer coisa pode ser qualquer coisa. Pessoas e coisas adotam formas diferentes e se manifestam de maneiras diferentes de acordo com o contexto e a necessidade. Algo transformado pode recuperar o estado anterior à sua transformação. Uma coisa pode se dobrar, e o duplo torna-se a coisa, e a coisa o duplo. Deuses são humanos e os humanos são deuses. Os espíritos assumem formas humanas e os humanos podem se transformar em espíritos, animais e plantas. Às vezes, uma criatura combina várias formas de ser - meio humano e meio animal ou meio planta, meio deus, meio fantasma, meio espírito, meio homem ou meio mulher etc. - e assume a consciência semelhante a cada forma. (Nyamnjoh, 2015: 4)

Assim, não faria sentido nem mesmo a divisão que costumamos estabelecer entre natural e sobrenatural, visto que, em determinadas sociedades, o “sobrenatural é simplesmente natural”. Deuses e espíritos desenvolvem características naturais, assim como os humanos podem se sobrenaturalizar. Outrossim, as pesquisas que partem de processos relacionais fazem com que a ideia de unicidade do ser humano

¹² Ao usar o plural, quero ressaltar que não penso em processos unívocos e sem fraturas, visto que os regimes coloniais não eram monolíticos, consistentes, onipotentes, coerentes ou sem contradições (Cooper; Stoler, 1997; Comaroff, 1997; Thomaz, 2001; Trajano Filho; Braz Diaz, 2015). Pelo contrário, existiam “tensões do império” que incluíam contradições e agendas e estratégias concorrentes pelo poder e controle e “dúvidas sobre a legitimidade do empreendimento” colonial (Cooper; Stoler, 1997: 6). Embora isso não diminua em absoluto a brutalidade europeia (Comaroff, 1997), os regimes coloniais em África precisaram lidar com as dificuldades de implementação de seus projetos, seja por causa das inconstâncias das relações, em decorrência dos desafios reais das condições locais ou devido aos agenciamentos produzidos pelos africanos que, como veremos ao longo da tese, também participavam do jogo político (Trajano Filho; Braz Diaz, 2015).

pareça cada vez mais uma invenção epistemológica ocidental. Isso dialoga diretamente com a proposta de Donna Haraway, que enxerga a vida corporal como sendo constituída de relações complexas, visto que os próprios humanos “são produtos de relacionalidades situadas com organismos, ferramentas e muito mais”. Ainda nos termos da autora, “somos uma bela multidão, em todas as nossas temporalidades e materialidades” (Gane e Haraway, 2010: 9)¹³.

Em quarto lugar, a compreensão das práticas relacionais que costumamos designar como religiosas exige dar a devida atenção às materialidades a elas associadas, visto que tais materialidades constituem a própria religião. Para isso, fui inspirado principalmente pela literatura sobre “religião material” e pelas discussões de que participei no projeto *Religious Matters in a Entangled World (Utrecht University)*, onde realizei estágio-pesquisa em 2020¹⁴, sob a supervisão da professora Birgit Meyer¹⁵.

O trabalho de Meyer (2020) se inscreve entre os proponentes da chamada “religião material” e sugere uma postura teórico-metodológica distinta das abordagens puramente mentalistas ou intelectualistas da religião, quais sejam, aquelas que enxergam as práticas religiosas principalmente a partir de ideias, crenças e mentalidades. Do contrário, o pressuposto da autora e dos demais pesquisadores associados a esta corrente teórica é o de que não existe religiosidade que não seja material. No mundo em que vivemos, seres humanos, entidades espirituais (Blanes e Espírito Santo, 2014) e materialidades diversas estão profundamente entrelaçados. Humanos, animais, plantas, deuses, fantasmas e espíritos são parte de um emaranhado¹⁶ que sempre se manifesta materialmente. Somos seres materiais

¹³ Outras autoras são ainda mais incisivas em suas análises. Marilyn Strathern, pioneira nos estudos de gênero, propõe substituímos o conceito de sociedade por socialidade, definindo-a como “matriz relacional que constitui a vida das pessoas” (Strathern, 1996: 64). Karen Barad (2007: 140) vai mais além em sua definição de relacionalidade, ao defender uma ontologia relacional pós-humanista. Em oposição às ideias de que relações podem ser interações que unem entidades autocontidas, a autora aponta que não existem relações preexistentes, mas que a noção de “*relata*” emergiria por meio de intra-ações específicas.

¹⁴ Apesar da inspiração, eximo meus colegas do *Religious Matters Project* de quaisquer responsabilidades sobre meus equívocos interpretativos.

¹⁵ As pesquisas de Meyer têm tido grande aceitação entre os cientistas sociais da religião na América Latina, em especial por meio de pesquisadores brasileiros como Carly Machado, Adriano Godoy, Rodrigo Toniol, Emerson Giumbelli e João Rickli. Em 2019, os três últimos publicaram a coletânea *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião* com vários textos de Meyer traduzidos para o português.

¹⁶ Discorrendo sobre a construção do Santuário Nacional de Nossa Senhora de Aparecida, em São Paulo (Brasil), Godoy (2020) evoca a imagem de um *emaranhado institucional* para tratar das relações entre nomes importantes do catolicismo brasileiro.

vivendo em um mundo repleto de materialidades, objetos, imagens, sons, cheiros e toques.

Mesmo quando tratamos de entidades espirituais, como deuses, santos, anjos e antepassados, as relações com tais seres também ocorrem materialmente. Os seres espirituais podem manifestar-se por meio de objetos, prédios, ambiente, músicas, rezas, rituais, pregações, leituras de textos, imposição de mãos ou mesmo de doenças e variados sinais corporais durante as experiências religiosas. Podemos citar também os sonhos, possessões, visões e profecias, comuns a diversas religiões e frequentes em igrejas pentecostais. Nessas experiências, quem é afetado psicologicamente ou emocionalmente pela presença das entidades experimenta tais relações em seu corpo. Mesmo quando se está inconsciente, as discussões sobre a inconsciência sempre envolverão o corpo ou outras formas de materialidade.

Nesse sentido, reconhecer que as relações são materiais exige assumir uma perspectiva que supere o foco nas ideias e reconheça a materialidade daquilo que nós, antropólogos, costumamos chamar de religião. Esta categoria, objeto de infindáveis debates na Antropologia¹⁷, é definida por Robert Orsi (2012: 147) como “a prática de fazer o invisível visível”, sendo este (o invisível) negociado, barganhado, beijado e tocado por meio de múltiplas mídias que materializam o sagrado. É contra o que Meyer chama de “abordagem mentalista”, resultado da influência do protestantismo nos estudos sobre religião, que alguns autores da “virada material” sustentam que a noção de materialidade é necessariamente intrínseca à religião. Portanto, não existe religião sem materialidade (Stolow, 2014; Promey, 2014; Meyer, 2009; 2021). Nos dizeres da própria Meyer (2010: 126, 127), “uma religião imaterial é uma ficção”.

Inspirado nessa abordagem, penso nas igrejas brasileiras e nas religiões locais em Maputo como “formações estéticas” (Meyer, 2009; 2018) cujas práticas e rituais são sempre materiais. Aliás, para Meyer, uma “formação estética” é uma poderosa formação político-religiosa que materializa imaginações e distribui sensações entre seus participantes, persuadindo-os sobre a legitimidade de certos religiosos e religiões (Meyer, 2018: 14). Também é importante salientar que o foco na materialidade não

¹⁷ O longo debate sobre o conceito de religião entre os antropólogos pode ser encontrado nas pesquisas de Stanley Tambiah (1990), Veena Das (2013) e Birgit Meyer (2020; 2021). Paula Montero (2010) faz um balanço interessante da discussão entre Talal Asad e Clifford Geertz sobre o tema. No sul de Moçambique, por exemplo, os *tinyanga* não enxergam suas práticas como religiosas, mas como “medicina tradicional”.

significa necessariamente que as religiões prescindam de imaginações. Como tenciono demonstrar ao longo da tese, as coisas imaginadas podem materializar as relações invisíveis e dar suporte à *magia civilizatória* que caracteriza a convivência entre missionários brasileiros e moçambicanos em Maputo. Por isso mesmo, a tese se debruça sobre casos etnográficos que focam nas experiências dos fiéis, potenciais fiéis e ex-fiéis, demonstrando como as materialidades têm um papel fundamental na vida cotidiana e atravessam todos os modos de estar em relação. Longe de negar o papel dos elementos materiais, a opção por não ter um capítulo específico sobre o tema é uma prova de como as materialidades são constitutivas das relacionalidades.

Finalmente, ao propor um rompimento com a dicotomia mentalismo *versus* materialismo, essa abordagem tenciona pensar nas coisas religiosas para além dos símbolos, mesmo sem negar que os aspectos simbólicos fazem parte da materialidade. Embora trate de um contexto distinto, a tese de Adriano Godoy (2020) sobre a construção do Santuário Nacional de Nossa Senhora de Aparecida é um bom exemplo teórico-metodológico de que se pode evitar reduzir as coisas a símbolos dotados de significados sem negar completamente o papel do simbólico na vida cotidiana e nas práticas religiosas.

Assim sendo, esta é uma tese que pressupõe que cidades, bairros, praias, coisas, igrejas, fiéis, bispos, pastores, pastoras, obreiros¹⁸, obreiras, profetas, profetizas, objetos, categorias, relações, políticos, médicos tradicionais, espíritos, deuses, templos, rituais e o próprio antropólogo não devem ser entendidos como unidades discretas ou fechadas em si mesmas, mas como produtos abertos de relações que se evidenciam materialmente, agindo no mundo de forma concreta ou simbólica. As relações entre pessoas, espíritos e coisas são inúmeras e podem ser: imaginadas, visíveis, invisíveis, locais, internacionais, religiosas, políticas, econômicas, físicas, afetivas, lógicas, negociações, potenciais, aversões, tensões, cooperações, alianças, fricções, sobreposições, conflitos, hostilidades, recursões, mimetizações, especulações, acusações, segredos, rumores, indiferenças¹⁹, violentas, assimétricas e/ou de poder.

¹⁸ Homens e mulheres leigos que assessoram os pastores e bispos em diversas tarefas, desde a limpeza dos templos até a imposição mãos em rituais de exorcismo. Em igrejas menores, os obreiros também dirigem reuniões.

¹⁹ Geralmente os discursos intolerantes dos pastores e missionários das igrejas brasileiras não são direcionados às religiões politicamente influentes em Moçambique, como o Islamismo e o Catolicismo. Os principais alvos dos ataques são os *tinyanga* e as igrejas que os pastores iurdianos chamam de “tradicionalistas”, quais sejam, igrejas Zione, Velhos Apóstolos e Doze Apóstolos.

Diante dessa grande gama de atores e relações e, para delimitar meu objeto de pesquisa, tomo como escopo de observação as relacionalidades que envolvem a presença de igrejas e missionários brasileiros em Maputo, com especial atenção para a Igreja Universal. Parto do suposto de que esses atores constituem e são constituídos por meio de diferentes modos de estar em relação, quase sempre em oposição ou mimetizando outras práticas tradicionais e/ou religiosas, nomeadamente aquelas associadas aos *tinyanga* e aos profetas Zione, o que resulta em um emaranhado de relações entre atores humanos e não humanos. Suponho ainda que os principais traços dessas relacionalidades são as assimetrias de poder e recursos que se evidenciam materialmente por meio da operação de uma *magia civilizatória* reproduzida por missionários e pastores brasileiros.

Da ética do *dislike* à ética da simpatia

Em minha vivência em Maputo durante oito meses, entre 2018 e 2019, coletei dados a partir de reportagens de TV, canais do *Youtube*, conversas com outros pesquisadores, pesquisas em arquivo, análise de documentos históricos, entrevistas em profundidade, participação em rituais e festas familiares, observações cotidianas e conversas informais. O convívio com as pessoas em Moçambique implicou no compartilhamento de palavras, cheiros, sabores, alegrias, dores e acontecimentos que compõem os “fatos etnográficos” (Peirano, 2014: 380) e me permitiram elaborar uma descrição sobre as relações em torno da presença de igrejas brasileiras em Maputo.

Como propõe Mariza Peirano (2014: 386), etnografia é “teoria vivida” e deve considerar “a comunicação no contexto da situação” e transformar a experiência vivida em um texto acessível e compreensível, tentando assim detectar a “eficácia social das ações de forma analítica”. Ao mesmo tempo, procuro evitar os “pecados” comuns da Antropologia, sobretudo no que tange à assimetria relacional entre pesquisador e os interlocutores e o risco que corro de exotizar uma sociedade africana.

Nesse ponto, me parece fundamental explicar aos leitores como os dados foram produzidos, já que a coleta, seleção e análise dos dados dependeram diretamente da minha posição e da forma como interagi com meus interlocutores no campo de pesquisa. Talvez o principal desafio do trabalho de campo tenha sido lidar com alguns atores sobre os quais eu já tinha um relativo conhecimento. Com base em pesquisa realizada durante o mestrado (Guerreiro, 2016), eu sabia que os bispos e

pastores da Igreja Universal não veem com bons olhos a presença de pesquisadores ou jornalistas próximos deles ou dos fiéis. Como ocorre em todos os templos ao redor do mundo, jornalistas e pesquisadores são vistos como “bisbilhoteiros” que buscam informações para fazer propaganda negativa da igreja. A vigilância constante nas reuniões, a tentativa de controlar os fiéis e a opacidade das relações internas da denominação constituem-se enormes desafios ao trabalho etnográfico, apesar de os fiéis de várias denominações (incluindo a Igreja Universal) e os clérigos dessas igrejas (com exceção da maioria dos pastores da Igreja Universal) terem sido quase sempre muito gentis comigo.

Meu trabalho na Igreja Universal se limitou a observar os rituais públicos devido às restrições que a denominação impõe aos pesquisadores em seus templos. Durante as reuniões, as câmeras e olhares atentos dos pastores, obreiros e obreiras me pareciam ser uma espécie de “tecnologia de poder” feita “para resolver os problemas de vigilância” e me davam a sensação constante de ser vigiado (Foucault, 1987)²⁰.

Em um primeiro esforço de contactar a liderança da denominação e solicitar autorização para realizar a pesquisa nos templos da Igreja Universal, conheci o pastor Carlos, na época com 43 anos, em Inhambane, província do Sul, onde estive por quinze dias antes de decidir definitivamente trabalhar em Maputo. Para minha surpresa, Carlos me recebeu bem e aceitou colaborar com a pesquisa. O problema é que, além de me permitir participar do culto, fazer trabalho de campo no templo e conversar com alguns membros, o pastor estava interessado na minha conversão, advertindo-me quando eu faltava às reuniões. De volta à Maputo, mantive contato com ele por *WhatsApp*, porém, diante do meu pedido para conhecer outros pastores, Carlos resolveu se esquivar e se tornou inacessível.

Orientado por um pesquisador moçambicano, procurei as igrejas nos bairros suburbanos, onde os pastores seriam mais abertos aos trabalhos dos pesquisadores. Em um desses templos, conheci o pastor Robson, brasileiro, de 26 anos. Após se certificar de que eu não iria divulgar as informações em canais do *Youtube*, como estavam fazendo alguns ex-pastores iurdianos, o jovem pastor aceitou conversar

²⁰ Durante a 15ª edição da ExpoCristã, feira do mercado gospel em São Paulo, a empresa de inteligência artificial Kuzzma lançou um serviço de reconhecimento artificial para igrejas, com câmera de alta resolução que ajudava a identificar dados pessoais, assiduidade, contribuições financeiras e emoções dos fiéis. Disponível em: <https://apublica.org/2019/11/empresas-lancam-servico-de-reconhecimento-facial-para-igrejas-no-brasil/?fbclid=IwAR3Z3T19Xvog5bE3g2AnTDmA1kGico6nZHJBdsK8ONNb6NkMRL6mpvB0bxU>. Acesso em 14/11/2019.

comigo e me autorizou a usar os dados de nossos diálogos na tese. Contudo, Robson me orientou a procurar os bispos e pastores na sede da denominação, o Cenáculo da Fé (Cenáculo Maior), no bairro Alto Maé, a fim de obter informações mais precisas. Isso mais uma vez inviabilizaria o trabalho, pois certamente implicaria em mais vigilância ou proibição.

Na terceira tentativa, outro pastor moçambicano se recusou a conversar comigo e me mandou procurar o “líder de bloco”, ressaltando ser apenas um “líder regional”²¹, não sem antes deixar escapar que o bispo Honorilton Gonçalves, líder nacional, não lhes permitia falar sobre a igreja para pesquisadores ou jornalistas. A seu ver, Gonçalves era muito mais difícil de lidar do que os bispos que já lideraram a denominação no país, como Luiz Morais, Jean Santos e João Leite, posteriormente acusado de ser um dos pivôs da divisão da Igreja Universal em Angola, tema sobre o qual tratarei mais adiante.

Pesquisadores como Teresa Cruz e Silva (2003), Dowyvan Gaspar (2006), Michel Gherman²² (2009), Eva Scheliga (2010), Marcelo Tadvald (2013), Ilana Van Wyk (2014), Linda van de Kamp (2016), Silas Fiorotti (2017) e Livia Reis (2018) passaram por situações parecidas em diferentes países - Brasil, Argentina, Moçambique, África do Sul e Israel - e explicitaram os desafios, os dilemas éticos e as estratégias metodológicas para se fazer pesquisas na Igreja Universal. Gaspar (2006) contou que os contatos iniciais para o trabalho em Moçambique deixaram de avançar na medida em que ele não se mostrou disposto a se converter à igreja, o que o fez decidir pela aplicação de um questionário como uma saída metodológica. Cruz e Silva (2003), por sua vez, relatou que, após se identificar como pesquisadora na Igreja Universal, viu seus interlocutores se afastarem. Em conversa pessoal, a historiadora me contou que precisou usar de criatividade para fazer trabalho de campo, inserindo seus auxiliares de pesquisa entre os jovens da igreja. Tal estratégia também foi utilizada por Reis (2018: 26) que, após ser advertida por um amigo moçambicano sobre os riscos à sua integridade física, resolveu integrar-se à Força Jovem Universal (FJU) – movimento jovem da igreja - e se identificar apenas aos seus interlocutores, sem que a hierarquia da denominação soubesse que ela era uma pesquisadora. Com base nas dificuldades que enfrentou na Igreja Universal em Durban (África do Sul), Wyk (2014) discutiu o que chamou de *“the ethics of dislike”*.

²¹ Categorias que se referem à organização e à hierarquia interna na Igreja Universal.

²² Comunicação pessoal.

Em sua experiência, foi difícil trabalhar em um contexto de fundamentalismo religioso e ter que lidar cotidianamente com fatos que desafiavam o relativismo antropológico e sua postura política. O maior incômodo da autora parece ter sido justamente presenciar e ter que analisar algo que o senso comum enfatiza (e resolve fácil, por meio de simplificações) nos rituais da Igreja Universal: os pedidos excessivos de contribuição financeira.

Como os investigadores supracitados, tomei a decisão de não me apresentar aos líderes do Cenáculo da Fé como pesquisador e decidi que apenas meus interlocutores saberiam que eu estava na Igreja Universal com o objetivo de realizar uma pesquisa. Apesar dos revezes nos contatos com os pastores, meu trabalho foi facilitado pela generosidade e abertura dos amigos moçambicanos que fiz em diversos espaços da cidade. Espelhando o termo proposto por Wyk (2014), se os incômodos pela constante discordância com as pregações dos pastores iurdianos também me traziam algum nível de antipatia, classifico minha relação com outros interlocutores como uma “ética da simpatia”.

As horas de viagem de *chapa* (van) ou *machimbombo* (autocarro ou ônibus) e as idas ao comércio eram sempre boas ocasiões para formar uma rede de contatos e fazer novas amizades. Praticamente todas as pessoas que conheci tinham algum parente que “rezava”²³ ou já havia frequentado a Igreja Universal. Não somente contatei pessoas que de uma forma ou outra estavam em relação com a igreja brasileira, mas pude acessar fiéis e ex-fiéis e tentar contornar as limitações impostas pela postura dos pastores. Além das ocasiões em que fomos juntos às reuniões, sob o olhar atento de obreiros e obreiras, nossas conversas informais e entrevistas ocorriam em diversos espaços da cidade: caminhando pelas ruas, no transporte público, em bares, cafés, festas, restaurantes, praças, em suas casas ou em seus locais de trabalho.

Além das dezenas de reuniões de que participei na Igreja Universal - convivendo com a difícil sensação de estar sendo observado o tempo todo e correndo o risco de ser tratado como um jornalista ou um concorrente de outra igreja pentecostal -, visitei outros templos e igrejas, principalmente Zione. O trabalho com os Zione, principais concorrentes da igreja brasileira, estava previsto desde a primeira versão do projeto de pesquisa. No campo, os interlocutores Zione se tornaram um ponto de

²³ Ao contrário do Brasil, onde os termos “reza” ou “rezar” são associados aos católicos, em Moçambique tais práticas designam a prática de todas as demais igrejas cristãs e dos muçulmanos.

partida e de apoio, até porque muitos dos fiéis já tinham “rezado” na denominação brasileira. Além disso, como veremos ao longo dos capítulos, vários profetas Zione realizavam tratamentos espirituais para crentes²⁴ da Igreja Universal.

Todas as vezes que visitei uma nova igreja com meus interlocutores, apresentei minhas credenciais²⁵, explicitiei minhas intenções de pesquisa e fui muito bem recebido. Participei de cultos, festas, cerimônias e refeições. Mesmo cientes da minha posição como pesquisador, fui convidado para atividades que exigiam uma participação mais efetiva do que previ. Nos rituais públicos, precisei negar convites para pregar, cantar ou mesmo proferir uma palestra “antidrogas” na igreja, embora minhas negativas fossem seguidas de um pedido para que ao menos eu me apresentasse publicamente aos demais presentes. Embora seja prática comum dar a palavra aos convidados nas igrejas Zione, independentemente de sua filiação religiosa, talvez os convites para participações mais efetivas (pregações, palestras e apresentações musicais) reflitam a intensa circulação de missionários brasileiros em Maputo, fazendo com que a imagem do brasileiro seja a de um missionário.

Alguns dos meus amigos chegaram até mesmo a fazer orações, rituais e profecias para que a tese fosse bem-sucedida e me deram orientações espirituais para que isso ocorresse. Por meio dessas pessoas, ainda que nem todas frequentassem palhotas em busca de terapia espiritual, conheci algumas *tinyanga* com as quais pude realizar parte do meu trabalho de pesquisa.

Em que pese toda a boa recepção, sempre que relatava para outras pessoas sobre minha ida aos cultos Zione, muitos se surpreendiam e faziam perguntas tais como: o que um brasileiro estaria fazendo em uma igreja de “pretos” e “pobres”? Rezando, recebendo tratamentos ou trabalhando como missionário? Os questionamentos eram relativamente aplacados quando explicava meu trabalho como antropólogo. Ser percebido como missionário, porém, me causava algum incômodo, mas talvez menos do que nas vezes que me confundiam com algum cooperante de agência europeia ou quando eu era chamado de “doutor”, *boss* ou *mulungo*, termo usado para designar brancos, estrangeiros ou africanos que se comportam como “brancos” (Thomaz, 2006). De outro modo, ser tratado por “mano” por outros interlocutores me dava uma sensação de maior pertencimento e me deixava mais

²⁴ Trata-se de uma categoria êmica empregada em Moçambique para se referir aos fiéis de diversas religiões. Ao longo da tese, por uma questão de estilo, opto por utilizar os dois termos: fiéis e crentes.

²⁵ Carta de autorização concedida por alguma instituição ou universidade.

confiante para superar a barreira da língua - já que os rituais e cultos Zione são realizados em *changana* – e conseguir lidar melhor com meus privilégios de brasileiro de classe média com alta formação acadêmica.

Se a classificação como *mulungo* me incomodava, o “ser brasileiro” me deixava em uma posição ambígua. Não foram poucas as vezes que fui interpelado nas ruas e no transporte público com questionamentos sobre o Brasil, o que sempre abria possibilidade para diálogos e extensão da relacionalidade de que eu participava. A falácia do brasileiro gentil, insistentemente propagada pela mídia brasileira em Moçambique, facilitou a interlocução em alguns momentos, mas me deixou em situação de desconforto em outros. De igual modo, eram incômodos os questionamentos de fundo moral sobre uma suposta “licenciosidade” propagada pela mídia brasileira e que estaria ajudando a destruir as “tradições” moçambicanas, incluindo aí questões como igualdade de gênero e diferenças geracionais²⁶. Ao fim e ao cabo, estou certo de que meus incômodos não foram maiores dos que posso ter causado aos meus interlocutores, os quais eram constantemente importunados por um brasileiro que queria saber de tudo o que faziam e buscava explicações constantes sobre situações que lhes eram corriqueiras.

Além da interlocução e dos ensinamentos que recebi, contei com colaborações imprescindíveis das minhas amigas e amigos moçambicanos em outras situações. Augusto, por exemplo, contribuiu com algumas traduções de cultos e entrevistas e me auxiliou em parte do trabalho de campo. Assim como os demais colegas, me ajudou a me inserir em redes que dependiam diretamente de seus contatos.

Igualmente importante foi a colaboração de minha companheira Sheila, que deixou algumas de suas tarefas profissionais no Brasil e me acompanhou em parte do trabalho em Moçambique. Sua ajuda foi fundamental nas conversas informais, entrevistas semiestruturadas e dicas em suas áreas de especialização: saúde e educação. No caso de temas como gênero e sexualidade, sua mediação foi de suma importância para a obtenção de conhecimentos, principalmente junto às mulheres,

²⁶ Meneses (2018: 121) argumenta que a condição de desigualdade enfrentada pelas mulheres africanas resulta da junção entre colonialismo e poder patriarcal, o que seria uma dupla colonização. A seu ver, a “combinação de relações de poder e de saber” reforçaria “a fratura epistêmica e ontológica sobre a mulher”, que se vê duplamente dominada, sujeita ao poder patriarcal - porque é tida como “incapaz de ter um pensamento autônomo” - e aos colonizadores, que viam as mulheres como inferiores, cujas “voz e saberes não interessam e [...] não lhe garantem os direitos básicos”.

abrindo espaços de interlocução e confiança que se constituíram como pontos basilares das narrativas que seguem.

Finalmente, como Wyk (2014) ressaltou, pesquisar sobre a Igreja Universal é ter que conviver com reiterados e agressivos pedidos de contribuição dos bispos e pastores iurdianos que procuram convencer as pessoas nas reuniões de que elas seriam as culpadas por suas dificuldades financeiras, relacionando-as com a suposta preguiça ou falta de inteligência, em um discurso racista e de corte colonial. O desconforto foi ainda maior quando ouvi um pastor afirmando literalmente que os fiéis deveriam “sacrificar” o dinheiro do “leite das crianças”, do “pão da família” ou “de chapa” e explicar que esse seria o exercício da “fé inteligente”, a fé oposta daqueles que se deixam levar pela emoção. Como aponto no capítulo 5, o ápice do descontentamento foi minha incapacidade de convencer uma senhora - que morava de favor em uma varanda por ter doado a casa para a igreja - de que o Acidente Vascular Cerebral que ela sofreu e a morte de sua filha querida não resultavam de sua suposta infidelidade em contribuir com a denominação.

Por outro lado, percebi que vários interlocutores jogavam com os pedidos insistentes dos pastores e se recusavam a fazer doações, criticando-os pelas cobranças excessivas de oferta e levantando rumores sobre suas relações com poderes invisíveis e enriquecimento suspeito. Dessa maneira, eles agiam mais do que como simples vítimas da suposta ganância de pastores brasileiros, mas como agentes que buscavam superar medos, conflitos e assimetrias e estavam envolvidos em relações múltiplas e complexas acerca das quais eu ainda estava por aprender.

Como observado em diversos trabalhos antropológicos²⁷, considero que os rumores, fofocas, especulações, segredos e acusações que emergiam das conversas informais com meus interlocutores precisam ser levados a sério. Tomados como pontos fulcrais da ação social, segredos e rumores são pontos de partida para acessar temas sobre os quais as pessoas não costumam falar abertamente ou simplesmente não querem ou não podem falar, exceto no caso das acusações públicas e abertas, tais quais as proferidas pelos pastores pentecostais nos templos de Maputo.

Como bem afirma Omar Thomaz (2008: 200), é importante desconfiarmos das narrativas muito bem estruturadas, pois é “na forma de conversas, histórias fragmentárias e rumores”, sem “pretensão de coerência” e “sem o compromisso com

²⁷ Ver os trabalhos de Ogola (2005) e Thomaz (2008).

a sedução do interlocutor”, que conseguimos entender melhor as dinâmicas e transformações sociais. Os rumores e especulações apareciam em conversas cotidianas com meus interlocutores nos bares, supermercados, restaurantes, simples viagens de transporte público ou em raros e curtos comentários de fiéis insatisfeitos durante as reuniões da Igreja Universal, além das indiretas dos pastores em suas pregações. Eram perceptíveis nas longas horas de conversa com os Zione na praia e partiam também dos *youtubers* dissidentes e críticos da Igreja Universal que tinham espaço em emissoras concorrentes da TV Miramar (de propriedade da igreja brasileira), os quais divulgavam informações que, em tese, deveriam estar restritas às relações internas das igrejas.

Também foram profícuos os conselhos e explicações que recebi dos personagens da literatura moçambicana, em particular, e africana, em geral. Olhar para a literatura constituiu não somente um escape para as dores e frustrações da confecção de uma tese durante a pandemia de Covid-19, em meio a um dos momentos mais difíceis da minha geração, como me ajudou a aperfeiçoar minha escrita - embora os romancistas não tenham nenhuma culpa dos meus muitos deslizes e equívocos - e lançou luz sobre um contexto no qual sou estrangeiro. O diálogo com romances e contos moçambicanos - *O alegre canto da Perdiz e Niketche: Uma História de Poligamia*, de Paulina Chiziane; *Mulheres de Cinzas, A Confissão da Leoa, Terra Sonâmbula, e Estórias abensonhadas*, de Mia Couto; e *Crônica da Rua 513.2*, de João Paulo Borges Coelho -, além de outros romances históricos como *Hibisco roxo*, de Chimamanda Ngozi Adichie, abriram sendas explicativas no vão entre a realidade e a ficção que muitas vezes a própria bibliografia especializada não o fazem. Como frisa Ronaldo Oliveira de Castro (2013: 244, 245), em diálogo com Bakhtin, o romance é uma “forma de problematização” de um tempo que está em aberto, um gênero que não possui uma forma acabada e que se conecta a um presente inacabado. Partindo desse suposto, a ideia aqui não é reforçar ou fixar fronteiras entre literatura e Antropologia ou tomar a literatura como fonte documental, mas buscar explorar as zonas fronteiriças entre elas, observando os pontos em que elas se retroalimentam, explicando-se mutuamente (Palmeira e Carneiro, 2013).

Outra nota metodológica importante é sobre o uso de imagens na tese. Como o leitor irá notar, ao fim de cada capítulo apresento fotografias²⁸, mosaicos de

²⁸ Todas as fotografias cujas fontes não estão explicitadas são de minha autoria. As fotografias em que apareço são de autoria de Sheila Soares.

fotografias ou *prints* de vídeos referentes ao tema abordado²⁹. Mais do que um caráter documental, ilustrativo ou com o intuito de provar o que é textualmente afirmado, as fotografias são concebidas como parte de uma linguagem que busca dialogar com o texto e construir uma narrativa etnográfica que justifique o caráter relacional da tese.

Quanto aos locais da investigação, trabalhei principalmente no Cenáculo da Fé (sede da Igreja Universal em Moçambique), na Praia da Costa do Sol e em uma igreja zione em um bairro periurbano de Maputo, além de fazer incursões mais curtas em outros bairros de Maputo e Matola³⁰, em seis denominações Zione diferentes. Acompanhei meus interlocutores em diversos templos da Igreja Universal (Estrela, Bagamoyo 2, Polana Cimento, Machava e 15) e visitei uma filial no Distrito de Homóine (província de Inhambane). Visitei templos de outras denominações e religiões, como Catedral Metropolitana de Nossa Senhora da Conceição (Catedral de Maputo), Mesquita da Baixa (*Jumma Masjid*), Igreja Velhos Apóstolos, Igreja Assembleia de Deus Ministério Alfa e Ômega, Igreja Mundial do Poder de Deus e Igreja Pentecostal Deus é Amor. Também fui gentilmente recebido em suas casas por pastores e crentes de diferentes denominações e por alguns profetas Zione e *tinyanga*, os quais abriram as portas de suas palhotas (ou “gabinetes” e “escritórios”), compartilhando seus conhecimentos comigo. A tese é baseada em dezenas de conversas informais com fiéis, ex-fiéis e potenciais fiéis de diversas religiões - Igreja Universal, Zione, Ministério Evangelho em Ação - MEA, Assembleia de Deus, Deus é Amor, Maná, Igreja Mundial do Poder de Deus, Católica e Islamismo -, além de um volume de 39 entrevistas semiestruturadas. Ainda que boa parte da tese seja baseada em dados coletados em observações, conversas informais e entrevistas, também tive acesso a documentos do período colonial (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa) e do período pós-colonial (Arquivo Histórico de Moçambique e do Centro de Estudos Africanos, na Universidade Eduardo Mondlane, Maputo).

Por último, mas não menos importante, meu diário de campo foi fundamental para registrar minhas experiências e anotar algumas notícias da imprensa moçambicana. Além disso, as entrevistas que fiz com dois pastores da Igreja Universal, a boa memória (associada com a constante repetição de frases pelos

²⁹ Embora breve, o texto de Edwards (2011) é um interessante balanço sobre a história da fotografia na prática antropológica.

³⁰ A cidade de Matola, segunda maior cidade do país com mais de 1.032.197 habitantes (Censo de 2017), é um polo industrial e capital de Maputo província, enquanto Maputo cidade é a capital do país.

pastores em suas orações nos rituais) e as anotações feitas no celular logo após os cultos, registrando o que vi e ouvi nas reuniões, me ajudaram a superar as dificuldades e as proibições impostas pela denominação brasileira.

Para preservar a identidade dos meus interlocutores, todos os nomes utilizados na tese são fictícios, exceto de figuras públicas. Nesse mesmo sentido, misturei nomes, lugares, datas e situações, o que tanto me ajudou na preservação das identidades - embora muitos deles tenham autorizado a publicação de suas fotografias³¹ - como facilitou a elaboração de uma narrativa etnográfica que faça sentido para o leitor. Muito embora não tenha a pretensão de “ressuscitar a dimensão romântica da Antropologia”, como faz Vicent Crapanzano (2005: 358, 383), me aventuro em apresentar aos leitores mais ou menos o que o autor denomina de “cenas”, um interstício entre a realidade objetiva e sua subjetivação, qual seja, “um mundo de sombras, na fronteira da imaginação”. Cada um dos capítulos é composto por uma ou mais cenas que, se vistas em conjunto, pretendem dar corpo a uma tese que busca sobretudo descrever diferentes modos de estar em relação.

Estrutura da tese

Com esse volume de dados em mãos, tenciono dar destaque às dimensões espaço-temporais (com a abordagem sobre os resquícios do colonialismo na cidade), estéticas (com enfoque nos tratamentos espirituais e a construção de um imaginário sobre o Brasil) e econômicas (com destaque para os rumores sobre feitiçaria e as “dívidas ocultas” contraídas pelos fiéis), bem como aos regimes de desigualdade (sobretudo de classe, gênero e raça) que atravessam tais relações. Ainda que a Igreja Universal seja tratada no texto como um ator importante na cidade de Maputo, as narrativas dos capítulos não necessariamente pretendem se encerrar na instituição. Do contrário, tenciono apresentar uma tese em que o leitor perceba que as religiões jamais pode ser compreendidas separadamente das relações que envolvem suas participações em determinados contextos.

A tese será dividida em 6 capítulos cujas cenas e eixos narrativos privilegiam processos relacionais. No capítulo 1 busco fazer uma breve história da construção de assimetrias relacionais no período colonial na cidade de Lourenço Marques, com foco nas dimensões espaço-temporais e nos resquícios de passado que permanecem em

³¹ Me inspirei na tese de Adriano Godoy (2020) para a montagem de mosaicos das imagens.

Maputo. Tento demonstrar como as práticas relacionais se constituíram historicamente e forjaram desigualdades materiais e de poder que se evidenciam nas categorizações e aspectos visíveis e invisíveis da cidade, contribuindo para uma demanda cada vez maior de terapeutas espirituais, como os *tinyanga*, os profetas Zione e os pastores pentecostais.

Posteriormente, no capítulo 2, faço uma discussão sobre os usos contemporâneos das categorias “tradição” e “civilização”, ombreada com “modernidade”, e como elas são frequentemente empregadas nos processos relacionais envolvendo pessoas e espíritos em Maputo. Descrevo o caso das pessoas que agem como “seres de fronteira” e circulam entre um mundo supostamente “tradicional” e outro pretensamente “moderno”, e sua busca por agentes que possam mediar as relações com os espíritos.

Já no capítulo 3 me dedico ao que chamo de “guerra dos espíritos”, tendo como pano de fundo o lastro histórico e os conflitos bélicos recentes em Moçambique. A narrativa é organizada a partir da agência e dos efeitos das relações com espíritos que se manifestam nos rituais da Igreja Universal e de seus principais concorrentes, identificando um “potencial de violência” que se evidencia na batalha espiritual comandada pelos pastores iurdianos.

Mais adiante, no capítulo 4, descrevo como as questões de parentesco são modos privilegiados de estar em relação e estão no bojo de dilemas e conflitos decorrentes das tensões entre o que é ser parte da “Família Universal” e o pertencimento familiar agnático no Sul de Moçambique. No decorrer do capítulo, entremeio meus argumentos com algumas cenas de rituais iurdianos e casos que ilustram os conflitos entre as exigências de exclusividade das igrejas brasileiras, em um jogo de forças que envolve continuidades, adaptações e rupturas com laços tradicionais e de parentesco.

O capítulo 5 trata das relações econômicas que atravessam as conexões entre poderes visíveis e invisíveis em Maputo. Minha hipótese, aqui, é a de que o tema das “dívidas ocultas”, um escândalo de corrupção predominante na imprensa moçambicana atualmente, constitui-se em um pano de fundo para a *magia civilizatória* que anima as relações econômicas que envolvem crentes, pastores, curandeiros e profetas e entidades espirituais. Argumento que as relações dos fiéis, potenciais fiéis e ex-fiéis com a Igreja Universal em Moçambique são marcadas por um ciclo interminável de dívidas ocultas, mas também por rumores, segredos e acusações de

feitiçaria que envolvem as próprias estratégias financeiras da denominação brasileira em Maputo.

Finalmente, o capítulo 6 é dedicado à análise da circulação de certos imaginários sobre o Brasil em Moçambique, sobretudo pela mediação de missionários e igrejas evangélicas, da mídia brasileira (como as telenovelas e programas de TV) e do fenômeno recente de *youtubers* moçambicanos que produzem conteúdo para brasileiros, tendo como moldura o que chamo de *magia civilizatória*. Concluo o capítulo com uma discussão sobre as mudanças em comunidades religiosas sob influência brasileira e as expectativas de migração dos meus interlocutores, sendo o Brasil um destino preferencial para muitos deles.

Nas palavras finais, apresento um caso que resume muitos dos modos de estar em relação descritos ao longo da tese e busco refletir sobre os limites e desafios da convivência entre pessoas e espíritos em Maputo, apontando que as possíveis respostas para solucionar os conflitos talvez estejam nos pressupostos das relacionalidades.



Mapa 1: Moçambique

Fonte: <https://www.istanbul-city-guide.com/map/mozambique/maputo-map.asp>



Imagem 1: Mosaico de fotografias com amigos Zione e amigo pentecostal



Imagem 2: Mosaico de fotografias do gabinete ou escritório do profeta Marcos



Imagem 3: Parte interna de um gabinete ou escritório Zione

Capítulo 1: “Maputo não tem igual”

“Maputo não tem igual. Maputo é a capital de Moçambique. A civilização concentra-se aqui em Maputo. Então, quando vais para lá, vais apanhar uma vida mais atrasada [...]”. Essas foram afirmações de Igor, um dos amigos que fiz quando frequentei uma congregação zione em um bairro periférico de Maputo. Aqui, ele buscava argumentar que a cidade seria diferente de outras “zonas” e concentraria a “civilização”, falando com orgulho das obras feitas por companhias chinesas, como os prédios e a ponte da Katembe, que liga a cidade ao Distrito de mesmo nome do outro lado da Baía de Maputo. Dessa forma, ele repetia o argumento de que as obras financiadas pelos chineses seriam símbolos de desenvolvimento, ao contrário dos críticos da presença chinesa que chegaram até mesmo a me falar em um “novo colonialismo”.

A “civilização” aludida por Igor era posta em contraste com as partes que ele considerava mais “atrasadas”, as áreas periurbanas e a zona rural. Tanto ele como outros interlocutores, quando me ouviam dizer que minha pesquisa se interessava pelas relações entre pessoas e entidades espirituais, aconselhavam-me a ir aos “bairros” ou ao “mato”, especialmente Katembe, porque lá eu certamente encontraria manifestações de espíritos ou feiticeiros. Em seu imaginário, aqueles seriam os locais por excelência das práticas “tradicionais”, onde ocorreriam insólitos, como a aparição de fantasmas, tempestades e queimadas inexplicáveis. Isso foi o que me disse o pastor Mateus, criticando as desconfianças de estrangeiros que ouvem as histórias a respeito do tema em Maputo.

E vocês me dizem que isso não existe, que isso é invenção das pessoas? Vai lá. Aqui é na cidade capital. Entra lá nas zonas recônditas. Você vê fantasmas, vê fogo do nada. (Pastor Mateus, Ministério Evangelho em Ação - MEA)

Nessa perspectiva, a ponte da Katembe parecia ter se tornado um símbolo da ligação entre dois espaços vistos como distintos: um mundo “tradicional” e outro “moderno”, “civilizado” ou “desenvolvido”. As assimetrias resumiriam uma

configuração espaço-temporal forjada no período colonial e que se estende até o presente, a de que o centro da cidade de Maputo (antiga Lourenço Marques) seria o local da “civilização”, das ruas asfaltadas, do transporte público, dos estrangeiros e das igrejas “civilizadas”. Há também um contraste com os bairros ao redor da cidade, como Mafalala e Chamanculo, onde as ruas são estreitas e sem saneamento, ladeadas por muros de zinco ou madeira, com muitos comércios informais e templos de igrejas Zione e de novas igrejas pentecostais, muitas vezes semelhantes às palhotas.

Em seu trabalho de campo no distrito de Homóine, província de Inhambane (Sul de Moçambique), Luiz Henrique Passador (2011: 40) também observou que a classificação de determinados espaços como “tradicionais” ou “modernos” levava em consideração a proximidade com a cidade. A “tradição” estaria confinada ao “mato” ou ao “campo”, onde são discutidos assuntos como “feitiçaria”, “família”, “parentesco” e “antepassados”. Por outro lado, a vila-sede, entendida como “cidade” ou “cimento”, tal como a capital do país, seria o “espaço de modernidade”, pois lá estão os elementos ligados ao Estado e ao mercado, como “hospitais, tribunais, escolas, repartições públicas, lojas, bancas e barracas” (Passador, 2011: 45).

Em Maputo, os prédios coloniais espalhados pela cidade, os arranha-céus construídos por companhias chinesas, os barracos de zinco nos bairros periurbanos, os comércios formais e informais, a Baía de Maputo, as praias e as ruas da cidade - sejam as avenidas principais, largas e asfaltadas, ou as arenosas e poeirentas estradas dos bairros - são mais do que simples elementos urbanos de um cenário no qual as relações se desenvolvem. Juntos, esses artefatos disputam espaço com os templos pentecostais em áreas centrais da cidade, com a Igreja Católica, com as demais denominações protestantes/evangélicas³², com os templos Zione, com as palhotas dos *tinyanga* escondidas nos bairros e com as mesquitas muçulmanas, com suas convocações diárias para as orações. Todos esses artefatos, de uma forma ou outra, parecem querer incorporar o espaço urbano e capturar a cidade, agindo como “testemunhos materiais” das diferenças, segregações e desigualdades (Balandier, 1993: 124).

³² Importante assinalar que a categoria “protestante/evangélica” inclui denominações como Presbiteriana (Missão Suíça), Batista, Congregacional, Metodista, Assembleia de Deus, Igreja Maná (de origem portuguesa), igrejas pentecostais e uma profusão de novas igrejas lideradas por profetas e apóstolos, moçambicanos ou de outros países africanos.

Meu suposto, neste capítulo, é o de que a configuração espaço-temporal de Maputo é *locus* de relacionalidades assimétricas, em um espaço no qual as imaginações e performances de poderes visíveis e invisíveis engendram e conformam o que a cidade é e como são aqueles que aí vivem. Para entendermos essas configurações urbanas, volto meu olhar para a diacronia das relações e busco “estudar o processo de constituição e transformação do convívio ao longo do tempo” (Costa, S., 2019: 29).

Advirto que não tenho a pretensão de realizar uma história exaustiva da cidade e que o fio narrativo do capítulo apresenta saltos temporais que evidenciam a atenção que dedico aos resquícios coloniais e às assimetrias relacionais que se configuraram em Lourenço Marques, renomeada como Maputo no período pós-colonial. Começo argumentando que as desigualdades e assimetrias da cidade têm um lastro histórico no período colonial, podem ser comparadas com as justificativas colonialistas observadas em outros contextos africanos e foram reforçadas por um ordenamento social e jurídico que acentuava as diferenças sociais e buscava segregar a população nativa em determinados espaços da cidade. Em seguida, mostro como essas assimetrias atravessavam as práticas religiosas, perpetuando-se no período pós-colonial. Como “resquícios de passado”, as assimetrias fantasmagóricas da antiga Lourenço Marques permanecem vivas em Maputo, assombrando a realidade urbana de diversas formas, inclusive com a atuação de feiticeiros e entidades espirituais.

1.1 De Lourenço Marques à Maputo: racismo e desigualdades

Começo minha narrativa pelo ano de 1782, quando os portugueses fundaram a feitoria de Lourenço Marques, que ganharia o *status* de vila em 1876 e no ano seguinte seria alçada ao posto de cidade. Em 1898, Lourenço Marques passou a ser a capital de Moçambique, em substituição à Ilha de Moçambique (localizada na atual província de Nampula) (Maloa, 2016: 127).

Muitos portugueses se orgulhavam de Lourenço Marques no período colonial. Por isso mesmo, apresentavam-na como uma cidade paradisíaca, como fica evidente nas fotografias dos *Álbuns fotográficos e descritivos da Colônia de Moçambique* (1929), de José dos Santos Rufino. Nessas fotos, privilegia-se a cultura balneária, o lazer e os desportos da cidade. Ao analisar esse documento, Correa (2019) aponta que a ideia era fazer de Lourenço Marques um espelho de Lisboa e um cartão-postal

que visava demonstrar o sucesso português em seu empreendimento colonial em África.

Ao contrário desse cenário, Vladimir Zamparoni (1998) demonstra que a Lourenço Marques dos anos 1890 até os anos 1940 era uma cidade desigual em vários níveis, sendo dividida em cidade baixa, cidade alta e subúrbios. A baixa era um lugar masculino, onde se trabalhava e negociava durante o dia e onde os brancos poderiam encontrar lazer e prazer à noite. A cidade alta era o espaço das mulheres brancas, relegadas ao ambiente da casa e servidas pelas empregadas africanas que também trabalhavam nas *machambas* (lotes agrícolas) fora da cidade. Os bairros eram os espaços de habitação dos trabalhadores africanos, cuja paisagem visual era marcada pelas palhotas. Em uma zona fronteira, nas franjas da cidade, alguns desses trabalhadores alugavam pequenos quartos atrás das cantinas pertencentes aos portugueses, mestiços e indo-britânicos, onde encontravam descanso, alimentação e diversão (Zamparoni, 1998: 334).

De modo geral, também havia uma divisão estanque entre o que se chamava de “cidade de cimento” e o que se denominava como “cidade de caniço”. A primeira abrigava a sede do governo e tinha uma localização estratégica para o comércio de exportação e importação, sobretudo em decorrência do porto. Na “cidade de cimento” também havia bairros urbanizados, altos edifícios, comércios e serviços variados, infraestruturas sociais e melhores condições de abastecimento e saneamento, pois era onde moravam os brancos e estrangeiros. Atualmente, também é o lugar onde vivem os estrangeiros, os cooperantes internacionais e a elite política, econômica e intelectual moçambicana.

Por outro lado, a “cidade de caniço” era o espaço dos “bairros” sem planejamento e infraestrutura, com “ruas estreitas e tortuosas, caminhos e vielas” e casas de caniço, madeira e zinco, sem água ou saneamento básico, montando o cenário onde viviam os negros e mestiços (Araújo, 2005).

Zamparoni (1998: 289, 290) afirma que havia uma segregação urbana racializada em Lourenço Marques, deixando evidente que a cor da pele “determinava o lugar social e físico de cada um na sociedade” e não o suposto grau de “civilização”, como se argumentava. Para o autor, essa demarcação poderia ser percebida na forma como os africanos chamavam a cidade, *Xi-Lunguíne*, a cidade dos brancos, e na própria iluminação dos espaços urbanos:

[...] o espaço branco estava razoavelmente iluminado e seu significado transcende o aspecto do conforto material proporcionado - iluminação traz consigo também um conforto espiritual, livrando o homem de seu secular medo da noite e dos perigos objetivos e subjetivos por ela representados. Numa cidade colonial, à sensação de isolamento causado pelo cair da noite, deve-se acrescentar o isolamento da população branca, fora de sua terra, cercada por uma maioria cuja língua e universo cultural lhe era quase que totalmente desconhecidos. Mais que menosprezo, este mundo desconhecido provocava o temor, principalmente porque o pouco que a população branca conhecia da cultura *indígena* eram seus aspectos mais salientes, os quais lhes pareciam cercados de magias, feitiçarias, crendices, enfim, de poderes sobrenaturais, cujo espaço privilegiado é o noturno. (Zamparoni, 1998: 258)

Ao evocar Jean Delumeau (1989: 103), o autor ainda ressalta que o imaginário ocidental estaria recheado da ideia de que a “escuridão trazida pela noite” seria o momento do “sinistro encontro dos animais mais ameaçadores, da morte e dos espectros, especialmente aqueles dos danados”. Também lembra que Hegel, com base em concepções racistas sobre a África, associava “a escuridão noturna com o continente das trevas e com a negrura da pele de seus habitantes, criando uma síntese de perigos reais ou imaginados” (Zamparoni, 1998: 259).

Essas concepções, a propósito, coincidem com as proibições e diversas medidas tomadas pelos administradores coloniais para restringir a mobilidade dos africanos, vigiando-os, segregando-os, controlando seus movimentos e reforçando as diferenças e desigualdades raciais (Zamparoni, 1998: 293). Nos dizeres de José Luiz Cabaço (2007), haveria uma “paz podre” que se caracterizava pelo controle e vigilância dos administradores coloniais sobre a cidade, sendo a relativa calma baseada em hierarquias e desigualdades raciais.

Além disso, a circulação dos africanos era acompanhada de uma série de restrições. Em 1904, o Regulamento dos Serviçais e Trabalhadores Indígenas estabeleceu que os trabalhadores urbanos não poderiam circular na cidade depois das 21 horas, exceto com autorização de seus patrões (Zamparoni, 1998; Cabaço, 2007). Uma medida chocante e que deixava nítido o racismo dos europeus foi a obrigatoriedade de usar uma chapa no braço que, após 1913, passou a exibir o “número de inscrição do indígena”³³. Zamparoni (1998: 293) enxerga a determinação como “um sucedâneo da *marca de ferro* dos escravos”, salientando que o uso da

³³ Aqui, vale lembrar a afinidade do termo indígena com outras categorias de corte colonial, tais como “primitivo”, “selvagem” e “nativo”. Ambas eram usadas para classificar os “nascidos em um país sob discussão” e negavam características de humanidade (Mbembe, 2001: 28).

chapa “praticamente tirava a possibilidade de que o indivíduo pudesse confundir-se e ser confundido no meio do que, aos olhos do colono, parecia constituir uma *multidão* anônima de *indígenas* na cidade”. A chapa seria, então, substituída por novos instrumentos de identificação e controle, como a caderneta indígena e o passe, com a instituição da chamada “lei do passe”. Tais documentos continham informações pessoais, ocupação e local de trabalho. Caso fossem encontrados sem eles, os indígenas poderiam ser penalizados com o trabalho forçado (Zamparoni, 1998: 297; Cabaço (2007: 168; Machava, 2018: 136).

Zamparoni também lembra que, com a introdução do assimilacionismo (que trataremos de forma mais detalhada adiante), as discriminações raciais e as restrições de circulação se acentuaram ainda mais. Mesmo para os africanos que podiam acessar a “cidade de cimento”, a circulação não era plena, visto que vários lugares lhes eram proibidos.

Não podiam sentar-se lado a lado com brancos nos *eléctricos* [bondes] e eram recusados nos ônibus; não ficavam nas mesmas *bichas* [filas] nos correios e outras repartições; nos cinemas e teatros, exceto no *Lusitano*, tinham sessões à parte ou, no máximo, *classes* distintas; não tinham acesso aos vagões *européus* nos CFLM [Caminhos de Ferro de Lourenço Marques]; tinham turmas diferentes nas escolas, não podiam tomar banho na praia da Polana, etc (Zamparoni, 1998: 290).

Como observado pelo autor, quando foram admitidos nos cinemas, depois de protestos pela proibição inicial, os africanos puderam assistir apenas aos filmes que não exibissem “cenas de crime”, “sedição”, “pancadarias” e “roubos”, pois acreditava-se que isso poderia influenciá-los (Zamparoni, 1998: 259). Tal concepção pressupunha que os “indígenas” ou “pretos” seriam “crianças adultas” que não poderiam alcançar “faculdades intelectuais superiores”. Portanto, baseava-se na ideia de que os africanos eram seres rudimentares, crianças sujeitas a todo o tipo de mentalidade grosseira ou diabólica e fonte de tentação, sendo “a ingenuidade das crianças e a plasticidade da sua mente e do seu corpo em formação” uma espécie de “*tabula rasa* ideal para a inscrição da mensagem missionária” (Valverde, 2001: 91).

O racismo do colonialismo português e a produção de assimetrias e desigualdades não estavam separados das justificativas ideológicas evidenciadas em outros contextos coloniais. Os africanos, lembra Achile Mbembe (2001), nunca eram percebidos como detentores de atributos humanos. Caso se reconhecesse a humanidade africana, “suas coisas e atributos” eram geralmente tidos como “de menor

valor, pouca importância e baixa qualidade”. Tanto o continente como os africanos eram sempre representados em termos de animalização, infantilização, generalização, simplificação, ausência de coetaneidade e inércia, estereótipos que continuaram a ser reproduzidos no período pós-colonial³⁴.

É esta elementaridade e primitividade que torna a África o mundo por excelência de tudo o que está incompleto, mutilado e inacabado, sua história reduzida a uma série de contratempos da natureza em sua busca pela humanidade. Em outro nível, o discurso sobre a África é quase sempre implementado na estrutura (ou à margem) de um meta-texto sobre o animal – para ser exato, sobre a besta: sua experiência, seu mundo e seu espetáculo. (Mbembe, 2001: 1,2)

Ao discorrer sobre esse meta-texto, Mbembe sugere que a vida africana é sempre vista sob dois signos. De um lado, o do estranho e do monstruoso, entendido como uma entidade caracterizada por “brutalidade absoluta, licença sexual e morte”. De outro, tem-se o signo da intimidade, em que mesmo com uma estrutura autorreferente que o torna “próximo de ser humano”, o africano passa a pertencer a um mundo que não podemos penetrar e que pode desfrutar da vida humana somente após um processo de “domesticação e treinamento”. Os colonizados eram descritos pelos colonos com uma gramática que Franz Fanon chama de uma “linguagem zoológica” (Fanon, 1968: 31), em que se alude ao “bestiário”, apontando a suposta característica “selvagem” dos que habitam uma “zona de não-ser” (Fanon, 2008: 26).

Ao ver de Meneses (2010: 72, 73), isso se sustentava no cruzamento de um eixo temporal - em que a “África” era tida como um lugar de atraso, visto que se acreditava que os africanos seriam incapazes de pensar e, por isso, não teriam noção de tempo e nem memória - com um eixo espacial que criava uma África homogeneizada. Essa África “atrasada” e sem diversidade era contraposta à Europa, inventada como um lugar “radicalmente diferente e superior” do resto do mundo.

A África serviria, então, como uma metáfora para o europeu desenvolver sua autoimagem ocidental, em um processo de “alteridade absoluta” ou de “fissura entre o que o Ocidente é, o que pensa que representa e o que pensa que significa” (Mbembe 2001: 2). Ironicamente, nos lembra Chinua Achebe (2012: 82), o ponto geográfico

³⁴ Para uma crítica dos estudos pós-coloniais, em suas diferentes versões, ver Cahen; Braga (2018). Em sua diferenciação do pós-colonial (condição histórica) e póscolonial (epistemologia), os autores apontam a genealogia plural do “póscolonial” e sustentam a tese de que o conceito estaria sujeito a confusões e imprecisões. Além disso, fazem uma pesada crítica ao conceito de “epistemologias do Sul”, cunhado Boaventura de Sousa Santos.

mais próximo do continente europeu se constituiu no “ponto mais extremo da alteridade” e na “antítese da Europa”.

1.2 Assimilacionismo e o papel ambíguo das missões

As constituições liberais de Portugal promulgadas na terceira década do século XIX estabeleciam que todos os que habitavam algum pedaço de território pertencente à Portugal eram considerados portugueses (Farré, 2008: 398). Diante disso, após as primeiras conquistas efetivas de territórios em África, houve uma pressão de grupos colonialistas para que fossem produzidas e institucionalizadas diferenças mais significativas entre os europeus e os africanos (Farré, 2008: 399).

Com o Estatuto do Indigenato (1926-1961), os colonizadores poderiam separar e controlar uma grande “massa de africanos” (Zamparoni, 1998: 269), transformando as “normas jurídicas locais” em “usos e costumes dos indígenas” e construindo legalmente uma identidade que tornava europeus e africanos absolutamente diferentes (Meneses, 2010; 2018: 127).

Entre o “indígena” e o europeu, foram inventados os assimilados. O candidato a assimilado deveria seguir alguns requisitos: falar português, abandonar os “usos e costumes indígenas”, ser monogâmico, exercer atividades profissionais ou artísticas condizentes com parâmetros europeus ou comprovar meios de sustento, se vestir à europeia e ter modos de alimentação semelhantes aos dos europeus (Zamparoni, 1998: 498; Meneses, 2018: 129). Para conseguir o alvará de assimilado, uma pessoa deveria apresentar provas documentais, como uma “certidão de casamento”, “petição escrita e assinada” e “declaração de emprego”, além de receber em casa uma comissão que iria inspecionar seu estilo de vida, conferindo se ele reunia condições para tal (Zamparoni, 1998: 498)³⁵. Apesar disso, os assimilados jamais eram considerados suficientemente “civilizados” como os brancos ou europeus. Embora desfrutassem de alguns “privilégios”, se comparados com os demais “indígenas”, eram sempre tratados como inferiores.

Wilson Trajano Filho e Juliana Braz Dias (2015: 11) consideram que a categorização das sociedades colonizadas se baseava em uma dicotomia central - entre colonizador e colonizado - que desdobrava em diversas outras categorias, tais

³⁵ Alguns dados históricos demonstram que poucos conseguiam alcançar o *status* de assimilados. Em 1945, havia 1.845 assimilados em Moçambique. Dez anos depois, eram apenas 4.554. Em 1960, existiam 31.465 mestiços, porém nem todos eram assimilados (Farré, 2015: 204; Thomaz, 2001: 150).

como “europeu”, “nativo”, “indígena”, “assimilado”, “tradicional”, “civilizado” e “moderno”, as quais buscavam “simplificar, distinguir e hierarquizar” as pessoas, condicionando o acesso a direitos políticos e civis às categorias as quais se pertencia. Em seu diálogo com Jean e John Comaroff (1997), os autores argumentam que o colonialismo atuava como um poder que deslizava da política institucionalizada para o cotidiano, internalizando, solidificando e reproduzindo “convenções e valores”, em uma “lógica dualista” que simplificava uma realidade muito mais complexa. Isso certamente teria afetado o próprio modo como os sujeitos coloniais se enxergavam e incorporavam suas identidades (Comaroff e Comaroff, 1997:25; Trajano Filho; Braz Dias, 2015: 11).

Como afirmava Mudimbe (1988), tratava-se de um projeto político violento que buscava a “reforma das mentes nativas” e criava uma espécie de complexo de inferioridade, abrindo espaço para a “ilusão de desenvolvimento”³⁶ da modernidade. Não raramente os governos coloniais se valiam de aportes culturais e religiosos que, segundo Mudimbe (1988: 9, 10), banalizariam “todo o modo de vida tradicional e sua estrutura espiritual”, tendo como elementos importantes a “destruição de tradições religiosas” e a “constituição de igrejas sincréticas”.

As divisões e disputas de cunho espiritual, é verdade, não se iniciaram com a colonização europeia, pois mesmo nas sociedades pré-coloniais já existiam conflitos de verniz religioso. Todavia, não me parece exagero admitir que a colonização europeia introduziu uma verdadeira “confusão religiosa”, ao opor “cristianismo” e “religiões tradicionais”, além das disputas entre os próprios cristãos (Balandier, 1993: 119). Trata-se, assim, de uma “situação colonial” que não se caracteriza apenas pelos horrores da violência física³⁷, mas de todo um sistema de pseudojustificações e de comportamentos estereotipados que se funda no maniqueísmo, nas fraturas e nas desigualdades.

Um nítido exemplo dessa “confusão” e seus efeitos no período colonial, a meu ver, encontra-se presente na literatura da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi

³⁶ A respeito da categoria “Ilusão do desenvolvimento”, checar o livro com o mesmo título, resultado da valiosa pesquisa de Allen Isaacman e Barbara Isaacman (2019) sobre a construção da barragem de Cahora Bassa no Rio Zambeze, província de Tete.

³⁷ Em *A crítica da razão negra*, citando Fanon, Mbembe (2014: 183) fala que a violência cotidiana sobre o colonizado é tanto uma violência cotidiana - que consiste em uma “violência a respeito do passado”, esvaziando-o de qualquer substância – como uma violência e injúria a respeito do futuro, “pois o regime colonial apresenta-se como eterno”. Acima de tudo, prossegue o autor, a violência colonial é “uma rede”, encontro de violências de vários tipos, as quais são acumuladas e vividas no corpo e na mente.

Adichie. No romance histórico *Hibisco roxo*, protagonizado pela menina Kambili, de origem Igbo, Adichie (2011) descreve situações de rupturas familiares e episódios de extrema violência e crueldade protagonizados pelo chefe da família, Eugene Achole. Católico fervoroso e opositor da ditadura militar que se instalou no período pós-colonial, o milionário fazia vultuosas doações a instituições de caridade e era visto publicamente como um grande filantropo. Ao mesmo tempo, demonizava a cultura local, considerando-a primitiva e inferior aos preceitos e práticas dos colonizadores ingleses. O fanatismo religioso de Eugene o levou, inclusive, a romper com seu pai, Papa-Nnukwu, tratado por ele como um tradicionalista pagão. Em seu contexto familiar, Eugene se comportava de forma despótica e cruel, com episódios horrorosos de agressão à esposa Beatrice e aos filhos Kambili e Jaja, enquanto fazia filantropia e cumpria com os rituais católicos cotidianos que ele havia aprendido na missão.

No caso de Moçambique, essa “confusão religiosa” teve a participação de religiões de várias matizes, com destaque para os missionários católicos e protestantes. Embora seja importante apontar que a relação do catolicismo com o Estado foi marcada por descontinuidades, não se pode negar a importância da Igreja Católica no projeto de colonização.

Com o Acto Colonial de 1930, a Constituição de 1933 (que afirmava a liberdade de culto, mas considerava a Igreja Católica e religião dos portugueses) e a assinatura da Concordata com a Santa Sé e do Acordo Missionário de 1940, os laços entre a Igreja Católica e Portugal seriam reforçados. Os dois últimos documentos davam garantias e privilegiavam a Igreja Católica, enquanto o Estatuto Missionário de 1941 reconhecia o “alcance civilizador” das missões católicas (Cabaço, 2007).

Cruz e Silva (1998: 398, 403) argumenta que, no contexto de implantação do Estado Novo na década de 1930, Portugal buscou integrar a população indígena à “nacionalidade portuguesa” por meio “da língua, da educação e do cristianismo”. Ainda nos dizeres da autora, houve um “alinhamento da Igreja Católica com o Estado colonial português” e um esforço conjunto para impor “novos valores morais e culturais às sociedades africanas”, resultando na criação e no estímulo da “desigualdade social baseada em diferenciações culturais, religiosas e raciais”.

Mesmo que as constituições de 1911 e 1933 assegurassem o princípio da liberdade de culto³⁸, os demais religiosos, como os muçulmanos, os protestantes e as

³⁸ Segundo matéria do jornal *A Notícia*, a proposta do governo sobre liberdade religiosa em 1971 foi alvo de uma controvérsia entre deputados portugueses (*A notícia*, 23/07/1971). Dias depois, o jornal

Igrejas Independentes Africanas, tinham dificuldades no exercício de suas atividades religiosas. A respeito das reivindicações das “igrejas evangélicas” junto ao governo colonial, discutia-se se haveria a distinção entre o “exercício de culto” e a “atividade missionária” e se a conversão de cidadãos portugueses ao protestantismo diminuiria seu “amor à pátria” (Direcção Provincial dos Assuntos de Educação, 1965: 1-10).

A Missão Suíça (Igreja Presbiteriana) é, certamente, a mais importante denominação protestante na história recente de Moçambique. Seus missionários são reconhecidos por terem sistematizado as línguas usadas nos cânticos dos cultos protestantes, produzido literatura religiosa e atuado na formação educacional de uma elite política local, com o ensino das línguas locais, de artes e ofícios (Cruz e Silva, 1998; Thomaz, 2001). Uma razão específica para sua perseguição foi o uso das línguas maternas, contrariando a regra de que a educação deveria ser ofertada exclusivamente nas missões católicas e em língua portuguesa, sendo proibido o uso de idiomas locais. O ensino das línguas maternas tanto denotava um enfraquecimento de Portugal diante da população local (Zamparoni, 1998: 471) quanto contrariava as pretensões salazaristas de integração dos moçambicanos ao Império Colonial Português.

Os estudantes protestantes – como foi o caso do primeiro presidente de Moçambique, Samora Machel – deveriam frequentar as escolas das missões católicas e se batizar. Alguns pastores protestantes foram presos ou enviados para o trabalho forçado, tornando os presbiterianos duplamente discriminados: por serem negros e protestantes (Cruz e Silva, 1998). No fim das contas, a Missão Suíça contribuiu para a formação intelectual de parte da elite que lutou pela independência de Moçambique³⁹, como foram os casos de Eduardo Mondlane, o primeiro presidente da FRELIMO, e do Reverendo Zedequias Manganhela, assassinado pela PIDE (Polícia Internacional e de Defesa do Estado) em 1972 (Silva, 2017: 185).

As Igrejas Independentes Africanas, chamadas “seitas gentílicas” ou “igrejas nativas cristãs”, também eram vistas como ameaças políticas. As igrejas africanas,

publicou sobre um inquérito em que 74,5% dos portugueses se diziam favoráveis à liberdade de culto, ao passo que 16,5% acreditavam que somente algumas comunidades poderiam ter esse direito e 6,5% consideravam que apenas o catolicismo deveria ser praticado em Portugal. (A notícia, 28/07/1971).

³⁹ A relação dos católicos com o governo colonial se tornaria mais complexa durante a luta pela independência. Enquanto alguns missionários católicos apoiavam o governo colonial, outros missionários, padres e fiéis católicos colaboraram com a FRELIMO. A luta de libertação envolveria até mesmo o Papa Paulo VI que, influenciado pelo Concílio Vaticano II, reconheceu o direito de autodeterminação dos povos africanos que lutavam contra o colonialismo

Zione ou etiópicas (Igrejas Independentes Africanas) não eram reconhecidas e não estavam autorizadas a funcionar, realizando seu trabalho de forma camuflada (Zamparoni, 1998; Mahumane, 2015). Em outros termos, o governo colonial vigiava de perto essas igrejas e dificultava seu funcionamento, suspeitando de movimentos políticos subversivos (Panorama Religioso de Moçambique, 1967: 64). Em geral, havia uma preocupação com as chamadas “seitas nativas” porque o governo considerava que eles continham “elementos fortemente dissolventes da acção nacionalizadora”, constituindo-se em um risco para o domínio português em África (Direcção Provincial dos Serviços da Educação, 1965: 1-10).

A perseguição também atingia agentes cujas práticas são frequentemente apontadas como religiosas, como os *tinyanga*, muitas vezes acusados de curandeirismo e feitiçaria (Direcção Provincial dos Serviços da Educação, 1965: 1-10). Conforme as histórias orais recolhidas por Jacimara Santana (2016: 39), a perseguição aos *tinyanga* também teria outro motivo: sua possível e anterior colaboração com o imperador Ngungunhane, o célebre líder do Império de Gaza no Sul do país, último a cair sob o domínio português, em 1895. Porém, de acordo com a autora, a posição do governo colonial em relação aos *tinyanga* era ambígua, uma vez que os médicos tradicionais sofriam coerções, mas tinham suas atividades requisitadas até mesmo por algumas autoridades.

De modo semelhante, pode-se afirmar que a participação das missões cristãs no projeto civilizatório colonial também foi ambígua. Se por um lado, os missionários ajudaram a produzir desigualdades e assimetrias de poder, por outro desempenharam um papel importante na formação de sujeitos que resistiram ao colonialismo e lutaram pela independência.

1.3 Do colonialismo ao pós-colonial

Durante o Estado Novo português (1933-1974), a cidade de Lourenço Marques passou por um processo de transformação no espaço físico e em sua configuração social. Na paisagem urbana, destacaram-se novos edifícios, em um processo de verticalização que Jeanne Penvenne (2012: 176) interpretou como indicativo do poderio do homem branco com um olhar do “ponto de vista das alturas”, sugerindo a ideia de dominação, controle e permanência.

Demograficamente, a cidade também sofreu alterações, com a chegada de migrantes e colonos que se somaram à população local. Apesar do aumento dos

postos de trabalho, a mão de obra barata dos africanos continuou a ser explorada e eles foram mantidos fora das vivências do espaço urbano, intensificando-se as barreiras raciais (Maloa, 2016: 199). Nesse mesmo período, os colonizadores procuraram conter o crescimento das periferias urbanas - impulsionado pela chegada de uma população oriunda das áreas rurais - com a criação de “bairros indígenas”, uma estratégia de isolamento que também tencionava limitar a entrada dos africanos nas regiões próximas à “cidade de cimento” (Maloa, 2016: 208).

Após o longo período de Guerra Colonial (1964-1975)⁴⁰ e o fim do governo fascista de Salazar, o país se tornou independente e a cidade passou por um processo de mudança significativa sob o comando da Frelimo (Frente de Libertação Nacional de Moçambique). O movimento resolveu expurgar as marcas do colonialismo do espaço urbano, mudando os nomes de ruas e bairros e substituindo estátuas e monumentos feitos para homenagear os colonizadores (Verheij, 2014).

Em 1976, a cidade deixou de se chamar Lourenço Marques, explorador e comerciante português que navegou pela costa de Moçambique no século XVI e fez o reconhecimento da Baía de Maputo (Maloa, 2016: 124). Em princípio, cogitou-se homenagear *Kampfumo*, o antigo chefe da região antes da chegada dos portugueses, mas Samora Machel resolveu que a cidade passaria a se chamar Maputo, em referência ao nome do antigo régulo (autoridade tradicional) e ao rio que demarca a fronteira meridional do país na divisa com a África do Sul. Como também foi constatado por Bruna Triana (2020), ao andarmos pelas ruas de Maputo na atualidade quase não encontramos menções aos portugueses ou datas alusivas à Portugal, uma vez que se passou “uma esponja bem molhada sobre essas inscrições” (Coelho, 2020: 15). Em lugar disso, nos deparamos com várias referências a teóricos e revolucionários de esquerda e líderes africanos: Samora Machel, Eduardo Mondlane, Josina Machel, Amílcar Cabral, Vladimir Lenine, Ho Chi Min, Karl Marx, Patrice Lumumba, Kenneth Kaunda, Ahmed Sekou Touré, Salvador Allende, Julius Nyerere, Emília Daússe, Kim Il Sung, Agostinho Neto, Friedrich Engels e Guerra Popular.

Mas não foram apenas os nomes que mudaram. Em 1977, a Frelimo tornou-se partido único, adotou a perspectiva marxista-leninista e buscou não somente apagar os vestígios materiais do passado como também promover a suspensão imediata das práticas racistas odientas do período colonial, permitindo a chegada de pessoas

⁴⁰ Também chamada de Guerra de Libertação Nacional, luta de emancipação anticolonial ou movimento de libertação nacional. Sobre as implicações políticas dessas classificações, ver Cahen (2005).

negras e pobres à cidade de Maputo. Com base no socialismo científico, o partido oficializou o ideal de construção de uma nação “livre” e “moderna” (Geffray, 1991; Cabaço, 2007; Cahen, 2007; Macagno, 2009; Farré, 2015; Machava, 2018). Como na famosa frase de Samora Machel, o objetivo da Frelimo era “fazer morrer a tribo para nascer a nação”, que deveria ser construída pelo “homem novo”, livre de “crenças” e práticas tidas como atrasadas, supersticiosas, tribalistas e obscurantistas, como os rituais fúnebres, os contatos com os espíritos e o *lobolo* (ver capítulo 4).

Esse projeto modernizante, portanto, pressupunha a supressão das diferenças étnicas e a criação de um “homem novo”, com a valorização do trabalho e os projetos de aldeamentos (como as aldeias comunais), passando pela tentativa de apagamento da “tradição” e dos contatos com os antepassados. Alguns autores (Morier-Genoud, 2002; Honwana, 2002; Mahumane, 2008) falam que nos primeiros anos de governo houve uma “severa repressão” aos *tinyanga* por parte da Frelimo, tal como ocorreu no período colonial, sendo alguns dos médicos tradicionais presos e seus serviços postos na clandestinidade. Além disso, o partido teria perseguido as igrejas protestantes sob a alegação de convivência com o Estado português e com o “imperialismo americano”.

Com o passar dos anos, os integrantes da Frelimo perceberiam que seria inútil tentar reprimir as práticas “tradicionais”, uma vez que havia uma diferença entre a normatividade do partido e as experiências vividas cotidianamente pela população⁴¹. Conforme apontado na biografia de Samora Machel, escrita por Allen Isaacman e Barbara Isaacman (2020: 65, 66), o próprio revolucionário não rejeitava totalmente a “tradição”. Os autores citam que Machel e seu companheiro Thomas Kumalo consultaram um *nyanga* antes de fugir de Moçambique para Dar es Salam (Tanzânia). O curandeiro não somente teria apontado que a fuga seria bem-sucedida como previu que Machel voltaria como um “grande chefe”. Embora estejamos tratando aqui de um período anterior à ascensão da FRELIMO ao poder, ouvi relatos de que, mesmo após a independência e a adoção do marxismo-leninismo, os membros do partido recorriam aos *tinyanga* em busca de proteção e sucesso para suas empreitadas político-revolucionárias.

As pessoas seguiam contactando seus ancestrais em suas próprias casas e

⁴¹ A partir de um estudo de caso no Distrito de Búzi (província de Sofala), Fernando Florêncio (2004) observa como a relação entre o Estado e a Frelimo e as autoridades tradicionais são marcadas por ambiguidades, o que envolve a falta de legitimidade da Frelimo no “mato” (zona rural), enquanto goza de legitimidade nas zonas urbanas e semiurbanas.

quintais, realizando cerimônias tradicionais e buscando os serviços dos *tinyanga*. Some-se a isso o fato de que, durante a guerra civil⁴², o movimento opositor a Frelimo, RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana), conseguia ganhar a simpatia de parte da população nas regiões sob seu domínio, permitindo que as pessoas continuassem com as práticas “tradicionais” (Geffray, 1991).

Em 1992, o partido Frelimo, que havia abandonado a perspectiva marxista-leninista ao longo dos anos 1980, acabou criando a Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique (doravante designada AMETRAMO) para agregar os *tinyanga*. Dessa forma, buscava-se atrair a simpatia do povo, valorizar as práticas “tradicionais”, legitimar a atuação dos *tinyanga* junto à população e aumentar o controle sobre eles (Honwana, 2002; Meneses, 2004; Granjo, 2009; Obarrio, 2010; Trentini, 2012; Cavallo, 2013).

Na esteira de mudanças que vinham ocorrendo desde os anos 1980 e do fim da guerra civil em 1992, iniciou-se um caminho de reforma jurídica e transição para o regime democrático, tendo como marco as primeiras eleições multipartidárias em 1994 (Obarrio, 2014: 32, 86). A mudança dos sistemas jurídico e político iniciadas no começo dos anos 1990, a chegada de novas empresas e igrejas estrangeiras e a presença da cooperação internacional em Maputo não resolveram os problemas históricos de Moçambique. A saída de recursos do bloco soviético e a adoção de medidas econômicas liberalizantes que se iniciaram nos anos 1980 não somente não resolveram as desigualdades, como as aprofundaram.

Sumich (2008) argumenta que um dos aspectos dessa desigualdade é a concentração de poderes e recursos nas mãos de uma elite política e econômica ligada ao partido no poder⁴³. Ao ver do autor, “a ideologia de modernidade da elite [ligada à Frelimo] baseia-se em ideias de igualdade com o mundo exterior, das quais retira legitimidade, mas constitui também um poderoso instrumento para a criação de desigualdade” (Sumich, 2008: 321), o que acaba por distinguir a elite do restante da população, por meio de um *status* diferenciado e do poder social que ela exerce.

⁴² Ver capítulo 3.

⁴³ Michel Cahen (2015: 40-42) desferiu pesadas críticas à Frelimo, afirmando que, desde a independência, a organização política mantém-se no poder como um “partido-nação”. Em sentido semelhante, Albert Farré mostra que, apesar de a legislação diferenciar o partido Frelimo do Estado, na prática ocorre “uma grande ambiguidade e/ou desconhecimento sobre onde começa a administração local do Estado e onde acabam as *estruturas* do partido Frelimo” (Farré, 2008: 396).

Tal concepção continuaria a ser reproduzida na atualidade entre os mais jovens, sendo expressa na autoapresentação e nos hábitos de consumo. Um dos exemplos etnográficos do autor é o caso de uma filha de um antigo quadro da Frelimo, que se definia como uma capitalista fervorosa e que argumentava que o problema dos pobres não era a falta de oportunidades, mas que eles simplesmente não estariam interessados nelas. O privilégio de saber ler e escrever, acreditava, deveria ser reservado aos membros da elite, para os quais essas questões realmente importariam, e não para os pobres, interessados apenas em cuidar de suas *machambas* (Sumich, 2008).

Em certo sentido, isso ombreia com o argumento de Jacques Rancière (2020: 15) sobre a “partilha do sensível”. O autor nos lembra que, na Grécia Antiga, somente os cidadãos da *polis* poderiam tomar parte na política, excluindo-se escravos e artesãos (além das mulheres, crianças e estrangeiros). Para Rancière, a política poderia reconfigurar a distribuição do sensível, de modo que grupos e indivíduos envoltos em invisibilidade possam tomar parte no comum, sendo vistos e ouvidos. Do contrário, a impossibilidade de participar das decisões da *pólis* acabariam ocasionando na concentração de recursos e resultando em mais desigualdades.

Por outro lado, a situação também corresponde ao que Joaquim Maloa (2012: 90) chamou de “desigualdade abissal”, evidencia nas “crescentes desigualdades sociais em termos de condições materiais de vida, de desemprego ou das condições de trabalho e salário” e na concentração de recursos e oportunidades nas mãos de uma determinada elite que atua em proveito próprio.

Apesar da manutenção da desigualdade, a independência trouxe uma mudança substancial no que concerne a questões de raça e classe, com a nacionalização de imóveis⁴⁴ e um crescimento populacional capitaneado pela chegada de muitos moradores dos bairros e das áreas rurais para a cidade. Nos dizeres de Maloa (2016: 229), “a independência nacional foi uma gigantesca máquina de tirar homens e mulheres da vida rural para a vida urbana”, o que se intensificaria

⁴⁴ Tive acesso a documentos das disputas judiciais envolvendo um prédio de propriedade da Assembleia de Deus Ministério Alfa e Ômega, localizado ao lado do templo entre a avenida Eduardo Mondlane e Vladmir Lenine. Segundo o pastor da igreja, após a fuga dos portugueses, o prédio recém-inaugurado foi estatizado e entregue para ser moradia dos africanos. Os crentes que permaneceram no templo puderam seguir com as orações e incorporaram fiéis da Assembleia de Deus de origem africana em seus cultos. As disputas entre a igreja e o governo moçambicano acerca do prédio permaneciam até o fim do meu trabalho de campo, em 2019.

ainda mais com o início da Guerra Civil⁴⁵ e a vinda de pessoas deslocadas para Maputo (Vivet, 2012)⁴⁶. Com a saída dos portugueses de Moçambique, os que não tinham casa ou viviam em palhotas nas regiões mais afastadas passaram a habitar as residências e prédios que dantes eram ocupados pelos colonos.

Em seu *Crônica da Rua 513.2*, Coelho (2020) explora brevemente o processo de mudanças materiais em Maputo no pós-independência, ao misturar ruas e lugares fictícios - como a rua de nome aritmético que dá título ao livro - com os espaços reais da cidade, formando as cenas da narrativa. Coelho mostra que, apesar de milhares de portugueses terem deixado o país, alguns poucos colonos permaneceram em Maputo. Alguns estavam vivos, enquanto outros apareceriam como espíritos ou fantasmas. O romance nos transporta a uma cidade em que reina a extrema vigilância dos “camaradas” do partido e na qual os vizinhos deixam os bairros para ocupar as casas que antes pertenciam aos portugueses e seus descendentes. No entanto, tais espaços não necessariamente estavam vazios, visto que alguns dos espíritos dos colonos, os “resquícios do passado”, resolveram permanecer nas casas. Galhofeiros, revoltados, conselheiros, confidentes e curiosos, eles apareciam muitas vezes em momentos inoportunos e se recusavam a abandonar as casas que habitaram antes da independência.

Os “resquícios do passado” podem ser chamados de espíritos, vultos ou fantasmas, mas também lembram o que Derrida (2006) chamou de “espectro” - “algo [que está] entre a vida e a morte, nem vivo nem morto”, mas que tem potencial para assustar os vivos. A situação acima descrita é análoga ao que Marcelo Mello (2014; 2020) identificou na Guiana, onde circulava a ideia de que os espíritos dos holandeses, que foram sucedidos pelos britânicos no processo de colonização, eram considerados por muitos como os verdadeiros donos da terra. Por isso, reivindicavam a propriedade dela por meio de possessões espirituais. Em diversas ocasiões, os espíritos dos colonizadores se manifestavam e demandavam a propriedade do local,

⁴⁵ Na historiografia a respeito do tema, há discordâncias a respeito da datação e da nomenclatura usada para descrever a guerra. A título de exemplo, Coelho (2010) trabalha com a datação 1976-1992, enquanto Michel Cahen (2005) aponta 1977 como o ano do início da guerra. Enquanto boa parte da literatura trabalha com o termo “Guerra Civil”, a Frelimo e a Renamo dão designações diferentes aos termos. Os frelimistas designam o conflito como “guerra de desestabilização”, “guerra imperialista” ou “guerra de sabotagem”, aludindo ao suporte internacional recebido pela Renamo para desestabilizar o país. O termo “Guerra dos 16 anos”, por sua vez, visa retirar o peso ideológico da nomeação e parece apelar para a paz ou a resolução do conflito.

⁴⁶ Embora Maputo não tenha sido o cenário principal da guerra civil, uma interlocutora me contou que, em suas piores memórias, sempre retornavam as cenas de caminhões transportando corpos pela avenida 24 de julho, uma das principais da cidade. Sobre o tema, ver capítulo 3.

indicando que os efeitos da colonização e da interação entre o presente e o passado ainda marcavam o cotidiano das pessoas na atualidade.

Nas conversas com os *tinyanga* e nos diversos rituais das igrejas pentecostais e Igrejas Independentes Africanas que participei, presenciei possessões por espíritos de diversas origens, como os africanos, *monhés*⁴⁷ e até afro-brasileiros. Embora não tenha coletado histórias de possessões por espíritos de colonos⁴⁸ - cujos espectros talvez sejam mais bem observados em páginas de redes sociais saudosistas do colonialismo e que divulgam a falácia de uma suposta democracia racial na Lourenço Marques colonial⁴⁹ -, cabe lembrar a narrativa do romance *Terra Sonâmbula*, de Mia Couto (2017). Na narrativa, o espírito do português Romão Pinto apareceu para assustar Quintino, que buscava “nacionalizar” a casa que o falecido colono deixou para sua esposa, Dona Virgínia.

O contexto do romance pode ser comparado com a ocupação das casas em Maputo no pós-independência e com a degradação progressiva dos prédios e outros equipamentos urbanos, como ruas, avenidas e parques. Como indica Maloa (2016), o principal motivo da degradação foi a falta de recursos financeiros, sobretudo após o corte de verbas do bloco socialista e de outros países europeus. Apesar disso, criou-se um imaginário popular de que a degradação material resultou da chegada dos moradores das áreas rurais, como exemplifica a fala de uma interlocutora:

Aqueles prédios muito altos, depois da guerra. Muitas pessoas que saíram do campo foram lá para os prédios. Foram entulhando naqueles prédios altos com aquelas pessoas que vinham da guerra. Então, apareceu aquilo. Outros até vinham, cozinhavam com carvão. Aquelas casas ficaram todas... Aquelas pessoas que vinham do mato, da zona suburbana foram ocupando os prédios. Então, aquela cultura que eles tinham do campo, quando chegam aos prédios, não cuidaram daquilo. Cozinhavam com carvão. Outros cozinhavam com lenha. Os prédios ficam velhos, sem manutenção. (Carmem)

Os meios de comunicação também são responsáveis pelo reforço deste imaginário. Em uma matéria da TV, ouvi um jornalista relatar um incêndio causado por

⁴⁷ Termo popular e de conotação pejorativa que classifica os indianos que também são muçulmanos.

⁴⁸ O que mais se aproximou disso foi a profecia de uma senhora branca que presenciei na Igreja Velhos Apóstolos, em Maputo. A mulher tinha um sotaque português europeu muito forte e proferiu uma profecia de advertência à igreja por cerca de 15 minutos.

⁴⁹ Expresso aqui minha concordância com Samora Machel de que “não há, nem nunca houve ou haverá colonialismo humano, colonialismo democrático, colonialismo que respeite os interesses do povo. [...]” e que o colonial-fascismo português cometeu “os crimes mais bárbaros e imundos” porque é de sua natureza fazê-lo (Meneses, 2018: 132).

um fogareiro com carvão em um apartamento. Ignorando a dificuldade de acesso a um botijão de gás em Maputo, o repórter aconselhava que se mudassem os hábitos de cozinhar com carvão e alertava que isso poderia causar outras tragédias. Igualmente comuns, prosseguiu o jornalista, seriam as disputas entre moradores por causa daqueles que pilavam alimentos em seus apartamentos, causando conflitos com os demais vizinhos por causa do barulho. Vale ressaltar que, em Maputo, o uso do pilão é muito comum no preparo de alimentos como mandioca, milho, sorgo ou castanha e é um dos presentes geralmente oferecido aos noivos recém-casados, sendo considerado um “signo da família e da casa” (Granjo, 2011a: 54). Nesse sentido, proibir tal prática nas cidades seria ir de encontro a concepções profundamente enraizadas na cultura local.

Esse tipo de prática, ao ver da imprensa e de pessoas de classe média, indicaria um suposto e intransponível abismo entre o urbano e o rural, entre o “tradicional” e o “moderno/civilizado”, como se as fronteiras entre esses dois contextos não fossem borradas e os fluxos (de pessoas, ideias e práticas) entre o rural e o urbano não fosse constantes⁵⁰. Pensando no contexto do fim da guerra civil, Araújo (2001, 2005) assinala que o crescimento das cidades se deu de forma relativamente superficial, com a alteração da divisão administrativa do país em 1986, que passou a classificar áreas rurais como áreas urbanas, incluindo vilas e cidades.

Para além das alusões ao suposto choque rural *versus* urbano, outras pessoas sugeriram que os moradores do campo teriam trazido espíritos consigo para a cidade, fruto da ideia de que o mato (zona rural) seria o espaço por excelência das práticas “tradicionais”, assim como Igor me dizia nas primeiras páginas desse capítulo. Em nossas conversas, uma interlocutora reclamava insistentemente da chegada de pessoas das zonas rurais e me contava que Maputo teria sido um bom lugar apenas no “tempo dos colonos”, quando os espíritos do “mato” ainda não habitavam a cidade e os moradores ainda não tinham trazido suas “coisinhas” para as garagens e dependências das casas. Ao empregar a palavra “coisinhas”, ela citou um termo

⁵⁰ Em seu *A desordem: elogio do movimento*, Balandier (1997) lembrou que a Antropologia clássica tratava as sociedades “tradicionais” como “frias” ou sem história, em contraposição às sociedades “modernas”, consideradas “quentes” ou “históricas”. As primeiras teriam estabilidade (ou constância, fixidez e imobilidade) como suas características principais, o que resultaria em pouca desordem e resistência às transformações, resultando na manutenção da “tradição”. Em contrapartida, as últimas estariam ancoradas nas noções de progresso e moviam-se ao longo da história, em constantes transformações e desordens, o que resultaria na dissolução das “tradições”. Contrário a essas classificações, Balandier (1997) procurou demonstrar que as sociedades humanas, inclusive as ditas “tradicionais”, são feitas de paradoxos, complementariedade e complexidade.

genérico bastante usado por alguns de meus interlocutores e me explicou que nomeava as feitiçarias e as “práticas tradicionais” ou os objetos a ela associados, tais como ervas, bebidas e amuletos ligados aos espíritos dos antepassados. Dessa forma, a cidade estaria muito mais “carregada” de espíritos do que as zonas rurais.

Em uma das reuniões que presenciei na Igreja Universal, ouvimos o pastor Michel, um moçambicano, explicar as possíveis associações entre as dificuldades atuais e os “tempos passados”. Em seu argumento, problemas atuais como pobreza e conflitos sociais resultariam da chegada tardia da civilização” em Moçambique. A “civilização chegou muito tarde” em África, dizia ele. Quando os missionários cristãos chegaram, “a maior parte dos moçambicanos já seguiam algo. Tinham pessoas com as quais eles se consultavam, por isso que a prática de curandeirismo, bruxaria, é muito forte na África”. Nas explicações de Michel, quando da chegada dos europeus, os bisavôs e tataravôs viviam no mato e adoravam “demônios”, mas acabaram trazendo esses espíritos para a cidade nos processos migratórios. Ainda segundo o pastor, o problema seria mais grave nos chamados PALOPs⁵¹, especialmente em Moçambique, do que nos demais países africanos. Conforme o pastor Michel, a “civilização” teria começado apenas em 1882, o ano de fundação da Missão Suíça em Maputo. Embora os iurdianos raramente façam elogios a outras religiões, Michel relatou que, além dos presbiterianos, o processo civilizacional foi encetado com a chegada de padres portugueses que teriam se deparado com feitiçarias e curandeirismo de todo o tipo em todos os lugares que pregavam em Moçambique.

A chegada tardia dos missionários explicaria tanto o suposto “atraso” civilizacional moçambicano, evidenciado na persistência das práticas “tradicionais”, como o fato de muitas pessoas chegarem à Igreja Universal após terem procurado “o curandeiro para tratar”, ainda que sem “maldade”. Em certo sentido, o argumento de Michel aponta para uma continuidade entre a missão brasileira/pentecostal e os missionários europeus de décadas atrás. A ideia de que haveria um suposto “atraso” africano superado gradativamente com a chegada dos missionários portugueses e suíços foi repetida outras vezes por pastores e fiéis e, como busco desenvolver nos capítulos seguintes, parece ser um dos elementos que compõem a *magia civilizatória* que caracteriza as ações missionárias brasileiras, opondo “tradição” e “civilização/modernidade/desenvolvimento”.

⁵¹ Sigla que inclui os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa, quais sejam, Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Guiné Equatorial.

A análise de Michel, uma mistura de ideologia colonial e teologia da prosperidade brasileira, se ancora na dicotomia entre relações supostamente “tradicionais” e “civilizadas”. O contato com os antepassados seria sinônimo de “atraso” e precisaria ser substituído por outros modos de estar em relação com o mundo espiritual.

1.4 Fantasmas coloniais e resquícios do passado

Como em várias cidades do mundo, Maputo também tem seus lugares assombrados por espíritos. Cemitérios e prédios abandonados podem ser entendidos como evidências materiais dos “resquícios do passado”, ou mesmo considerados os próprios resquícios. Tais espaços coincidem com o que Magnani (2016: 36) chamou de “pórticos”, quais sejam, os lugares da cidade conhecidos como “terra de ninguém, lugar do perigo, preferido por figuras liminares e para a realização de rituais mágicos – muitas vezes lugares sombrios que é preciso cruzar rapidamente, sem olhar para os lados...”.

De certa forma, isso equivale ao que De Boeck e Plissard (2004) identificaram em sua pesquisa em Kinshasa, capital da República Democrática do Congo. Os autores explicam que as categorias centro e periferia, bastante usadas para classificar espaços das cidades no período colonial, já não dariam conta das complexidades de muitas áreas urbanas em África, onde existem “múltiplas cidades dentro de cada cidade”. Para além da cidade visível, há uma infraestrutura que inclui “desejos pessoais, imaginações, ações e realidades espirituais” ou mesmo uma “outra cidade, uma cidade invisível, mas muito audível, de sussurros... de acusações, perguntas, suspeitas prejudiciais e acusações traiçoeiras” (De Boeck; Plissard, 2004: 50).

Ulrika Trovalla (2016) encontrou uma situação semelhante em Jos, uma cidade nigeriana que se tornou potencialmente perigosa após uma onda de violência em 2001, envolvendo sobretudo o ataque às áreas cristãs, deixando mortos, feridos e desaparecidos. Desde então, a paisagem da cidade “ficou imbuída de sentimentos de agressão oculta”. As agressões poderiam acontecer em qualquer canto ou em qualquer momento, a partir de “outros” ausentes que assombravam as pessoas com suspeitas de envenenamento ou de boatos propagados via telefones celulares, com chamadas feitas de “números assassinos” e mensagens de texto carregadas de ódio. Trovalla (2016) aponta que aí estaria o lado invisível de Jos, em que perigos, ameaças, medos e acusações não poderiam ser vistos, mas eram sentidos.

Na capital de Moçambique, um dos espaços assombrados é a Vila Algarve, citada no romance de Coelho (2020). A construção data de 1934 e está localizada na esquina das Avenidas Mártires da Machava e Ahmed Sekou Touré. No passado, o prédio foi a sede da Polícia Internacional de Defesa do Estado (PIDE), criada em 1945, durante o Estado Novo. O órgão deveria cuidar dos processos de migração, vigiar as fronteiras e investigar e punir crimes contra a segurança do Estado. Na prática, ajudava a sustentar o regime ditatorial e fascista de Salazar e funcionava como uma polícia política que vigiava e cometia atrocidades contra opositores do regime e militantes anticoloniais, entre nomes importantes do mundo político e intelectuais moçambicanos, como o poeta José Craveirinha.

Atualmente, restam apenas as ruínas da construção, com sua arquitetura historicista e decoração com azulejos com motivos naturalistas. Nos termos de Coelho (2020: 15), o prédio é um lugar ambíguo, pois apesar de um nome que “apela clinicamente ao sol”, em referência à mediterrânica região portuguesa com suas praias paradisíacas e clima ensolarado, testemunhou torturas e sombras, tornando-se “casa da morte e da maldade”. Atualmente, há um projeto em curso para restaurar o prédio, transformando-o no Museu da Resistência contra o Colonialismo. Para justificar a obra, o Ministro dos Combatentes de Moçambique descreveu o espaço como um “dos últimos testemunhos mais concretos que demonstram a barbaridade que foi o passado”⁵².

Outro lugar assolado pelas sombras do passado é o cemitério São Francisco Xavier, conhecido como “Cemitério da Ronil”, localizado entre as avenidas Eduardo Mondlane, Karl Marx e Filipe Samuel Magaia. Ladeado por dois outros sepulcrais mais bem conservados, um judaico e outro muçulmano, o cemitério foi usado para sepultar corpos de portugueses e assimilados até 1974. Os colonos eram enterrados do lado da Avenida Karl Marx, enquanto os demais eram sepultados na parte voltada para a Avenida Filipe Samuel Magaia, mediante estrita autorização do governo colonial. Atualmente, os túmulos estão em ruínas e, segundo a imprensa, as madeiras dos caixões seriam usadas para fazer fogueiras e aquecer as pessoas em situação de rua que moram nas capelas e jazigos. Em mais de uma reportagem, presenciei entrevistados reclamando que o lugar seria usado para abrigar criminosos que fingem ser fantasmas, tática para assustar e assaltar os transeuntes. Outros moradores, no

⁵² Disponível em: <https://www.abrilabril.pt/internacional/antiga-sede-da-pide-em-maputo-sera-museu-da-resistencia-contr-o-colonialismo>. Acesso em 05/01/2022.

entanto, tratam o local como assombrado e apontam o incômodo em encontrar fantasmas e espíritos rondando seus cotidianos. Se estamos falando de um cemitério que enterrava portugueses e assimilados, possivelmente os espectros que rondam as avenidas de nomes revolucionários também o seriam. Em outros termos, os fantasmas coloniais e/ou “resquícios do passado” seguem rondando a cidade mesmo após a independência.

A despeito das opiniões de pessoas mais céticas, a presença de espíritos no cotidiano da cidade parece ser um tema caro para boa parte das pessoas em Maputo. Como espero trabalhar de maneira mais detalhada no capítulo 3, os espíritos são partes importantes da vida e podem aparecer quando se menos espera, exigindo que os vivos se relacionem de forma mais intensa com eles.

Em um sábado à tarde, meu amigo Augusto (crente da Igreja Deus é Amor) e eu fomos visitar sua tia Dona Yolanda, uma funcionária pública de 50 anos. Na sala de sua casa, ela me relatou que foi chamada pelos espíritos para se tornar uma *nyanga* quando suas duas filhas, adolescentes à época, passaram a sofrer perturbações noturnas, com audição de vozes, dores de cabeça e insônia. Além disso, as meninas começaram a ter episódios de desmaios na escola.

Naquele contexto, os desmaios são parte de um conjunto de experiências sensoriais, como sonhos, visões, possessões, ou mesmo simples soluços e bocejos (Granjo, 2007; 2009; Cavallo, 2013), os quais são vistos como efeitos de contatos com os espíritos familiares - também chamados de “defuntos”, “ancestrais”, “antepassados”, “vovôs”, “xarás”, “anjos” ou “deuses” – ou com outros espíritos. Os desmaios cessaram apenas quando ela resolveu procurar uma *nyanga*. Um médico tradicional com a qual Dona Yolanda se consultou interpretou os episódios como uma “doença de chamamento” (Honwana, 2002; Granjo, 2009). Em outras palavras, os espíritos estavam permitindo infortúnios para chamar a atenção de Dona Yolanda, convocando-a a participar de um curso de medicina tradicional e assumir a função espiritual. Após a formação de um ano, ela se tornou uma *nyanga* e as vontades dos espíritos foram satisfeitas. Desde que inaugurou uma palhota em sua casa e passou a atender pessoas que enfrentavam problemas espirituais, os espíritos deixaram suas filhas em paz.

O caso é análogo a vários outros episódios de desmaios em escolas de

Maputo⁵³ e Matola noticiados pela imprensa, os quais tinham um ponto em comum: quase todas as pessoas afetadas eram meninas. Em busca de solução para o problema, alguns jornalistas especularam que os desmaios poderiam ser conseqüências das salas de aula muito quentes e com pouca ventilação. Profissionais de saúde mental e parte da imprensa também descreveram os casos com os seguintes termos: “agitação psicomotora”, “medo”, “pânico”, “transtorno emocional”, “histeria coletiva”⁵⁴, “autossugestão”, “comportamento de multidões”, “desmaios ou “perda momentânea de sentidos”. Em um dos relatos coletados por jornalistas na Cidade da Matola (Maputo Província), uma aluna descreveu o que sentia:

Sempre que desmaio, primeiro perco a respiração. Sinto-me muito fraca e logo depois desmaio. Sinto-me eletrocutada no corpo, não consigo respirar, vejo coisas estranhas, mas nunca delirei. Quando recupero, fico com problemas de respiração, como se algo estivesse na minha garganta. Não sei caracterizar o que vejo, mas quando isso acontece tento pensar em coisas boas para manter a calma⁵⁵.

Apesar das explicações supracitadas, muitos pais e mães de alunos, profissionais da educação e médicos tradicionais consideravam que as causas dos desmaios eram outras. Seriam ações de “entidades sobrenaturais”, “espíritos”, “maus espíritos” ou “espíritos zangados”. A principal explicação é a de que os prédios escolares foram construídos em espaços que anteriormente eram cemitérios familiares e que as construções foram feitas sem que os espíritos autorizassem. Os espíritos estariam, assim, disputando espaços da cidade que lhes pertenciam e que poderiam ser utilizados apenas sob sua autorização expressa em rituais específicos.

Em Moçambique, a terra pertence legalmente ao Estado, que pode conceder seu direito de uso e exploração. No entanto, também pode ser alvo de disputas entre vivos e espíritos. Em sua análise sobre as intersecções entre questões

⁵³ Disponível em: https://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2013/06/os-constant-desmaios-nas-escolas-mo%C3%A7ambicanas.html. 14/11/2019.

Disponível em: <https://www.dn.pt/globo/misteriosa-onda-de-desmaios-em-escola-mocambicana-levanta-explicacoes-sobrenaturais-4445184.html>. Acesso em: 14/11/2019.

Disponível em: <https://www.dn.pt/lusa/psicologos-acompanham-alunos-apos-desmaios-em-escola-de-mocambique-9402689.html>.

Acesso em: 14/11/2019.

⁵⁴ Em uma conferência na Universidade Eduardo Mondlane, Granjo (2017) sugeriu que os casos poderiam estar associados a situações de assédio ou abuso sexual.

⁵⁵ Disponível em: <http://eduardoquive.blogspot.com/2011/03/maus-espirtos-perseguem-alunas-da-18.html>. Acesso em 14/11/2019.

espirituais e racionalidade tecnológica na indústria moçambicana, Paulo Granjo (2008) sublinha que as construções de prédios em Maputo dependem de autorização dos chamados “donos da terra”, geralmente os espíritos dos régulos. A concepção de que existiriam legítimos donos da terra, argumenta Thomaz (2018: 93), foi aprofundada ao longo do período colonial, quando os “indígenas” estavam sob uma autoridade tradicional reconhecida pelo poder colonial, isto é, os régulos. Aliás, cabe um adendo para lembrar que a instituição dos regulados no período colonial tinha como base a concepção de que, devido ao “reduzido nível de civilização”, os africanos não entenderiam as instituições do Estado. Daí, seria necessário adotar as instituições “tradicionais”, valendo-se da autoridade de um régulo que, consoante aos “usos e costumes” locais, faria a mediação entre os “indígenas” e a administração colonial, cobrando impostos, impondo culturas obrigatórias e recrutando para trabalhos forçados (Farré, 2008: 401).

Dois exemplos etnográficos trazidos por Granjo (2008) são bastante interessantes, nesse sentido. Em um dos casos, o autor fala de um velho edifício, um hotel inacabado, localizado próximo à Baía de Maputo. Alguns de seus interlocutores diziam que muitos trabalhadores teriam morrido na construção do prédio por causa de um antigo régulo insatisfeito com a obra. Circulava entre eles a história de que haveria uma cobra, nominada popularmente de “cobra do régulo”, que habitava o prédio e tomava conta de um poço próximo a construção. Nas versões ouvidas por Granjo (2008), a cobra poderia ser considerada mais do que um mero animal. Uma das hipóteses era de que a serpente seria um receptáculo do espírito do dono da terra ou era utilizada pelo dono em atos de feitiçaria. A outra versão explicava que havia um dragão vivendo no lugar, sendo a criatura responsável pelos fortes ventos que sopravam na baía e por matar os peixes com o fogo que saía de sua boca. As histórias também estavam ligadas a um imaginário sobre a presença e influência dos chineses na cidade, tema com o qual abri o capítulo e que aparecia reiteradas vezes em minhas conversas em Maputo. De acordo com o autor, apesar de encontrarmos diversas referências a dragões em mitologias europeias e africanas, esses seres são geralmente associados à China e aos chineses.

Vale lembrar que os chineses estão presentes em Moçambique desde fins do século XIX. Em princípio, muitos chegaram a serviço dos colonos portugueses e se fixaram principalmente na Beira e em Lourenço Marques. Com o tempo, criaram associações e passaram a se dedicar principalmente ao comércio. A partir da primeira

metade da década de 1960, ampliaram-se os contatos entre a República Popular da China e a FRELIMO, com os primeiros apoiando os guerrilheiros por meio de recursos e treinamentos (Feijó, 2012). Não menos importante, conforme demonstra a tese de Benedito Machava (2018), é o fato de que a FRELIMO se estabeleceu como um movimento que tinha o maoísmo como base ideológica para a luta de libertação, em uma interessante combinação com o cristianismo protestante.

Já no século XXI, a presença chinesa teve uma viragem importante, com a instalação de, pelo menos, uma centena de empresas em diversos setores, como energia, construção civil e telecomunicações, entre outros (Chichava, 2012). Longe de ser uma relação simétrica, trabalhos como os de Feijó (2012) e Jafar (2017) têm demonstrado que essas empresas não oferecem proteção social aos moçambicanos, que sofrem com imposição de poder, violências, segregação racial e baixos salários, o que leva o segundo autor a usar termos fortes para classificar essas relações como “(neo)colonialismo e ‘*apartheid*’ sócio-laboral”.

O outro caso citado por Granjo (2008) ocorreu na fábrica da Mozal, uma multinacional de fundição de alumínio, considerada a maior empresa de Moçambique, localizada no Parque Industrial de Beluluane, em Boane, Maputo. Durante a pesquisa, o antropólogo soube que um funcionário encontrou e matou uma cobra, lançando-a em um forno da fábrica. Por óbvio, os trabalhadores da empresa tinham ciência de que o aparecimento desses animais no terreno da fábrica é algo absolutamente natural, visto que os bichos preferem lugares quentes.

Ainda que a proibição de matar animais no local estivesse relacionada a uma tentativa de mitigação do impacto ambiental da atividade da empresa na região, circulava entre alguns funcionários a ideia de que era proibido matar animais porque isso atrairia acidentes. Quando perguntados, os trabalhadores aludiam a um suposto conselho de um régulo que realizou uma cerimônia aos espíritos, pedindo autorização para a construção da fábrica. Ocorre, porém, que a autoridade tradicional em questão negava ter dado a instrução, alegando que seu poder seria limitado diante de uma empresa tão rica e importante. A prova da limitação de seu poder, argumentou, estaria nas exigências da companhia para a realização do ritual: não foi permitido derramar sangue no terreno durante a cerimônia, que ocorreu em um lugar indicado pela empresa, e não no espaço de preferência do régulo.

Os casos dos cemitérios, da sede da PIDE, da fábrica Mozal, do hotel abandonado e dos desmaios nas escolas remetem aos vários estudos (Geschiere,

1997; Mello, 2014; 2020) que abordam as relações que as pessoas estabelecem com aqueles que são considerados os verdadeiros donos dos lugares e as disputas pela propriedade desses espaços, independentemente das questões legais, como no caso dos espíritos, deuses ou outras entidades. Devemos levar em conta o fato de que, no Sul de Moçambique, os donos dos lugares (se espíritos) podem agir sobre aqueles que estão nos locais que lhes pertencem. Como partícipes da vida social, os espíritos também se sentem no direito de reivindicar suas propriedades e geralmente têm comportamentos ambíguos. Seu caráter invisível e a complexa relação com o mundo, incluindo espaços específicos da cidade, relação com o ambiente e disputas por acesso a recursos, demandam a mediação de agentes que saibam realizar os rituais e tenham os tratamentos adequados para lidar com a “tradição”, como veremos no capítulo seguinte.

Argumento, porém, que os “resquícios do passado” em Maputo não necessariamente se manifestam em forma de espíritos, embora eles sejam parte do processo de formação de desigualdades e assimetrias. Em concordância com a análise da historiadora Avery Gordon (2008) sobre o passado escravista estadunidense, lembro que os “fantasmas” podem se manifestar de diversas maneiras, inclusive como “pecados do passado” que continuam assombrando pessoas ou instituições sociais. Em diálogo com as noções derridianas de espectro e *haunting* (assombração), Gordon chama nossa atenção para uma “presença fervente” que torna o passado algo que nunca se encerra definitivamente, sempre em aberto, imperfeito e imprevisível, justamente porque seus efeitos acontecem ao longo do tempo.

Como lembra Trouillot (2016: 41), as diferentes formas como se narra o passado não podem ser dissociadas das disputas de poder que possibilitam a produção de memórias ou o silenciamento de fatos. Não existe passado sem presente. O passado, diz ele, “só é passado porque existe um presente, assim como só posso apontar para algo lá porque estou aqui. Mas nada está inerentemente lá ou aqui. Visto que o “passado não tem conteúdo”, tanto a forma como eu narro o passado como as reverberações dessas temporalidades se fazem sentir no presente. Na temporalidade evocada em *O alegre canto da Perdiz*, Chiziane (2018: 19) afirma, de forma poética, que “o longe é gémeo do perto, tal como o princípio é gémeo do fim. Porque tudo muda na hora da meta. O ali será aqui, na hora da chegada. O futuro será presente. O amanhã será hoje”. Portanto, olhar para essa dinâmica entre

presente e passado nos possibilita identificar quais os “fantasmas” ou “resquícios” coloniais seguem assombrando Maputo na atualidade.

1.5 Conclusão

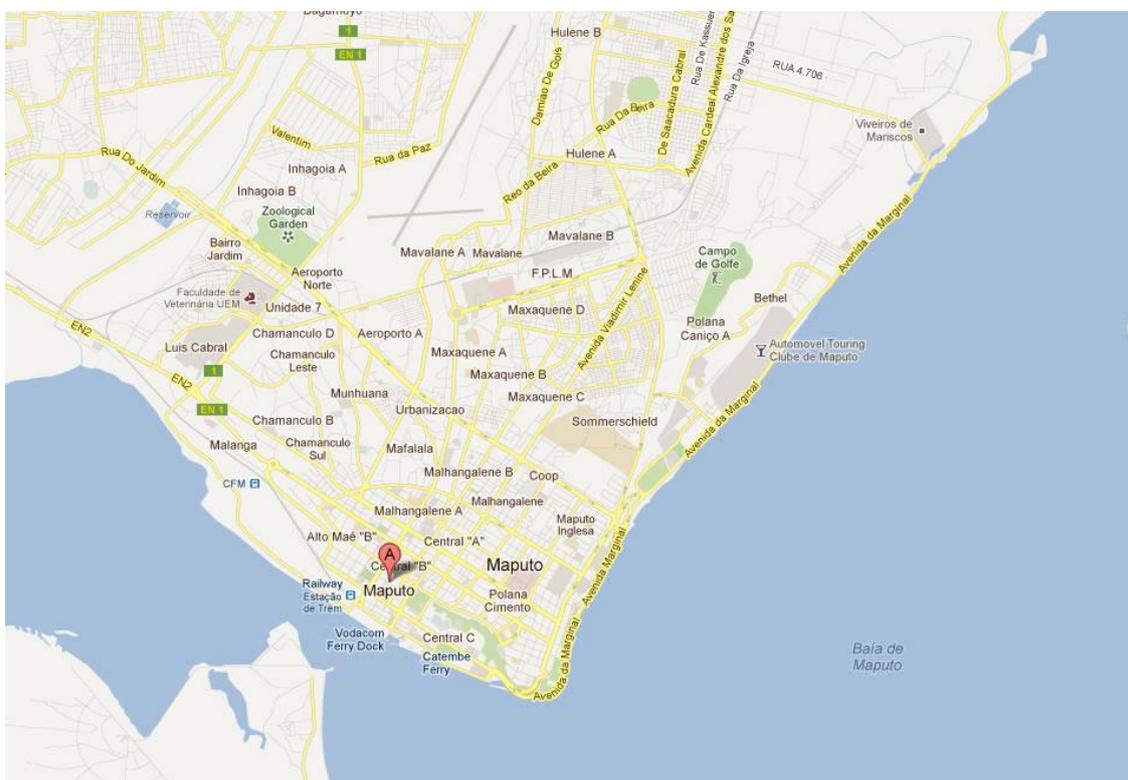
Diante do quadro histórico-espacial da cidade descrito acima, procurei apontar como as assimetrias das relações, envolvendo forças políticas, humanos e não-humanos, conservam características historicamente elaboradas, como a supressão da mobilidade, a ocupação dos espaços e a produção de diferenças por meio de categorizações como “tradição”, “civilização” e “modernidade”. Tais assimetrias aparecem sob regimes de desigualdade – como as diferenças de classe, raça, gênero e a (não)distribuição de poder e recursos – que operam como “resquícios do passado”. No entanto, se as entidades invisíveis (como fantasmas, espíritos e espectros) nem sempre são perceptíveis a todas as pessoas e, em função disso, são encaixotados no campo da “crença” obscurantista antimoderna, há “resquícios” materiais e invisíveis difíceis de se esconder, pois seus efeitos seguem assombrando a cidade. Os diversos níveis de assimetrias são certamente alguns desses espectros.

No próximo capítulo, irei demonstrar como certas categorias - “tradição”, “civilização” e “modernidade” - seguem operando na classificação de práticas relacionais com os espíritos, fortalecendo assimetrias das mais diversas. Tais relacionais quase sempre demandam a atuação de agentes que atuam no mundo espiritual, entre os quais se destacam os *tinyanga*, os profetas Zione e pastores de igrejas brasileiras, nomeadamente os da Igreja Universal.



Mapa 2: Cidade de Maputo (área da “cidade de cimento”)

Fonte: <https://www.istanbul-city-guide.com/map/mozambique/maputo-map.asp>



Mapa 3: Bairros de Maputo

Fonte: <https://www.istanbul-city-guide.com/map/mozambique/maputo-map.asp>



Imagem 4: Vista da cidade de Maputo, na Avenida 24 de julho



Imagem 5: Escola Primária Filipe Samuel Magaia



Imagem 6: Mosaico de fotografias da estátua de Samora Machel



Imagem 7: Mosaico de fotografias da Vila Algarve

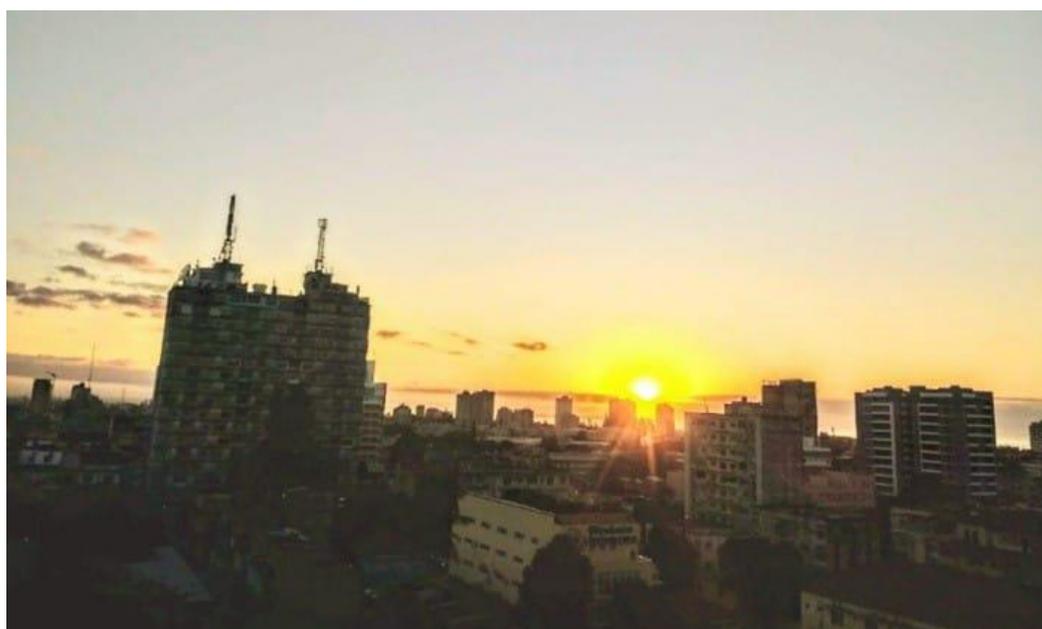


Imagem 8: Cidade de Maputo vista da Avenida 24 de julho



Imagem 9: Mosaico de fotografias da Ponte da Katembe

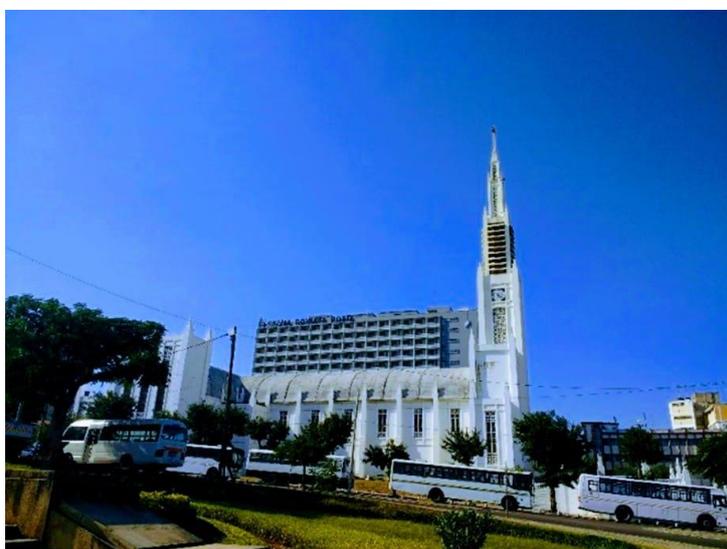


Imagem 10: Catedral Metropolitana de Nossa Senhora da Conceição



Imagem 11: Edifício Sua Alteza Aga Khan

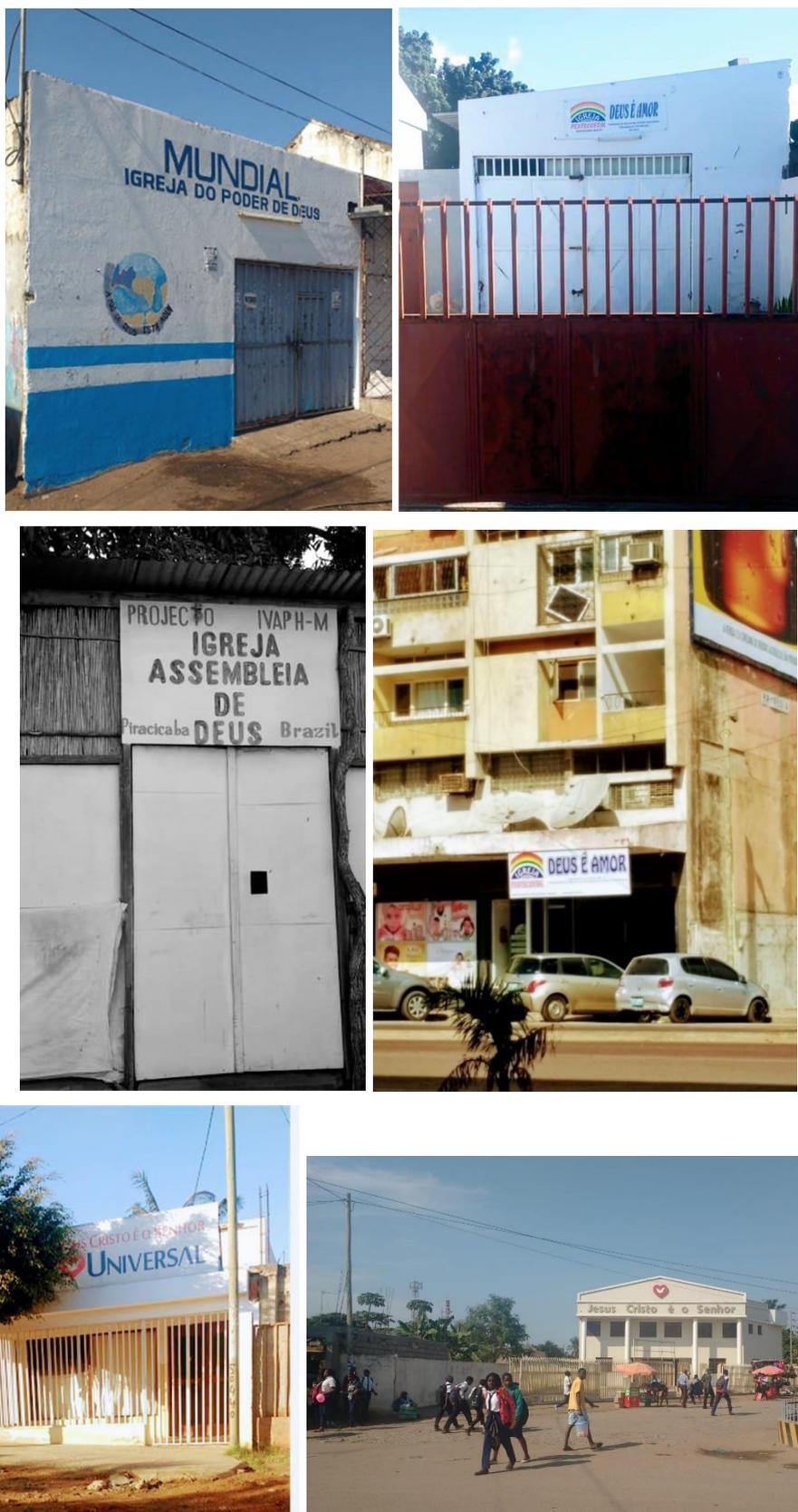


Imagem 12: Mosaico de fotografias de igrejas pentecostais brasileiras

Capítulo 2: Os agentes espirituais nas fronteiras da “tradição”

Em uma quarta-feira, dia de jejum entre os Zione, conheci Dona Regina, fiel da Igreja Universal, 52 anos de idade. Naquela tarde, ela chegou à Praia da Costa do Sol junto com o casal de pastores e profetas João e Inês. João pastoreava uma “zona” (congregação) da Igreja Zione em um bairro periurbano em Maputo, cuja sede ficava em Matola e era liderada por seu pai, pastor Ricardo.

Já a pastora Inês fez sua formação na casa de um famoso terapeuta espiritual que havia falecido recentemente. Na residência do *profeta/nyanga*, conforme presenciei em sua cerimônia de seis meses de falecido⁵⁶, havia duas palhotas: uma dedicada aos atendimentos como profeta Zione e outra utilizada para seus tratamentos como médico tradicional. Naquele quintal, a pastora Inês havia aprendido sobre ervas, tratamentos, formas de relação com os espíritos e vários outros segredos do mundo espiritual.

Dona Regina, no que lhe diz respeito, nasceu em uma família católica, rezava na Igreja Universal há mais de 15 anos e, eventualmente, frequentava outros cultos pentecostais. No entanto, não considerava que a igreja brasileira teria as ferramentas adequadas para lidar com seus problemas familiares e tradicionais. Como quase todas as pessoas que conheci em Maputo, ela havia se consultado com alguns *tinyanga*, mas não obteve os resultados esperados para seus dilemas espirituais. Agora, segundo me disse, buscava solucionar suas questões com a “tradição” recebendo o tratamento oferecido pelo casal de pastores.

Ao acionar a ideia de “tradição”, Dona Regina estava se referindo a uma categoria constantemente acionada na imprensa, em instituições oficiais, em variadas instâncias cotidianas e em trabalhos acadêmicos (Fry, 2000; Honwana, 2002; Passador, 2011; Cavallo, 2013; Mahumane, 2015; Guerreiro, 2022b). Em oposição à noção de “tradição” geralmente são acionadas as noções de “civilização” e “modernidade”, termos empregados para demarcar um certo estágio de

⁵⁶ Um professor sul-africano de origem Xhosa me contou que o sepultamento marca o início de um período de treinamento do morto. Após seis meses, ele estará apto a voltar para casa e unir-se aos ancestrais.

desenvolvimento que seria próprio das sociedades europeias, relegando o africano ao lugar “de inferioridade”.

A categoria “tradição” foi construída para demarcar um período que antecedeu a “modernidade ocidental”. Na interpretação de Meneses (2016: 25, 34), essa noção está diretamente ligada a uma epistemologia ocidental frequentemente utilizada para atribuir um “lugar de especificidade à realidade africana”, transformando-se, desse modo, “no artifício ideológico” que justifica “a invenção do mundo nativo local, como também a naturalização da não contemporaneidade da África com o tempo do ocidente moderno”. Em outros termos, há aí a negação da coetaneidade entre as populações africanas e os europeus. É com esta conotação colonial que a “tradição” se tornou o “topos de qualquer sociedade considerada fora da história”.

No limite, a dicotomia entre “tradição” e “modernidade/civilização” parece se situar na suposta existência de um “espaço/tempo anterior” em que circulariam “saberes inferiores” ligados à “tradição”, demandando que os colonizadores levassem “a civilização e a sabedoria para povos vivendo supostamente nas trevas da ignorância” (Meneses, 2010: 78). Foi inventada, portanto, uma divisão entre um mundo ocidental e “outros espaços” que formavam um mundo tradicional e primitivo a ser colonizado.

A demarcação entre esses dois mundos seria, então, consolidada pela noção de “civilização” (Meneses, 2016: 28, 34). A partir dessa divisão, múltiplas experiências e realidades foram circunscritas, homogeneizadas e estereotipadas, criando assim uma falsa representação do outro, na medida em que se nega o jogo da diferença e se “constitui um problema para a representação do sujeito em significações de relações psíquicas e sociais” (Bhabha, 1998: 117). Reforçava-se, assim, uma alteridade radical entre as sociedades tradicionais, tidas como “orientadas para o interior, conservadoras e hostis à mudança” (Honwana, 2002), e as sociedades “modernas” ou “civilizadas”, que estariam em constantes e complexas transformações, sendo percebidas como racionais, científicas e dinâmicas.

Grosso modo, os distintos projetos coloniais europeus consideravam que a situação “natural de atraso” dos africanos seria superada apenas pela intervenção de agentes externos, “especialmente vetores como a conversão ao cristianismo, a introdução da economia de mercado, a educação ocidental e a adoção de formas de governo racionais e iluministas” (Meneses, 2016: 34, 35).

No caso dos portugueses, Meneses (2010: 68) localiza o período aproximado da metade do século XIX como o momento em que a pretenciosa missão de civilizar os povos africanos se tornaria “a peça central da doutrina colonial europeia em relação aos territórios ultramarinos”. Como reforça a autora, a ideia de “civilizar” tinha como base uma suposta inferioridade que faria os africanos incapazes de se autogovernarem. Por se acharem moral e materialmente superiores, os portugueses reclamavam para si o “fardo do homem branco” de ter que “civilizar” os povos “primitivos”, tal como descrito no conhecido poema de Rudyard Kipling (Meneses, 2018: 123).

Na antiga Lourenço Marques, concepções políticas, organização social, rituais e práticas variadas foram classificadas e postas em duas caixas separadas: “tradição” e “civilização”. Por conseguinte, os rituais de iniciação e/ou de purificação, a circuncisão, as práticas medicinais, os nomes próprios, o *lobolo* (casamento tradicional), a poligamia, os idiomas africanos, os contatos com os espíritos, o trabalho dos *tinyanga* e as autoridades políticas foram entendidos como parte de um mundo “tradicional” integrado pelos “indígenas”. Por outro lado, os bancos, as instituições políticas, os órgãos do Estado, as empresas, as igrejas internacionais e os espaços da cidade ocupados por brancos e estrangeiros, onde se fala português, foram considerados “modernos” ou “civilizados”.

Essas categorizações ensejam uma série de ideias e práticas que foram gestadas no período colonial e que ainda resistem na contemporaneidade, produzindo diferenças fundamentais entre pessoas e grupos. Em certo sentido, a persistência dessas categorias evidencia a “força hegemônica do mapa mental” dos agentes do colonialismo e os interesses de grupos sociais que insistiram (e insistem) nas categorizações de maneira estratégica (Trajano Filho; Braz Dias, 2015). Por outro lado, as categorias acabam sendo modeladas nas relações cotidianas nas quais os atores se envolvem.

Ainda que a categorização da vida e das práticas sociais colabore deveras para o aprofundamento das assimetrias de poder e recursos, a categoria “tradição” acabou sendo apropriada e tornou-se parte da vida das pessoas em Moçambique, assumindo sentidos tão múltiplos e complexos quanto as relações que ela categoriza.

Em sua pesquisa sobre política na província de Nampula, Norte de Moçambique, Daniel Figueiredo reconhece que o estado colonial realizou uma “cisão existencial entre ‘tradição’ e ‘modernidade’” e que esta ruptura acabou se perpetuando

no período pós-colonial. O autor argumenta, todavia, que o termo “tradição” foi incorporado e generalizado em Moçambique, operando no cotidiano como um “artefato conceitual”, de acordo com “seus usos e sentidos localizados” (Figueiredo, 2020: 35). Ao renunciar às análises que destacam as continuidades teleológicas do uso do termo, Figueiredo trata da categoria “como um *operador nativo* [grifo do autor] de transformação existencial” e “um reagente de criação à serviço do controle das narrativas do passado, apresentadas no presente, sempre instado a partir das ações das pessoas de Nampula e, por extensão, de Moçambique”. Sua ideia é pensar a “tradição” não como uma categoria que está presa ao passado, sendo “desprovida do dinamismo histórico entre continuidade e mudança”, mas sim como uma noção que “é conservada e modificada processualmente, no decorrer das interações múltiplas de seus agentes” (Figueiredo, 2020: 41).

Em resumo, Figueiredo (2020: 35) acentua principalmente a agência da “tradição” nas interações entre pessoas e grupos, recusando-se a pensar na categoria como algo estático, cujo sentido poderia sempre ser encontrado no passado colonial. Ainda nesta mesma trilha, “tradição” seria um termo “próprio” porque foi “apropriado” e, portanto, seria referente “a tudo aquilo que se queira *próprio* de cada modo de viver ‘nativo’ daqueles que habitam Moçambique, guardadas todas as suas diferenças e matizes de contornos identitários”. Em diálogo com David Scott, Figueiredo (2020: 35, 41) considera que “em Moçambique, quando as pessoas usam a palavra “tradição” elas estão a referir, de um modo geral, como se espera, a algo que é *próprio* – pertencente – a uma comunidade de adeptos locais”, tendo em vista que expressaria “as particularidades que identificam (e que em certos contextos também legitimam) modos *próprios* de existência e afirmação perante um mundo específico, em referência a um grupo também específico de adeptos”. Minha principal concordância com o autor diz respeito à agência das pessoas no uso do termo “tradição” e, a meu ver, é justamente o que faz com que a categoria e seus pares supostamente antagônicos sejam carregados de ambiguidade, polissemia e complexidade.

Antes de Figueiredo (2020), Macamo (2005) já havia apontado que a categoria “modernidade” também é dotada de plasticidade e que o par dicotômico “moderno/tradicional” não pode ser tomado como algo estanque. Nesse sentido, mais do que uma categoria normativa, a modernidade é algo a espera do que pode ser realizado. Se a noção serviu como suporte para as ações coloniais europeias, a experiência moderna em África certamente foi marcada pela ambivalência. Isso pode

ser observado, por exemplo, na própria vivência religiosa em Moçambique, como foi o caso da Missão Suíça, que possibilitou o abandono da chamada “tradição” e colaborou para a modelagem das identidades sociais do Sul do país (Macamo, 1998). O que o autor mostra é que a experiência moderna tem sido constantemente negociada tanto no período colonial como pós-colonial. Essa “modernidade negociada” não indica uma aceitação pacífica e acrítica ou uma negação dos aportes modernos, mas a constante recriação de mundos por meio das relações com o que se considera como moderno.

Em minha experiência com fiéis, ex-fiéis e potenciais fiéis das igrejas pentecostais e Zione em Maputo, “tradição”, “civilização”, “modernidade” e “magia” apareceram principalmente como “categorias de prática”, ou seja, “categorias da experiência social cotidiana, desenvolvidas e implementadas por atores sociais ordinários, e distintas das categorias de experiência distante usadas por analistas sociais” (Brubaker; Cooper, 2018: 272). Com isso, os autores pretendem evitar a distinção marcada entre categorias “nativas”, “*folk*” ou “leigas” em contraposição às categorias “científicas”. Para eles, isso implica em assumir que conceitos importantes – tais como “raça”, “nação”, “etnicidade”, “cidadania”, “democracia”, “classe”, “comunidade” e “tradição” - podem ser considerados ao mesmo tempo como “categorias de *prática* social e política e categorias de *análise* social e política”.

Em minha experiência de campo, observei que os termos outrora aludidos – “tradição”, “civilização” e “modernidade” – eram reiteradamente empregados para classificar as relações com os espíritos, as acusações de feitiçaria, os trabalhos dos *tinyanga* e a suposta semelhança entre algumas igrejas pentecostais e as igrejas Zione. Como lembra Honwana (2002), as fronteiras entre “tradição” e “modernidade” (e “civilização”) são frequentemente borradas, reposicionadas ou apagadas por diversos atores, em um quadro que se complexifica com a criação de espaços transnacionais e transculturais formados por igrejas exógenas ao contexto moçambicano, em um forte processo de concorrência com os *tinyanga*.

Muitos dos pastores pentecostais e líderes Zione, ao menos publicamente, entendem que os que se consultam com os *tinyanga* estariam rompendo as fronteiras supostamente intransponíveis entre os mundos da “tradição” e da “civilização”. Todas as vezes que ouvi um pastor da Igreja Universal usar as categorias “tradição” ou “tradicional” foi sempre no sentido negativo. Em uma entrevista, o pastor Carlos, moçambicano, me disse:

A tradição é o seguinte [...]: ela concebe as coisas ruins, as coisas do passado. É a força da tradição, da feitiçaria, a sujeira. Enquanto Deus diz: eis que faço novas todas as coisas... Como é que devem ser feitas coisas novas? Quando é que se recicla uma coisa? Quando já está a caducar tem que se reciclar e ficar novo. [...] A vida de muitas pessoas é estragada. Para sair dos espíritos maus, a pessoa tem que ter o espírito de Deus, o espírito de prontidão, de fazer o que presta, da sabedoria, do conhecimento. [...] O mal seria o Diabo. O Diabo, a tradição dele, a igreja dele, a força dele é a feitiçaria [...]. (Pastor Carlos, Igreja Universal)

As categorias “feitiçaria”, “sujeira”, “tradição” e “Diabo”⁵⁷ eram, portanto, reunidas no mesmo pacote de demonização, visto que simbolizariam um passado que precisaria ser reciclado para dar lugar a algo novo que viria mediante a fé na pregação iurdiana. A força da “tradição” só poderia ser vencida pelo pertencimento à “Família Universal”, propagada como “desenvolvida”, “civilizada” ou “moderna”.

Também discuti esse tema com Lúcia, de 25 anos, pertencente à membresia “engajada” da Igreja Universal (Reis, 2018), e com Aurora (22 anos), que apenas frequentava a igreja a convite da amiga. Enquanto a segunda tinha dificuldades em ser persuadida pelo discurso iurdiano e deixar sua “tradição” familiar, Lúcia assentia com a proposta de demonização da “tradição”:

Lúcia: É assim... eu, desde que eu entrei na Igreja Universal. Tradição, aquilo que é tradição, tradição africana, já não vou, porque minha alma já entreguei no altar de Deus. Eu confio muito em Deus. Aquele Deus que me deu criança é o mesmo Deus que vai me encaminhando para eu viver. Aqueles que seguem a tradição ainda não conhecem a Jesus. Quem conhece Jesus já não usa a tradição. Por quê? Porque sabe o quanto Jesus sofreu para nos livrar dos nossos pecados. Quer dizer, por isso que eu... tradição africana, essa coisa de *pahlhar*, curandeirismo...

Apesar disso, há tantos outros fiéis de diferentes denominações, incluindo a Igreja Universal, que discordam dessa demonização e defendem que se deve respeitar as relações familiares e a “tradição” para um bem viver. Isso implicaria tanto em saber lidar com os desejos dos “defuntos” (antepassados) como reconhecer que eles fariam parte de uma certa “solidariedade panafricana” (talvez mais do que uma moçambicanidade) que os levaria a transpor as fronteiras erguidas pelo colonialismo e mantidas por várias igrejas pentecostais brasileiras em Maputo.

⁵⁷ A respeito do discurso sobre o Diabo e os demônios na Igreja Universal, ver Almeida (1996).

Dona Regina estava envolvida nesse processo de deslocamento e articulação entre “tradição” e “civilização/modernidade”. Sua busca pelos profetas Zione, como me assegurou, ocorria porque os pastores brasileiros não sabiam tratar das questões “tradicionais”, já que desconheciam os chamados “segredos de família”, apesar de todos os esforços dos iurdianos em provar o contrário. Em uma sentença curta, porém significativa, ela me disse: “aqui é África”. E emendou: “as pessoas rezam nessas igrejas, como a Igreja Universal, mas quando as coisas apertam, correm para lá” [para os Zione e os *tinyanga*]. Em sua avaliação, muitos outros iurdianos também procuravam os Zione e os *tinyanga* porque eles conhecem os tratamentos específicos para as questões tradicionais, sendo capazes de se relacionar com os antepassados sem necessariamente agredi-los, como faziam os pastores pentecostais.

Enquanto fiel da Igreja Universal e adepta dos rituais Zione, ela transgredia frequentemente as fronteiras artificiais entre “tradição” e “civilização”. Sua situação é, de certa maneira, similar ao que Premawardhana (2018) observou na província de Niassa (Norte de Moçambique), onde a Igreja Universal apresenta dificuldades de crescimento e os fiéis de igrejas como a Assembleia de Deus seguem os cultos pentecostais, mas continuam recorrendo aos trabalhos dos médicos tradicionais.

O ditado geralmente citado pelos evangélicos brasileiros para descrever essa situação diz que os crentes estariam “com um pé na igreja e outro no mundo”. No entanto, os crentes Macua que Premawardhana conheceu estavam com “os dois pés dentro e os dois pés fora” da igreja. Dona Regina agia de forma semelhante⁵⁸. Também estava com os dois pés na Igreja Universal e os dois pés na “tradição”, o que a possibilitava acionar práticas que poderiam fazer sentido em alguns momentos da vida, mas não em outros. Essa plasticidade facilita a inserção das igrejas evangélicas em Maputo, mas não impede que os profetas Zione e os *tinyanga* ainda sejam muito procurados.

Nas páginas seguintes, faço uma breve apresentação sobre os trabalhos dos *tinyanga*, dos Zione e da Igreja Universal. Trata-se de uma descrição que, longe de ser exaustiva, ressalta a percepção local de que os *tinyanga* são os principais agentes de cura espiritual no Sul do país, seguidos dos Zione. Entre os Zione, circulam atores e práticas díspares a respeito da “tradição”, por isso é muito comum que seus trabalhos sejam confundidos com os dos *tinyanga*. Finalmente, irei argumentar que a

⁵⁸ No capítulo 6, retomo o caso de Dona Regina, explicitando sua complexa relação com os espíritos e com esses agentes espirituais.

presença brasileira contemporânea em Maputo, por meio de igrejas e missionários com discursos espiritualmente violentos, parece resultar no acirramento das relações com os dois primeiros, mobilizando um discurso civilizatório que intensifica os conflitos entre humanos e espíritos.

2.1 Os *tinyanga*

Os dados que coletei em Maputo coincidem parcialmente com as perspectivas de trabalhos clássicos (Junod, 2009; Webster, 2009) e pesquisas mais recentes (Honwana, 2002; Cavallo, 2013) que apontam os *tinyanga* como os principais especialistas em tratamentos espirituais. De certa forma, esses agentes são considerados como os “porta-vozes” dos espíritos e tratados como pessoas capazes de codificar e traduzir os discursos das entidades espirituais “para os vivos” (Honwana, 2002:25). Em contato com os espíritos, eles podem descobrir as causas da morte de algum parente, encontrar as origens de problemas diversos - como doenças, questões financeiras ou dificuldades nos relacionamentos amorosos - ou podem propor rituais de reparação envolvendo os resquícios das guerras ocorridas no território moçambicano. Os *tinyanga* ainda seriam capazes de abrir caminhos, dar cabo às aflições cotidianas e combater espíritos maus, feitiçarias, magias e bruxarias, ou oferecer proteção contra esses ataques.

Embora o termo *nyanga* seja usado genericamente para tratar de todos os praticantes de medicina tradicional, autores como Alcinda Honwana (2002), Paulo Granjo (2009) e Jonas Mahumane (2015) classificam os *tinyanga* em três grupos: *Nyangarume*, *Nyangarume (Nyanga)* e *Nyamusoro*. Os *Nyangarume* também são chamados de herbanários ou ervanários, pois tratam seus pacientes com remédios feitos de ervas, além de fazerem observação, elicitación de narrativas e aconselhamento. Já os integrantes do segundo grupo se diferenciam dos primeiros por utilizarem o *tinhlolo*, um conjunto de adivinhação variável e que pode ser composto por ossos, moedas, pedras, búzios, carapaças de tartaruga, escamas dorsais de crocodilo, invólucros de sementes e dados, os quais são empregados como ferramentas para diagnosticar o problema espiritual a ser enfrentado no tratamento (Granjo, 2011: 175).

Finalmente, os *Nyamusoro* agrupam essas práticas mencionadas, mas se diferenciam dos anteriores porque fazem exorcismos, entram em transe e realizam o *kuphemba*, que é quando os espíritos falam por meio do corpo do terapeuta espiritual

com a tradução de um intérprete. Apesar dessa distinção, tem sido cada vez mais raro encontrar médicos tradicionais que sejam apenas herbanários, sendo bastante comum deparar-se com agentes do terceiro grupo.

Alguns defensores da biomedicina, aliás, alegam buscar o diálogo com os médicos tradicionais e reconhecem que os *tinyanga* têm valiosos conhecimentos botânicos. No entanto, muitas vezes ocorre um ponto de inflexão nos diálogos entre eles, na medida em que certos cientistas se recusam a reconhecer ou validar a parte espiritual do processo terapêutico. Para muitos *tinyanga*, o diálogo acaba aí, já que não veem sentido em separar o conhecimento das ervas do trabalho espiritual, uma vez que seu conhecimento foi transmitido pelos espíritos dos antepassados. Como exemplo disso, um *nyanga* entrevistado por Granjo (2009: 577) afirmou que o *tinhlolo* seria como “coisas que representam coisas”, tal como um “estetoscópio”, “raio X” ou as próprias “análises” que eles, como médicos, realizam. Entretanto, o médico tradicional ressaltou que os objetos seriam inúteis sem a presença dos espíritos.

Geralmente, o *nyamusoro* é apontado como o *nyanga* mais poderoso, isso porque ele é o único possuído por espíritos linhageiros e estrangeiros. Os espíritos linhageiros, *tinguluve* (sing. *nguluve*), são de origem *Tsonga*⁵⁹ (Sul de Moçambique) (Mahumane, 2015). Já os espíritos estrangeiros que possuem os *nyamusoro* podem ser tanto os *Nguni* quanto os *Ndau*. Os *Nguni* são de origem *Zulu* (povo localizado majoritariamente na África do Sul), os quais migraram para a região do atual Moçambique no começo do século XIX, após conquistarem outros grupos, como os *Ndau* (oriundos do centro de Moçambique), estabelecendo, assim, o Império de Gaza.

Aqui, vale uma pequena digressão para assinalar que, de alguma maneira, as relações com os espíritos espelham disputas, migrações e deslocamentos territoriais, com categorias que foram inventadas “para lidar com aqueles percebidos ora como estrangeiros, ora como hóspedes que, muitas vezes estabelecidos há gerações num determinado território, vivem sob o espectro da ameaça” (Thomaz, 2018: 95). Nessa

⁵⁹ Apesar de se falar na construção de uma identidade *Tsonga* desde, pelo menos, *The life of a South African Tribe* [Usos e Costumes dos Bantos] (Junod, 2009) ou de uma identidade étnica *Tsonga-Changana* (Litsure, 2020), meus interlocutores de Maputo geralmente se autorreferiam como “*changana*” ou “*machangana*”. Em diálogo com Rita-Ferreira (1982) e Newitt (1995), Hector Hernandez (2015) aponta que a identidade *Tsonga* seria formada atualmente pelos *Ronga*, *Changana*, *Tshwa* e *(Bi)tonga*. Baseado em crônicas escritas por portugueses no século XIX, o autor enfatiza que os africanos do sul do Rio Save eram descritos nesses documentos como *Landins* e *Vátuas*. A seu ver, certas etnografias clássicas como as de Henri Junod teriam sucumbido a um “a-historicismo” e uma adscrição identitária “totalizadora”, ignorando um passado de conflitos e escravidão envolvendo os portugueses, as invasões *Nguni* e a população local.

dinâmica social, por exemplo, famílias de origem indiana e indivíduos considerados “vientes” acabam sendo tratados como “estranhos mantidos sob vigilância constante e a quem se pode atribuir qualquer sorte de malefício” (Thomaz, 2018). A categoria êmica “viente”, aliás, também foi identificada por Chambe (2021) em seu trabalho no distrito de Montepuez (Cabo Delgado). Naquele contexto, apesar de seus sentidos, é constantemente empregada para produzir diferenciações entre os que se reivindicam “donos da terra” e os não nativos. Esses últimos, classificados como “vientes”, podem ser tanto não moçambicanos como nacionais provenientes de outras províncias.

Em geral, os espíritos (estrangeiros ou não) são representados pelos diversos objetos contidos nas palhotas dos *tinyanga*. Como afirmei, o nome palhota descreve genericamente as cabanas feitas de palha, caniço e/ou folhas de coqueiro, muito comuns nos quintais das áreas rurais ou periurbanas. No entanto, também é um nome genérico usado para descrever os espaços de contato com os espíritos, independentemente de sua forma material. A palhota de Dona Yolanda, por exemplo, é um pequeno cômodo nos fundos de sua casa. Assim como as palhotas de outros *tinyanga* que conheci, o quarto é considerado a morada dos espíritos de seus antepassados e é ali que a presença dessas entidades intangíveis geralmente se torna perceptível. Após pedir licença aos espíritos e usar um pouco de rapé, enquanto me apresentava seus instrumentos de trabalho, como capulanas, cestas, esteiras, peles de animais, lanças, peças do *tinhlolo* e ervas, Dona Yolanda começou a tremer e a bocejar. Como eu tinha aprendido com outra *nyanga* e com profetas Zione, o bocejo e os tremores não sinalizavam sono ou cansaço, mas seriam sinais corporais de que os espíritos queriam “sair”. Notei que as manifestações deixaram seu sobrinho Augusto incomodado, mas Dona Yolanda nos tranquilizou e nos disse que, diferentemente do início de seu processo de formação como médica tradicional, em que os espíritos poderiam “sair” em qualquer hora e local, ela agora havia aprendido a controlar as manifestações públicas dessas entidades. Os espíritos sairiam apenas quando ela fosse realizar tratamentos espirituais, cujas principais etapas elenco a seguir.

Em uma breve e generalista descrição, Granjo (2009) enuncia as principais fases do tratamento oferecido pelos *tinyanga* do Sul. Os médicos tradicionais iniciam seus trabalhos “batendo” o *tinhlolo*, isto é, lançando as peças sobre uma esteira ou uma pele de cabrito, para conseguirem o diagnóstico (*kuhlahluva*). Se o diagnóstico mostrar que o problema decorre de uma insatisfação de um antepassado, é imperioso

realizar medidas compensatórias para agradá-lo. Porém, se a causa for feitiçaria, é preciso realizar um ritual de *kuphamba* para expulsar os espíritos, usando incenso ou bafo, que consiste em “uma espécie de sauna em que o paciente se senta, tapado, junto de uma panela em que ferve uma mistura de produtos vegetais e animais em que normalmente antes se banhou, ou se banhará em seguida” (Granjo, 2009: 578). Caso os problemas sejam causados por espíritos abusivos, pode ser necessário realizar o *kuphamba de xizingo*, que consiste em capturar a entidade por meio do *tchova*, um objeto feito de cauda de animais que ajuda a “farejar” os espíritos (Granjo, 2009).

As terapias para doenças específicas podem demandar rituais diversos, como bafo, ingestões de medicamentos, inalações, defumações, banhos e vacina (*kuthlavela*), como são chamadas as incisões feitas em várias partes do corpo com a inserção de pós e ervas. Em outros casos, são feitos sacrifícios de animais, seguidos de banhos de sangue e refeições compartilhadas com os espíritos (Granjo, 2009: 578).

Em casos semelhantes aos episódios de desmaios nas escolas que citei no capítulo anterior, geralmente se convoca um *nyanga* para fazer uma cerimônia de *kuphalha* - que consiste em conversar com os espíritos dos ancestrais para lhes contar dos projetos dos vivos (Granjo, 2009) -, e realizar uma missa aos antepassados (*mhamba*), reconciliando pessoas e espíritos por meio de pedidos, sacrifícios de animais e bebidas alcoólicas (Mahumane, 2015).

Por exercerem tais tarefas, considero os *tinyanga* como mediadores ou “seres de fronteira”, descritos por Nyamnjoh nos seguintes termos:

Diante das inadequações, nós, de vez em quando, investimos esperança, interpretação e mediação naqueles que reivindicam o status de videntes e seres de fronteira, naqueles imbuídos de clarividência maior do que a vida e capacidade de atravessar mundos, navegar, negociar e reconciliar abismos. Com a potência que eles nos oferecem, somos capazes de nos ativar para mitigar as inadequações dos cinco sentidos, de modo que também possamos perceber o que normalmente se perde para nós em termos de plenitude e complexidade da realidade. Os mediadores ou intérpretes são multidimensionais em sua percepção, devido à sua capacidade de ver, sentir, ouvir, cheirar e saborear coisas que normalmente estão além da vista, sensação, audição, olfato e paladar. (Nyamnjoh, 2015: 4)

A capacidade de reconciliação e travessia de fronteiras fica ainda mais notória quando notamos que muitos desses agentes conciliam o trabalho como médicos tradicionais com suas identidades religiosas. Dona Yolanda, a título de exemplo, é uma ex-fiel da Missão Suíça (Igreja Presbiteriana) e da Igreja Universal do Reino de Deus, mas quando a conheci tinha se convertido ao catolicismo e frequentava regularmente as missas.

Ao contrário do que alguns leitores podem pensar à primeira vista, ser um *nyanga* e continuar frequentando rituais religiosos (sejam católicos, presbiterianos, islâmico ou Zione) não é visto como algo incompatível para muitos dos meus interlocutores. Esses também eram os casos dos médicos tradicionais muçulmanos (Vacchiano, 2021; 2022 [no prelo]) e de alguns fiéis e pastores Zione que permaneciam realizando suas práticas “tradicionais” concomitantemente ao trabalho religioso.

É bem verdade que os missionários que chegaram em Moçambique no período colonial e se depararam com práticas e rituais aos antepassados certamente pensaram nelas como sendo religiosas. Albert Farré (2008: 397) afirma que muitos missionários protestantes que trabalhavam na região nas últimas três décadas do século XIX utilizaram como estratégia de evangelização uma associação entre os chefes tradicionais e Jesus Cristo. Depois de contactarem o chefe, chamado de *Hosi* (pt. rei, senhor), eles apresentavam aos africanos o *Hosi Iesu* (“Senhor Jesus”), o que acabava resultando em um intrigante problema, já que muitos pastores eram possuídos por *Hosi Iesu* e entravam em transe, transgredindo a doutrina oficial protestante.

Quando traduziram a palavra *xikwembu* (espírito) por “deus” (Junod, 2009) e, apesar de informados pelo ranço evolucionista que separava “magia”, “religião” e “ciência”, os missionários da Missão Suíça talvez pensassem em tais práticas como sendo religiosas. Embora seja comum a utilização do termo “religião tradicional africana” para tratar das relações dos moçambicanos com seres invisíveis, tal classificação parecia não fazer sentido para muitos dos meus interlocutores. Se em muitos países africanos as práticas dos *tinyanga* são classificadas como religião africana, muitos de meus interlocutores veem os *tinyanga* apenas como médicos “tradicionais” e mediadores das relações familiares. Para outros tantos interlocutores

evangélicos, entretanto, os *tinyanga* seriam responsáveis pela divulgação de uma “falsa religião”⁶⁰.

Embora os *tinyanga* também se envolvam em conflitos e acusações, seu trabalho pressupõe que se busque uma convivência entre pessoas e entidades espirituais. Para isso, os espíritos devem ser pacificados e os corpos precisam ser purificados dos tabus e protegidos dos maus espíritos e das feitiçarias. Talvez seja possível dizer que o objetivo geral dos *tinyanga* é encontrar a melhor convivência entre humanos e não humanos. Seus concorrentes, no entanto, podem oferecer diferentes soluções para as relações com os seres espirituais, como veremos abaixo.

2.2 Deus e os Zione na Costa do Sol

A Praia da Costa do Sol, onde os Zione se reúnem diariamente, fica em uma área nobre da cidade de Maputo, onde moram muitos estrangeiros e parte da elite moçambicana formada por políticos e empresários que vivem em apartamentos e mansões que custam algumas centenas de milhares de dólares. Ao longo da semana, eles circulam pela orla em carros luxuosos, fazem compras no Shopping Baía Mall (um dos centros de compras mais caros do país), praticam atividades físicas no calçadão, aproveitam a água de coco vendida nas barracas, passeiam com seus *pets* e tiram fotos da bela paisagem da praia, usando *smartphones* que custam alguns meses de salário da maioria dos moçambicanos.

Em certos trechos do calçadão, também é possível observar alguns casais de namorados se encontrando, enquanto crianças e adolescentes com uniformes escolares brincam na areia e na água. Nas paragens de transporte público, os trabalhadores ficam horas aguardando *machimbombos* (ônibus), *chapas* (vans) e as caminhonetes de carroceria aberta apelidadas de *my love*, nome que faz troça com a superlotação dos meios de transporte. Em muitas situações, tomei *chapas* que deveriam transportar, no máximo, quinze pessoas, mas estávamos em vinte e cinco ou trinta passageiros retornando aos subúrbios, onde moram os trabalhadores.

O cenário muda um pouco aos finais de semana, pois a praia passa a ser

⁶⁰ Agentes como os *tinyanga* não são raros em várias regiões do continente africano. Porém, em regiões como Camarões, Gana e Angola, as práticas desses agentes são classificadas como religiosas. De certa forma, essa perspectiva reverbera as discussões dos colóquios de Abdjan (1961) e Cotonou (1970), ambos ligados ao cristianismo, que classificam práticas como cura, adivinhação, possessão e contato com os espíritos dos antepassados com a expressão “religiões tradicionais africanas”. O objetivo principal das decisões conciliares, à época, era evitar termos associados ao colonialismo, tais como animismo, paganismo, feitichismo, ancestrismo, manismo e superstição (Cantarela, 2013).

ocupada por pessoas da classe trabalhadora, nos raros momentos de lazer após uma dura semana de trabalho. A paisagem descrita acima, portanto, reverbera a desigualdade espacial que se observa na cidade como um todo e que, de alguma maneira, evoca os tempos coloniais.

O trecho da orla entre o Shopping Baía Mall e o Mercado do Peixe é um lugar muito peculiar da cidade, pois é o espaço específico autorizado pelas autoridades para as práticas religiosas dos Zione (Cavallo, 2013: 79), embora eu também tenha presenciado alguns poucos médicos tradicionais circulando pelo local.

Os trabalhos Zione podem ser realizados nas igrejas, nas casas ou, como veremos adiante, em ambientes como rios, matas e praias. Nesse caso, a praia escolhida pode ser chamada de “pedaço dos zione”, pois constitui-se em “uma referência espacial”, com “uma presença regular” de seus membros, os quais compartilham “um código de reconhecimento e comunicação” (Magnani, 2002). Naquele trecho específico, não é difícil identificar um Zione na praia, já que ele geralmente veste uma capulana ou bata colorida com um *xifungo* amarrado na cintura⁶¹ e utiliza coisas como velas, cruces, facas, espadas e instrumentos musicais. Em meio às buzinas dos carros e ao som do mar, o barulho dos Zione fica geralmente por conta dos cânticos acompanhados de apitos e *xigubos*⁶² (também chamados de batuques), termo que designa instrumentos musicais feitos de lata e pele de animais que são usados para animar os cultos ou para convocar os espíritos (Lopes, Brito e Guerreiro, 2021).

Em minhas idas à praia, conheci pessoas de várias denominações Zione: Igreja São União Apostólica Cristã de Moçambique, Igreja Fé dos Apóstolos, Zion Christian Church, Igreja *Beklahema*, Igreja Cristã Paraíso de Moçambique, Igreja Doze Apostólica Espírito Santo de Moçambique – Isambulo e Igreja Monte Abençoado de Moçambique, entre outras denominações. Também aprendi que a hierarquia Zione é formada por bispos - conheci apenas uma episcopisa, chamada de “bispa” -, superintendentes, pastores/as e secretários/as. Além das questões institucionais, as pessoas de maior destaque nos cultos Zione são os profetas, os quais podem ser

⁶¹ Outros também usam as linhas do *xifungo* por baixo da roupa, sem poder tirá-las. Alguns interlocutores me contaram que certos Zione têm optado por seguir o “progresso” e o “modernismo”, rompendo com a “tradição”. Ademais, eles poderiam ficar envergonhados em mostrar as linhas amarradas no corpo durante as relações sexuais. Nas conversas sobre materialidade, as chamadas “linhas” eram o principal ponto de comparação dos meus interlocutores entre a Igreja Universal, que distribui pulseiras para um uso semelhante.

⁶² A mesma palavra é usada para nomear uma dança tradicional em Moçambique.

pastores ou simplesmente membros, mas que sempre se sobressaem entre os demais, por terem maior percepção sensorial e pela capacidade de resolução de desordens sociais consideradas de causa espiritual. Como estamos tratando de um grupo heterogêneo, as práticas espirituais dos Zione podem variar bastante, dependendo da igreja ou do profeta. De modo geral, as igrejas Zione se caracterizam pelo uso extenso de práticas do Antigo Testamento e ofertas de profecias e terapia espiritual por meio da ação do Espírito Santo. Muitos desses líderes rejeitam as chamadas práticas “tradicionais” e, como veremos mais detalhadamente no capítulo 6, têm se aproximado bastante das igrejas pentecostais de Maputo, em termos de doutrinas, rituais e cooperação teológica (Agadjanian, 1999; Fry, 2000; Cavallo, 2013).

Outros profetas acabam realizando rituais considerados muito semelhantes às práticas dos *tinyanga*, porém suas justificativas têm como base uma interpretação peculiar da Bíblia, principalmente do Antigo Testamento. Como apontei na introdução, ao citar o espaço de tratamento espiritual mantido por Marcos, muitos profetas Zione atendem pacientes em lugares parecidos com as palhotas dos *tinyanga*, mas chamam esses espaços de “escritório” ou “gabinete”. Nesses locais, há os que realizam rituais semelhantes aos dos médicos tradicionais, como *bafo* e *gandzelo*, além de serem possuídos por espíritos dos antepassados. Diferentemente dos *tinyanga*, entretanto, seus antepassados passam por uma espécie de conversão ou metamorfose e são transformados em anjos (*mimoya*⁶³) que os auxiliarão nas profecias e em terapias espirituais (Cavallo, 2013). Em contrapartida, os *mademonio* (espíritos maus) devem ser expulsos, em um trabalho que pode se estender por meses ou até anos, por meio de sucessivos rituais.

A busca por um tratamento com os Zione, não obstante, é carregada de um certo mistério. Os brancos, mestiços, indianos e pessoas de classe média e da elite que os procuram evitam ir à praia e preferem pagar profetas e curandeiros para irem escondidos em suas casas no período da noite ou ao raiar do dia.

Entre pessoas com compromissos religiosos, a discrição deve ser ainda maior. Dona Yolanda relatou que costumava atender crentes e clérigos de várias igrejas, como Igreja Universal, Velhos Apóstolos, Doze Apóstolos, Presbiteriana, Anglicana e Católica. Mais do que isso, ela me contou que os pastores chegavam sempre escondidos em sua palhota, de preferência no período noturno. Como outros

⁶³ Importante enfatizar que o termo *moya* (vento, anjo ou espírito, no contexto Zione) também pode ser traduzido por odor ou cheiro (Sitoe, 2011: 172).

interlocutores destacaram, a busca por um *nyanga* ou um profeta Zione não é uma atividade para ser feita “de dia”, mas algo que se busca fazer “à noite”, quando ninguém vê, até porque os curandeiros podem indicar as causas do problema, mas também apontar quais são os causadores dos infortúnios. De igual modo, coincidindo com matérias da imprensa, meus interlocutores diziam que os espíritos e feiticeiros atuavam sempre à noite, andando sorrateiros pelos telhados das casas ou voando entre os prédios da cidade, o que tornaria mais difícil sua identificação.

Em uma das quartas-feiras na praia, cheguei por volta das 6h da manhã, quando o sol ainda estava nascendo, e me deparei com um ritual conduzido por uma profetiza zione e duas mulheres brancas, cena que ainda não tinha presenciado no local. Após o rápido ritual, chegaram outras duas moças negras para serem atendidas pela profetiza. Entre as que chegaram depois, uma vestia uma calça esportiva nova e um tênis *nike* original, o que a diferenciava das roupas “de calamidade” - termo empregado em Maputo para se referir ao comércio de roupas doadas pelas ONGs - que meus interlocutores e os clientes mais frequentes dos Zione usavam. Além disso, a ausência de um lenço na cabeça e de uma capulana cobrindo o corpo da cintura para baixo sugeria que eram duas jovens de classe média ou, talvez, da elite moçambicana. Horas depois, meus interlocutores me informaram que as mulheres chegaram em um horário incomum à praia, quando praticamente nenhum zione havia chegado para os rituais, porque muito provavelmente não desejavam ser vistas por ali. Possivelmente não queriam se misturar com os zione, considerados “pretos” e “pobres”, ou queriam resolver algum “segredo familiar” com as forças invisíveis.

Sempre que eram questionados sobre os motivos de terem escolhido aquele pedaço da praia para seus rituais, meus interlocutores aludiam à sacralidade do lugar. Embora eu não tenha presenciado, alguns chegaram a me contar que tanto os pastores brasileiros quanto os moçambicanos da Igreja Universal iriam retirar água da praia para usá-la em tratamentos de banho contra o azar, como afirmou Dona Regina.

É a mesma coisa. Semelhanças. Por que está a ver católicas? Católica não vai à praia. Apóstolo não vai à praia, mas o Zione vai à praia, a Igreja Universal vai à praia. Igreja Universal vai. Vai fazer orações na praia, batismo. [...] Eles têm propósitos que obrigam a pessoa a ir à praia. Eles têm propósitos. O pastor sim vai à praia. Tem que ser a praia. Tem um propósito para a praia. As pessoas vão lá rezar, fazer orações. Eles têm os dias deles, né? Para não se misturar, digamos. Mas vão. Vão à praia. (Dona Regina)

O “pedaço dos Zione” parece ser percebido como um lugar misterioso, onde circulam casos de cura, mas também de mortes e afogamentos causados por espíritos, o que o faz ser associado às questões tradicionais. A *nyanga* Dona Yolanda me contou que costumava frequentar a praia nos tempos de crente da Igreja Universal e que ocasionalmente retirava água da praia para usar nas terapias. Entretanto, teria passado a evitar o local por causa dos “espíritos da água”, já que lá estariam alguns de seus ancestrais Zulu (África do Sul) e portugueses. O profeta Marcos concordava com essa avaliação sobre o local e me disse que ali seria a morada dos deuses: “ali no mar tem segredo. É segredo. Tem espíritos do mar”. Para alguns interlocutores, os afogamentos relatados nos rituais conduzidos pelos profetas Zione indicariam os desejos dos espíritos do mar de se conectarem com seus descendentes, tanto que ouvi rumores de pessoas que foram arrastadas para o mar e que teriam permanecido por lá durante dias, meses e anos, até retornarem para suas famílias⁶⁴. Para alguns interlocutores, havia o medo de uma tragédia durante os mergulhos sucessivos que envolvem a purificação. Um espírito poderia possuir o paciente e ele escorregaria das mãos do profeta e se afogaria no mar.

O pastor João me disse que os rituais poderiam incluir de 7 a 35 mergulhos, dependendo da profecia. Enquanto conversava com amigos Zione sentados na areia, observei rituais de purificação diversos. Algumas pessoas se debatiam na água e outras corriam em direção ao mar, sendo contidas pelos profetas e seus assistentes. O pastor João me relatou que os afogamentos ocorriam, de fato, visto que as pessoas sumiam das mãos dos profetas devido às ações de espíritos que moram nas águas do mar. Por isso mesmo, em mais de uma ocasião, o vi aconselhando profetas inexperientes sobre a necessidade de serem mais contidos em seus tratamentos. Carmem, sobre a qual falarei de forma mais detalhada no capítulo 4, me confidenciou que os banhos na praia durante as excursões lideradas pelo pastor Ricardo (pai do pastor João) lhe trouxeram paz e cura para o corpo, mas no momento do ritual a sensação foi de sufoco e afogamento.

Em uma das tardes na praia, encontrei o profeta Raj, que me contou que seu irmão havia falecido. Por esse motivo, ele estava ali para se purificar, em um processo que incluía jejum, ungir-se com “frutas silvestres”, mergulhar para fazer limpeza espiritual e lavar as roupas para retirar seu “peso”. A seu ver, a troca das roupas seria

⁶⁴ As histórias lembram o que o antropólogo Eduardo Galvão (1955) encontrou na Amazônia brasileira, em seu trabalho seminal Santos e Visagens

fundamental no processo de purificação. Caso tomasse o banho de mar e usasse a mesma roupa (tida como suja), seria “como se a pessoa não tomasse banho”, já que a “alma suja” passaria para a roupa. Por causa dos rituais envolvendo troca de roupas, tal como assinalado por Raj, era comum encontrar vestimentas (inclusive peças íntimas) abandonadas na praia. Se purificar, afinal, envolvia evitar que a roupa “carregada” voltasse para casa.

Tais explicações coincidem com a constatação de João de Pina-Cabral (1999: 89) de que, na mitologia bantu, o mar pertence aos espíritos ancestrais e as “almas dos mortos e outros espíritos surgem muitas vezes das águas”. Embora se trate de uma história ligada ao Norte do país, a descrição de um mito *makonde* pelo geógrafo evolucionista Karl Weule é ilustrativa. Conforme relatado por Laranjeira (2016: 18), o mito conta que um homem que morava em Mahuta (Tanzânia) se casou com uma mulher que surgiu a partir de uma madeira esculpida. A mulher deu à luz a dois filhos mortos, pois estava em locais próximos à água. Os demais filhos, que nasceram nas zonas altas, vieram com boa saúde. Por esse motivo, o homem advertiu que os filhos jamais morassem em vales ou próximo a porções de água, onde estariam a doença e a morte. Ainda que oriundo do Norte, o mito coincide com o que Granjo (2009: 570) percebeu em sua pesquisa com os *tinyanga* no Sul, em que a água do mar serviria para “expulsar do paciente [dos *tinyanga*] coisas indesejadas”, pois “tudo o que se atira para o mar ele expulsa para terra, mais tarde ou mais cedo”.

Em cada relato da bibliografia ou releitura do diário de campo acerca desse tema, foi difícil não lembrar do que Mia Couto escreveu em *Terra Sonâmbula* e das advertências que o personagem Kindzu recebeu por meio dos ossículos divinatórios.

O velho nganga atirou os ossinhos mágicos sobre a pele de gazela. Os ossos caíram todos numa linha, disciplinados.

— *Está ver, todos linhados? Isso quer dizer: você é um homem de viagem. E aqui vejo água, vejo o mar.*

O mar será tua cura, continuou o velho. A terra está carregada das leis, mandos e desmandos. O mar não tem governador. Mas cuidado, filho, a pessoa não mora no mar. Mesmo teu pai que sempre andou no mar: a casa onde o espírito dele vem descansar fica em terra.

— *Vais encontrar alguém que te vai convidar para morar no mar. Cuidado, meu filho, só mora no mar quem é mar.*

Estas foram as falas do adivinho, palavras que nunca eu decifrei a fundura. (Couto, 2017: 47)

Na bela descrição de Mia Couto, portanto, o mar era um local ambíguo. Ao mesmo tempo que seria um espaço de “mau-olhado” e de “batalha com as forças do *aquém* [grifo meu]”, também era um lugar de “encostar de ombros com os espíritos”. Corria-se o risco de ser perseguido por eles, tal como Kindzu, que foi perseguido pelo espírito de seu pai, porém o mar também seria um lugar de cura, um lugar sagrado.

Na imaginação de muitos fiéis que vão à Costa do Sol, a praia é semelhante aos desertos bíblicos do Antigo e do Novo Testamento, evidenciando uma continuidade simbólica entre os cenários bíblicos de cura e meditação e o local da praia onde eram realizados os tratamentos espirituais. Isso está descrito, inclusive, na literatura de Paulina Chiziane, em *Niketche*, embora a autora não cite o termo Zione em seu livro.

Fiz-me baptizar no rio Jordão—que era a praia da Costa do Sol. Nos milagres desta seita até o mar se transforma em rio. [...] De novo fiz-me baptizar no rio Jordão—desta vez era um rio de verdade, o rio Matola—, o meu corpo ficou mergulhado nas águas do rio, enquanto na cabeça me derramavam leite—leite de vaca (a que eles chamavam leite de cordeiro sagrado) —em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. (Chiziane, 2004: 65, 66)

As referências a episódios extraordinários em rios e praias do Velho e do Novo testamentos - como mares que se abrem (abertura do Mar Vermelho), águas que curam e anjos que agitam tanques (Tanque de Betesda) e a capacidade extraordinária de andar por sobre as águas (tal como Jesus Cristo, ao salvar os discípulos em uma tempestade) - persuadiam muitos fiéis e profetas com quem conversei de que os elementos materiais tinham poderes extraordinários de cura. Muitos interlocutores consideravam que a água do mar misturada com areia tinha propriedades terapêuticas. Outros diziam que a água e a areia da praia acendem à noite, formando uma lama (*matope*) que tem potência e traz sorte aos que a utilizam. Como um profeta me disse, a água seria “sinal de alívio, paz, bênção, sorte”, por isso todas as noites que ele sonhava com a “chuva a cair”, levantava-se no dia seguinte e ia à praia.

Em sua tese sobre os Zione, Cavallo (2013) evoca o trabalho pioneiro de Sundkler entre as Igrejas Independentes Africanas para lembrar que muitos moradores de regiões urbanas na África do Sul usavam água em seus rituais e contrastavam as noções de “água pura”, utilizada para purificar pessoas, e de “água suja”, sempre associada à impureza e às doenças. Já Flikke (2001) afirma que os

atendimentos dos Zione sul-africanos - em centros de cura chamados Bethesda – ocorriam sempre onde havia água corrente. Ocorre que, como o autor refere, Bethesda é o nome de um tanque relatado no Novo Testamento, cuja água era movimentada periodicamente por um anjo. Na cosmologia bíblica, a primeira pessoa que entrasse na piscina, após o anjo agitar a água, seria curada. Dentro dessa dicotomia, o autor defende, inclusive, que o trabalho Zione inverteria o tropo colonial “do nativo sujo contagioso” e da África como um “continente doente”⁶⁵ e amaldiçoado (Flikke, 2001: 84) formado por corpos africanos frágeis e moralmente débeis.

Já outro interlocutor Zione, que vivia no limiar entre a defesa do Velho Testamento e da “tradição”, discordava que a praia fosse o local ideal dos rituais, porque ali aconteciam muitas atividades de lazer e havia um intenso movimento de carros em certos dias e horários da semana. Para justificar sua percepção, ele evocava imagens bíblicas⁶⁶ neotestamentárias que justificavam as práticas terapêuticas de sua esposa, uma famosa pastora e profetiza Zione. Em tom nostálgico, ele me lembrou de quando o município permitia que os terrenos do outro lado da orla fossem ocupados pelos Zione, onde eles usavam o verdadeiro *matope*, pois é para lá que os “espíritos imundos” vão, após serem expulsos. Além das prescrições do Antigo Testamento, essa cosmologia é acionada por algumas pessoas para justificar certos tabus alimentares dos Zione, que proíbem comer porcos, peixes e mariscos⁶⁷.

⁶⁵ Paulo Valverde (1997) considera que, além da filantropia e das práticas educacionais e medicinais, as ações de missionários católicos e protestantes em África se baseavam muitas vezes na ideia de que a cura dos corpos individuais não seria indissociável da cura do “mundo paganizado”. Como Valverde percebeu, saúde e salvação – ambos originados da palavra latina *salus* - eram inseparáveis nas missões católicas e protestantes. As metáforas do discurso católico sobre o corpo descreviam missionários abnegados que se sacrificavam para salvar o continente “doente” e um africano cujo corpo seria “[...] escravizado pela sensualidade carnal e pela exuberância dos sentidos, marcado, simbolicamente, por uma espécie de instabilidade somática”. Esta interpretação do corpo africano como desregrado, aponta Valverde, baseava-se na possibilidade de “ser, ao mesmo tempo, homem, mulher, criança, diabo ou animal”, o que indicaria um corpo moralmente corrompido e sujeito a uma “iminente desestruturação” e fragmentação (Valverde, 1997: 90, 91).

⁶⁶ Com efeito, as principais igrejas do Sul de Moçambique quase sempre justificam suas práticas com base na Bíblia. Mesmo quando há profecias, visões ou revelações, recorre-se ao texto para dar base às práticas. Nas igrejas pentecostais, quase todas as campanhas são justificadas com versículos bíblicos. A água consagrada, que os pastores pentecostais alegam ter relação com a “água da vida”, seria o próprio Jesus. Quando se oferece uma chave para abrir as portas da vitória, dizem que estão entregando a “chave de Davi, que abre e ninguém fecha”. Quando pedem dízimos e sacrifícios, usam-se textos dos mais variados para justificar os pedidos. Independentemente do contexto, a Bíblia é quase sempre um suporte material para justificar práticas variadas.

⁶⁷ Na prática, porém, certos interditos são quebrados por muitas pessoas. Particpei de um almoço na casa de um pastor Zione em que o prato principal era um pato, alimento também proibido. Enquanto alguns Zione dizem ser proibido ingerir bebidas alcoólicas, outros compartilharam comigo cerveja, vinho e espumante, tanto em celebrações nas casas como em “barracas” (bares).

Mesmo sem lembrar exatamente das referências bíblicas, o interlocutor aludiu ao texto de Marcos 5, quando Jesus libertou um homem e seus espíritos possuíram alguns porcos próximos ao local. Também me lembrou de 2 Pedro 2: 22, que diz: “A porca lavada volta a revolver-se na lama”. Para meu interlocutor, os espíritos deveriam ir para os porcos ou para o *matope*, onde a água é repleta de impurezas, e assim a pessoa tratada poderia ser liberta dos seus maus espíritos. O local de tratamento ideal seria o mato e a praia seria apenas o local onde os *mademonio* eram atirados.

2.3 Profetas ou *tinyanga*?

Como um lugar privilegiado para manifestações e tratamentos espirituais, o “pedaço dos zione” tem sido objeto de rumores, especulações e, por vezes, de uma certa exotização, geralmente por preconceito e medo do trabalho Zione. Como afirmei, tais comentários envolvem relatos sobre afogamentos durante os rituais⁶⁸ e histórias e imaginários sobre as relações com os espíritos, além de interpretações e associações com os rituais bíblicos.

As críticas de Narciso Mahumana (2013) à imprensa, ao Estado e a alguns pesquisadores, apontando preconceito contra os praticantes de medicina tradicional, também são pertinentes no caso dos Zione. Não é incomum a circulação de histórias aterrorizantes sobre ambos - os *tinyanga* e os profetas Zione - e a ideia de que eles seriam “estranhos”, “feiticeiros”, “macumbeiros” e causariam medo nas pessoas. Em uma ocasião, durante uma cerimônia de apresentação de bebê na casa de fiéis Zione, com a participação da família da criança, da vizinhança e do chefe do quarteirão⁶⁹, um amigo Zione, pastor Enoque, fez questão de me apresentar aos presentes como alguém que “não tinha medo” deles, ressaltando que eu estava frequentando sua casa e participando de diversos cultos e cerimônias em sua igreja.

Um dos motivos do preconceito com os Zione, como sinalizado na crítica de Mahumana (2013), é a suposta similaridade entre suas práticas e os rituais dos

⁶⁸ Sobre os riscos de afogamento em rituais religiosos na Praia da Costa do Sol, ver Matusse e Ramírez-Sánchez (2020). Os autores relatam a morte de um pastor Zione em dezembro de 2019.

⁶⁹ Em Moçambique, a divisão das áreas urbanas é a seguinte: o “secretário do bairro” tem funções políticas e nomeia os “chefes dos quarteirões”, sendo estes responsáveis por tarefas como mobilizar a população para campanhas de saúde pública, manter a limpeza do quarteirão, emitir declarações de residência, solucionar conflitos e participar de cerimônias “tradicionais”. Sob sua supervisão, há os “chefes de 10 famílias”, que também solucionam conflitos e apoiam a vizinhança em situações difíceis, como no caso de falecimento de um familiar (Broto et. al., 2015: 126). De acordo com o que observei, os secretários e chefes atuam em diversas situações que envolvem conflitos por questões “tradicionais”, como as acusações de feitiçaria na vizinhança.

tinyanga. Alguns profetas chegaram a me dizer que sofriam preconceito por serem confundidos com os médicos tradicionais e que, por causa da suposta semelhança, eram chamados de feiticeiros. A similitude, aliás, era vista pela *nyanga* Dona Yolanda como o motivo de ela praticamente não tratar de fiéis Zione, embora recebesse pessoas de diversas religiões em sua palhota.

Mazione eu recebo, mas é um pouco difícil, porque *mazione* eu acho que não há muita diferença. Porque *mazione* praticamente também trabalha com raiz. A raiz que o curandeiro usa, *mazione* também usa. A diferença, posso dizer, que cura rápido, enquanto é Paracetamol, mas tudo é igual. Tudo é para dores de cabeça. Então o que usa o curandeiro é quase a mesma raiz que usa o *mazione*. O *mazione* só que usa mais vela, inclui a oração, inclui vela, reza. Mas há casos que precisa usar a estes. (Dona Yolanda)

Se há pastores zione que evitam relacionar-se com os *tinyanga*, um profeta me disse que era amigo de todos (incluindo os *tinyanga*) e que teria problemas em sua vida pessoal que somente um *nyanga* poderia resolver. Outro profeta, sem qualquer hesitação, se apresentou a mim como “profeta, pastor e médico tradicional”, lembrando-me que, caso um *nyanga* ou um profeta se torne conhecido pela eficiência de seu trabalho, pode ganhar muito dinheiro e ser convidado para realizar tratamentos em outras províncias, países vizinhos (como África do Sul e Suazilândia) ou na Europa.

Como o profeta supracitado, há os que admitem a semelhança e as relacionalidades, declarando que usam medicamentos tradicionais, são auxiliados por seus antepassados e podem negociar, capturar, apaziguar ou exorcizar os espíritos, assumindo a alcunha de “curandeiros com Bíblia” (Sequeira, 2016: 402) ou “curandeiros cristãos”. O próprio Marcos, a título de exemplo, admitia a semelhança e me confidenciou sua intenção de se filiar à AMETRAMO, pois, assim, ele poderia ganhar maior legitimidade, visibilidade e receber proteção jurídica, caso fosse processado por algum cliente insatisfeito com seu tratamento. No bojo dessas disputas, soube que certos integrantes da AMETRAMO queriam que os profetas Zione se associassem à instituição, até porque isso incluiria o recebimento de taxas e o controle sobre suas atividades.

O fato é que a suposta semelhança entre os *tinyanga* e os profetas Zione resulta na complexificação das relações entre eles. Há casos de concorrência e conflitos, mas também de acordos, alianças e colaboração - como no caso da possível

filiação de profetas Zione à principal associação dos *tinyanga*. A possibilidade de tratar-se com uma pessoa que reúne múltiplas funções religiosas (profeta e pastor) e tem a chancela de saber lidar com os espíritos do ponto de vista tradicional parece ser um bom atrativo para pessoas como Dona Regina (ver capítulo 6), que buscava tratamento com os Zione.

Um dos exemplos da suposta semelhança entre os profetas e os *tinyanga* é a prática de sacrifícios de animais (Fry, 2000). Enquanto há igrejas que são radicalmente contrárias aos sacrifícios, por associarem a prática à “tradição”, outras realizam o *gandzelo*, matando pombos, galinhas e cabritos. O termo *gandzelo* é utilizado normalmente para referir-se ao altar dos antepassados, geralmente realizado ao pé de uma árvore sagrada, como a mafureira e o canhoeiro (marula) (Polanah, 1987; Langa, 1992; Honwana, 1998; Loforte, 2002; Junod, 2009; Cavallo, 2013; Cossa, 2017).

Outrossim, como bem observou Cavallo (2013), os missionários suíços que traduziram a Bíblia para o *changana* usaram o termo *gandzelo* para substituir a palavra holocausto. A palavra é recorrentemente citada no Antigo Testamento, sobretudo em Levítico, para nomear as cerimônias de sacrifício de animais realizadas pelos hebreus. Nas cerimônias de consagração de bebês que presenciei, as oficiantes leram versículos do Novo Testamento que relatam a apresentação do menino Jesus e contêm referências aos sacrifícios que deveriam ser feitos após o nascimento dos bebês. Em uma das celebrações, a pastora oficiante (que mantém uma relação estreita de cooperação com igrejas evangélicas) citou algumas vezes o termo *gandzelo*, orientando os pais dos bebês sobre a necessidade de uma nova cerimônia, em que deveria ser realizado o sacrifício de animais, tal como orientado no Antigo e no Novo testamentos. Nesse caso, os sacrifícios que missionários brasileiros rejeitam completamente, enxergando-os como contrários ao cristianismo, são justificados pelos Zione com citações e versículos bíblicos, com os profetas afirmando que trabalham somente sob a influência do Espírito Santo.

Os profetas Zione agem de forma semelhante. Ao distribuírem as “linhas” vermelhas para proteção do corpo, citam os episódios bíblicos em que Raabe e sua família foram poupados por terem colocado um fio de escarlata na janela (Josué 2) e a orientação divina para que os hebreus passassem sangue em suas portas para evitar que seus primogênitos fossem mortos por Deus (Êxodo 12). Se perguntados sobre os sacrifícios dos animais, alegam que cumprem as orientações do holocausto

no Antigo Testamento, como a resposta que recebi do profeta Raj, um dos meus amigos da praia: “Está na Bíblia. Em Levítico. Foi feito para tirar a culpa dos antepassados”.

Outros interlocutores Zione, quando interpelados sobre a permanência das práticas “tradicionais” em suas igrejas, justificavam com a seguinte resposta: “é a nossa tradição, pois somos africanos”. Tal perspectiva, a propósito, coincide com a visão de interlocutores que aludem a uma certa africanidade para justificar suas práticas, como um de meus interlocutores, fiel da Missão Suíça, que me disse diversas vezes que os Zione buscavam manter sua “tradição” africana, apesar de convertidos ao cristianismo. A seu ver, se o holocausto era usado para conectar os hebreus com *Yahweh*, por que o *gandzelo* não poderia ligar os Zione aos seus antepassados, fossem eles muçulmanos, cristãos e/ou “tradicionalistas”?

2.4 Igreja Universal do Reino de Deus

Em 2020, o governo moçambicano propôs uma nova lei para regular as relações entre as religiões e o Estado, buscando controlar a participação religiosa na esfera pública e a convivência entre os religiosos, substituindo a legislação vigente desde 1971. No site do governo, o título da matéria sobre o novo projeto é bastante sugestivo: “Governo procura colocar ordem no mundo religioso”. A ideia seria “definir regras para disciplinar a constituição e organização das confissões religiosas no país” e conter o “aumento substancial de seitas religiosas”, sendo estas vistas “como uma ameaça à estabilidade política e social”.

O *timing* da proposta coincide principalmente com as discussões sobre o crescimento do *wahabismo*⁷⁰ no Centro e no Norte do país e as ações dos *machababos* (ou *mashababos*)⁷¹ em Cabo Delgado. Por vezes denominados pela

⁷⁰ Trata-se de uma forma mais conservadora do Islamismo que, baseada em uma interpretação literal do Corão, tenciona purificar o Islã das práticas consideradas desviadas. O trabalho da cineasta Yara Costa no filme *Eu e Deus* mostra como o *wahabismo* tem sido atraente entre os mais jovens, levando-os a recusarem as práticas “tradicionais”. Para muitos muçulmanos moçambicanos, isso é uma novidade, pois a conversão ao islamismo não necessariamente implica em rompimento com a “tradição”. Todos os muçulmanos que conversei tinham boas relações com os cristãos. Também conheci pessoas que se declaravam muçulmanas e frequentavam as igrejas Zione e presenciei manifestações de espíritos “muçulmanos” nos rituais Zione.

⁷¹ Como as notícias divulgadas na imprensa mostram, a situação de guerra em Cabo Delgado (Norte do país) apresenta um forte componente político e econômico, com disputas pelas reservas de gás natural, mas também entremeia elementos religiosos. De acordo com alguns pesquisadores, o grupo que realizou ataques violentos em distritos e aldeias, usando a estratégia sanguinária de decapitar pessoas, é formado por jovens marginalizados que anunciam sistematicamente a tomada e o domínio

imprensa como “radicais islâmicos”, esses grupos têm realizado ataques violentos e sucessivos na província de Cabo Delgado, controlando algumas regiões. Naquela região, os insurgentes articulam um discurso econômico – ao se dizerem contra os governantes de Maputo e a favor de que moradores locais controlem os recursos naturais, como petróleo e gás natural – e religioso, na medida em que o grupo diz querer implantar a *Sharia* (lei islâmica) na região (Feijó, 2021: 7, 8)⁷². Por outro lado, vale lembrar que a legislação existente já estabelece uma série de exigências para inibir a criação de novas religiões no país. A lei moçambicana exige formação teológica para os clérigos, registra apenas novas denominações que tenham ao menos 500 membros e proíbe que as casas sejam usadas como templos religiosos, apesar de essas exigências serem reiteradamente burladas. Um pastor me contou, inclusive, que várias igrejas cristãs usariam a estratégia de registro em conjunto nos órgãos do Estado, mesmo não havendo ligação administrativa, doutrinária e litúrgica entre elas. Juntando todos os fiéis das referidas igrejas, seria mais fácil alcançar o número exigido pelo governo para registrar uma nova denominação.

Esse não é definitivamente o caso da Igreja Universal, muito bem relacionada com a Frelimo e centralizada administrativamente por um pastor moçambicano e por bispos brasileiros (Fiorotti, 2017). A denominação chegou ao país em 1992⁷³, por intermédio do pastor moçambicano José Guerra⁷⁴ - engenheiro, professor universitário, membro da Frelimo, ex-vice-presidente do Conselho das Religiões em Moçambique (COREM) e integrante do Conselho Superior da Comunicação Social do governo moçambicano⁷⁵ na condição de representante das empresas de comunicação. Além disso, Guerra exerce as funções de presidente oficial da denominação em Moçambique, diretor da Folha Universal (jornal oficial da Igreja) e presidente do Conselho de Administração da Rede de Comunicação Miramar, composta pela Rádio Miramar e TV Miramar, de propriedade da denominação.

de regiões inteiras no Norte do país. Diante desse contexto, tem-se um cenário nebuloso e bastante especulativo, por parte da imprensa e dos analistas.

⁷² Ver também: Chambe (2021).

⁷³ Citando a Folha Universal, Gaspar (2006: 173) relata que o primeiro culto da igreja em Moçambique ocorreu em 20 de novembro de 1992. Cruz e Silva (2003) nos conta que o registro no Ministério da Justiça se deu em 1993.

⁷⁴ Discutirei mais detalhadamente a relação da Igreja Universal com a Frelimo no capítulo 5.

⁷⁵ Segundo a biografia que consta no site oficial do governo moçambicano, ele é filho de um enfermeiro, tendo atuado, a partir de 1975, como gestor da Hidroelétrica de Cahora Bassa, na Província de Tete. Disponível em: <http://www.cscs.gov.mz/index.php/o-conselho/composicao/item/7-jose-guerra>. Acesso em 05/12/2018.

Conforme seu próprio relato, sua conversão teria ocorrido após ele participar de cultos da Igreja Universal em Johannesburgo, África do Sul. Diante disso, surgiu o desejo de trazer a igreja para Moçambique, contando com a colaboração de missionários brasileiros. Àquela altura, o cenário encontrado pelos pastores brasileiros em Maputo era de grandes transformações e de esgarçamento do tecido social. A guerra civil, sobre a qual tratarei no capítulo 3, tinha deixado o triste saldo de cerca de 1 milhão de mortos, 1,7 milhão de refugiados, 3,2 milhões de deslocados internos e milhares de pessoas feridas e afetadas em sua saúde mental. Além das vidas humanas perdidas e dos efeitos psicológicos que um conflito bélico como esse pode deixar, as perdas econômicas estariam na casa dos 20 bilhões de dólares (Obarrio, 2014: 32).

Do ponto de vista normativo, a chegada da denominação, bem como de outras igrejas pentecostais estrangeiras, foi facilitada pela gradativa mudança de postura da Frelimo. Alguns anos antes, o partido havia abandonado “sua política de controle rigoroso das atividades religiosas” e passado a permitir “a evangelização gratuita, a livre circulação de pessoas e a livre construção de edifícios religiosos” (Morier-Genoud, 2014). Essa posição, que já vinha sendo explicitada em fins dos anos 1980, foi coroada com a adoção da Constituição de caráter liberal de 1990, que garantia a liberdade religiosa. Para exemplificar essa situação com números, Seibert (2004: 4) aponta que o regime colonial teria reconhecido apenas 75 igrejas em todo o território do atual Moçambique entre 1880 e 1975. Desde a independência em 1975 até 1986, teriam sido registradas apenas 15 igrejas pela Frelimo. Em 1992, ano do Acordo Geral de Paz, já eram 112 igrejas reconhecidas, número que subiu para 456 em 2000 e para 619 em 2004. Em 2019, existiam mais de 900 igrejas legalizadas em Moçambique.

No começo dos anos 1990, começaram a chegar denominações brasileiras como Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Pentecostal Deus é Amor⁷⁶. O primeiro local de culto da Igreja Universal em Maputo foi o Cine África (Gaspar, 2006; Fiorotti, 2017; Reis, 2018), passando depois para o prédio onde atualmente funciona a sede da FJU, o grupo jovem da igreja que realiza evangelização, formação profissional e assistência social⁷⁷. Em 2011, foi inaugurada a atual sede da

⁷⁶ A presença evangélica brasileira em Moçambique remete ao período colonial, por meio das Assembleias de Deus. Ao longo do pós-independência, a influência brasileira se estendeu com os missionários batistas (Moreira, 2019) e assembleianos, porém sob a vigilância da Frelimo.

⁷⁷ Recebi informações de uma interlocutora de que a igreja também teria realizado cultos no Café Gil Vicente (conhecida casa de espetáculos na cidade), o que não consegui comprovar.

denominação, o Cenáculo Maior ou Cenáculo da Fé, um edifício localizado entre as avenidas Mohamed Siad Barre e 24 de julho, em Maputo. Esta última é uma das mais importantes avenidas da capital e se destaca pelas vias largas e com calçamento, repleta de lojas, restaurantes, cafés, pequenos supermercados e prédios do governo.

A cerimônia de inauguração do templo contou com a presença dos bispos Edir Macedo (fundador e líder mundial da denominação) e João Leite, à época responsável pelo trabalho da igreja no país, além do bispo Renato Cardoso, genro e sucessor de Macedo na liderança da Igreja Universal. Referindo-se ao Cenáculo em Moçambique e à sede da Igreja inaugurada concomitantemente em Luanda (Angola), o jornal Folha Universal disse na época que as “importantes obras arquitetônicas [...] são exemplos de que a Igreja Universal pensa de uma forma global” (Folha Universal, 2011). Por ocasião da inauguração, a imprensa noticiou que cerca de 70 mil pessoas teriam comparecido ao evento, incluindo obviamente os que ficaram do lado de fora. Por conta da superlotação, duas pessoas morreram e três ficaram feridas. A Folha Universal deu a notícia, destacando a multidão, o clima de júbilo e confraternização no culto e o encontro posterior entre Edir Macedo e Armando Guebuza, à época presidente do país. Todavia, omitiu os mortos e feridos.

O gigantesco prédio feito de concreto e dezenas de janelas espelhadas, com o desenho de uma pomba branca dentro de um coração vermelho, inscritos na coluna de ponta curvilínea, além do conhecido *slogan* “Jesus Cristo é o Senhor” no topo do prédio, não deixam dúvidas aos que já conhecem a igreja no Brasil. Estamos diante de mais um imponente templo da Igreja Universal do Reino de Deus no exterior.

A estética do templo segue mais ou menos um padrão universal que Marcelo Crivella⁷⁸ (Gomes, 2004) denominou de “ecletismo com referência ao neoclássico”. Ao ver de Edilaine Gomes (2004), que pesquisou a antiga sede da denominação no Rio de Janeiro (Templo da Glória do Novo Israel), o neoclássico - estilo que resgata características da arquitetura greco-romana - alude à fixidez, solidez e poder, tentando consolidar sua permanência no espaço público. Já o ecletismo diz respeito à “capacidade de adaptação” iurdiana, uma vez que se refere ao modelo arquitetônico que combina diferentes estilos.

⁷⁸ Bispo da Igreja Universal e sobrinho do bispo Macedo, Crivella já foi responsável pela denominação na África do Sul e se tornou conhecido entre os evangélicos por sua carreira como cantor gospel. Foi na política brasileira, entretanto, que ele alcançou maior projeção. Crivella foi senador, ministro da Pesca e Agricultura no governo de Dilma Roussef e prefeito do Rio de Janeiro.

Como Ari Oro e Marcelo Tadvall (2018: 65) afirmam, a questão é que “tudo na Igreja Universal é amplificado, de modo a exaltar a identidade religiosa do fiel que participa da ‘maior igreja’, a ‘mais internacional’, ‘mais famosa’, ‘mais poderosa’ e ‘mais próspera’ entre todas, dona de grandes empresas e redes de comunicação”. A construção do Cenáculo da Fé e as reformas recentes (entre 2019 e 2020) em Moçambique, com milhões de meticais gastos para a reforma dos templos em Maputo e outras províncias, certamente fazem parte dessa lógica peculiar de “exacerbação e de demonstração de poder e pujança”. De alguma forma, tanto o Cenáculo como as demais construções atuais da igreja em Moçambique reverberam o que Oro e Tadvall (2018: 54, 55) chamaram de “monumentalização do religioso”, em um processo de ressignificação do religioso no espaço público com a construção de grandes templos ou catedrais com estilo arquitetônico próprio. Gomes (2004, 2011) e Oro e Tadvall (2018) classificam esse processo iurdiano como a “era das catedrais”, superando a “era dos cinemas desativados”, quando a Igreja Universal alugava ou comprava antigos cinemas e os transformava em templos.

De modo geral, os templos e rituais iurdianos são similares aos do Brasil, apontando para a replicação de uma estética padronizada mundialmente, que inclui os aspectos físicos dos templos, a gesticulação e as roupas usadas pelos pastores, o conteúdo das pregações, as campanhas de arrecadação financeira com propostas de desafios, votos e sacrifícios e o *slogan* mundialmente conhecido “Pare de sofrer!”.

Como em outros países, as reuniões também são temáticas, conforme os dias da semana. Domingo e quarta são dias de Busca pelo Espírito Santo; na segunda-feira ocorre a Reunião dos 318 ou Congresso para o Sucesso, que trata do tema da prosperidade; terça é dia do Ritual Sagrado, dedicado à saúde; na quinta-feira acontece a Terapia do Amor para tratar das questões sentimentais; sexta é o dia da Sessão do Descarrego, onde se aborda as relações com os espíritos; finalmente, no sábado são realizadas as reuniões da Força Jovem Universal (FJU).

Para quem já participou de uma reunião no Brasil, um culto da Igreja Universal em Moçambique – incluindo os ritmos dos rituais, com a sequência relativamente previsível de orações, cânticos, exorcismos, palestras, pedidos de contribuição financeira, testemunhos e avisos - pode dar a sensação imediata de presenciar algo já visto. Nas reuniões, os pastores usam termos semelhantes em suas “palestras” e as músicas são praticamente as mesmas, exceto quando se canta em *changana* nos ofertórios. Como veremos com maior detalhe no capítulo 5, as campanhas que

ocorrem no Brasil, como a Fogueira Santa de Israel, também são reproduzidas em Maputo, assim como em todos os países onde a Igreja Universal se insere.

Rituais previamente planejados, corpos controlados e danças coreografadas - nas poucas vezes em que há danças nos cultos, geralmente nos momentos de contribuição financeira -, ao som das músicas brasileiras e de cânticos raramente entoados nas línguas locais indicam um certo grau de previsibilidade. Mais do que isso, apontam para uma tentativa de reproduzir performances cuja finalidade é produzir efeitos de verdade e persuadir fiéis e potenciais fiéis acerca da legitimidade da denominação para trazer prosperidade aos que “sacrificam no altar”.

Como afirma Meyer (2018: 14), as estéticas são fundamentais para a “formação de modos coletivos e individuais de ser e pertencer”, na medida em que mobilizam o corpo e induzem a determinadas sensações. Baseada nisso, e pensando sobretudo em processos de globalização pentecostal, a autora propõe o conceito de “estética da persuasão”⁷⁹ (Meyer, 2018), ressaltando que isso implicaria em considerar “nossa capacidade corpórea baseada em uma força da nossa psique para perceber objetos no mundo através de nossos cinco diferentes modos sensoriais” (Meyer; Verrips, 2008: 21). É por meio dessa capacidade que aceitamos ou recusamos os modos de persuasão produzidos no interior das formações estéticas.

No caso em análise, as relações que giram em torno da presença da Igreja Universal, assim como de outras igrejas brasileiras, parecem se ligar diretamente com as estéticas mobilizadas por esses atores. Em Maputo, assim como nos templos da Igreja Universal que visitei no exterior (Moçambique, África do Sul, Chile, Holanda e Portugal), a denominação parece tentar produzir o que chamo de *Efeito Droste*. O termo refere-se a uma técnica utilizada na pintura, na fotografia e no cinema, em que certas imagens reproduzem em seu interior múltiplas versões menores de uma imagem maior, buscando dar o efeito de um processo reprodutivo infinito, ainda que o processo recursivo seja sempre limitado pelo problema da resolução imagética finita. No entanto, tal pretensão originária, facilmente apreensível de partida, é complementada por um processo de “calibragem”, em uma “adequação” ao local.

A Igreja Universal é certamente um caso de sucesso no pentecostalismo global,

⁷⁹ Meyer (2018) dialoga diretamente com a noção de estética de Rancière. O autor se refere a um “sistema de formas a priori” que determina o que se dá a sentir. Em seus termos, “é um recorte dos tempos e dos espaços, do visível e do invisível, da palavra e do ruído, que define ao mesmo tempo o lugar e o que está em jogo na política como forma de experiência” (Rancière, 2020: 16).

começando com uma expansão lenta na década de 1980 até o crescimento acelerado nos anos 1990 (Corten, Dozon e Oro, 2003; Mariano, 2005; Almeida, 2009; Guerreiro, 2016). Embora os números sobre a denominação sejam sempre imprecisos, informações extraídas dos órgãos e mídias da igreja falam em 10 milhões de fiéis, com 12,3 mil templos em 135 países na América, África, Europa, Ásia e Oceania⁸⁰. A presença da Igreja Universal no exterior é inconstante e varia bastante de país para país. Enquanto há lugares em que a igreja “prospera”, captando fiéis em massa (casos da Argentina, África do Sul, Moçambique e Angola), há casos em que a denominação se faz presente apenas simbolicamente, com insucessos, interrupções e frequência quase exclusiva de imigrantes, como em diversos templos na Europa, na Ásia e nos Estados Unidos (Oro, 2004). Como ouvi de um pastor brasileiro em Johannesburgo (África do Sul), o projeto de universalização do Reino de Deus para quaisquer lugares no exterior busca sempre considerar o “*environment*” e “adaptar” a mensagem para a “cultura” local⁸¹. Isso é feito após um trabalho prévio de análise dos países onde a igreja irá se instalar, com o estudo da melhor localização, dos custos e das características da população (Oro; Tadvold, 2018)⁸².

Esse panorama mais geral indica que o crescimento das igrejas brasileiras em Maputo não está completamente estanque dos arranjos políticos e institucionais que possibilitam a difusão do pentecostalismo naquela parte de Moçambique. Estamos, portanto, entre uma estética que se localiza entre a recursividade pretendida e sua calibragem mediante o “*environment*”.

Apesar de suas práticas recursivas, a Igreja Universal não é uma entidade isolada em Maputo, como não o é nenhum outro contexto de transnacionalização religiosa. Embora seus agentes usem de estratégias semelhantes àquelas implantadas no Brasil – pedidos sucessivos de contribuição financeira, demonização,

⁸⁰ Disponível em: <https://noticias.r7.com/brasil/universal-completa-43-anos-com-10-milhoes-de-fieis-pelo-mundo-09072020>. Acesso em 12/05/2022. Os números, assim como os divulgados por outras denominações brasileiras, parecem ser inflados. Isso coaduna com o que Gedeon Alencar (2007) chama de “estatísticas *evangelísticas*”.

⁸¹ Os casos de conflitos e divisões recentes em Angola, São Tomé e Príncipe, Portugal e Alemanha (Silva; Rosa, 2017; Oro e Tadvold, 2018) e a pesquisa de Devaka Premawardhana (2018) no Norte de Moçambique indicam que, além das dificuldades legais no processo de implantação de novas congregações no exterior, os fracassos iurdianos decorrem de dificuldades de adaptação às culturas locais.

⁸² Douglas Tavolaro afirma que o primeiro templo da Igreja Universal no exterior foi em Nova York, em 1980 (Oro e Tadvold, 2018: 58). Alguns pesquisadores citam a data de 1985, no Paraguai, indicando assim uma disputa simbólica pela memória da denominação, interessada em passar uma imagem de crescimento cosmopolita (Campos, 1999; Freston, 1999).

exorcismo, acusações e conflitos –, há uma constante necessidade de articulação com as práticas locais, mesmo em disputas com elas. Como pretendo explicitar nos demais capítulos da tese, a igreja se contrapõe aos terapeutas espirituais produzindo diferenciações e se utilizando de categorias e materialidades que reverberam as chamadas práticas tradicionais.

Para os iurdianos, os *tinyanga* e os profetas Zione seriam sempre feiticeiros ou macumbeiros e agiriam reiteradamente sob a égide dos demônios ou do Diabo. No entanto, ao mesmo tempo que combatem frontalmente os Zione e os *tinyanga*, os iurdianos incorporam muitas das práticas “tradicionais” em seu repertório prático-discursivo, com inúmeras justaposições que ocorrem quando os pastores atribuem múltiplos e distintos sentidos às práticas moçambicanas, em uma lógica combativa e acusatória (Mahumane, 2015).

Como apontei na introdução, encontrei muitas referências explícitas aos *tinyanga* e poucas alusões diretas aos Zione nos rituais iurdianos, indicando que estamos diante de “relações potenciais” (Powell, 2013). Contudo, obtive informações de que, quando citam os termos “igrejas tradicionais”, “igrejas tradicionalistas”, “curandeiros”, “bruxos” ou “feiticeiros”, os pastores iurdianos estariam se referindo não apenas aos *tinyanga*, mas também a todas aquelas igrejas que permitem, incentivam ou “fazem vista grossa” para as práticas relacionais com os antepassados. Ocorre que inúmeros rituais “tradicionais” e dos Zione são mimetizados pelos pastores em seus cultos, o que resulta em comparações entre a igreja brasileira e os agentes que eles criticam. Nesse sentido, a denominação brasileira se torna “Igreja Universal” quando consegue acionar sua *magia civilizatória* e ser percebida localmente como uma igreja brasileira e “civilizada”, contrapondo-se aos *tinyanga* e aos Zione. Por outro lado, a Igreja Universal também pode se tornar “*mazione*”, na medida em que suas práticas são associadas às dos seus concorrentes, atraindo aqueles que precisam desses serviços religiosos. Como coloca Spies (2019: 77), as atividades missionárias de uma religião estrangeira em um determinado local envolvem, sobretudo, relacionais⁸³ que se desenrolam no “mundo da vida” - os “tecidos vivos temporários e situados, não

⁸³ Embora pareça óbvio afirmar, vários conceitos e debates clássicos nas ciências sociais dão mais ou menos atenção às relações: podemos citar as “formas de solidariedade” (Émile Durkheim), as “ações sociais” (Max Weber), as “mônadas” leibnizianas e “imitações” (Gabriel Tarde), as “sociedades” (George Simmel) e as relações ligadas aos modos de produção de Karl Marx. A questão é que, em muitos dos debates clássicos envolvendo esses autores e seus discípulos, as dicotomias são quase que inescapáveis.

conjuntos fixos de significados sedimentados homogêneos com limites claros”. Por conseguinte, o sucesso de uma religião estrangeira depende das “conjunturas históricas específicas” cujas práticas formam “redes de relações em constante mudança através das quais as pessoas constituem, experimentam, interpretam e fazem o mundo”.

Nesse sentido, como avança Reis (2018), não se deve tomar a Igreja Universal em Maputo como um dado *a priori*, sem se considerar a religião vivida no cotidiano. Os dados etnográficos que coletei em Maputo mostram que a igreja brasileira e seus agentes conformam e são conformados pelas práticas relacionais em que se envolvem. Assim, apesar da pretensão de homogeneidade da denominação, não há somente uma forma de pertencer à Igreja Universal, mas tantas quantas forem as relações experimentadas pelos atores que orbitam em torno da igreja, como pretendo demonstrar nos próximos capítulos. Embora cauteloso quanto a uma possível “noção ingenuamente esperançada” de uma religiosidade popular ou descrente de uma separação absoluta entre a “religião vivida” e a “religiosidade institucional”⁸⁴ (Semán, 2021), compartilho da perspectiva de autores como Orsi (2012), Reis (2018) e Semán (2021) de que a “fé vivida” pelos fiéis e potenciais fiéis muitas vezes se distingue daquela que foi institucionalmente elaborada.

2.5 Conclusão

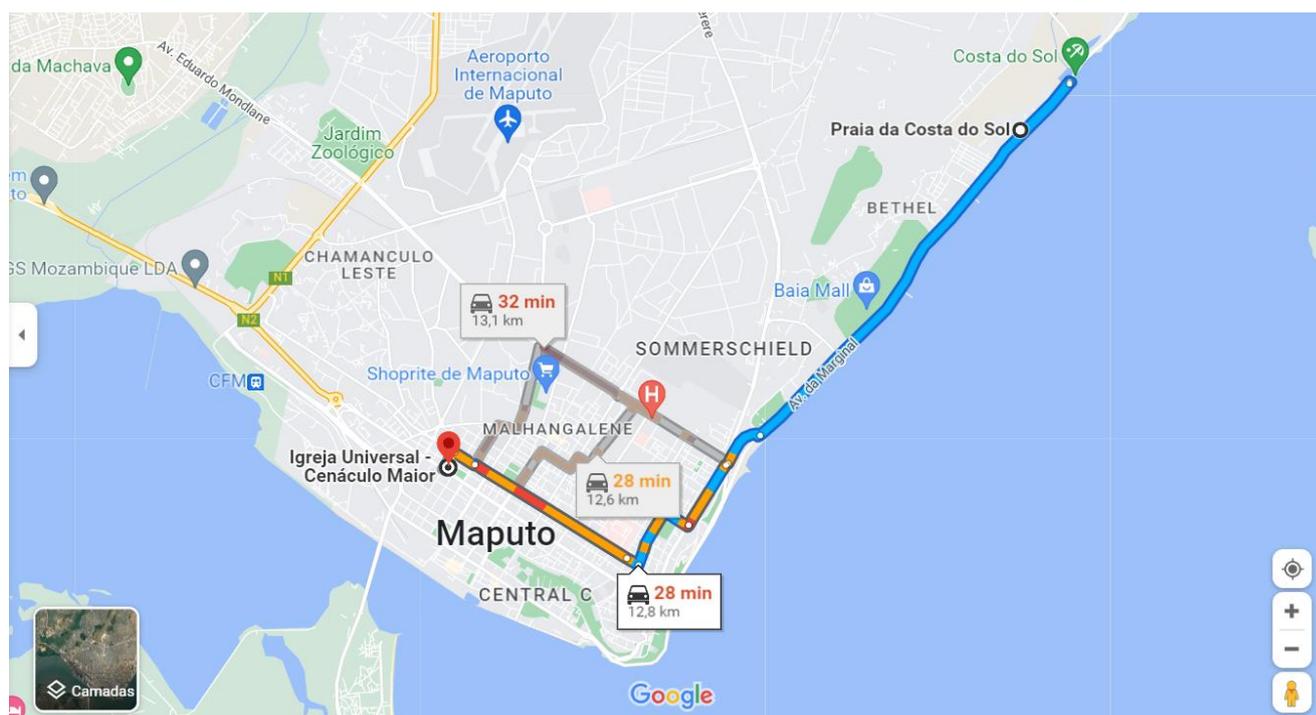
Iniciei o capítulo investigando os múltiplos sentidos das categorias “tradição”, “modernidade” e “civilização” em Moçambique para, em seguida, oferecer um visão panorâmica sobre os agentes que operam nessas supostas fronteiras. Destaquei que os *tinyanga* e os Zione são geralmente apontados como os terapeutas espirituais mais importantes na mediação das relações entre as pessoas e os espíritos em Maputo. Enquanto os médicos tradicionais se destacam pelos conhecimentos botânicos e pelo conhecimento das questões tradicionais, os Zione se relacionam com os espíritos de múltiplas maneiras. Há pastores e profetas Zione que rejeitam frontalmente a “tradição”, ao passo que outros assumem os pressupostos tradicionais e, por isso, são comparados aos *tinyanga*.

Nos anos últimos 30 anos, os *tinyanga* e Zione passaram a ter a forte concorrência das igrejas brasileiras, sobretudo a Igreja Universal. A denominação

⁸⁴ Em comunicação pessoal, Semán explicou que seu foco na “fé vivida” não excluía totalmente a presença de alguns dispositivos estruturais nas práticas religiosas.

desfruta de certo prestígio junto ao Estado, produz uma certa recursividade estética em suas ações e busca se relacionar com os diferentes agentes (humanos e não humanos) de múltiplas maneiras, adaptando-se ao contexto do Sul de Moçambique. De algum modo, seus pastores e missionários acabam reproduzindo o que fizeram missionários europeus católicos e protestantes que os antecederam, reforçando o discurso colonial de que os moçambicanos seriam “nativos” que precisariam abandonar práticas “tradicionais” e se tornar “civilizados”.

A seguir, buscarei descrever como essas relações se desdobram em ataques violentos aos espíritos e à “tradição”, resultando em inúmeras batalhas espirituais. Buscarei argumentar que essas relacionalidades acabam espelhando potenciais de uma violência historicamente estabelecida no país, reproduzindo uma relação conflituosa com as entidades espirituais e impedido que haja uma “paz efetiva” nas relações entre humanos e espíritos.



Mapa 4: Trajeto entre a Praia da Costa do Sol e o Cenáculo da Fé

Fonte: Google Maps



Imagem 13: Barraca no Mercado de Xipamanine



Imagem 14: Capulanas utilizadas em rituais dos *tinyanga*



Imagem 15: Ervas utilizadas pelos tinyanga para tratamentos espirituais

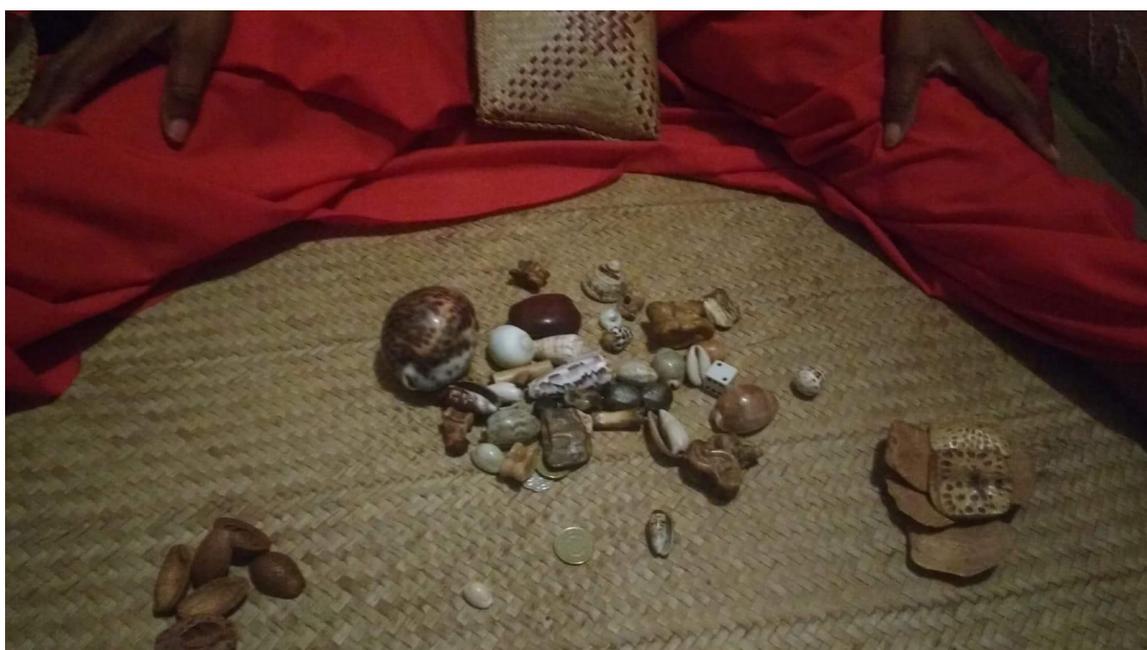


Imagem 16: *Tinhlolo* empregado para adivinhação



Imagem 17: Mosaico de fotografias de artefatos de uma palhota



Imagem 18: Profetizas Zione dançando a diliza (ou roda da vida)



Imagem 19: Mosaico de fotografias com profetas zione jejuando e realizando tratamento espiritual na Praia da Costa do Sol



Imagem 20: Mosaico de fotografias em um ritual de purificação espiritual



Imagem 21: Fachada da Igreja Beklahema Zione de Moçambique

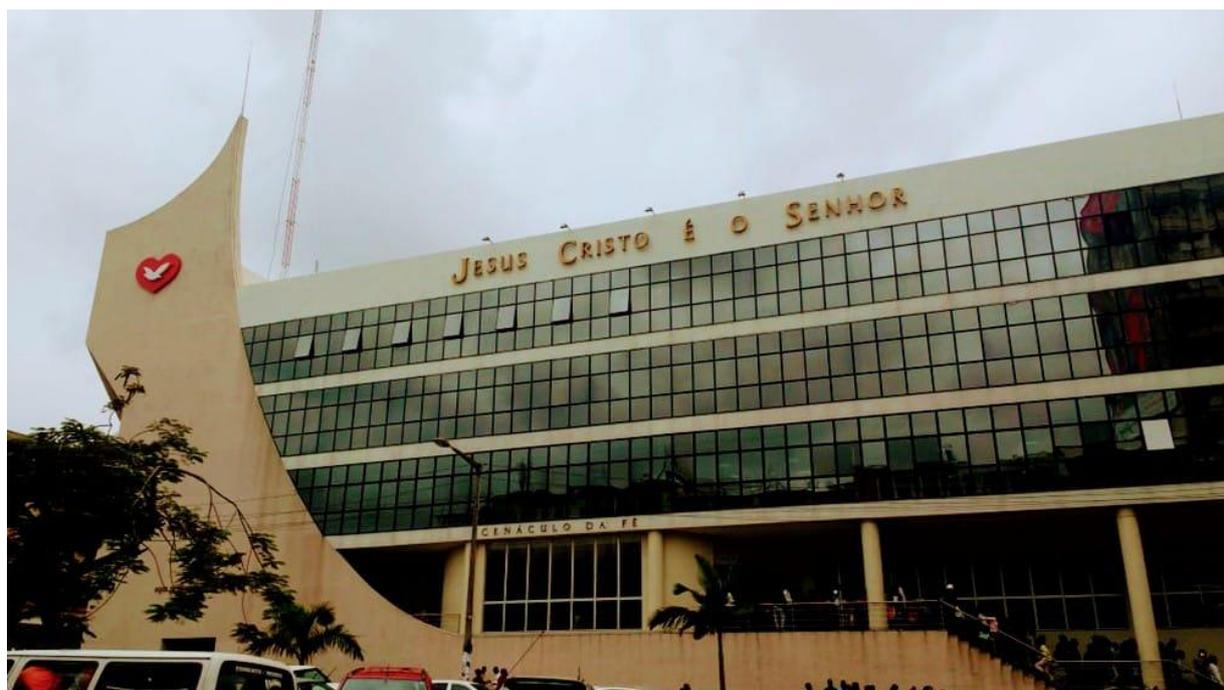


Imagem 22: Fachada do Cenáculo da Fé ou Cenáculo Maior, em Maputo



Imagem 23: Bispo Gonçalves consagrando a água do tratamento espiritual

Fonte: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=574533990701064&set=pcb.574534080701055>



Imagem 24: Mosaico de fotografias da nave do templo Cenáculo da Fé
Fonte: Página de Facebook do Pastor Tarcísio

Capítulo 3: Paz efetiva ou guerra contra os espíritos?

A conferência denominada “Contribuições Religiosas na Manutenção da Paz em Moçambique”, realizada em 9 de setembro de 2015, contou com a participação de diversos líderes religiosos e do Presidente da República Felipe Nyusi. O evento foi promovido em conjunto com o Ministério da Justiça, Assuntos Constitucionais e Religiosos e tinha o objetivo de sensibilizar os clérigos para temas importantes, como educação e saúde. Um dos que discursaram no dia foi o pastor moçambicano José Guerra, presidente da Igreja Universal no país. Um dos trechos destacados pela imprensa oficial moçambicana foi o apelo de Guerra pela pacificação, destacando que “a paz é um bem supremo que se coloca acima dos interesses individuais ou ideológicos” e que “as confissões religiosas” deveriam se envolver no processo de pacificação em Moçambique⁸⁵. Aquela não foi a primeira e nem a última reunião de um líder da Frelimo com líderes religiosos. Também não foi o apelo final à “paz efetiva”, uma espécie de *leitmotiv* acerca do tema em Moçambique, já que os conflitos históricos entre as principais forças políticas do país seguem latentes, com o agravante recente de ataques de grupos insurgentes na região Norte.

Enquanto os políticos negociam e, pelo menos supostamente, buscam aplacar as tensões e as ameaças da guerra, os rituais pentecostais em Maputo seguem sendo campos de batalhas intermináveis, em relações agonísticas entre espíritos e pessoas. Uma vez que as igrejas pentecostais não reconhecem a ancestralidade e a origem humana dos espíritos, classificando-os como demônios, sempre os atacam e os deixam de fora de negociações e processos de pacificação.

Considerando esse contexto, irei apresentar um breve panorama sobre as diferentes guerras que marcam a realidade moçambicana para, em seguida, descrever a relacionalidade conflituosa entre os *tinyanga*, os profetas Zione, as igrejas pentecostais e os espíritos. O objetivo não é criar uma espécie de catálogo dos espíritos que agem nas igrejas pentecostais e Zione em Maputo, até porque muitos dos espíritos que aparecem nas diferentes seções a seguir podem ser as mesmas

⁸⁵ Disponível em: <https://www.cmaputo.gov.mz/por/layout/set/print/Informacao/Noticias/Preservar-a-paz-requer-paciencia>. Acesso em 07/11/2021.

entidades espirituais. Um *tinguluve* (espírito do antepassados) pode ser também o xará de uma pessoa, por compartilhar o mesmo nome que ela. Um espírito inexistente em Maputo pode ser trazido ou mesmo inventado nos rituais performados pelos pastores brasileiros. Para além disso, a ideia é demonstrar como os conflitos envolvendo humanos e não-humanos são configurados pelas relações que se formam em torno das igrejas pentecostais, ao mesmo tempo que as configura. Na última seção, bem mais concisa, descreverei como os tratamentos espirituais se constituem em campos de batalha para as ações contra esses espíritos, ao passo que ressalto o caráter assimétrico dessas relações.

3.1 Uma breve nota sobre as guerras

Muita tinta tem sido gasta para tratar do tema da guerra em Moçambique. Há autores, como Hernandez (2015), que se dedicam aos conflitos entre os povos *Nguni* e *Ndau* durante a formação, expansão e estabelecimento do Império de Gaza no século XIX até sua queda sob a liderança de Ngungunhane em fins daquele século. Outras tantas pesquisas tratam da guerra pela independência do país entre 1964 e 1975, opondo as forças coloniais portuguesas e a FRELIMO (Coelho, 2003). A guerra civil tem recebido especial atenção dos pesquisadores, que buscam entender suas causas e consequências para a sociedade moçambicana. O trabalho seminal de Christian Geffray (1991)⁸⁶, por exemplo, busca indagar quais seriam “as causas das armas” e conclui que as explicações sobre a guerra deveriam ser nuançadas, apontando que os conflitos que opuseram a FRELIMO e a RENAMO tinham fatores internos e externos. De um lado, estava o movimento revolucionário que havia lutado contra o colonialismo português e se tornou partido único. De outro, dissidentes que se valiam das insatisfações da população rural e se colocavam contra a imposição autoritária do programa modernizante do grupo que tomou o poder (Geffray, 1991). Externamente, a FRELIMO era apoiada pela URSS e demais países do bloco socialista, enquanto a RENAMO recebia suporte dos Estados Unidos, da África do Sul (onde vigorava o regime do *apartheid*) e da Rodésia do Sul (atual Zimbábue), liderada pelo governo racista do general Ian Smith.

No que lhe concerne, Coelho argumenta que a guerra foi alimentada por um “potencial de violência” oriundo das lutas anticoloniais. Após o curto (e relativo)

⁸⁶ Ver também Robinson (2006).

período de tranquilidade em Moçambique depois de 1975, a guerra civil tornou-se “um conflito de grandes proporções, quer em termos de violência e destruição, quer de alcance geográfico” (2003: 175). Mesmo reconhecendo que a noção de “potencial de violência” contém algum nível de vagueza e imprecisão, o autor chama nossa atenção para o acúmulo de fatores de tensão social que desembocaram em manifestações abertas de violência no pós-independência. Entre os principais elementos, ele elencou: 1) a questão externa ou regional, com a hostilidade por parte da Rodésia e da África do Sul e o apoio de Portugal contra os países africanos recém independentes e de tendência socialista; 2) os fatores intestinos nos movimentos socialistas, resultando na dissidência que deu origem à RENAMO; 3) o rápido processo de substituição do Estado colonial extremamente autoritário e controlador para um Estado aparentemente forte, mas que demonstrou fragilidades em controlar o território; 4) os aspectos sociais e econômicos com a “acentuação de assimetrias regionais”, “identidades fragmentárias” e aumento da pobreza (Coelho, 2003: 176, 177); 5) a militarização das ex-colônias portuguesas nas zonas rurais e urbanas⁸⁷ e o estímulo ao uso de armas para a resolução de tensões sociais.

Ao invés de conflitos diretos entre os dois movimentos, a violência se desdobrava principalmente nos ataques às populações civis nas áreas rurais. Embora a crueldade dos agentes da RENAMO - com raptos, assassinatos e estupros - tenha sido mais bem documentada, as ações de ambos os lados foram caracterizadas por episódios de violência extrema (Geffray, 1991; Granjo, 2011a).

Além dos aspectos políticos, militares, econômicos e sociais que geralmente recebem maior atenção dos pesquisadores, a guerra civil também teve um componente espiritual que envolveu os *tinyanga* e os profetas Zione. Os primeiros eram cooptados para atuar nos conflitos com seus préstimos espirituais, transformando os soldados da RENAMO em *naparamas* (soldados invisíveis), ou fechando seus corpos para que eles escapassem de serem mortos pelos projéteis da Frelimo (Geffray, 1991). Em comunicação pessoal, Cruz e Silva me informou que ouviu de interlocutores que, durante a guerra, alguns profetas Zione foram raptados para adivinhar de onde vinham as forças inimigas e resolver conflitos entre os vivos e mortos. Ao mesmo tempo, me falou de um certo silenciamento, com os próprios

⁸⁷ Embora os conflitos na guerra civil tenham ocorrido principalmente nas zonas rurais - lotadas de soldados que lutaram anteriormente na guerra colonial por mais de dez anos -, Coelho (2010) explica que as cidades, onde estavam os quartéis coloniais, receberam vários soldados desmobilizados.

profetas Zione recusando-se a tocar em um assunto que já não deveria mais ser discutido, pois teria sido resolvido.

A julgar pelos diversos fatos ocorridos após 1992, a assinatura do Acordo Geral de Paz em Roma não representou o fim definitivo da guerra, mas uma suspensão temporária das disputas bélicas entre os dois partidos. Entre 2013 e 2016, houve uma série de conflitos, com ataques, mortes e promessas de divisão do país por Afonso Dhlakama, fundador e líder da RENAMO, falecido de causas naturais em 2018. Em 06 de agosto de 2019, o presidente Felipe Nyusi e Ossufo Momade, presidente da Renamo, assinaram outro acordo de paz e reconciliação nacional. No entanto, a Junta Militar da Renamo, liderada por Mariano Nyongo, seguiu sem reconhecer o novo acordo.

Em outubro de 2021, Nyongo foi assassinado na Serra da Gorongosa (província de Sofala), principal base da RENAMO durante a guerra civil, e as negociações continuaram com Ossufo Momade, com a promessa de encerramento das bases da Renamo até o fim de 2022. A desmobilização do braço armado do partido faz parte do processo de Desarmamento, Desmobilização e Reintegração (DDR), abrangendo o pagamento de pensões vitalícias e a inclusão dos ex-combatentes em projetos de rendimento⁸⁸. Apesar das reclamações da Renamo, a situação parece se distinguir do que ocorreu no período pós-independência, em que os combatentes “comprometidos” com o colonialismo passaram por um processo de integração, com humilhação e punição públicas pela Frelimo e o envio desses ex-combatentes para campos de reeducação. Depois de purificados, eles deixariam de ser “bandidos armados” e tornar-se-iam “cidadãos” (Coelho, 2003).

Com efeito, um dos desafios no pós-guerra era a integração dos veteranos que, ao longo do conflito, estiveram envolvidos em episódios de violência ou tiveram contato com mortos. Na condição de ex-combatente, o veterano está impuro e pode representar um perigo para o restante da comunidade, tanto por sua condição de impureza quanto pela possibilidade de reincidência da violência. Decorre-se, assim, a necessidade de purificação por meio de rituais de limpeza que poderiam reintegrar os ex-combatentes, tornando “aceitável a concorrência política pacífica” entre as duas

⁸⁸ Disponível em: <https://www.dw.com/pt-002/mo%C3%A7ambique-renamo-quer-reintegra%C3%A7%C3%A3o-mais-r%C3%A1pida-de-ex-guerrilheiros/a-60828631>. Acesso em 27/06/2022.

forças beligerantes (Granjo, 2011a: 45). Tal e qual no plano político, a “paz efetiva” exigiria, pois, providências espirituais.

Dessa maneira, veteranos de ambos os lados buscaram participar de rituais públicos de limpeza e de tratamentos de purificação espiritual mais individualizados, os quais eram performados principalmente por *tinyanga*, mas também por profetas Zione (Fry, 2000; Honwana, 2002; Granjo, 2011a). Concentrando-se principalmente nos rituais realizados pelos primeiros, Granjo (2011a) interpreta os rituais de limpeza “como uma negociação social tácita” em que se buscava desculpabilizar o veterano por suas ações durante a guerra, desde que o ex-combatente renunciasse aos atos violentos, entendendo-se que estes foram cometidos em um momento excepcional e não deveriam ocorrer em tempos de paz.

Apesar dessas ações de reconciliação, Thomaz (2018) sugere que existiria um “medo da guerra” latente em Moçambique, o que se evidenciaria principalmente nos rumores divulgados nas conversas informais e nas matérias do rádio e da TV. Em sua perspectiva, haveria uma sensação generalizada de ruptura da vida em comunidade, que seria ocasionada pelos sucessivos e violentos conflitos no território moçambicano, resultando em um clima de receio constante de retorno dos combates. A guerra interminável, alimentada pelo encadeamento de conflitos, teria como um de seus componentes dramáticos o problema dos corpos abandonados e que jamais eram “devidamente enterrados” (Thomaz, 2018: 93). O esquecimento das obrigações rituais para com os mortos, nesse caso, acabaria por enfurecer as entidades espirituais, ocasionando consecutivos retornos de espíritos que participaram das diversas guerras em Moçambique, ao longo das décadas. Para Thomaz (2018: 93), haveria ainda um problema adicional. Os espíritos que retornam são de diferentes origens étnicas e falam vários idiomas, “exigindo a intermediação de bruxos e curandeiros poderosos [e] provocando imensa desordem”.

3.2 A batalha espiritual como espelho das guerras

Quase concomitantemente à criação da AMETRAMO e ao fim da guerra, houve um aumento substancial de missionários e pastores pentecostais brasileiros em Moçambique. Com o tempo, a força pública desses atores os habilitaram a participar de conversas no plano político, com os bispos e pastores pentecostais assentando-se ao lado de outros religiosos – como os demais protestantes, católicos e muçulmanos - para colaborar com o diálogo em busca da “paz efetiva” no país. Consoante ao que

apresentei nas primeiras linhas desse capítulo, os discursos oficiais como os de José Guerra têm um ar de reconciliação e diplomacia. Porém, a prática cotidiana das igrejas pentecostais em Maputo demonstra que esperar apaziguamento espiritual da maioria dos pastores pentecostais, especialmente iurdianos, parece ser um grande devaneio, sobretudo se considerarmos suas práticas rituais e o discurso beligerante contra os espíritos e outras religiões.

Enquanto os *tinyanga* e alguns Zione purificam os vivos e buscam apaziguar os “espíritos revoltados” - como aqueles que tiveram seus corpos abandonados sem os devidos rituais de sepultamento e os que voltam para se vingar –, as igrejas pentecostais e alguns profetas Zione influenciados pelos evangélicos acentuam a necessidade de uma “guerra aberta” (Mahumane, 2015) contra todos os espíritos. Mahumane toma emprestado de Ronaldo de Almeida (2009) a ideia de “guerra de possessões” para dizer que a “estreita aproximação” entre as religiões concorrentes, “particularmente entre a Igreja Universal do Reino de Deus, as Igrejas Zione e o sistema de crenças tradicionais” (Mahumane, 2015: 127, 128) resulta de “uma inversão e continuidade ritual”. Nesse processo, as práticas tradicionais, que o autor chama de “sistema de crenças tradicionais”, estariam sendo metamorfoseadas “para o universo pentecostal e evangélico zionista”.

Inspirado particularmente na proposta de Ruy Blanes e Diane do Espírito Santo (2014: 6), olho para os espíritos como “entidades” espirituais de vários tipos. São mais do que simples imaginários, representações, imagens mentais, conceitos ou “componentes de cosmologias dadas e compartilhadas”. Do contrário, as entidades são “efeitos no mundo, com potencial para constante imprevisibilidade e transgressividade”, cujas marcas, manifestações ou consequências podem ser percebidas nas relações com os seres humanos. Todavia, enquanto os autores supõem que as entidades podem residir tanto fora como dentro do âmbito sensorial, tenho trabalhado desde a introdução dessa tese com o suposto de que os processos relacionais sempre se evidenciam materialmente, ainda que sejam perceptíveis para algumas pessoas e não para outras.

Um bom exemplo de apropriação heurística das categorias “entidade” e “efeito” é o trabalho de Mello (2014). No contexto de devoção à deusa hindu Kali de Blairmont na Guiana, o autor aponta que as “relações entre espíritos, pessoas e divindades” têm como efeitos transformações “de estados corporais e estatutos ontológicos”. Lá também ocorrem manifestações de espíritos de holandeses insatisfeitos - antigos

colonizadores da região que anteriormente pertenceu aos britânicos - que voltaram para vingar suas mortes, reinventando-se e produzindo múltiplas versões de si mesmos nas relações, interações e possessões que envolviam espíritos, pessoas e divindades (Mello, 2014: 403).

No que concerne ao caso de Moçambique, concordo com Kamp (2016: 24) que as igrejas pentecostais brasileiros são zonas de guerra espiritual e ressalto que as terapias oferecidas pelos pastores espelham as guerras recentes em Moçambique. Meu suposto é que os rituais de combate “violento” (Kamp, 2016) das igrejas pentecostais mostram que as relações desses agentes com os espíritos são sempre relações agonísticas, envolvendo uma permanente disputa pelos corpos de fiéis. Nos chamados tratamentos espirituais, os espíritos se reinventam ou são reinventados como “múltiplas versões de si mesmos”, sem jamais serem reintegrados ou pacificados. Em boa parte do texto que segue, discorro sobre as manifestações rituais desses espíritos em processos relacionais e de reinvenção ritual.

3.3 *Tinguluve*: os “espíritos da terra”

Em Moçambique, como em boa parte do continente africano, pessoas e espíritos estão em constante interação. Como argumenta o escritor Nsang O’Khan Kabwasa, a vida é, para muitas culturas africanas, uma “corrente eterna que flui através de gerações sucessivas”, decorrendo-se a conclusão lógica de que “[...] assim como a criança está destinada a ser adulta, o adulto será velho, o velho será antepassado; o antepassado, como força vital, renascerá para completar o círculo de vida do universo”. Após a morte, a vida não se encerra, mas inicia-se “a vida invisível dos espíritos, dos ancestrais”. E é nesse “mundo invisível” onde se localiza a “força vital suprema que os antepassados comunicam aos anciãos” (Kabwasa, 1982: 14).

Nesse sentido, os espíritos são atuantes e podem influenciar diretamente no mundo dos vivos, apoderando-se de corpos e faculdades de humanos (Honwana, 1998: 76). Nas palavras de Honwana, “[...] humanos e espíritos tornam-se parte da mesma acção (*agency*) por partilharem uma existência combinada e integrada, mesmo que momentânea”, sendo que “os indivíduos possuídos assumem a personalidade dos espíritos e os espíritos adaptam-se às pessoas. Além disso, os indivíduos também se transformarão, a seu tempo, em espíritos” (Honwana, 2002: 28). Os possessos poderiam ainda “assumir a identidade de familiares” ou experimentar metamorfoses, “passando de humanos a animais” (Honwana, 2002: 28).

Como Mahumane enfatiza, os espíritos dos mortos estão sempre em contato com os vivos, pois mesmo após o falecimento e o sepultamento de uma pessoa, seu espírito pode retornar e manifestar-se novamente entre os vivos de sua comunidade, interagindo com eles e demonstrando algum tipo de poder (Mahumane, 2008: 17). Existe, portanto, um “agenciamento/ligação que envolve, ontologicamente, a relação entre os humanos e os espíritos” (Mahumane, 2015).

Contudo, de forma pública e jamais disfarçada, os *tinguluve* (espíritos dos antepassados) são sempre considerados por bispos e pastores iurdianos como demônios a serem combatidos. Não há necessariamente uma personificação dos espíritos na Igreja Universal, tal como existe nas consultas com os *tinyanga* e com alguns profetas Zione. Na igreja brasileira, os espíritos não se identificam como avôs, avós, tios, tias, antepassados, soldados ou colonos e quase sempre falam em português, usando raramente termos em *changana* ou outro idioma local. São entidades fluidas que ganham personalidade apenas na medida em que possuem os corpos dos fiéis, explicitando suas vontades, seus efeitos e algumas vezes indicando quem os enviou por meio de trabalhos de “feitiçaria”.

Cabe lembrar que a AMETRAMO proíbe que os *tinyanga* identifiquem e contem aos seus clientes os nomes de pessoas que fizeram feitiçaria ou lhes causaram má sorte, já que isso pode resultar em animosidades, brigas e até assassinatos entre familiares, vizinhos e parentes. Isso não necessariamente indica que eles não o fazem, mas apenas que o fazem segredo. Como o tratamento da Igreja Universal está fora do escopo da medicina tradicional, os pastores pentecostais não estão sujeitos aos mesmos regulamentos legais e aos constrangimentos éticos aos quais terapeutas tradicionais se submetem, sobretudo quando filiados à AMETRAMO. Então, eles entrevistam publicamente os espíritos nos rituais e muitas vezes identificam que as causas dos problemas estariam nas relações familiares, citando mães, pais, vizinhos e irmãos (ver capítulo 4). Esta situação pode ser exemplificada pelo conflito enfrentado por Dona Yolanda, quando ela fazia parte da Igreja Universal e foi chamada a trabalhar com os espíritos.

Igreja Universal também rezei [risos]. Igreja Universal, eu fiquei na Igreja Universal é... quando se fundou a Igreja Universal eu fui uma das primeiras pessoas, quando a Igreja Universal só existia na avenida Samora Machel no jardim Gil Vicente, ali no cinema Gil Vicente, eu fui uma das fundadoras. Eu sofri delírios lá na Igreja Universal do Reino

de Deus, manifestava essas coisas todas. Mas o espiritismo não conseguia, até aqui em casa vinham. Da última vez que vieram aqui, saíram daqui, o pastor quando saiu, bateu muro dos vizinhos aqui. Por saírem daqui de carro, sim. Por saírem daqui de casa, por causa da força do espiritismo que eu tinha e que estava a lutar. Diz que estão a tirar o mau espírito, mau espírito, enquanto em mim tem um espírito. Não é um espírito maligno. É um espírito familiar que quer exercer também a sua missão. Então a Igreja Universal chegava aqui em casa trazendo aqueles óleos, quando saíam [...] já era uma **guerra** [grifo meu]. Ungiam para tirar esses espíritos que eu tenho, tem que sair, mas quando ungia, quando saía, nós não dormíamos aqui em casa. Da última vez que vieram, fizeram uma oração e, quando saíram, o pastor pegou o carro e bateu no muro do vizinho com o carro.

A categoria “espírito familiar”, citada por Dona Yolanda, aparece permutada por várias outras nos rituais das igrejas pentecostais, como “espíritos da terra”. Por entender que este não é um termo amplamente conhecido no Sul de Moçambique, minha intenção não é propor uma reificação dos espíritos, tal como me parece ocorrer no trabalho de Fiorotti (2017), que acentua a centralidade do “espírito da palhota” e do “espírito das águas” nos rituais do Cenáculo da Fé em Maputo. A despeito disso, após sucessivas alusões aos “espíritos familiares”, sempre no contexto das relações familiares e de parentesco, me parece razoável considerar que esta é uma das muitas categorias iurdianas empregadas para nomear os espíritos dos antepassados.

Você teima em querer ficar, em querer continuar destruindo a minha vida, o meu casamento. Eu te ordeno, espírito da terra! Para nunca mais voltar, você que amarra minha vida. Você parou com meu casamento, você parou com minha família. Toda minha família está parada por tua causa. Você parou com a minha felicidade, você parou com a minha proteção, você parou com o meu crescimento, você parou com o meu desenvolvimento.

Todos os espíritos da terra sejam queimados. Façam silêncio, porque eu desci para resolver esse problema. Espíritos da terra que ameaçam minha família. Eu os ordeno agora. Todos eles sejam queimados. Em nome de Jesus, sai, sai, sai. (Pastor Michel)

Minha análise também difere da tese de Fiorotti (2017) no que concerne ao estatuto que a Igreja Universal dá aos espíritos dos antepassados. Em sua pesquisa, o autor defendeu que a denominação teria mudado sua forma de tratar as questões “tradicionais” em Maputo, evitando demonizar os espíritos familiares ou linhageiros. Para ele, os pastores iurdianos teriam passado a atacar somente os espíritos estrangeiros, o que indicaria uma sensibilidade maior da denominação com a cultura

local, a fim de atrair novos convertidos e manter seus adeptos. Minha experiência no Cenáculo e nas igrejas “de bairro” é diferente, ou seja, minha pesquisa ombreia com quase toda a bibliografia sobre o tema em Maputo (Mahumane, 2015; Kamp, 2016; Reis, 2018), ao reconhecer que “na cosmologia iurdiana, espíritos familiares, estrangeiros e agressores são necessariamente maus, isto é, demônios” (Reis, 2018: 198). À vista disso, é possível afirmar que os pastores iurdianos não distinguem entre espíritos estrangeiros ou linhageiros no que toca à demonização, mas formam um repertório prático-discursivo de intensa demonização dos espíritos, sejam eles familiares, estrangeiros ou afro-brasileiros.

Se no Brasil a questão espiritual está quase sempre ligada às escolhas no amplo cardápio que o campo religioso brasileiro dispõe, em Moçambique o que os missionários classificam como religião é muitas vezes uma questão de família, muito embora autores⁸⁹ insistam em empregar um léxico religioso – como “sacerdotes”, “sacerdotisas” ou “religiões tradicionais” - para classificar as práticas dos *tinyanga*. Ao ofender um espírito, ofende-se um antepassado. Ao propor um rompimento completo com a “tradição”, rompe-se com as memórias de uma família. Para muitas pessoas, a questão dos espíritos, portanto, não é necessariamente uma questão de religião, mas de parentesco.

Já na concepção dos pastores iurdianos, os espíritos familiares são, na verdade, demônios que se materializam, tomando a forma desses parentes falecidos, sendo os *tinyanga* os principais responsáveis pela materialização desses espíritos e por perpetuarem essa situação. Mesmo quando detalham os rituais tradicionais, mediados ou não pelos *tinyanga* ou por profetas Zione, os espíritos dos antepassados são publicamente nomeados como capeta, Satanás, Diabo, feitiço, demônio, maldição, macumba e uma série de outras adjetivações de traço pejorativo. Os *tinyanga*, profetas, pastores, padres, médicos tradicionais muçulmanos e todos aqueles que hesitam em demonizar os espíritos são sempre apontados por eles como agentes do Diabo⁹⁰.

Como referido por Reis (2018), muitos dos fiéis da Igreja Universal acabam se recusando a participar de rituais familiares por causa de seu caráter tradicional. Nessa negativa, eles acabam reproduzindo a demonização de tradições locais feitas pela

⁸⁹ É o caso de Santana (2016), que emprega a categoria “médicas-sacerdotisas” para classificar as *tinyanga*.

⁹⁰ Processo semelhante ao que Meyer (1999) encontrou em Gana.

Igreja Universal em todos os lugares em que a denominação se insere. Os exorcismos, pregações e orações dos pastores (sobretudo os moçambicanos) tendem a ser deveras descritivos no que tange aos contextos tradicionais, tratando de uma realidade que muitos dos presentes conhecem desde a infância. Nos cultos, ouvi uma série de expressões, como: “ela comeu da panela”, “fizeram um corte”, “escreveram teu nome sete vezes em uma árvore”, “na casa dos teus pais tem uma árvore”, “tem uma palhota no teu quintal”, “você dormiu na palhota” e “você tomou banho de sangue”. De alguma forma, são trazidas imagens mentais que não necessariamente implicam em puro “mentalismo”, mas em uma estética que busca transportar o fiel ao passado, em uma abordagem integrada que inclui materialidade e imaginações. Todas elas indicam situações conhecidas de antemão e práticas familiares associadas ao dito “tradicionalismo” que, devidamente demonizado, deveria ser abandonado por completo.

3.4 Os xarás

Em uma cerimônia de apresentação de bebê liderada por uma pastora Zione, presenciei duas situações deveras interessantes. O padrinho da bebê foi convidado a discursar e disse que estava muito satisfeito na ocasião. Diante do chefe de quarteirão, dos demais vizinhos e dos amigos e irmãos da igreja, ele declarou sobre a bebê: “Estou muito feliz. Eu sou o papai Machaca. Caroline é a esposa do papai Machaca. Já não sei o que fazer. É minha filha e esposa ao mesmo tempo, mas Deus sabe o que faz. Agradeço a todos vós”. O padrinho disse isso porque Caroline (a bebê) recebeu o mesmo nome de sua esposa. Nos termos locais, a tia era a *xará* da bebê. Quando recebeu a palavra, a tia (Caroline) se disse muito feliz com o privilégio de ter uma *xará* e esperava que a criança tivesse a mesma sorte dela. Uma senhora de cerca de 80 anos, madrinha de aniversário de Caroline (a tia adulta), disse que estava feliz em ter ganhado mais uma irmã, a bebê. Ao chamar a bebê de irmã, a madrinha reforçava seus laços relacionais com a criança e seus pais. Enquanto ela discursava, o pastor Enoque (pai de Antônia) me contou ao pé do ouvido que uma madrinha é sempre considerada alguém da família, mesmo que não existam laços consanguíneos que unam as comadres e compadres.

Ao fim da festa, depois de um saboroso almoço, conversei com a mãe da bebê Caroline, que me contou que tinha mais um filho, Antônio (5 anos), mesmo nome de uma grande amiga minha no Brasil, Antônia. Imediatamente ela me disse que o filho

“haveria de chegar ao Brasil”. A criança recebeu esse nome em homenagem a Antônia, minha tradutora naquela reunião e filha do meu amigo zione, o pastor Enoque. Na volta da cerimônia, ainda no carro, falei para Antônia que eu também tinha uma amiga brasileira de mesmo nome. Imediatamente, ela retirou da bolsa a capulana que havia vestido na cerimônia e me presenteou, solicitando que eu levasse o presente à minha amiga. Em outra ocasião conheci Júlia, vendedora de uma loja de capulanas no mercado do Xipamanine, que rezava na Igreja Velhos Apóstolos. A comerciária se mostrou surpresa e bastante animada com o fato de minha companheira ter o mesmo nome de sua filha, dizendo que, embora ela estivesse no Brasil, seria sua filha também.

Os episódios demonstram que estamos tratando aqui de relações ambíguas e que apresentam um certo nível de plasticidade. Citar uma xará brasileira, como fizeram Antônia e Júlia, por exemplo, talvez seja apenas uma maneira simpática de uma moçambicana estar em contato e dizer-se aberta ao convívio social, não implicando em obrigações e reciprocidade. Parafraseando Webster (2009), se o xará é um quase parente, talvez não seja exagero dizer que também podemos identificar os “quase xarás”.

Por outro lado, a cerimônia zione citada acima foi apenas mais uma, dentre as muitas possibilidades de nomeação em Maputo. No trabalho clássico de Junod (2009), o missionário suíço apontava que, no Sul de Moçambique, uma pessoa pode ter vários nomes diferentes. O caso de Imani, personagem de origem Chope do romance *Mulheres de Cinza*, de Mia Couto, é bastante interessante, nesse sentido. Em sua aldeia Nkokolani, o nome do recém-nascido é soprado, em “um sussurro que se escuta antes de nascer”, quando um outro corpo (o do bebê) ainda está sendo tecido na barriga e a alma (*moya*) ainda está sendo fabricada no ventre. É nesse lugar, lembra Mia Couto (2015: 16), que a alma “vai-se fazendo a partir das vozes dos que já morreram” e um dos “antepassados pede ao novo ser que adote o seu nome”.

Quando nasceu, Imani recebeu o nome da avó paterna, Layeluane. Porém, a nomeação não foi confirmada pelo adivinho consultado por seu pai. Após as enchentes que atingiram sua terra e mataram suas irmãs, a menina passou a ser chamada de “Viva”, até que, por uma arbitrariedade de seu pai, foi nominada Imani, indicando que ela não teria “nome nenhum”. Isso ocorre porque o nome “Imani” é, na verdade, uma indagação (“quem é?”), fazendo com que a própria personagem se enxergue como uma sombra sem corpo e sem identidade. Couto (2015: 17), falando

por Imani, afirma que “atribuir um nome é um ato de poder, a primeira e mais definitiva ocupação de um território alheio”, tal qual nos conflitos entre dois pretensos proprietários da terra: os *Nguni*, liderados por Ngungunhane, e os portugueses. No meio da guerra, junto com sua família, estava Imani, a menina que chegou a pensar que não nasceu para ser pessoa, já que se tornou tudo o que a impediu de ser ela mesma.

Em Maputo, além do registro civil, é comum ter um “nome pelo qual te chamam lá em casa” ou um “nome tradicional”. O nome pode ser dado em homenagem a um antepassado da família ou a um amigo, mas também pode ser definido por um *nyanga* que consulta os espíritos e “decide que nome dar à criança após uma cerimônia em que identifica o espírito do antepassado que vive nela” (Costa, A., 2004: 129). Geralmente isso ocorre em um ritual realizado a pedido da família, a fim de solucionar alguma crise, como adoecimento da criança, apresentação de comportamentos estranhos ou problemas familiares diversos (Costa, A., 2004).

Todavia, como afirma Thomaz (2018: 94), os rituais de nomeação implicam em “criar uma relação entre a linhagem daquele que ganha um nome ao nascer e aquele que é o senhor do nome, pois passa a existir uma identidade entre os *xarás*”. Tem-se a ideia, portanto, de que há obrigações e reciprocidades entre as linhagens, visto que “um bebê passa a ser definido como pai dos filhos do seu *xará*, os quais passam a ter obrigações com relação ao seu novo pai que, evidentemente, envolvem o mundo dos espíritos”. De resto, há situações em que o bebê, após crescer, passa “parte da vida na casa de seu *xará*” e trabalha “para ele”. Em caso de rupturas, que não são raras, seguem-se “focas e acusações” que podem desequilibrar o “universo comunitário” (Thomaz, 2018: 94).

Embora dificilmente ocorram episódios de possessão por espíritos *tinguluve*, ter um *xará* pode implicar no compartilhamento de identidades (Cavallo, 2013). O conhecimento dessas nuances faz com que certos pastores moçambicanos atribuam os problemas dos fiéis e potenciais fiéis às ações de *xarás*. Em uma das reuniões no Cenáculo da Fé, o pastor Vitor falava do quanto uma criança poderia ser afetada por carregar o nome de alguém que já morreu. Ao empregar uma pergunta retórica, ele questionava: o que tem a ver o falecido com a criança? Nesse caso, de acordo com ele, ser o *xará* de um avô, avó, tio ou tia faria com que a pessoa estivesse possuída pelo “espírito de escravidão”. Do contrário, diz o pastor, os fiéis deveriam receber o “espírito de liberdade e salvação”, libertando-se das “tradições”.

Espírito do xará, a ela foi oferecida um pano branco... Espírito do xará, desde aquele dia... Aonde ela vai você vai também, espírito. Você vai também, capeta. Em nome do Senhor Jesus, começa a manifestar agora, começa a sair daí. (pastor Vitor)

Para ilustrar a “guerra contra os espíritos”, outros pastores da Igreja Universal (principalmente moçambicanos) citavam suas próprias experiências familiares como exemplo. O pastor André nos falou aberta e publicamente sobre a relação de seu irmão Mário com um espírito. Segundo ele, o irmão teria muitas dificuldades na escola desde criança, mas conseguiu continuar os estudos. Em situações como esta, prosseguiu o pastor, há pessoas que fazem um “voto com Deus no altar” e outras que fazem “pactos com os avôs”. Mário escolheu a segunda opção e fez um pacto com o espírito do avô, cuja árvore sagrada estava em Inhambane, já que parte da família do pastor é dessa província e outra parte é oriunda da cidade da Beira. As coisas correram tão bem que o irmão do pastor entrou para a faculdade, concluiu a graduação com louvor e fez um mestrado com bolsa nos Estados Unidos, tornando-se professor na Universidade Eduardo Mondlane, a instituição de ensino superior mais importante do país.

Entretanto, o pacto feito com os antepassados tinha como contrapartida depositar o primeiro salário ao pé de uma árvore sagrada. Se estivesse em Maputo, nos Estados Unidos ou em qualquer outra parte do mundo, o rapaz deveria sempre retornar e depositar o dinheiro na árvore de seu *xará*. Como o pacto não foi cumprido, as consequências foram negativas: seu casamento não prosperou, ele foi abandonado pela esposa e ficou só, cuidando dos dois filhos. Agora, prossegue André, ele já estava no terceiro casamento, envolto em dificuldades no relacionamento e com uma vida financeira instável. Em sua visão, o homem deveria ter a vida mais feliz entre os irmãos, porém se tornou o mais miserável entre eles. O motivo? Buscou as coisas fáceis, ao procurar os antepassados, e não “sacrificou” no altar de Deus para conseguir seus objetivos⁹¹.

Ao citar sua vida pregressa, o pastor relatou que ele mesmo tinha uma árvore em Inhambane e outra na Beira, e que tinha recebido o nome de um antepassado. Porém, ao se converter à Igreja Universal, rompeu completamente com a “tradição”. Um de seus sobrinhos também recebeu o nome de “André” como forma de compensar sua saída da “tradição”. Outro sobrinho foi nomeado como “Mário”, o que o deixava

⁹¹ Discutirei esse tema mais detalhadamente no capítulo 5.

muito preocupado. A criança era muito esperta, segundo ele, mas ter o mesmo nome de alguém afetado pelos espíritos tradicionais poderia ser potencialmente perigoso. O menino corria o risco de carregar a maldição de compartilhar o nome com o tio, reproduzindo os mesmos comportamentos e sofrendo consequências semelhantes no futuro.

Ao mesmo tempo em que reconhecia a necessidade de se libertar das relações com os *xarás*, o pastor André parecia reconhecer a eficácia dessas relações e a legitimidade que os espíritos *xarás* poderiam ter na vida de alguém com quem compartilha um determinado nome. Mesmo declarando guerra contra os espíritos e a “tradição”, muitos pastores reconhecem seus pressupostos e atribuem novos sentidos e significados “a uma realidade já existente e amplamente difundida” (Mahumane, 2015: 135). Ao que parece, o pastor assentia com ideia de que ser um *xará* vai além de compartilhar um nome, mas sim uma identidade (Costa, A., 2004: 338).

Além disso, ouvi histórias de que os próprios espíritos dos *xarás* podem entrar em conflito. Esse foi o caso de Dona Judite, ex-fiel da Igreja Presbiteriana (Missão Suíça) e da Igreja Universal.

Doenças, não doenças aqui em casa. Fomos entrar na Igreja Universal, a convite de minha irmã mais velha. Ela acabou desistindo, mas entramos lá, rezamos... ajudaram-nos muito na Igreja Universal. Porque tínhamos muitas doenças, melhoramos até, não é? [...] Meu segundo filho eu fiz, enquanto estava a rezar na Igreja Universal. Já tinha a primeira filha. Rezei lá e sentia-me bem na altura na Igreja Universal. [...] Eu sentia uma pequena dor, mas aquela sensação de espíritos não, não tinha. Mas eles sempre quando pregavam, punham a mão em cima de alguém, não tinha problema. Colocavam a mão na cabeça e faziam uma oração por ti e melhoravas [...] Eu sentia-me bem, porque pastores de lá nos ajudavam muito mesmo. Pessoas que rezam lá ainda ajudam na Igreja Universal. Só que isso é o querer de alguém. Chegou um tempo que eu já não queria ir lá. Não é porque houve alguma maldade não. Eu fiquei bem, porque tive problema em uma mama que saiu um furúnculo e eu fiquei bem. A Igreja Universal ajudou-me em oração e eu fiquei melhor. (Dona Judite)

Contudo, após a cura das doenças relatadas, ela e os demais familiares acabaram desistindo de ir à igreja, sem que houvesse nenhum motivo forte para isso. Tempos depois, a grave enfermidade e o posterior falecimento de sua mãe a fizeram procurar tratamento nas igrejas Zione, a fim de recuperar a “paz” entre os seus familiares.

Igreja Zione eu entrei quando minha mãe morre [...] Sabe, uma família sempre tem brigas. Aquela coisa: “eu sou ele, eu sou aquele...” Então, para termos paz, eu fui à Zione, puxando com as minhas irmãs, essas daquela igreja. [...] Mas quando nós conhecemos uma senhora em Maxaquene, Zione, saímos para lá. Eu puxei esses todos aqui, fomos rezar para lá... Rezávamos e Deus abençoava [...] Ficamos a viver bem, em paz, não há problemas, não há doenças. Doenças sempre tem aquela dor de cabeça, dor de barriga, mas estamos a andar bem graças a Deus. (Dona Judite)

Com efeito, a morte de um membro da família é um momento crítico em quase todas as sociedades, mas é particularmente importante em sociedades africanas. No contexto Zulu (África do Sul), a morte de uma pessoa não significa o seu total desaparecimento, mas a separação do corpo e a entrada em um estado liminar até o recebimento de um sacrifício, que pode ocorrer aos seis meses ou um ano, quando ele irá se unir aos demais “defuntos da família” (Cavallo 2013). Na visão de Nyamnjoh (2015), em diversos contextos africanos “a morte é uma forma de aventura e exploração das infinitudes da vida” e, dessa forma, não haveria fim para a morte ou fim para a vida, visto que se morre e se reaparece em outro lugar. A morte, na incompletude africana, seria ao mesmo tempo uma possibilidade e uma realidade que inclui “deuses, espíritos, fantasmas” e os seres humanos. Embora a comunicação entre mortos e vivos seja sempre alterada, em diversos contextos africanos o defunto necessariamente continuará a conviver com os familiares vivos.

Em sua apologia à convivialidade⁹² como forma de viver juntos, Nyamnjoh (2015: 4, 10) busca resgatar os potenciais endógenos das “visões africanas”⁹³ de

⁹² Sérgio Costa (2019) lembra que noções de convivialidade, como as do teólogo Ivan Illich, receberam claras influências de movimentos africanos decoloniais e da Teologia e da Pedagogia latino-americanas, como Gustavo Gutierrez e Paulo Freire. Essa ideia de convivialidade dialoga com a noção de “emancipação” e com “o humanismo radical de Erich Fromm”. Já a noção de convivialismo se liga diretamente ao manifesto de vários intelectuais sob o incentivo de Alain Caillé (Costa, S., 2019). A proposta estava fundamentada na noção maussiana de “dádiva” e contrapunha-se à uma razão utilitarista da vida. O grupo partiu do princípio de que o “capitalismo produz desigualdades sociais” eticamente inaceitáveis, visto que impedem que haja um “equilíbrio e vida” e “destroem a solidariedade e a base ecológica de nossa existência”. Como alternativa a esse quadro, os pensadores defendeu uma mudança que resulte na criação de uma sociedade construída sob condições democráticas e em que haja respeito pela “pluralidade social, cultural e existencial” (Costa, S., 2019: 17). Esse estofo teórico comum explica o diálogo entre projetos análogos, como *Konvivenz* e convivialismo (Costa, S., 2019; Baldraia, 2021). A propósito, o neologismo alemão *Konvivenz* busca compreender “o que é viver”, considerando a vida em sua irreversibilidade, indivisibilidade e imprevisibilidade, sem deixar de acentuar que viver junto é experimentar conhecimentos e trocas sobre a vida.

⁹³ Podemos citar aqui a filosofia *ubu-ntu*, origina-se das línguas Zulu e Xhosa (idiomas falados principalmente na África do Sul), que pode ser resumida na máxima “eu sou porque nós somos”. Autores como Ramose (2002) têm demonstrado que a filosofia *ubu-ntu* é uma proposta de convivência que busca superar o individualismo do pensamento “ocidental”. Tal proposta não se assenta na admissão de um ser individualizado, mas supõe que as existências e experiências de diversas formas de vida sempre dependem das existências e experiências dos outros.

mundo e defende que a incompletude seria “a ordem normal das coisas”. Todavia, reconhecer-se como incompleto, afirma o autor, não é assumir uma falta ou incapacidade tal qual na perspectiva colonial. Do contrário, o reconhecimento da incompletude pressupõe a consciência de que a completude só se alcança na convivência com o outro. Desafia, assim, os limites que demarcam identidades e pertencimentos, já que “nas fronteiras, qualquer coisa pode ser qualquer coisa”. Tudo pode ser adaptado, dependendo do contexto e da necessidade. É essa capacidade de estar na fronteira que, na perspectiva de Nyamnjoh (2015: 6), faria com que certos africanos pudessem ocupar “uma miríade de margens de identidade” que deixaria sempre um potencial em aberto e demandaria uma “constante necessidade de ativação, potência e aprimoramento por meio de relacionamentos com outros incompletos”.

O corpo de um ser de fronteira é sempre habitado por uma consciência “fluida e flexível”. Essa incompletude baseia-se na ideia de que “[...] corpos e formas nunca são completos; eles são vasos maleáveis abertos para serem apropriados pela consciência em sua multiplicidade. Corpos permitem que corações e mentes se misturem, acomodando os sonhos e esperanças de ambos, e mitigando a propensão de um ultrapassar o outro”. Ao ver do autor, os “corpos são caldeirões de possibilidades e passíveis de serem fundidos por possibilidades (Nyamnjoh, 2015: 5).

Em diálogo com a literatura nigeriana, Nyamnjoh (2015: 4, 5) ainda aponta que o corpo pode assumir “a consciência de um ser humano comum”, mas também “de um deus, um espírito, a morte, uma criatura curiosa dos arbustos selvagens ou das florestas sem fim”. Destarte, pode “projetar a sua própria consciência em uma planta, um animal, no ar ou em qualquer outro elemento da natureza disponível e acessível” (Nyamnjoh, 2015: 5). Diferentemente do que pensam vários missionários cristãos, que veem essa porosidade como doentia e negativa e partem do suposto de que o “corpo africano” é ontologicamente um “lugar potencial do mal”, a incompletude do ser postulada pelas diversas cosmologias africanas é vista não somente como algo positivo, mas desejável.

Em Moçambique, o sepultamento é seguido por cerimônias que continuam a ocorrer com o passar dos meses, incluindo um constante cuidado com as “campas” (túmulos) do familiar que “perdeu a vida”. Quando querem manter contato com os parentes vivos, os antepassados costumam chamar sua atenção, retirando proteção e materializando a comunicação, tanto por meio de infortúnios - como doenças,

problemas financeiros e azares – quanto por intermédio de sonhos, visões e possessões. Os mediadores do invisível, como os *tinyanga* e os profetas Zioné, são fundamentais para contactar os espíritos, como afirma Judite.

Eles [profetas Zioné] costumam a dar nossos defuntos, nos. Muitos costumam ter. [...] Nós, africanos, temos muita cultura. Tradição que nós temos. Por exemplo, eu sou moçambicana e minha cultura é... Na minha casa, somos sete pessoas. No meio de nós há aqueles que têm espíritos. O que é espírito? Espíritos são aqueles defuntos que, às vezes, nossos pais usam ao nascer dão-te um espírito, podem dar-te um homem ou uma mulher. São aqueles que saem, manifestam. No meio da oração Zioné, tem uns pastores que tem o *choque* que incentiva que as pessoas tenham aquelas sensações. Há um momento em que aqueles espíritos saem e gritam “quero alguma coisa”. No momento em que saem e gritam é aquela sensação que o pastor tem que ver que a pessoa está a sofrer. Tem uma certa doença, não está à vontade em casa. Tem problemas que é da pessoa. Nós, que costumamos rezar, estamos a ver que a pessoa sofre de alguma dificuldade. (Dona Judite)

Após a morte da mãe de Dona Judite, ficaram evidentes as disputas entre os membros da família e os sintomas corporais, como más “sensações”, mal-estar, tonturas, dores, desmaios e “ruídos”, os quais evidenciavam que seus “defuntos” ou espíritos estavam “a lutar” no e pelo seu corpo, efeitos da guerra na qual os *xarás* também tomam parte. Dona Judite precisou, então, da ajuda de terceiros para controlar os conflitos entre seus *xarás*, os quais foram resolvidos com o uso de capulanas com as cores adequadas, consoante à profecia recebida, resolvendo assim os problemas relativos aos seus nomes e apaziguando os antepassados que lutavam por seu corpo.

Só tive dificuldade de ter dois nomes só. Estão a me atormentar, por isso que a minha capulana tem amarelo e branco. Ela é da igreja. Tenho dois nomes. Eu sou mãe do meu pai e sou mãe da minha mãe. Meu pai me deu o nome da mãe dele e minha mãe me deu o nome da mãe dela. Então são dois nomes. Eu me chamo Judite [mãe de seu pai] e me chamo Zarifa [mãe de sua mãe]. Os meus documentos vêm Zarifa, então o nome que me chamam mais vulgar é Judite. [...] Os que têm visão dizem que tem que resolver problema para os dois nomes que não se entendem. Aquele de Zarifa e aquele de Judite. Então, como dizem os defuntos eles chamam: “essa é Zarifa, essa é Judite”. Então atormentavam a minha dor de cabeça e mal-estar na minha vida. É como se os espíritos estivessem a lutar. Então, dão-me aquela capulana para eles ficarem tranquilos. Aquela como tem duas cores é por causa daqueles dois nomes. (Dona Judite)

Os *xarás*, portanto, têm vontades e preferências e participam da “guerra espiritual”. Nos rituais aos antepassados, a pacificação ocorre pelo diálogo e reconciliação com os espíritos, buscando paz com eles. Como em uma boa conversa, é preciso que se ofereça a comida ou a bebida preferida dos espíritos. Nesse caso, pode-se também usar as roupas indicadas pela profecia, cujas cores podem produzir efeitos apaziguadores, pois “[...] mais do que símbolos dos espíritos, alguns elementos materiais de que os Zione se valem, são os lugares concretos, físicos onde os espíritos habitam e encontram conforto” (Cavallo, 2013: 239). Em outros termos, “os vovôs não são representados pela roupa, mas a sua presença nos próprios descendentes é intensificada e reforçada através da roupa”.

Ao atacarem os *xarás* e recusarem publicamente a pacificação, os pastores da Igreja Universal também fazem seus próprios rituais de nomeação. Como veremos de forma mais detalhada no capítulo 4, pertencer à Igreja Universal é pertencer à “Família Universal”. As implicações desse pertencimento têm ressonância na própria identidade dos fiéis e potenciais fiéis e se desdobram em vários rituais de passagem que, gradativamente, criam e recriam o próprio modo de “ser Universal” (Reis, 2018). Embora o batismo seja o ato inicial de transformação, é o exercício diário da “fé inteligente”, os sacrifícios e o relacionamento com Deus e com outros espíritos que fazem com que os fiéis (re)criem suas identidades e se tornem o que são. Aqui, chamo atenção para o argumento de Judith Butler (2004, 2012) de que precisamos prestar atenção aos próprios laços relacionais que nos constituem e até mesmo para aqueles relacionamentos que nos fazem deixar de ser o que somos, visto que “somos não apenas constituídos por nossas relações, mas também despossuídos por elas” (Butler, 2004: 24).

A contínua recriação identitária também se evidencia nos vários rituais públicos de nomeação. Há aquelas reuniões em que o fiel é convidado a “trocar o nome e a identidade”. Em alguns rituais, os próprios bispos e pastores postavam em suas redes sociais um falso documento de Identidade com sua foto e a associavam com o pertencimento à denominação brasileira. Em outros ritos os participantes também eram convidados para a troca de nomes, substituindo-os por codinomes (como vencedor, próspero, campeão) que marcariam suas identidades daquele momento em diante. Ao invés de ter o nome de um *xará*, eles agora fariam sua própria nomeação, ressignificando sua identidade enquanto crentes pentecostais.

3.5 Marido espiritual

No bairro Magoanine, Cidade de Maputo, as mortes de dois rapazes foram associadas pelos vizinhos aos problemas “tradicionais”. Ambos sofreram hemorragia após terem se relacionado sexualmente com a mesma mulher, uma *nyanga*. Diante das mortes, a mulher chegou a ser detida pela polícia, mas foi liberada em seguida. Na reportagem sobre o fato, exibida na TV Miramar, o apresentador do jornal fez questão de ressaltar que não existiriam “evidências científicas” de que relacionar-se com alguém que tenha sofrido aborto, causado ou espontâneo, poderia levar à morte por hemorragia, lembrando um tabu importante no Sul de Moçambique (Junod, 2009).

A associação entre a morte dos dois rapazes e as relações sexuais com a mesma mulher lembram a concepção *Tsonga* de que existiriam mortos “normais” e “anormais”. No segundo grupo estariam incluídos os fetos abortados, os quais trariam uma série de consequências negativas para comunidade, causando, por exemplo, falta de chuvas e infertilidade da terra. Além disso, Feliciano (1998: 330) aponta que os abortos são tratados como “efeitos de cópulas em excesso de uma mulher com dois ou mais homens, ou cópula com um amante na casa do marido dela”. Dessa forma, os abortos seriam “mortes que resultaram de sinais anunciadores de vida, semelhantes aos raios (e seca) ‘abortados’ pelo céu, quando este anuncia chuva”, decorrendo-se o argumento final de que “abortos e raios” simbolizariam a seca⁹⁴.

Além dos tabus sexuais, os acontecimentos acima são geralmente associados às ações do “marido espiritual” ou “marido da noite”, algo muito comum nos rituais das igrejas Zione e das igrejas pentecostais brasileiras. Embora seja cada vez menos comum, há casos em que os maridos espirituais são associados aos espíritos dos soldados que lutaram nas guerras entre os *Nguni* e os *Ndau* no século XIX, no processo de expansão do Império de Gaza. Nesse narrativa, os soldados estrangeiros (de origem *Nguni* e *Ndau*) ressuscitariam e exigiriam casamentos com os descendentes locais na região do antigo Império. Tais alianças conjugais seriam, então, suficientes para o apaziguamento dos espíritos revoltosos (Mahumane, 2015: 16).

Por outro lado, pesquisas como as de Honwana (2002), Cavallo (2013), Mahumane (2015) e Kamp (2016) coincidem com as narrativas sobre o ato de

⁹⁴ Por serem considerados atos de impureza, os abortos exigem determinados procedimentos de cura, como aqueles feitos por católicos nos EUA e budistas no Japão (Csordas, 2008).

*kukhendhla*⁹⁵ (“pedido de sorte”), em que o marido espiritual é associado aos feitiços e compras de riqueza. Muitas famílias teriam acordos e comprariam espíritos com a mediação de um *nyanga*, a fim de receberem proteção, sorte, saúde ou riqueza. Em troca, a família deveria oferecer uma palhota (*ndhumba*) ao espírito, chamado de *xindhothana* (*pswindoethana*, plural), dando-lhe uma filha virgem como esposa, além de gados e dinheiro.

Basicamente, a criança ou a adolescente simbolicamente entregue em rituais se tornará no futuro a mulher do espírito (*Nsati wa Swikwembo*) e deverá manter limpa sua palhota e seus animais, como cabritos ou bois. Caso a moça não cuide adequadamente do espírito e de seus bens, deixando de deitar comida na palhota, de manter o local limpo e os animais bem cuidados, a entidade poderá atacar os familiares e, principalmente, a mulher que lhe foi dada como esposa (Honwana, 2002; Cavallo, 2013; Mahumane, 2015).

Conforme alguns interlocutores, uma mulher viúva só pode se casar novamente com a autorização do espírito, após uma conversa com a mediação de um *nyanga*. De acordo com eles, o mesmo ocorre quando uma mulher tem um marido espiritual. Deve-se sempre pedir autorização ao espírito para se casar, a fim de não sofrer os efeitos das reivindicações do marido espiritual: não conseguir se casar, falta de desejo sexual, sonhos eróticos com vários homens⁹⁶, excitação noturna, orgasmo prolongado, menstruação precoce, menstruação no meio do sonho, corrimento vaginal, dores de cabeça, discussões, agressões físicas, infidelidade, infertilidade, divórcio, azar, falta de concentração no trabalho, insucesso profissional e doenças das mais diversas.

O pastor Rivaldo, líder nacional da Igreja Deus é Amor à época, me disse que o marido espiritual seria o espírito mais comum em Moçambique.

O que opera mais aqui na África é o marido espiritual ou inveja [...]. No Brasil, eles falam: eu sou a Pomba-gira, sou Tranca Rua, sou Lúcifer. Não, aqui não. Marido espiritual é um marido que dorme com as

⁹⁵ No centro do país, o marido espiritual é chamado de *gamba*. Sobre o tema, ver os trabalhos de Victor Igreja (2003), Igreja, Dias-Lambranca e Richters (2008) e Christy Schuetze (2010).

⁹⁶ Em sua pesquisa em Quême (Província de Inhambane), Mahumane identificou que, naquela região, “todas aquelas pessoas que experimentam relações sexuais por meio de sonhos terão dificuldades para se casar” (Mahumane, 2015: 172). Em um projeto comparativo entre Tailândia e Estados Unidos, Julia Cassaniti e Tanya Marie Luhrmann, (2011: 38) citam dados que associam as ações desses espíritos noturnos ao problema da “paralisia do sono”. Tais investigações identificaram que os ataques dos espíritos coincidem com os “períodos de imobilidade temporária que ocorrem no limiar do sono, durante o qual as pessoas se sentem acordadas, mas [são] incapazes de se mover”.

mulheres. Muitas mulheres têm isso, por isso que a gente faz revelações... Algumas têm até aliança e caem no banco ali, ó! Quando vai na frente, esconde até a mão assim, ó! Aliança das trevas, porque o casamento é das trevas. (Pastor Rivaldo, Igreja Pentecostal Deus é Amor)

Em uma conversa com Aurora e Lúcia, ambas casadas, ouvi a seguinte descrição sobre o marido espiritual:

Aurora: Por exemplo, um deus que está em mim... Por exemplo, eu tenho marido, esse marido é deus⁹⁷.

Lúcia: Tem marido de noite.

Aurora: Não o meu marido assim...

Lúcia: Não aquele marido, o marido espiritual.

Aurora: Tenho aquele marido espiritual. Por exemplo, na Igreja Universal, se é que eu tenho, quando oram para mim, aquele marido manifesta-se e fala.

Lúcia: Sai a falar...

Aurora: Após você voltar na sua consciência, a tua boca é que fala, mas não na tua consciência. Quando aquele meu marido desaparecer, eu vou conseguir explicar o que aconteceu.

Lúcia: Não, não consegue

Quando perguntei o que o marido espiritual faria na vida das mulheres, ambas responderam:

Lúcia: Destrói. Por exemplo, eu que tenho marido, existir aquele marido aí...

Aurora: Está andar a nos perturbar. Por exemplo, trabalhos de noite do casal para poder ter crianças. Quando chega a hora daqueles trabalhos aí, meu marido não consegue nada ou eu não consigo nada... aquele meu marido espiritual...

Lúcia: Às vezes tem desentendimento entre casal, mas é através daquele espírito aí... marido espiritual.

Dona Raquel, de 48 anos, participante do grupo de evangelização da Igreja Universal e candidata a obreira, me contou que lutava contra um “espírito hereditário que vinha atuando de geração em geração” em sua família, um marido espiritual. Segundo me relatou, o espírito teria ciúmes de seu marido e a reivindicava como esposa, fazendo com que ela tivesse experiências muito semelhantes às aquelas relatadas por outras mulheres:

Mesmo você na intimidade. Está assim a tocar já a mulher, enquanto aquele marido espiritual fez o trabalho. Ela já acorda já está naquela situação. Ele aparece de várias formas, mesmo dormindo. Eu já passei por isso. Quando estava com meu marido, não acontecer nada, ser

⁹⁷ Cabe ressaltar que *xikwembu* é o mesmo termo usado para as palavras “deus” e “espírito” em várias línguas do sul de Moçambique.

mesmo fria. Ele acorda assim mesmo. Mas aquilo ali era só para mim. Ele só estava ali no meio. Para mim, eu não saber nada. Ele acorda assim mesmo. Isso foram anos, anos e anos, até eu ter os meus filhos. Ele atua de várias formas. Foi uma luta, não foi fácil. Graças a Deus eu estou livre. (Dona Raquel)

Tanto a Igreja Universal quanto as igrejas Zione realizam rituais contra o marido espiritual. Em uma ocasião, acompanhei uma mulher de cerca de 20 anos recebendo o tratamento da “saída da palhota” (Cavallo, 2013) por um profeta Zione nas areias da Praia da Costa do Sol. As assistentes do terapeuta levaram a jovem para a beira do mar e a ajudaram com um banho de *matope* (lama). Depois, coberta somente com uma capulana, a mulher foi posta em uma palhota improvisada, feita de papelão. De forma arriscada, o profeta e suas assistentes colocaram fogo na palhota e a mulher teve que sair correndo em direção a um buraco feito na areia, sem olhar para trás. Enquanto o fogo consumia os papelões, era possível observar apenas a cabeça da jovem sendo banhada pelo profeta e por suas assistentes, até que ela pudesse sair da cova, receber uma nova oração e trocar de roupa.

O ritual é semelhante a outros em que se esfrega *matope* (lama) no corpo da pessoa tratada (muitas vezes com o corpo nu, coberto por uma capulana). Em seguida, o paciente deita-se no chão da praia e é rolado na areia pelos terapeutas, até ter seu corpo coberto de lama, culminando com uma oração de joelhos e um banho de água do mar. Em uma pregação Zione, ouvi um pastor associar esse trabalho à “tradição” e aos “tempos dos Zione antigo”. Com certo saudosismo, ele lembrava que os Zione do passado costumavam rezar com “*xifungo* repleto de lama”, curando as pessoas que eram tratadas, mas o mesmo já não ocorria no presente, quando os Zione tinham se tornado “civilizados”.

Publicamente, os pastores pentecostais criticam estes rituais, independentemente se justificados pela “tradição” ou pela Bíblia. No entanto, tomavam emprestado do caso do marido espiritual a categoria “espírito da palhota”. Nas palavras do pastor Michel:

Quando as pessoas chegam na igreja, eles encontram o pastor. Quando eles iam na casa de macumba encontravam o curandeiro, se consultavam, obedeciam às instruções do curandeiro. Os curandeiros davam as instruções malucas e absurdas, mas as pessoas faziam. Tem pessoas que dormiam na palhota. Tem pessoas que arrastavam seu corpo cheio de lama. Tem pessoas que recebiam aquilo, quase morriam, mas as pessoas faziam. (pastor Michel)

Carlos, um dos dois pastores da Igreja Universal que entrevistei, afirmou que existem espíritos que atuam diretamente no casamento, atrapalhando o relacionamento. Algumas dessas entidades espirituais teriam até mesmo o poder de fazer com que o marido olhe para a esposa e veja nela um homem e com que a esposa olhe para o marido e o veja como mulher, o que, em sua perspectiva, traria problemas para a vida sexual do casal.

De igual modo, os pastores e profetas costumavam associar as ações do marido espiritual à ocorrência de sonhos eróticos. Em uma das reuniões no Cenáculo, ouvi o pastor André afirmar que muitas pessoas teriam sonhos íntimos com alguém do passado, ato que também seria causado por espíritos. A solução, segundo ele, era realizar uma troca de espíritos:

Pessoal, houve uma grande troca de espíritos. Os espíritos das trevas, o espírito da separação, da maldição e do inferno saíram. E convidamos então o espírito do amor, que é o espírito de Deus, para entrar. E assim vai acontecer nessa tarde. Realizamos aqui agora a troca de espírito, porque na vida de muitos reside o espírito maligno, chamado marido, mulher da noite. Mas agora há a troca de espírito. O teu espírito entra para abençoar para abençoar a minha vida, para libertar essa pessoa. (Pastor André)

Antes disso, várias pessoas haviam manifestado espíritos. Com o auxílio de obreiras e obreiros, dezenas de mulheres possesadas foram expostas publicamente no altar, sendo as possessões apontadas como evidência do marido espiritual. Ao ver do pastor, somente um tratamento eficiente, como o proposto pela Igreja Universal, poderia resolver o problema. Nos telões ao lado do púlpito, o pastor André apresentava os mesmos vídeos curtos (fictícios) de simulações da atuação do marido espiritual que eram exibidos durante a madrugada na TV Miramar, com inúmeras referências de ataques dos maridos espirituais às mulheres.

Diante de muitas pessoas possesadas, o pastor lembrou da necessidade de vigilância constante contra o espírito. Disse-nos também que as mulheres não deveriam ficar “na cama” e dormir até mais tarde, mesmo não tendo nada para fazer, uma vez que o marido espiritual “conhece a hora que seu marido sai de casa. Seu marido sai, ele já está na porta à espreita”. Além disso, ele disse que a mulher não poderia dormir antes do marido, pois correr-se-ia o risco de o marido espiritual estar à espera da esposa, deitado no leito do casal.

3.6 Espíritos e gênero

A situação descrita acima é oposta ao que Michael Lambek (1980) identificou entre os Mayotte, em Madagascar. Por lá, o autor observou que a possessão espiritual formava um “sistema de comunicação” - do qual participavam um hospedeiro, um espírito e um intermediário - e resultava em laços de amizade entre os espíritos e os maridos das mulheres. Em comum com o trabalho de Lambek há o fato de que as mulheres são as maiores vítimas das possessão espiritual, como ocorre na esmagadora maioria dos casos.

Embora eu tenha visto casos de possessões de homens atormentados por “mulheres espirituais” ou “esposas espirituais”, estes são bem menos frequentes⁹⁸ ou são objetos de piadas machistas. Um dos meus interlocutores iurdianos, que sofria com impotência sexual, me disse que, quando sonhava que estava tendo relações sexuais com mulheres, não queria sequer acordar. Na interpretação de um pastor auxiliar da Igreja Pentecostal Deus é Amor em Maputo (com uma boa dose de machismo), a escassez de casos envolvendo pessoas do gênero masculino se daria pelo fato de os homens serem mais fortes e menos suscetíveis às ações de espíritos.

Para Honwana (2002: 54), a explicação mais razoável sobre a prevalência das possessões entre as mulheres no Sul de Moçambique baseia-se na ideia de que “os espíritos que possuem um indivíduo são como bebês e que só durante a iniciação se desenvolvem no corpo dessa pessoa”. Assim, diz-se que os espíritos que se manifestam externamente “saem” dos corpos das pessoas, em uma metáfora que remete ao nascimento de seres humanos.

A predominância do fenômeno entre as mulheres faz com que outras autoras e autores discutam tais experiências sob o ponto de vista das questões de gênero. Em sua análise sobre o tema, Mahumane (2015) é bastante assertivo, servindo-se de categorias marxistas (como “alienação” e “subserviência”) e bourdiesianas (como “violência simbólica”) para argumentar que se trata de um processo social no qual as mulheres são submetidas a uma estrutura de gerontocracia.

Seus interlocutores disseram que os mais velhos, principalmente avôs e progenitores, fariam constantes pactos com seres espirituais, oferecendo jovens e adolescentes como “moedas de troca” ou “moeda de pagamento” pela riqueza que buscavam alcançar. Isso mostra que as relações com os espíritos muitas vezes

⁹⁸ Em *Niketche*, Paulina Chiziane (2004: 28) cita as *mudjiwas*, que seriam “esposas e esposos de outro mundo”.

espelham os conflitos geracionais comuns em Moçambique, alimentando as tensões entre o respeito aos mais velhos e a busca pela liberdade individual supostamente proporcionada pelo apelo da vida urbana (Mahumane, 2015; Kamp, 2016).

No argumento de Cavallo (2013), conviver com a presença do marido espiritual faz com que certas mulheres precisem gerir situações de instabilidade. Os problemas do presente passam a ser associados a um passado que precisaria ser regularmente curado, o que as levaria a buscar especialistas como as profetizas Zione. Em sua pesquisa sobre gênero e pentecostalismo brasileiro em Maputo, Kamp (2016) conclui que o combate ao marido espiritual (chamado de “espírito de guerra e bruxaria”) seria um forte atrativo das igrejas pentecostais brasileiras em Maputo. Em seu argumento, a autora traz à baila o debate entre Ian Lewis e Janice Boddy para lembrar que os estudos sobre possessão entre as mulheres tendem a interpretar o fenômeno de formas distintas. Enquanto Lewis destacava que a possessão por espíritos Zār no norte da Somália faria com que jovens mulheres casadas ficassem privadas e isoladas, dependentes de seus maridos para o custeio de cerimônias dispendiosas de cura, Boddy considerava que a possessão por espíritos Zār no Sudão empoderava as mulheres. A performance no mundo espiritual permitiria, assim, que elas atuassem para si, para suas famílias e para suas comunidades, resistindo à dominação masculina naquela sociedade.

A meu ver, tais debates parecem suscitar mais questões do que respostas. Algumas dessas indagações são muito interessantes, como as de Marcelo Mello. Em comunicação pessoal, ele colocou em perspectiva os trabalhos de Lambek, Lewis, Boddy, Mahumane, Ruth Landes e sua própria pesquisa sobre a possessão de mulheres no culto a deusa Kali: “Como relacionar a incidência do êxtase com a ordem social? Existem pessoas mais ou menos propensas a serem possuídas?”. Se sim, o autor segue perguntando: “Como demonstrar como isso se dá na prática? O que o êxtase pode oferecer a essas pessoas (socialmente), em termos de prestígio?” (Mello, 2020, comunicação pessoal). Por fim, Mello (2014: 286) parece oferecer algumas saídas em sua tese, ao lembrar o apelo de Boddy (1989: 416) de que deveríamos focar no que as mulheres fazem e não no que elas não podem fazer.

Com efeito, ao contrário do que ocorre com os espíritos familiares, o sentimento de boa parte das mulheres que acompanhei em Maputo era de que o marido espiritual causava medo e ansiedade. Enquanto algumas interlocutoras aprenderam a conviver com os espíritos e gerenciar as situações de crise, outras o faziam por meio do

trabalho e dos estudos, ou superaram as crises assumindo a vocação como *nyanga* ou profetiza Zione.

Na Igreja Universal, cabe enfatizar, existe uma clara “divisão sexual do trabalho”, em que o corpo feminino aparece como símbolo e *locus* mais evidente (Teixeira, 2018a). Embora haja uma predominância indiscutível de mulheres nos rituais, apenas os homens podem “servir no altar” e alcançar funções de liderança, cabendo às mulheres o papel de “servir no átrio”, seja como obreiras ou casando-se com um pastor, mediante a autorização da liderança da igreja. Nessa divisão, a mulher é tida como o “centro” ou “esteio” da vida familiar”. Seu corpo (não apenas o dinheiro enfatizado nos cultos) se torna o “mediador ritual da prosperidade” e precisa ser educado, controlado e gerenciado, a fim de que se possa, então, gerenciar “outros corpos” (Teixeira, 2012; 2018a; Reis, 2018). Algumas das minhas interlocutoras da Igreja Universal sugeriram que seu empoderamento foi alcançado por meio de orações e jejuns. Por intermédio da prática relacional com o Santo Espírito, muitas delas teriam conseguido fechar seus corpos contra o poder dos “maridos da noite” e vencer a “guerra” espiritual, a despeito de minha percepção a respeito das permanências das assimetrias entre homens, mulheres e espíritos.

3.7 Espíritos afro-brasileiros

Durante o trabalho em Maputo, fui diversas vezes aos mercados abertos, locais de muitos comércios informais e terminais (pontos finais de transporte público). Um dos mais importantes em Maputo é o Mercado Xipamanine, onde trabalhava minha amiga Julia, fiel da Igreja Velhos Apóstolos e vendedora de capulanas. Em uma de minhas idas ao mercado, quando perguntei à Júlia pelas capulanas usadas pelos *tinyanga*, sua reação foi imediata: “por que vocês querem levar espíritos para o Brasil?”. Tempos depois falei dessa conversa para outros amigos moçambicanos e eles me disseram que ou minha interlocutora desconhecia o mundo espiritual ou ela estava fazendo piada com meu interesse em saber das capulanas “tradicionais”.

Outro profeta Zione, entretanto, profetizou para mim e disse que eu traria de volta o espírito de seus antepassados indianos para o Brasil e que eles me protegeriam por aqui. Em suma, houve quem me dissesse que os espíritos poderiam

viajar para longe do seu território de atuação, enquanto a maioria afirmou que não, pois os espíritos estariam sempre associados ao lugar em que atuam⁹⁹.

No que concerne ao raio de ação das entidades nas igrejas brasileiras, a divergência prossegue. Houve quem me dissesse que os espíritos que se manifestam nas religiões de matriz africana¹⁰⁰ no Brasil não podem retornar ao continente africano, de onde alguns deles seriam originários. Outros defendiam a ideia de que seria possível observar as manifestações de espíritos afro-brasileiros em Moçambique. Ambos os grupos concordavam, porém, que foram as igrejas brasileiras que popularizaram essas entidades naquele país. Um fiel da Igreja Deus é Amor disse-me que pouco se importava com isso, porque na Bíblia não existiriam nomes de “demônios”, a não ser o próprio Satanás. Ainda assim, me contou que esses espíritos teriam começado a “operar” em Maputo apenas com a chegada das igrejas brasileiras, já que tais espíritos não seriam “natos” de Moçambique.

A fala de Robson, o único pastor brasileiro da Igreja Universal com quem consegui conversar em Maputo, exemplifica a postura intolerante contra as religiões de matriz africana no Brasil e como as igrejas pentecostais têm inventado versões desses espíritos em África:

Os fortes no Brasil são Lúcifer, que é o principado do inferno, que é o Diabo mesmo. O Tranca-Rua, que ele tranca toda a área da pessoa financeira, casamento. A Pomba-Gira, que seduz. Como se fosse o marido da noite. O marido da noite tem uma função de ter relação com a mulher. A Pomba-Gira é quase a mesma função. Ela seduz o homem para que o homem olhe para ela, esqueça da sua mulher e venha deitar com ela. Os espíritos mais vistos no Brasil é Pomba-Gira, Lúcifer, que é o principado, Tranca-Rua, Exu Sete Facas, Exu-Caveira, a Cobra Coral, que aqui também tem. A cobra coral na barriga, só que ela age diferente, andando. A Cobra Coral lá no Brasil ela manifesta mesmo e a pessoa cai como se fosse uma cobra, andando no chão. Então esses são os espíritos, Tranca-Rua, Maria Padilha, a Pomba-Gira, o Lúcifer, os demônios mesmo, os principados. A Pomba-Gira no Brasil é como se fosse o marido da noite. O marido da noite e a mulher da noite. (Pastor Robson)

Quando realizou trabalho de campo em igrejas brasileiras em Maputo, Kamp (2015; 2019: 175) observou que o marido espiritual era, de fato, associado à Pomba-

⁹⁹ Voltarei a esse tema no capítulo 6, ao retomar a história de Dona Regina e sua família.

¹⁰⁰ Entre as quais, Candomblé, Umbanda, Quimbanda, Tambor de Mina, Xangô de Pernambuco e Jurema Sagrada (Catimbó).

gira¹⁰¹. Para a autora, haveria um trânsito sul-sul de espíritos, em que os pentecostais moçambicanos, influenciados pelas explicações dos brasileiros, classificavam diversas entidades espirituais como demônios.

Em alguns rituais da Igreja Universal em Maputo, presenciei manifestações e alusões a diversos espíritos de religiões afro-brasileiras, tais como “Tranca-rua”, “Pombagira”, “Zé Pelintra”, “Iemanjá”, “Exu”, “Exu-caveira” e “espírito do pai de santo”. Em uma reunião, o pastor exorcizava uma mulher que gritava e fazia gestos bruscos que ele identificou como um efeito da ação do espírito chefe, a Pombagira. Ao ser entrevistado pelo pastor, o espírito dizia que entrou no corpo da mulher por meio de uma roupa “trabalhada”, desgraçando a vida da exorcizada e causando doenças e maus pensamentos. Na entrevista com o espírito, o pastor obteve a informação de que a mulher adoecia sempre que ia para uma entrevista de emprego e que em todas as consultas médicas o espírito se apossava dela. Ao público presente, restava ficar alerta, pois na visão do pastor, todos os que frequentavam o curandeiro teriam o mesmo destino.

Mais comum do que as aparições dos espíritos acima referidos era o uso constante do termo macumba, amplamente difundido na cidade e comumente comparado com os trabalhos de feitiçaria e os tratamentos espirituais dos *tinyanga* e dos Zione, tal como referido a seguir.

Quando você entrega a sua vida e toda a sua vida ela está entregue nas mãos de Deus, quem botou a macumba, a bruxaria? Não, pastor, fizeram um trabalho, levaram meu nome. Se ele entrega a vida a Jesus, então todo mal, toda praga, bruxaria, feitiçaria, ela tem que ser quebrada. (Pastor Michel)

Onde existe as trevas, onde existe a inveja, onde existe um trabalho de feitiçaria, onde existe macumba, seja agora eliminado. (Pastor Michel)

Os espíritos que dizem que são santos. Ela cresceu para ser bruxa. Disseram que ela tinha que herdar a herança da mãe, a herança do pai. Ela tinha que abrir um terreiro, um centro de macumba. Você disse que essa pessoa nunca vai ser feliz, enquanto ela não te servir, enquanto ela não abrir um terreiro, enquanto ela não for bruxa. (Pastor Márcio)

Lembro que a categoria macumba é um termo exógeno que começou a se popularizar em Moçambique por meio das novelas brasileiras em Maputo (Kamp,

¹⁰¹ Joana Bahia (2019) discute a atuação da Pombagira em Portugal, ressaltando sua origem Ibérica.

2012)¹⁰². Atualmente, porém, as igrejas parecem ser as maiores responsáveis pelo uso desse termo e de outras categorias associadas às religiões afro-brasileiras, como pai de santo, mãe de santo e terreiro. De certa maneira, isso reflete o *Efeito Droste* que já referi, incluindo os recursivos ataques da Igreja Universal às religiões de matriz africana no Brasil e a posterior incorporação das entidades afro-brasileiras ao inferno iurdiano (Mariano, 1995; Oro, 2004; Almeida, 2009). Esse processo de demonização, que tem recebido nomes diversos como “jogo de espelhos” (Reinhardt, 2007), “paralelismo invertido”, “sincretismo às avessas”, “fagocitose religiosa”, “guerra de possessões” (Almeida, 2003; 2009) e “racismo religioso”, é parte fundamental da relacionalidade da Igreja Universal em Moçambique.

Seja qual for o nome dado aos espíritos, os processos de demonização sempre se desdobram em duplos movimentos: de oposição e síntese. No confronto com o inimigo, “combate-se o diferente assimilando-o como oposição” (Almeida, 2010:9). Aliás, isso ressoa o diálogo entre o supracitado Almeida (2010: 9) e Roger Bastide, para o qual a vitória em uma guerra depende, entre outras causas, do aproveitamento das “lições da experiência”, a fim de se “tomar do vencedor suas armas mais engenhosas [...]”. Decorre-se daí a conclusão de que o estado de guerra tanto permite oposições quanto aproximações, possivelmente com trocas culturais mais intensas em momentos de guerra do que em tempos de paz. Definitivamente, não há paz efetiva entre os pentecostais quando se trata das relações com os espíritos.

3.8 As batalhas dos tratamentos

Em um dos muitos encontros que tive pelas ruas de Maputo, esbarrei com o pastor Mateus, do Ministério Evangelho em Ação – MEA, uma denominação local. Seu relato sobre a fundação do ministério nos ajuda a pensar no argumento sobre a guerra espiritual encampada pelas igrejas brasileiras. Segundo ele, seu líder e fundador do MEA era um empresário de sucesso que costumava financiar missionários em determinadas regiões do país, porém, ao sentir o chamado divino, resolveu abrir sua própria igreja em um bairro da periferia de Maputo. O local anteriormente foi um lixão e era conhecido pela grande quantidade de mortes de jovens. A grande quantidade de viúvas nos bairros seria um indício de batalhas espirituais travadas: “Havia uma guerra espiritual. Isso aqui em África é muito comum

¹⁰² Além de outras categorias, como “favela”, usada pelos meus interlocutores para definir bairros como Mafalala e Chamanculo. Sobre o tema, conferir capítulo 6.

[...]. Todas as moças eram viúvas, todos os homens morriam”. Para concluir seu argumento, ele assinalou que o luto cessou no bairro apenas com a presença de igrejas pentecostais, que teriam trazido consigo a “civilização e o “evangelho”.

Em uma das raras entrevistas que fiz com um líder iurdiano, o pastor Carlos me relatou sua impressão sobre uma atmosfera constante de guerra espiritual no Sul de Moçambique. Segundo ele, o mundo espiritual seria mais pesado do que o mundo físico. A razão, quase redundante, era a presença constante de espíritos que atuavam no mundo. Por isso mesmo, ele me disse que sempre advertia aos que frequentavam sua igreja sobre a necessidade de abrir os olhos espirituais e entender que estamos em uma constante “guerra espiritual”.

As categorias “batalha” ou “guerra”, aliás, não devem ser entendidas necessariamente como metáforas, mas como formas de relação com os espíritos, sendo constitutivas da relacionalidade pentecostal, conforme indicam algumas falas de pastores durante os rituais:

Satanás, você perdeu essa guerra, você perdeu essa batalha. Eu e a minha família já te vencemos. A nossa guerra é contra o Diabo e na luta pela vida não pode haver empate. Esse desgraçado vai ter que cair.

Entrelace os dedos, junte as mãos, faça uma pressão, mentalize a guerra que você está a passar, a dificuldade que você está a enfrentar para pagar essa dívida, para tirar essa empresa do vermelho, a guerra que você está a passar no seu escritório, na sua empresa e feche os olhos. (Pastor Tarcísio)

Embora as batalhas iurdianas ocorram em todos os cultos, o termo que melhor capta esses conflitos talvez seja “tratamento espiritual”. A categoria é transversal aos diversos rituais protagonizados pela Igreja Universal e remete diretamente às disputas com os *tinyanga* e com os profetas Zione. Ao contrário do que acontece com seus concorrentes, nas igrejas pentecostais não há espaços específicos para a realização de tratamentos espirituais, como são as palhotas “tradicionais”. Embora existam sessões particulares de aconselhamento, geralmente em uma mesa localizada no canto do templo, os aconselhamentos quase sempre se encerram com um convite para as reuniões em que acontecem as batalhas espirituais.

Em um dos tratamentos públicos, várias pessoas foram conduzidas ao altar para serem tratadas pelo pastor André. Tal qual seus colegas, André falava da convivência com os espíritos na cidade de Maputo como uma guerra constante, conforme descrevi em meu diário de campo.

O Pastor André também nos lembrou que sexta-feira é um dia muito pesado e que se deve tomar muito cuidado, porque os espíritos estão soltos. De acordo com ele, até os espíritos que vivem nas palhotas saíam para atormentar as pessoas naquele dia. Além disso, ele falou que em sua cidade natal (Beira), os feiticeiros andariam por toda a noite atormentando as pessoas. Caso não encontrassem seus alvos, eles iriam se irritar ainda mais ao longo da noite, fazendo mal a qualquer um que visse pela frente. Além disso, o pastor fez referências aos sonhos ruins e disse mais uma vez que deveríamos tomar cuidado durante a noite. Quem estivesse cansado, deveria aproveitar para dormir no *chapa*, o que poderia ser feito se os presentes fossem para bairros mais distantes, como Nkobe [aproximadamente 25 km do centro de Maputo]. Quem tivesse uma “viatura” (carro), deveria pedir para sua esposa dirigir. O descanso no caminho de volta seria importante, porque, ao chegar em casa, haveria mais lutas. De forma surpreendente, o pastor insinuou que ele mesmo não dormiria naquela noite, ficando alerta para impedir que um espírito tivesse relações sexuais com sua esposa, enquanto estava a dormir. (Diário de campo, 14/06/2019)

Ao ver do pastor, aquela noite de reunião seria especialmente perigosa, por ser uma sexta-feira, dia em que as entidades espirituais agiriam mais intensamente. Devido à intensidade das batalhas, o pastor André acentuava a necessidade de estar atento às ações de feiticeiros e dos espíritos que rondavam a cidade durante toda a madrugada. Mesmo sendo pastor e se autoproclamar conhecedor do mundo dos espíritos, André lembrava que até ele deveria se precaver contra o marido espiritual. Caso não estivesse alerta e adormecesse, o espírito poderia deitar em sua cama e ter relações sexuais com sua mulher. Para além do perigo da sexta-feira, havia uma luta cotidiana. Por isso mesmo, marido e esposa deveriam levantar juntos da cama. Se o marido saísse cedo para o trabalho e a esposa continuasse dormindo, havia o risco de um novo ataque do espírito.

A exposição da fragilidade do pastor diante do espírito parecia contrastar com a autoconfiança demonstrada minutos depois. Ao comparar aquela reunião de libertação com os rituais dos *tinyanga*, André dizia que estava oferecendo “os maiores tratamentos” e que todos sairíamos “limpos” após os procedimentos espirituais: “É o tratamento do corpo. É o T.E. tratamento espiritual”. Mais do que isso, ele lembrava que o tratamento espiritual era, acima de tudo, um lugar de batalha, onde tudo virava espírito e os espíritos poderiam ser qualquer coisa, identificados *pari passu* aos efeitos de suas relações com as pessoas: “espírito da inveja”, “espírito da feitiçaria”, “espírito das trevas”, “espírito da separação”, “espírito da maldição”, “espírito do inferno”, “espírito do medo”, “espírito do preconceito”, “espírito da terra”, “espírito da palhota”,

“espírito de dor de cabeça”, “espírito dos maus sonhos”, “espírito de pneumonia”, “espírito da tensão [pressão] baixa”, “espírito da tensão [pressão] alta”, “espírito de dor no estômago”, “espírito do cancro” (câncer) e “espírito do corrimento”.

Nessa e em outras reuniões, percebi que até mesmo problemas tidos como de foro íntimo (tal como corrimento vaginal e HIV) eram transformados em espíritos, tal como descrevi em outro trecho do meu diário de campo:

Cerca de 20 fiéis subiram [ao altar] e declararam ser pessoas vivendo com HIV¹⁰³. Então, o pastor decretou que elas deveriam fazer novos exames e trazer posteriormente o “antes e depois”, comprovando que estariam curadas. O pastor orava para passar o espírito que estava nele para outras pessoas, dava-lhes um abraço forte e declarava: “o que está em nós passamos para você, seja livre e o teu nome limpo e purificado, em nome do Senhor Jesus”, “o espírito dessa doença some do teu corpo”. A um homem, prometeu a cura do alcoolismo. Para outra mulher, declarou: “O espírito do HIV some do seu corpo agora! Em nome do Senhor Jesus, sai!”. Após todas as pessoas soropositivas serem abraçadas, o pastor chamou as demais (com várias doenças) e as orientou a passar pelo corredor. (Diário de campo, 28/05/2019)

Nessa mesma trilha, é interessante destacar que a guerra espiritual se constitui um momento de reinvenção dos espíritos, o que inclui até mesmo o Espírito Santo. Oficialmente, a doutrina da Igreja Universal considera que o Espírito Santo é a terceira pessoa da Trindade, formando a tríade celestial com Deus e Jesus Cristo. Se em alguns cultos, ele aparece como Deus, tal e qual nas demais igrejas protestantes, em tantas outras reuniões o Espírito Santo aparecia em recursivas e “múltiplas versões de si mesmo” (Blanes e Espírito Santo, 2014: 7), agindo como efeitos de suas relações com as pessoas e os espíritos. Era nomeado pelos pastores como “espírito da sabedoria”, “espírito da definição”, “espírito do amor” e “espírito da liberdade”, entre outros termos.

O que me causou certa surpresa, no entanto, foi perceber que a relação pessoal de alguns dos meus interlocutores com o Espírito Santo parecia colocá-lo no mesmo

¹⁰³ Estima-se que 2,1 milhões de moçambicanos viviam com HIV em 2020, o que colocava o país entre os mais afetados do mundo. Em 2019, os números alarmantes apontavam 107 mortes diárias relacionadas à HIV. A pior situação foi registrada na província de Gaza, onde a prevalência seria de 25% da população. Desde 2021, está em curso o INSIDA - Inquérito Nacional sobre o Impacto do HIV e SIDA em Moçambique, com o objetivo de realizar testes e fornecer informações e tratamento para a população. Disponível em: <http://pepfarwatch.org/wp-content/uploads/2022/03/A-Voz-Da-Comunidade-Mocambicana-COP22.pdf>. Acesso em 18/06/2022.

Disponível em: <https://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Imprensa/Noticias/Mocambique-entre-os-dez-paises-mais-afectados-pelo-HIV-SIDA>. Acesso em 18/06/2022.

Disponível em: <https://www.misau.gov.mz/index.php/417-arranca-amanha-o-inquerito-nacional-sobre-o-impacto-do-hiv-e-sida-em-mocambique-insida>. Acesso em 18/06/2022.

patamar que os *tinguluve*. Mais de uma pessoa que conheci em Maputo tratava o Espírito Santo no plural. Aqui, mas uma vez a “fé vivida” e as relações com os espíritos parecem escapar do controle das denominações. Se a doutrina oficial afirma uma coisa, muitos fiéis vivem outra realidade. Na sensibilidade religiosa de alguns dos meus interlocutores, a singularidade do Espírito Santo se desmancha e é ressignificada, de modo que, para eles, o Espírito Santo tornava-se “espíritos santos”. Esse jogo entre a singularidade e a pluralidade do Espírito Santo encontra paralelos com improvisos característicos do catolicismo popular no Brasil. Para ficar em apenas um exemplo, cito a conhecida dissertação de Patrícia Monte-Mór (1992) que, ao analisar as festas de Folia de Reis no Rio de Janeiro, mostra como os três reis magos eram constantemente singularizados no universo dos foliões (“Do Reis, que é um, mas são três”) e na música popular (como no verso “hoje é dia de Santo reis”, na canção *A Festa do Santo Reis*, de Tim Maia). No caso dos foliões cariocas, os três santos se tornam um. Entre alguns de meus interlocutores em Maputo, é o Espírito Santo que se torna plural. Em ambos os casos, a rigidez da doutrina cristã parece sucumbir à improvisação das experiências religiosas.

Nas batalhas do tratamento, eram várias as alusões aos efeitos corporais produzidos nas relações com os espíritos, buscando persuadir os presentes de que os infortúnios, com especial destaque para as sensações corporais das mulheres, resultariam diretamente das ações de entidades espirituais: “ela não dorme à noite”, “ela sonha com alguém que já morreu”, “ela sonha a ter relações sexuais com alguém”, “ela sente pontadas”, “ela tem maus sonhos”, “ela sente comichão no corpo”, “ela sente dores de cabeça”, “ela não casa por causa do espírito”, “a doença chegou na casa dela”, “a vida dela é uma desgraça”, “ela vive na miséria”, “ela vive na pobreza”, “é você que coloca dúvida na cabeça dela” etc. Entre outras centenas de frases e categorizações, a ideia parecia ser persuadir os presentes de que as relações com os espíritos, sejam eles quais forem, têm como fim último efeitos negativos.

Se os rituais são espaços privilegiados de manifestações espirituais, tais experiências se dão sempre no corpo. Conforme Csordas (2013), “nossa existência corporal é um ser para-si sendo-para-o-mundo (*for-itself being toward-the-world*)”, visto que o corpo é tanto a “fonte da existência” como o “local da experiência no mundo” (Csordas, 2013: 292, 300). Na esteira desse argumento, o autor define os sentidos como “modos somáticos de atenção”, os quais são “maneiras culturalmente elaboradas de estar atento a e com o corpo em ambientes que incluem a presença

corporificada de outros” (2008: 371). Por meio deles, experimentamos o mundo e as coisas e percebemos nosso próprio corpo e a presença de outros. Em nosso contexto, isso passa pela percepção de entidades espirituais que se manifestam de múltiplas formas, através de sonhos, curas, aflições, possessões, revelações, visões, orações, cânticos, pregações e as mais diversas sensações¹⁰⁴.

Um dos pressupostos dos tratamentos das igrejas pentecostais é o de que os corpos precisam ser limpos das ações de seres espirituais que podem causar infortúnios: “Hoje vocês vão sair daqui limpos. É o tratamento do corpo. É o dia em que fechamos o corpo, é o dia de você receber a saúde”. O corpo é o *locus* de manifestações de doenças que, via de regra, são vistas como efeitos das relações com os espíritos. De fato, em quase todos os lugares onde se insere, os pentecostais realizam exorcismos e atribuem as mazelas do mundo às ações dos demônios, porém, como já demonstramos anteriormente, no caso moçambicano, os pastores enxergam os corpos africanos como mais suscetíveis ao demônio e às doenças.

Aliás, enquanto alguns pentecostais e Zione reconhecem as causas biológicas das enfermidades, os iurdianos defendem que as doenças são sempre causadas por demônios. Como disse pastor André: “toda a doença é causada por um demônio. Mesmo tomando essas pílulas, não resolve. É só oração. É só esse tratamento com água que vamos fazer hoje”. Em outro culto, abraçando um rapaz completamente tomado de feridas, o pastor Vitor perguntava ao público: “Adianta ir para o médico? Adianta tomar remédio? Quem está colocando essa ferida no corpo desse rapaz?”. Ao tratar de outro homem, ele ainda afirmava que o homem era diabético, mas aquela não seria uma “diabete normal”. Aliás, não existiria nenhuma diabete normal, mas sim um “espírito diabético” que, ao lado do “espírito da tensão baixa” e “espírito da tensão alta”¹⁰⁵ estava fazendo aquele homem definhar.

Outro pressuposto importante é o de que, se os espíritos podem se manifestar causando doenças, também o fazem por meio de possessões “violentas” (Kamp, 2016), estimuladas ou não pela imposição de mãos dos pastores e obreiros. O “potencial de violência” na “guerra contra os espíritos” chega às vezes a ultrapassar os limites do simbólico e resulta em disputas corporais intensas, como nas cenas de

¹⁰⁴ David Le Breton (2012) argumenta de que o corpo não é um elemento unívoco, de “uma natureza incontestável objetivada”, sempre à disposição do observador. Isso exige que reconheçamos que as diferentes sociedades tratam e representam os corpos de formas muito distintas.

¹⁰⁵ Pressão arterial.

possessão espiritual com movimentos abruptos dos corpos, pessoas possesas correndo, tremendo, se debatendo ou mesmo tirando as roupas publicamente. Ao mesmo tempo em que incentivam esse clima violento e aterrorizante, os pastores advertem às obreiras de que elas deveriam tirar brincos, pulseiras e sapatos das mulheres, a fim de evitar algum tipo de ferimento.

Manifestações sinalizadas por gritos, movimentos bruscos dos braços, troncos e cabeça, agitação das mãos, torcer dos dedos como que fazendo uma garra, revirar dos olhos e arqueamento dos corpos são efeitos das possessões e fazem com que os fiéis próximos indiquem aos obreiros que há um espírito se manifestando por ali. Nesse caso, se as possessões ocorrerem em momentos nos quais não se espera a presença dos espíritos, os obreiros os expulsam imediatamente. Caso as manifestações ocorram em momentos em que o pastor está realizando uma série de exorcismos e exibindo poder espiritual, então o obreiro ordena ao espírito que coloque os braços da pessoa para trás, ao mesmo tempo em que coloca as duas mãos entrelaçadas na nuca do exorcizado e o conduz ao altar, onde os demônios serão expostos, entrevistados e expulsos.

Finalmente, o corpo possuído também pode ser o lugar da cura. Para alguns fiéis que conheci, os pastores das igrejas pentecostais e das Igrejas Zione teriam o dom de perceber quando alguém não está bem. Quando perguntei a Dona Judite se ela já tinha experimentado alguma manifestação espiritual em seu corpo, sua primeira atitude foi desconversar, dizendo-me que várias pessoas já passaram por isso. Porém, em seguida, me contou que já experimentou algumas sensações ruins, mesmo sem saber o motivo.

No meio da oração, quando eles pregam, às vezes tem um certo ruído que a pessoa percebe dentro do corpo, mal-estar. Às vezes, podes ter uma tontura de repente, tem a ver com aquela pregação que o pastor faz e atinge a ti. [...] Caí mesmo ali. Eu estava mal. Fiquei com uma má disposição, uma dor de cabeça e o meu corpo a doer. Então, ele [o pastor] fez uma oração para mim e me manifestei aquilo de eu chorar. Então, ele fez uma oração, sacudiu-me e eu fiquei estável.
(Dona Judite)

Como em muitos casos, a recuperação de Dona Judite se deu apenas com o trabalho do pastor. Assim que ela percebeu sinais de que seu corpo estava doente,

como barulhos internos, dores, tonturas e mal-estar, a imposição de mãos¹⁰⁶ e a sacudida no corpo resolveram o problema espiritual que a atormentava.

Ao fim, o simples ato de orar e impor as mãos foi suficiente para lhe trazer paz de espírito. A estabilidade, entretanto, foi temporária. Algum tempo depois ela se veria novamente envolvida com novas demandas e problemas espirituais, exigindo a mediação de pastores e profetas para solucionar seus problemas. Sempre que frequentava a Igreja Universal, ouvia desses agentes que estávamos em uma guerra contra os demônios que, no caso, eram seus antepassados. A guerra precisava ser constantemente retroalimentada e a “paz efetiva” era mais uma vez adiada. Ao menos enquanto as igrejas brasileiras estiverem no jogo relacional envolvendo humanos e espíritos, a pacificação espiritual parece ser algo improvável.

3.9 Conclusão

Ao longo do capítulo, busquei demonstrar como as tensões relacionais entre pessoas e espíritos espelham diversos conflitos bélicos, ao longo da história de Moçambique. Embora as igrejas pentecostais participem do diálogo com outras religiões nos diversos fóruns promovidos pelo governo da Frelimo e sejam apontadas como agentes importantes na formação de uma cultura pública de “paz efetiva”, as relações que essas igrejas mantêm com os espíritos são carregadas de tensões e beligerância. Em outros termos, a presença das igrejas parece alimentar as experiências de confronto envolvendo humanos e não-humanos, servindo-se de um “potencial de violência” espiritual que marca a atmosfera da cidade.

Nesse sentido, não me parece que em Moçambique, como pensava Gluckman (2011), o conflito seja sempre um mecanismo de integração para manter as relações políticas, mas uma forma de relação mais nuançada, cujos resultados parecem ter um certo nível de imprevisibilidade. Uma guerra espiritual pode gerar algum nível de reintegração nas famílias, mas quase sempre resulta em fragmentação social e ampliação das desigualdades.

¹⁰⁶ Csordas (2008) considera que a “imposição de mãos”, durante as curas espirituais, imitaria o toque de Jesus, indicando uma união física do fiel com a comunidade cristã. Rodrigo Toniol (2015, 2017) discute como a técnica da “imposição de mãos sem vínculos religiosos”, utilizada no Reiki e recomendada como uma prática de saúde pública no Brasil, gerou discussões a partir de possíveis associações entre essa prática e aquelas realizadas em rituais religiosos, tais como o “passe espírita, o Johrei da Igreja Messiânica e o benzimento do catolicismo popular” (2017: 152). Por esse motivo, alguns pacientes que ele conheceu durante a pesquisa rejeitavam a “imposição de mãos” (Toniol, 2017: 162).

Apesar de buscarem se diferenciar dos terapeutas tradicionais, os pastores iurdianos participam de uma guerra recursiva. Em seus rituais, a batalha espiritual é composta por uma miríade de espíritos, cujos efeitos podem ser sentidos em experiências corporais diversas, como doenças, sonhos, possessões, audição de vozes, tremores, gritos, discursos e outras manifestações corporais. Esses espíritos se conformam, enquanto entidades, a partir dos efeitos relacionais que se fazem sentir publicamente nos combates violentos que ocorrem nos rituais. Podem implicar em tensões das mais diversas, fomentando desigualdades e diferenciações em diversos níveis. São desigualdades políticas, geracionais, de gênero, de classe e de raça que estimulam a intolerância e o racismo religioso e parecem perpetuar as fraturas sociais na cidade.

No capítulo subsequente, mostro como essa tensão entre pessoas e espíritos pode se manifestar nas relações familiares e é publicizada nos rituais iurdianos. Procuro ainda descrever as tensões entre os laços consanguíneos e as aspirações iurdianas de se constituir como uma família que reivindica um parentesco espiritual de caráter global.



Imagem 25: Ritual de saída da palhota na Praia da Costa do Sol



Imagem 26: Mosaico de fotografias de um ritual na Praia da Costa do Sol



Imagem 27: Mosaico de fotografias de uma cerimônia de consagração de bebê



Imagem 28: Profetas e profetizas Zione em transe



Imagem 29: Simulação iurdiana de feitiço, acusando um *nyanga*
Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=LxQTlzzcX2E>



Imagem 30: Cerimônia de doação de alimentos da Igreja Universal com a participação do bispo Alaor Passos, pastor José Guerra e da primeira-dama Isaura Nyusi

Fonte:

<https://www.facebook.com/UniversalMocambique/photos/pcb.5285009391621605/5284992948289916/>

Capítulo 4: “Problemas de família, problemas tradicionais”

No conto *O cachimbo de Felizbento*, Mia Couto (1996) descreve o fim do personagem que dá título ao texto. O velho Felizbento vivia em paz com sua esposa, em uma terra na qual as árvores iam “escalando alturas”. No entanto, a guerra chegou e ele foi informado por um “nacional funcionário” que deveria abandonar a terra. Diante da notícia inesperada, tomou a importante decisão de que só sairia dali se levasse as árvores consigo. Pôs-se, então, a desenterrar “as árvores, escavando pelas raízes. Começou pela árvore sagrada do seu quintal. Trabalhou fundo: lá aonde ia covando já se desabria um escuro total”. Imbuído de um sentimento de imenso desgosto pelo deslocamento, o velho seguia cavando e fazendo a cratera cada vez mais funda, até que desapareceu na cova que ele mesmo abriu.

O desaparecimento repentino fez a esposa entristecer-se, sem esperança de ver novamente seu marido, até que descobriu que o próprio ancião havia se convertido em um novo ramo de árvore adjacente aos seus ancestrais, fumando seu cachimbo no mundo dos espíritos.

Os que voltaram ao lugar dizem que, sob a árvore sagrada, cresce agora uma planta fervorosa de verde, trepando em invisível suporte. E asseguram que tal arvorezinha pegou de estaca, brotando de qualquer cachimbo remoto e esquecido. E, na hora dos poentes, quando as sombras já não se esforçam, a pequena árvore esfumaça, igual uma chaminé. Para a esposa, não existe dúvida: embaixo de Moçambique, Felizbento vai fumando em paz seu velho cachimbo. Enquanto espera a maiúscula e definitiva Paz. (Couto, 1996: 50)

O que Mia Couto faz, como ele mesmo diz no conto, é tornar realidade os sonhos dos “fatos” que desejam se tornar palavras. Nesse sentido, a história do velho Felizbento não é somente um conto. Reflete a situação de milhões de pessoas deslocadas por causa das guerras que atingiram o país nos últimos anos. É a sina de milhares de pessoas confinadas nos projetos de aldeamento do governo colonial e de aldeias comunais da Frelimo. É a vida de deslocados de obras coloniais, como a barragem de Cahora Bassa, em Tete, em que milhares de pessoas perderam seu contato com a terra ancestral e tiveram suas árvores destruídas pelo poder avassalador das águas desviadas do Zambeze (Isaacman; Isaacman, 2019). É

também a história de milhares de pessoas atingidas pelos ciclones Idai e Kenneth, que devastaram muitas regiões do Centro e do Norte do país, enquanto eu trabalhava no Sul de Moçambique, em 2019.

Na época dos ciclones, a Igreja Universal realizava campanhas de arrecadação e distribuição de alimentos, roupas e valores financeiros para socorrer as milhares de famílias atingidas pelas tragédias. Os próprios templos da denominação naquelas regiões foram atingidos pelos ciclones e precisaram ser reformados ou reconstruídos. Entretanto, qual não foi minha surpresa, ao participar de uma reunião no Cenáculo, ouvi o pastor André elogiar a tragédia. Indiferente às centenas de mortes e milhares de desabrigados, ele disse que, pelo menos, os ciclones tinham servido para derrubar as árvores dos antepassados.

Reis (2018: 183, 184) presenciou uma situação semelhante durante seu trabalho de campo no Cenáculo, quando ouviu o bispo Jean Santos (brasileiro) dizer algo semelhante sobre as árvores dos antepassados durante um ritual. No entanto, se a autora relata uma certa passividade do público naquela ocasião, não ocorreu o mesmo durante meu trabalho de campo. Depois de ouvir o pastor André agradecer a Deus por um evento tão trágico como aquele, a reação do público foi de espanto, com um barulho alto e imediato (dizendo “uhhh”). Não sei precisar se o burburinho estava mais relacionado à discordância acerca da tragédia dos ciclones ou se evidenciava um desacordo com a interpretação do pastor sobre a derrubada das árvores dos antepassados, mas certamente foi um momento constrangedor.

Controlado o burburinho causado pela fala infeliz, o pastor emendou outras, dizendo que a “praga da tradição e maldição” precisaria ser destruída, mas não de forma parcial ou superficial. Seria preciso “arrancar o mal pela raiz” para evitar que a árvore cresça novamente. Em sua oração imprecatória contra a “tradição”, ele gritava em alto e bom som: “ela tem uma árvore que foi entregue. Ainda não caiu. É lá onde você deixou o nome dela. O meu Deus começa a trovejar para arrancar a raiz daquela árvore lá na casa dela, onde está o seu tronco. Já!”. Além disso, ele citava as árvores mais comuns em Moçambique: “As árvores que estão no quintal da sua casa. Você tem uma árvore lá no quintal. Alguém da família foi lá entregue. É o cajueiro. Já está a cair. É canhoeiro, é mafureira, é embodeiro [baobá]¹⁰⁷. Está a cair agora sua árvore”. E insistia para que os fiéis repetissem uma oração, dizendo que as árvores que

¹⁰⁷ A baobá, como é mais conhecida em outros países africanos, é tida como uma árvore sagrada e um importante símbolo do continente africano.

estavam no quintal da casa dos “pais” e da “família” iriam ser destruídas pela própria oração: “Mafureira, agora! Você que condenou a minha vida, você parou a minha vida. Hoje eu vou te destruir. Hoje eu vou te arrancar”.

Nos telões, ele exibiu fotografias que mais lembravam filmes hollywoodianos de terror, em um cenário bastante macabro e distinto do ambiente que presenciei no Sul do país. Havia várias bonecas velhas e destruídas, penduradas em árvores, onde, segundo ele, eram feitos trabalhos tradicionais e eram depositados nomes de pessoas, roupas, comidas, bebidas, fotografias e dinheiro.

Em um dos exorcismos, André impunha as mãos na cabeça de uma mulher e lutava contra um espírito. A entidade, por sua vez, gritava para que o pastor deixasse suas “coisas”. A tréplica do pastor André vinha com mais gritos, dizendo que estava ali para destruir a árvore da mulher. Virando-se para o público, após a confirmação do espírito de que o problema estaria realmente em uma árvore, ele dizia: “Vocês estão vendo? Eu não disse que era uma árvore? Isso aqui não se resolve com oração, isso aqui se resolve com sacrifício mesmo. O mundo espiritual você não entende, mas eu entendo”.

Uma estratégia comum da “estética da persuasão” (Meyer, 2018) iurdiana é o uso de narrativas, falas, músicas, descrições, vídeos e fotografias que buscam produzir sensações e imaginários que incentivam o rompimento com a “tradição”. Nesse caso, os discursos dos pastores, bem como as fotografias e vídeos exibidos nos telões do Cenáculo da Fé e as falas dos espíritos que se manifestam nos rituais, rememoram a infância e o contexto familiar daqueles que geralmente nasceram e foram criados em famílias que praticavam a “tradição”.

A estratégia costuma causar impacto em muitas pessoas que participam das reuniões, já que as imagens são mais do que simples ilustrações, mas “coisas vivas” que induzem a “novas formas de valor no mundo, contestando nossos critérios, obrigando-nos a mudar de opinião”. São coisas que mudam o “modo como pensamos, vemos e sonhamos” e reorganizam “nossas memórias e imaginação, trazendo novos critérios e novos desejos” (Mitchell, 2005).

Por outro lado, ao se dizer mais capacitado para compreender o mundo espiritual do que as demais pessoas, o pastor André reivindicava poderes semelhantes aos de um profeta. De posse de um referencial espinosano, Susan James (2012: 49) considera que as profecias e revelações são produtos da capacidade imaginativa dos seres humanos e que os profetas se diferenciam dos

demais justamente porque têm uma capacidade extraordinária de criação e imaginação que os leva a ter *insights* incomuns, permitindo-os profetizar.

O fato é que a fala do pastor, autodenominado profeta, estava diretamente relacionada com a dedicação de muitas famílias moçambicanas às árvores nos quintais de suas casas, onde geralmente contactam seus antepassados. No idioma *changana*, emprega-se o termo *gandzelo* tanto para a árvore como para os sacrifícios feitos aos antepassados ao pé das árvores, tal como no ritual do *kuphalha* (Junod, 2009). O diálogo de Aurora e Lúcia explica mais ou menos a prática.

Lúcia: *Pahlhar*¹⁰⁸ é chegar, por exemplo... Aqui, nós africanos... aí tem árvore, coisas de pretos.

Aurora: É aquilo que chamamos de...

Lúcia: Você vai adorar...

Aurora [faz uma concha com as duas mãos e bate uma na outra, mostrando como se faz para pedir “licença” aos espíritos]: aquela pessoa que morreu há séculos que nós nem conhecemos.

Lúcia: Morreu há muito tempo.

Aurora: Chamamos de *pahlhar*.

Lúcia: Chegam numa árvore, assim, adoram aqueles espíritos antepassados. São espíritos mortos. Chegam aí na árvore, deitam bebidas com os panos brancos, pretos. Chegam a fazer assim [Lúcia faz o mesmo movimento de Aurora com as mãos]. A falarem coisas deles aí “estamos a vos dar comida, estamos a vos dar bebida”.

Uma vez que os ancestrais ficam nas árvores dos quintais das famílias, muitos moradores de Maputo, oriundos de diferentes partes do país, retornam com frequência para suas terras natais quando querem aconselhar-se com os antepassados, pedir-lhes conselho ou autorização para alguma atividade. Desse modo, desastres naturais como os ciclones, deslocamentos causados pela guerra e projetos de aldeamento do governo colonial ou da Frelimo foram problemáticos não somente pelos transtornos mundanos que causaram, mas porque aumentaram as distâncias entre as pessoas e seus ancestrais.

A fala do pastor na reunião daquela tarde foi mais do que uma declaração insensível, ao tratar de um momento delicado de tragédia coletiva. Era um ataque explícito a um símbolo particularmente importante da cultura moçambicana e diretamente relacionado às famílias e aos antepassados, já que ali estão seus avôs, avós, pais e mães.

¹⁰⁸ Deve-se ler com “o primeiro ‘a’ aspirado e pronunciando o ‘lh’ com a língua arqueada e a tocar os dentes” (Granjo, 2004: 2).

Sua performance, a meu ver, é um bom ponto de partida para outras discussões que movimentam o debate sobre o tema: qual o papel dos espíritos nas tensões familiares? As conversões ao cristianismo causam sobreposições ou fricções com as relações consanguíneas e de parentesco? As relações em torno das igrejas pentecostais formam parentescos paralelos ou alternativos?

Nas linhas que seguem, investigo algumas dessas questões, a partir de dois eixos principais. Primeiro, busco descrever como as possíveis tensões existentes entre as famílias e suas relações com os espíritos são publicizadas nos rituais pentecostais. Baseados na ideia de que os problemas familiares devem ser discutidos em família e de que todos os presentes aos rituais da denominação brasileira fariam parte da “Família Universal”, ao menos potencialmente, os pastores falam abertamente sobre temas que, antes, eram restritos ao âmbito doméstico, tais como parentesco, *lobolo*, infertilidade e questões de saúde íntima. Assim, há um processo de rearticulação e demonização dos laços de parentesco, práticas tradicionais e manifestações espirituais, incluindo as relações com os antepassados.

Ao invés de avôs, pais ou tios mais velhos, como geralmente acontece nas reuniões familiares, o pastor é quem intermediaria as negociações entre fiéis e espíritos, servindo-se de uma estética que publiciza os supostos conflitos familiares por meio de experiências multissensoriais e de possessão espiritual. Em vez de *kuphalha*, os rituais quase sempre envolvem combates a diversos símbolos e materialidades associadas aos casamentos, à “tradição” e às questões de parentesco.

Mais adiante, discorro sobre as sobreposições entre a relacionalidade pentecostal e sua reivindicação de parentesco espiritual, os laços consanguíneos, as vontades dos espíritos e os interesses individuais. Procuro descrever as tensões existentes entre a proposta da relacionalidade pentecostal, a *magia civilizatória* iurdiana e as relações de parentesco. Me debruço especialmente sobre as configurações específicas que os diferentes modos de estar em relação assumem na atualidade. Finalmente, apresento os casos de Carmem e Alexandre, os quais ilustram as tensões entre parentesco, presença espiritual e filiação religiosa.

4.1 Tensões entre famílias e espíritos

Como ocorre em quase todos os templos da Igreja Universal, há uma reunião específica para tratar das questões sentimentais e familiares em Maputo. No Cenáculo, a reunião principal da “Terapia do Amor” geralmente é dirigida por um

pastor brasileiro e sua esposa. O encontro trata do tema sob uma perspectiva mais específica, atraindo moças e rapazes solteiros que pedem a Deus um relacionamento e casais que buscam conselhos dos terapeutas em questão, o pastor e sua esposa. Algumas questões mais locais, como as relações de parentesco, são deixadas a cargo dos pastores moçambicanos, como André, Vitor, Joaquim e Michel. Geralmente, eles eram responsáveis pelas reuniões nas noites de terça-feira (“Ritual Sagrado”) e sexta-feira (Reunião de Libertação)¹⁰⁹, cujos temas eram, respectivamente, saúde e libertação. Nesses cultos, falavam das questões tradicionais e das relações de parentesco, ilustrando seus argumentos e práticas com fatos que teriam ocorrido em suas próprias famílias, como vimos no capítulo anterior. Em seus próprios termos, eles estavam ali para resolver “problemas de família, problemas tradicionais”.

Em um ritual dedicado a essas questões, o pastor André convidou três mulheres para serem consultadas no altar do Cenáculo – Neide, Marta e Vânia. Nos momentos de exorcismo, as vozes (exceto a do pastor) foram silenciadas e a música criava um clima aterrorizante. O padrão era semelhante ao descrito por Reis (2018: 20). Havia uma variação nas vozes dos pastores, com um aumento gradual, alternando-se gritos e ordens ao Diabo, enquanto o tecladista executava uma “música de suspense”¹¹⁰ que ajudava a criar um “clima apropriado” e assombroso para as manifestações e posteriores expulsões dos demônios.

Neide tinha 47 anos e levou uma sacola cheia de remédios para a reunião, explicando que tinha gastado muito dinheiro para tratar de dois problemas de saúde: gastrite e corrimento vaginal. Apesar da aparente desconexão entre as duas questões, a mulher explicou que seu sofrimento começou precisamente quando estava para ser “anelada” (ou *lobolada*). Além das doenças que a acometiam, Neide tinha reiterados sonhos eróticos com os espíritos e ouvia vozes que a ameaçavam, dizendo que ela teria o mesmo destino de uma parente, que morreu antes do *lobolo*.

Marta tinha 36 anos de idade e era mãe de uma moça de 20. Mesmo estando na igreja há mais de 10 anos, ela ainda não tinha conseguido alcançar o objetivo de se casar, ao contrário de todas as suas irmãs, e demonstrava preocupação de que sua filha passasse pelo mesmo problema que ela. Com piadas de gosto duvidoso, o

¹⁰⁹ Na sexta-feira, a reunião principal era ao meio-dia, com o bispo Jailson Ferreira.

¹¹⁰ Ao contrário de algumas igrejas evangélicas da região, com coros ensaiados, grupos vocais e bandas completas, o culto iurdiano é bastante pobre, musicalmente falando. Enquanto as músicas nos momentos de ofertório são animadas e cantadas em *changana*, os demais cânticos são entoados quase sempre em português.

pastor entrevistava a fiel e dizia que uma mulher não poderia completar 40 anos sem se casar. Em uma narrativa semelhante à anterior, a moça contou que seu problema começou quando foi “anelada” em Quelimane, capital da província da Zambézia. Com o retorno dela para Maputo, Marta e o namorado conheceram outras pessoas e se separaram. O novo relacionamento, entretanto, também não deu certo e não resultou em casamento.

Vânia, de 30 anos, se mudou para Maputo e passou a morar sozinha, após obedecer a ordem divina e sair da casa dos pais. Suas aflições e sucessivos fracassos em relacionamentos tiveram como ápice uma forte crise de dores. No entanto, ela também reclamava de que os problemas espirituais não cessavam. Todas as vezes que punha os pés em casa, Vânia era atacada por um espírito que estava à sua espera.

Diante da imposição de mãos, as mulheres manifestaram espíritos. Antes de expulsá-los, o pastor realizou a conhecida “entrevista com os demônios”, comum nos rituais iurdianos. Alguns “saíam” e contavam toda a história dos fracassos familiares em português. Outros falavam apenas em *changaná* e eram traduzidos por ele. Os sussurros dos espíritos irritavam André, que insistia para que eles falassem alto. Afinal, dizia o pastor, ele não era “fofoqueiro” para ficar transmitindo recado para o público. Em poucos minutos, André deu um diagnóstico objetivo. As três mulheres teriam problemas “de família” e estavam sendo atacadas por espíritos que impediam seus casamentos e felicidade. Os insucessos nos relacionamentos e o fato de as mulheres estarem em idade “avançada” (mais de 30 anos) e não conseguirem se casar não seria algo normal, principalmente quando se é a única da família nessa situação.

Atentemos para o fato de que as três entrevistadas contaram experiências parecidas, deixando evidente que sentiram as ações de espíritos em seus corpos. Isso envolvia sensações das mais diversas (gastrite, corrimento vaginal e sonhos eróticos), que os pastores associaram tanto aos “maridos espirituais” como aos antepassados, genericamente nomeados de demônios.

Estava nítido para as pessoas presentes que os espíritos estavam impedido o *lobolo* das mulheres. Os impedimentos para o casamento apareciam, então, como evidências de que o tratamento espiritual tinha como foco resolver casos de família. E as questões de família, ao ver do pastor, precisavam ser resolvidas ali, na “Família Universal”, na frente de todos, inclusive das lentes da TV Miramar. Vejamos

brevemente como se dão as relacionalidades em torno da prática do *lobolo* nas famílias e como isso se configura nas práticas de fiéis pentecostais.

4.2 Lobolo: o casamento tradicional

Os casos de Neide, Marta e Vânia são particularmente interessantes porque tratam de um modelo ideal de união conjugal no Sul de Moçambique: o *lobolo* (Granjo, 2004, 2005; Jardim, 2006; Bagnol, 2008; Costa, A., 2008; Junod, 2009; Taibo, 2012)¹¹¹. O *lobolo* (chamado de *lobola* em outras regiões) também é praticado em outras partes do continente africano, como África do Sul, Lesoto e Zimbábue. Nesse último país, o parlamento tornou o *lobolo* obrigatório, em casos de casamentos sob “união consuetudinária”. De modo geral, o termo é comumente empregado para se referir a “um ritual de união conjugal baseado na oferta de bens que simbolizam a passagem da mulher de um grupo ao outro” (Taibo, 2012: 12).

Em sociedades patrilineares ou agnáticas, como em Maputo, a capacidade reprodutiva da noiva, assim como seus filhos e a riqueza que produzirem, passará a pertencer à linhagem do esposo após o casamento. Assim, ao contrário do que às vezes se diz, tal prática não é um simples “dote”, “preço de compra” ou “preço da noiva”, mas tem suas raízes na necessidade de compensar uma linhagem pela perda de um dos seus membros (Junod, 2009).

Na Maputo contemporânea, os acordos familiares seguem tendo um papel importante e os *lobolos* têm um ponto em comum, pois sempre alteram o estatuto social de quem lobola e quem é lobolada. Ao comparar o *lobolo* praticado no sul com os ritos de iniciação praticados no Norte e o batismo cristão, a narrativa do romance *Niketche*, de Paulina Chiziane, mostra como, em ambos os casos, é assim que se torna “gente” e aponta que a força do *lobolo* no sul e dos ritos de iniciação no Norte seriam evidências da capacidade de resistir aos diferentes agentes externos, tais como o “colonialismo”, o “cristianismo”, o “islamismo” e a “tirania revolucionária” do período socialista.

Antes dos ritos de iniciação, não se pode casar ou ter filhos. Se os filhos nascem, são tidos como impuros ou inexistentes. Como na cerimônia do batismo

111

Disponível

em:

https://allafrica.com/stories/202203100120.html?utm_campaign=allafrica%3Ainternal&utm_medium=social&utm_source=facebook&utm_content=promote%3Aaans%3Aabafbt&fbclid=IwAR18i7yx6p6WQ7Lr7o3Uq_ViCFtqUZf65ikmgNOEk5N8bT-QcfMPGdBuvW0. Acesso em 11/03/2022.

cristão, em que a pessoa batizada passa a ter direito ao céu após o ritual, apenas o homem que lobola tem direito à paternidade e pode realizar o funeral de sua esposa e filhos. Caso um homem morra sem lobolar, seus filhos não terão direito à herança. Se não lobola, é considerado “um ser inferior” ou “menos homem”. Se a mulher não é lobolada, “não tem pátria” e não pode “pisar no chão paterno nem mesmo depois de morte” (Chiziane, 2004: 47).

Como aponta Granjo (2004), um homem que lobola uma mulher torna-se “um exemplo a seguir” e passa a ser imitado pelos amigos e vizinhos do bairro, ganhando respeito, cuidado e uma espécie de estatuto social diferenciado. Quem lobola passa a não ser mais convidado para algumas atividades com os demais homens à noite, visto que agora é um homem responsável. Quando veem uma mulher lobolada, suas parentes exigem que seus esposos façam o mesmo. As mulheres loboladas também obtêm um novo *status* social e são tidas como respeitáveis, ganhando finalmente o “completo estatuto” de adultas.

O *lobolo* pode ser resumido rapidamente em três fases principais. Quando dois jovens se apaixonam, decidem ter uma vida em comum e resolvem se casar, o rapaz deve contar para a família da moça sobre sua intenção, sempre acompanhado de parentes e amigos próximos. Na etapa da apresentação ou *hikombela-mati* (“estamos a pedir água”), espera-se que os representantes do noivo já levem alguns presentes, explicitando seu interesse, ao passo que a família da noiva deve descrever seus pedidos em uma “carta de *lobolo*”. Na lista entregue pela família da noiva, são elencados os bens mais diversos a serem providenciados pelo noivo, como joias, animais, bebidas, capulanas, roupas e dinheiro, além dos trajes que serão usados pela noiva, por sua mãe e por seu pai na cerimônia de casamento (Granjo, 2004; Bagnol, 2008).

Assim que o noivo tiver os recursos solicitados, geralmente após meses ou anos, o *lobolo* poderá ser realizado, quando a noiva passará a integrar o “grupo do marido” e o noivo se tornará *mukon'wana* (genro). A cerimônia contará sempre com a condução dos membros mais velhos da família, nomeadamente tios e tias, porém geralmente não se dispensa a presença dos espíritos dos antepassados. No dia da celebração, realiza-se o *kuphalha*, em que os antepassados são convocados para aprovar a cerimônia. Com a bênção dos ancestrais, os familiares do noivo apresentam uma mala com os presentes solicitados e faz-se um *checklist* dos pedidos. Como ressaltam Granjo (2004) e Bagnol (2008), o momento é performático. A negociação

entre as famílias, com cobrança de multas por atrasos e descumprimento de cláusulas, nada mais é do que uma *performance* envolvendo valores financeiros. Vestidos com os presentes que receberam, os parentes da noiva e a própria noiva, já devidamente trajada e anelada, dançam e cantam, celebrando o acordo nupcial. A etapa final é chamada de *xigiyane* ou *xiguiane* e consiste no transporte dos pertences da noiva e presentes considerados “tradicionais” para o “lar” - tais como pilão, pau de pilar, colheres de pau, ralador de coco, *mbenga* (recipiente de barro usado para amassar milho ou amendoim) e outros objetos –, que pode ser tanto a casa dos pais do noivo como uma casa independente (Granjo, 2004; Bagnol, 2008).

Apesar do padrão acima cumprir com a maioria das normas tradicionais, há variações e inovações nas práticas contemporâneas do *lobolo*. Ruben Taibo (2012) - que antes de sua pesquisa antropológica participou de um *lobolo* na condição de noivo - mostra que os rituais de *lobolo* no Moçambique contemporâneo apresentam algumas distinções em relação às etnografias clássicas, como as de Junod (2009). Por essa razão, o autor sugere falarmos em “*lobolos*”, no plural.

Como lembrou Granjo (2004), ao tratar do *lobolo* de seu amigo Jaime, as descrições de Junod, embora importantes, referem-se a um contexto do fim do século XIX e início do XX. Portanto, distinto do que ocorre no Sul de Moçambique atualmente. Diferentemente do passado, em que as negociações envolviam os pagamentos em gado, há uma monetarização dos *lobolos*, que pode inclusive ser pago em prestações. Com as novas formas de relação, ocorrem situações como as da família de Elsa, a esposa de Jaime. Sua mãe não tinha sido lobolada por seu pai e eles tinham se separado há muitos anos. Nesse caso, Elsa não seria descendente de seu pai e, conseqüentemente, o pai não teria direito ao dinheiro pago por Jaime. A proposta do pai de receber os valores de Jaime e, assim, lobolar a mãe de Elsa, foram rechaçadas pela ex-esposa, que tinha uma vida independente há muitos anos. Após o imbróglio familiar, chegou-se a um acordo e o pai ainda conseguiu um 1/3 dos valores do *lobolo*, ficando o restante para a mãe.

Durante minha estadia em Maputo, morei por algum tempo na casa de Dona Margarida, ex-fiel da Igreja Universal e formada como *nyanga*. A senhora me confidenciou que sofria violência doméstica em seu primeiro casamento, porém encontrou dificuldades de se divorciar porque não tinha como devolver a quantia que sua família recebeu por ocasião do *lobolo*. Por isso mesmo, ao se libertar da relação abusiva, decidiu que sua filha seria “lobolada” apenas com o pagamento de um valor

simbólico. Dessa forma, a filha, que é casada com o filho de um importante político da Frelimo, não ficaria presa ao casamento e poderia se divorciar mais facilmente caso tivesse problemas conjugais.

Finalmente, Granjo (2004) lembra que uma inovação comum nos *lobolos* são as constantes referências religiosas, variando conforme a religião dos familiares. No *lobolo* de Jaime, por exemplo, foram realizadas várias orações a Deus para começar a cerimônia, em gratidão pelo sucesso das conversações e para agradecer pelas refeições.

A relação dos fiéis das igrejas pentecostais com o *lobolo* varia bastante. Alguns deles optam somente pela cerimônia de casamento sob as bênçãos do pastor e dispensam o *lobolo*, alegando que o ritual está muito ligado às práticas tradicionais. Isso inclui evidentemente o incômodo com a presença dos espíritos ancestrais. Esse foi o caso de Dona Raquel, participante do grupo de evangelização da Igreja Universal. Mesmo sendo casada há anos e tendo netos, ela morava em casa de sua mãe. A fiel me relatou que a igreja permitia a cerimônia do *lobolo*, mas proibia o ato de *pahlhar*. Embora algumas famílias iurdianas realizem a cerimônia sem invocar os antepassados, ela estava cogitando dispensar o *lobolo*, já que sua mãe, mesmo frequentando a mesma igreja, continuava se relacionando com os espíritos e, em atos cotidianos, cuspiam bebidas alcoólicas no chão para invocar os antepassados. Como tantas histórias que ouvi nas igrejas em Maputo, a fiel gostaria de casar-se oficialmente apenas com um vestido de noiva simples e padrinhos e, assim, poder deixar a casa de sua mãe.

Os fiéis pentecostais que resolvem realizar o *lobolo* podem se deparar com dilemas importantes. Esse foi o caso de um *lobolo* descrito por Ponso e Nhampoca (2018), em que havia a presença dos espíritos e de um pastor da Igreja Universal, tio do noivo.

Um casal que conheci, Dona Marcelina (44 anos) e Sr. Silvio (52 anos), enfrentava um impasse semelhante. Os dois moravam juntos há muitos anos e estavam economizando dinheiro para pagar o *lobolo* à família da noiva. O Sr. Silvio me contou que, além da construção da casa, esse era um objetivo importante para ambos. O problema é que ele era fiel da Igreja Universal há 15 anos. Lá, ele poderia ter optado por participar dos casamentos coletivos realizados pela denominação, como exemplificado em algumas fotografias ao fim do capítulo. O problema parecia estar na recusa de Dona Marcelina, que optava por não frequentar a igreja com ele e

já estava reiteradamente sendo convocada pelos espíritos para trabalhar como *nyanga*. Destarte, seria muito difícil fazer um *lobolo* sem que os antepassados de Dona Marcelina estivessem presentes¹¹².

O problema é que, sejam espíritos dos antepassados ou espíritos estrangeiros, os pastores da Igreja Universal sempre simplificam e demonizam as ações das entidades espirituais, classificando todas elas sob os signos de “Diabo” ou “demônio”. Enquanto o casal juntava dinheiro para custear a cerimônia tradicional, o impasse entre eles persistia. Quando conseguissem todo o dinheiro do *lobolo*, a quem eles iriam ouvir? Pelas minhas conversas com o Sr. Silvio, suspeito que o casal pretende seguir os conselhos dos espíritos e ignorar as oficiais proibições da denominação.

4.3 Espíritos e vestidos de noiva

No processo relacional iurdiano formado por espíritos, pessoas e coisas, há uma miríade de objetos ungidos e transformados conforme as imaginações dos pastores e fiéis. Seja um travesseiro para ter bons sonhos durante a noite, um punhado de sal para temperar a comida de adictos e curá-los, um vestido de noiva consagrado aos espíritos ou uma capulana ungida, muitas coisas passam a ter uma potência diferente daquela ordinariamente esperada.

Em várias reuniões, distintos agentes espirituais mobilizam essas coisas para tratar fiéis e potenciais fiéis que, no passado, já participaram de rituais com os *tinyanga* envolvendo sangue, sacrifício de animais, banhos de ervas, defumações e capulanas. Quando procuram um profeta Zione ou um pastor iurdiano, as pessoas sabem que as materialidades empregadas nesses rituais podem ser justificadas a partir de práticas presentes no Antigo Testamento ou ser associadas à “tradição”.

As coisas, assim como os espíritos, não são entidades estáticas, mas altamente flexíveis. Por isso permitem metamorfoses, transfigurações e transformações, na medida em que se relacionam umas com as outras e com os corpos. Acusados por outros evangélicos de serem “idólatras” e “fetichistas”, os pastores iurdianos alegam que os objetos são sempre “pontos de contato” para

¹¹² Reis (2018: 184) afirma que uma de suas interlocutoras lhe contou que a Igreja Universal permitiria participar do *lobolo*, mas não em cerimônias de iniciação ou rituais fúnebres. Isso explica a fala de um pastor que presenciei, dizendo que algumas pessoas foram no óbito de um familiar, comeram comida estragada e, desde então, têm sensações de morte.

estimular a fé dos crentes que participam dos ritos, engajando-se corporal, sensorial e emocionalmente (Gomes, 2004; 2011; Almeida, 2009; Fiorotti, 2017; Reis, 2018).

O trabalho de Daniel Miller (2013) indica que precisamos levar as “coisas” a sério. Em seu argumento, o autor aponta que, se produzimos “coisas”, também somos produzidos por “trecos” cujas agências podem ser tão poderosas que nos fazem esquecer de que somos nós os criadores deles. De um lado, a perspectiva de Miller pode ser comparada com uma leitura marxista clássica. De outro, parece ressoar o que Mbembe (2020: 27) chama de um “retorno espetacular do animismo”. Em que pese a conotação negativa e colonial do termo, o filósofo aposta que este “não é o animismo do século XIX, mas um novo animismo que é expresso não no modelo de adoração aos ancestrais, mas de auto-adoração e de nossos múltiplos duplos que são objetos”, resultando em um “devir-objeto da humanidade”. Nessa relação intrínseca, quase indistinguível entre humanos e objetos, em que nos tornamos parte da mesma matéria, os objetos não somente “agem conosco”, mas também “nos fazem agir e, acima de tudo” nos animam. Como apontei anteriormente, as bonecas velhas, as árvores e outras imagens exibidas nos telões do Cenáculo ajudam a criar uma “atmosfera religiosa” (Reinhardt, 2020) que possibilita experiências multissensoriais e contribui para as violentas sensações de possessão espiritual. Como aponta Promey (2014: 15), nós adquirimos, coletamos, localizamos, lembramos, nos ajustamos e fazemos uso das coisas através de nossa “percepção sensorial”. Segundo ela, “sensação necessariamente envolve materialidade” e “materialidade implica em sensação”.

No ritual performado pelo pastor André, outra mulher, Dona Joana, também subiu ao altar. Diferentemente de Neide, Marta e Vânia que não conseguiam casar, a mulher de aproximadamente 50 anos estava acompanhada de seu esposo e da filha. Seus pés estavam inchados e com feridas, sinais que o pastor interpretou como marcas das ações de espíritos. Ao contrário das outras três mulheres, Joana não apresentou sinais de possessão, mas os objetos que trouxe consigo tinham uma energia diferente. Assim que subiu à plataforma principal, a mulher entregou ao pastor um vestido de noiva e suas alianças de casamento. Com o vestido em mãos, o pastor percorreu os corredores do Cenáculo, dizendo que as pessoas deveriam olhar fixamente para ele, mentalizando seus próprios insucessos na vida familiar.

O que nós estamos mexendo são batalhas fortes. Quantos casamentos você já perdeu? Quantos noivados você já perdeu?

Quantos homens você já perdeu por causa disso? Famílias inteiras que não casam. Você que já perdeu casamento, *lobolo*, noivado, olha esse vestido aqui. (pastor André)

A ação resultou em diversos casos de possessão espiritual, atingindo cerca de 20 fiéis e potenciais fiéis. Algumas delas se retorciam, outras caíam no chão ou mesmo corriam pelos corredores do Cenáculo, exigindo que os demais presentes ajudassem a contê-las, já que os obreiros não davam conta da tarefa. Uma das mulheres correu em direção ao pastor, apontando o dedo e gritando: “é a lista, é a lista [do *lobolo*]”. Em uma cena bastante comovente, outra mulher sentada perto de mim foi tomada por um espírito violento que a fez tremer e gesticular descontroladamente. Os movimentos irrefreados de seus braços atingiram o bebê amarrado em suas costas¹¹³, assustando a todos nós. A criança chorava copiosamente, sem entender por que estava sendo agredida involuntariamente pela mãe. As mulheres ao redor auxiliaram o bebê, retirando-o dos braços da mãe, que foi arrastada para o altar.

Como Dona Joana não era minha interlocutora próxima, mas uma das mulheres tratadas publicamente no Cenáculo da Fé, não foi possível realizar entrevistas ou saber detalhadamente as histórias dos vestidos e das alianças. Ainda que não tenha sido possível fazer uma “biografia cultural” (Kopytoff, 2008) daquelas coisas, as performances do pastor, da mulher, de seu esposo e sua filha evidenciaram o quanto aquelas materialidades específicas afetavam não só a família tratada, mas poderia produzir efeitos poderosos sobre corpos que, embora não fossem parte do grupo de parentesco de Dona Joana, compartilhavam trajetórias e problemas semelhantes, com disputas envolvendo famílias e espíritos. As imagens, coisas e sensações produziram possessões que poderiam ser tanto um poder destruidor quanto uma força criadora.

4.4 As capulanas e o sangue do cordeiro

Se o vestido tinha o poder de despertar os espíritos e trazer à tona os “problemas de família”, o pastor também dizia que seria preciso combatê-los. Em reuniões anteriores, ficamos cientes de que, no ritual comandado pelo pastor André, receberíamos o tratamento com o “sangue do cordeiro”. Ao invés do derramamento

¹¹³ Em Moçambique, é comum as mães carregarem os bebês amarrados em suas costas com uma capulana. A amarração e o ato de carregar são popularmente chamados de “neneca”.

de sangue de animais, como presenciei em rituais Zione, os obreiros e obreiras tinham preparado um líquido vermelho, feito com corante dissolvido em uma bacia d'água. Dona Joana foi a primeira a ser tratada com o “sangue do cordeiro”. Primeiramente, o pastor lavou seus pés e de seu esposo, já que aquele foi o local do corpo onde o espírito a atacou, causando inchaço. Enquanto derramava o “sangue” sobre os pés da mulher, o pastor André chamava o espírito de “curandeiro” e ordenava que ele saísse, em nome de Jesus. Depois, centenas de fiéis subiram ao altar para participar da terapia pública¹¹⁴.

Fosse por questões de higiene ou pelo risco de algum azar ser transferido de uma pessoa para outra, o líquido da bacia era continuamente trocado pelas obreiras, sob as ordens rudes do pastor. Caso o trabalho não fosse feito de forma rápida e eficiente, André advertia que as próprias auxiliares poderiam ser atingidas pelos espíritos presentes: “Vocês não sabem resolver problemas espirituais. Depois aparecem ‘Ah, estou a sofrer’. Quando for usar a fé tem que ser com toda a força. Eu não gosto de brincar com essas coisas”. O líquido com tonalidade vermelha passou então a ser usado para lavar as mãos de algumas pessoas e a ser borrifado nas cabeças¹¹⁵ de todos os que foram ao altar. O pastor aspergia o “sangue do cordeiro” e ordenava que pressionássemos fortemente nossas cabeças, por se tratar da parte mais vulnerável do corpo, o que certamente facilitava a produção de outras possessões.

Em outra etapa do tratamento, além do “sangue do cordeiro”, usamos capulanas, repetindo um ritual que ocorreu em várias reuniões. As capulanas são tecidos retangulares industrializados, feitos de algodão e outros materiais, de dimensões variadas, utilizados em vários países africanos (onde têm nomes distintos), com usos e estampas diversas. O tecido é considerado um símbolo da mulher moçambicana ou, como me disse uma interlocutora, uma forma de “dignificar” a mulher, ao cobrir determinadas partes de seu corpo, sendo muito comum o uso de capulanas amarradas da cintura para baixo ou como lenço para cobrir a cabeça. Nas

¹¹⁴ O tratamento continuaria em nossas casas. Antes do banho, deveríamos “esfregar [o sangue do cordeiro] em todo o corpo” na sexta-feira de madrugada. Na próxima semana, retornaríamos para mais um banho, porém em jejum e com nosso sacrifício financeiro em mãos.

¹¹⁵ Em outra ocasião, participei de uma cerimônia de Ceia do Senhor (eucaristia) na Igreja Zione *Beklahema* em que o “sangue de Cristo” era uma coca-cola. Portanto, o “sangue do cordeiro” pode ser tanto o sangue do animal sacrificado e aspergido por um *nyanga*, em uma cerimônia tradicional, quanto o sangue de Cristo borrifado por um pastor (mesmo que o elemento material usado seja um líquido vermelho) ou mesmo um refrigerante.

Igrejas Zione, por exemplo, é proibido que as mulheres entrem sem uma capulana amarrada na cintura e com a cabeça descoberta. As capulanas também são utilizadas para carregar bebês, para uso doméstico, como tecido para confeccionar peças de roupa, como fardamento (uniforme), como presentes em cerimônias e festas e para marcar diversas ocasiões especiais, como nascimento ou morte (Zimba, 2011; Assunção; Aiúba, 2017; Assunção, 2018; Arnfred; Meneses, 2019)¹¹⁶.

Além disso, os tecidos são coisas importantes nos rituais tradicionais ou religiosos. Nas palhotas, vi capulanas de diversas cores - como vermelho, branco e amarelo - e estampas específicas, diferenciando-se conforme as origens étnicas de cada espírito que possui o *nyanga* (Granjo, 2011a; Santana, 2016). As capulanas de cor branca e com motivos florais ou com a imagem de um leão ou de flores estariam relacionadas com os espíritos de origem *Ndau*. Já as de cor preta e vermelha, de modo geral, estão associadas aos espíritos dos *Nguni*. Além disso, há tecidos com estampas de outros animais associados à medicina tradicional, como galinha do mato (conhecida no Brasil por galinha de Angola), cobras, crocodilos e outros (Santana, 2016).

No ritual iurdiano, não havia capulanas específicas. O pastor estava com um tecido vermelho e cada fiel deveria trazer consigo a própria capulana. Durante o ritual, tivemos que fazer um nó nas capulanas e peças de roupas dos familiares, materializando as amarrações da vida sentimental. Para os que não tinham um tecido consigo, como era meu caso, bastava segurar na ponta da capulana da pessoa ao lado, formando uma grande corrente de tecidos e pessoas, enquanto eram feitas orações de exorcismo. As *performances* de duas mulheres possessoras, a partir do uso de capulanas, me chamaram a atenção. Sem auxílio de nenhum obreiro ou obreira, o pastor André controlou as duas que, com os corpos arqueados para trás, mostravam um equilíbrio quase ginástico. Ao longo do exorcismo, enquanto controlava os corpos das duas mulheres, o pastor advertia que o nó da capulana seria uma evidência de que as vidas emocionais das pessoas estariam amarradas por causa de trabalhos espirituais. De igual modo, o ato de desatar o nó materializaria a “desamarração” da vida emocional. Ao fim da *performance*, os fiéis foram convidados a sacudirem a capulana. Assim, também estariam sacudindo os espíritos e os males causados por eles.

¹¹⁶ Em 7 de abril, comemora-se o dia da mulher moçambicana. Nessa ocasião, as mulheres geralmente confeccionam “fardamentos” de capulanas e saem às ruas para diversas celebrações festivas.

Ora, a Igreja Universal é uma igreja que tem a fama de “amarrar” demônios (Almeida, 2009). Possivelmente um dos bordões mais conhecidos dos pastores e repetido à exaustão nas reuniões em Maputo é: “tá amarrado!”. A enunciação do bordão é uma das senhas para os participantes do ritual reproduzirem o ato de “amarrar” alguma coisa com as mãos, como se estivessem dando um nó em algum pano, enquanto os gritos do pastor ecoam no Cenáculo, ordenando a amarração da miséria e dos pensamentos negativos e a desamarração das mentes dos fiéis e potenciais fiéis. Amarrar, desamarrar e sacudir capulanas ou mesmo dar um nó em um pano invisível é mais do que um ato que simboliza a vitória sobre o “demônio que amarra casamentos nas famílias”. É também uma forma de relação entre corpos, coisas e espíritos e que produz inúmeras possessões espirituais.

Pode-se fazer um paralelo entre o ritual iurdiano com sangue e capulanas e as diversas cerimônias realizadas com a mediação dos *tinyanga* e dos Zione. O sangue aparece geralmente como um elemento ambíguo na cosmologia do Sul de Moçambique, pois pode ser um tabu e tornar uma pessoa impura, como no caso da menstruação, do pós-parto e do contato com os mortos, mas é igualmente usado para fins de purificação ritual. De acordo com a narrativa do romance *Niketché* (Chiziane, 2004), alguns desses tabus tendem a culpabilizar as mulheres, afastando-as da vida pública e aproximando-as do trabalho doméstico. Em vários desses tabus, a mulher acaba se tornando culpada de todos os problemas, como chuvas, cheias, pragas, doenças e outros infortúnios.

Para vários dos meus interlocutores, a cor vermelha deveria ser usada apenas quando alguém estivesse “em guerra” ou sempre que fosse preconizada por alguma profecia. Outros disseram que o vermelho deveria ser evitado nos cultos por ser uma cor associada ao sangue, um dos fatores que afastaria alguns fiéis.

Não pode tocar o ombro, tens que cobrir, mesmo com calor. [...] não podes por roupa vermelha, não podes por roupa preta. A pessoa não pode te pegar com roupa preta, nem com vermelha. Tradição, né?
(Dona Regina)

Com efeito, como aponta Cavallo (2013: 237, 238), o vermelho é uma cor carregada de ambiguidade, pois enquanto os Zione da África do Sul evitam usar tal cor, nas igrejas Zione do Zimbábue “o vermelho era admitido e podia simbolizar o poder purificador do sangue de Cristo”, estabelecendo “simbolicamente uma partilha” com seu sofrimento.

Fato é que em várias ocasiões os rituais Zione e dos médicos tradicionais envolvem sangue e capulanas. Vejamos os casos da limpeza ritual dos veteranos de guerra que citei no capítulo anterior. Na descrição de Granjo (2011a), após ser amarrado com uma capulana e ser lavado com sangue e vísceras de um cabrito por um médico tradicional, o veterano é imerso dentro de um rio, momento em que sua capulana é desamarrada e levada pela corrente¹¹⁷ junto com a sujeira. O autor ainda observa que, o ato de “desamarrar alguma coisa que estivesse atada” (a capulana) não somente manda a sujeira embora, mas indica o início de um novo estatuto. O próprio passado fica para trás e o indivíduo torna-se “uma pessoa diferente, livre dos perigos, “da impureza e do fardo das ações passadas” que ele desejava se libertar (Granjo, 2011a: 58).

No caso do “sangue do cordeiro” e das capulanas no Cenáculo da Fé, aspersões e desamarrações são elementos acionados para dar vitória aos fiéis e potenciais fiéis sobre os espíritos. A fim de justificar o ritual, desassociando-o das performances dos *tinyanga*, o pastor André repetia o texto de Apocalipse 12:11: “eles o venceram pelo sangue do cordeiro”. Apesar da justificativa bíblica, todos ali sabiam que as capulanas e o sangue do cordeiro têm uma conotação tradicional. Lembremos de que o próprio pastor havia anunciado em alto e bom som que estaria resolvendo “problemas de família, problemas tradicionais” e, embora não admitisse, estava recorrendo a materialidades fortemente associadas aos trabalhos de seus concorrentes, os *tinyanga* e os profetas Zione.

Tal como afirmei, sua capacidade imaginativa era capaz de produzir atravessamentos que pareciam fazer muito sentido para as pessoas que ali estavam. Como Promey (2014: 14) ressalta, em contextos católicos e protestantes, a metáfora “transforma palavras em coisas e um objeto ou coisa em outra coisa”. Aqui, vale a advertência de que os grupos cristãos se relacionam de formas distintas com a Bíblia e suas interpretações, como mostra o trabalho de Matthew Engelke (2007). Em sua pesquisa no Zimbábue, o autor acompanhou os rituais da *Friday Masowe Church*, identificando o que chamou de “problema da presença”. Os fiéis dessa igreja se autodenominam como “os cristãos que não leem a Bíblia” e fazem apologia de uma fé “imaterial”. Como exemplificado na fala de um dos profetas citados por Engelke, a

¹¹⁷ O Pastor João me explicou que há ocasiões em que não se deve usar água do mar, mas buscar água corrente em algum rio, a fim de que os problemas e sujeiras sejam levados para longe e a vida da pessoa possa “andar”.

postura desse grupo parece oscilar entre uma simples rejeição e o desrespeito ao livro, considerado sagrado pela maioria dos cristãos. O tom agressivo do profeta – que chegou a comparar a Bíblia com um papel higiênico – contrasta frontalmente com a apreço que os diversos grupos cristãos têm pela Bíblia, ainda que alguns segmentos a valorizem mais do que outros¹¹⁸. Ao romperem com uma tradição cristã de longa data, os apóstolos da igreja rejeitavam a Bíblia porque poderiam receber a Palavra de Deus “viva e direta” por meio do Espírito Santo. O “problema da presença” residiria justamente na “materialidade da Bíblia”, vista como uma coisa desnecessária, constituindo-se em uma barreira para a fé (Engelke, 2007: 2, 3).

Ao contrário do que ocorre com o grupo analisado por Engelke, Promey (2014: 14) enxerga que as analogias cristãs e a imaginação metafórica seriam capazes de produzir “conexões sensoriais, materiais e hermenêuticas em uma ampla gama de imagens, objetos e práticas”, possibilitando agência material e pontos de acesso (de contato) “às realidades espirituais”. As escrituras cristãs funcionariam, assim, como repositórios de conhecimento cultural sobre “as relações da divindade com os materiais e a percepção”, em que “palavra e imagem/objeto não são equações binárias, mas sim “entidades que se constituem mutuamente: cada uma forma a outra, habilita a outra, e ambas apresentam uma matriz fluida e flexível de símbolos e tropos”, os quais podem ser replicados, *exempli gratia*, em iconografias, produzindo sensações, ações e imaginações. Tropos e símbolos formariam, então, um “tecido cultural” com múltiplas e extensivas conexões que dependem fundamentalmente de habilidades imaginativas que, admitindo os cristãos ou não, têm diversos suportes materiais.

4.5 Um parentesco espiritual?

Ao contrário das convenções sociais que sustentam as práticas do *lobolo*, muitos jovens da Igreja Universal que conheci me disseram que pretendiam se casar apenas quando (e se) se apaixonassem, sem que necessariamente houvesse algum tipo de interferência familiar em suas decisões. Deveriam ser elas e eles, e não os mais velhos ou os espíritos, os únicos responsáveis por decidirem quando, com quem e como iriam se casar. O tornar-se adulto, no caso da Igreja Universal, parece estar muito mais ligado ao renascimento espiritual do que necessariamente a uma

¹¹⁸ No Brasil, a alcunha de “bíblia” foi utilizada, inclusive, para se referir aos evangélicos de forma pejorativa, consolidando a imagem estereotipada do “crente que carrega a Bíblia debaixo do braço”.

cerimônia familiar como o *lobolo*. É com base no versículo que diz “antes andava como menino, falava como menino e pensava como menino, mas agora que sou homem e deixei as coisas de menino” que muitos pastores justificam a ideia de que um casal cheio do Espírito Santo, após um período de oração e confirmação, é maduro o suficiente para decidir sobre seu próprio casamento¹¹⁹.

Em geral, as pesquisas recentes sobre parentesco em África buscam romper com uma divisão estanque entre laços consanguíneos e sociais e apontam que, para além das relações biológicas, há diversas outras formas de produção de parentesco. Coabitar, comer, rezar, louvar e evangelizar são apenas algumas das práticas relacionais que nem sempre cabem nas genealogias características dos estudos clássicos de parentesco da Antropologia. Por isso, quando lidamos com práticas religiosas, faz todo o sentido falarmos em “quase parentes”, “parentes fictícios”, “parentesco espiritual” ou “Família Universal” (Lundin, 2007; Webster, 2009; Reis, 2018; Reinhardt, 2021).

Bruno Reinhardt (2021), por exemplo, tem entendido o parentesco espiritual em igrejas pentecostais em Gana como uma “unidade relacional mínima da pedagogia pentecostal” que é concomitantemente agregadora e desagregadora. Partindo da noção de “*relatedness*” (Carsten, 2004), o autor aponta que a perspectiva pentecostal de parentesco vai além da família estrita ou extensa, o que ele afirma ser ligado a uma “relacionalidade da ruptura”. Cada renascido em Cristo se torna um “novo homem” ou um “bebê espiritual” a partir de um “renascimento-ruptura”. Essa “relacionalidade da ruptura pentecostal” exigiria, então, um realinhamento em três eixos: o “aprendizado de uma nova língua” com a “aquisição da autoridade bíblica”; a “habilitação ético-espiritual” com a “aquisição do *habitus* crente e incorporação [*embodiment*] da autoridade carismática”; e a “refiliação a comunidades de prática (no caso da participação periférica legítima em redes cristãs institucionais ou não)” (Reinhardt, 2021: 66). É parte importante do argumento do autor a constatação de que o parentesco

¹¹⁹ As aspirações sobre o casamento lembram, de certa forma, a situação na sociedade camponesa em Béarn (Algéria), descrita por Pierre Bourdieu (2021) em *O Baile dos celibatários*. Mais do que uma união entre duas pessoas, os casamentos no vilarejo natal de Bourdieu em Béarn pressupunham que as uniões jungiam famílias e não apenas os noivos. Os filhos mais velhos eram importantes porque ficariam com a herança familiar. Os demais recebiam o “dote” por ocasião das uniões matrimoniais, o que também envolvia uma correspondência entre a herança e a quantidade de filhos. Com a desvalorização do dote, devido à inflação, e a saída de moças para a cidade, as configurações sociais acabaram sofrendo alterações significativas no sistema de trocas matrimoniais. Nos bailes da cidade, onde os solteiros se encontravam para socializar, os primogênitos acabavam sendo preteridos e ficavam sem ter com quem se casar. Os matrimônios, que antes eram decididos pelas regras coletivas, passaram a resultar mais da competição e decisões individuais tomadas pelos próprios noivos.

pentecostal aparece sob diversas modulações. Os parentescos espirituais são cumulativos, não excludentes e ajudam a “tecer redes pessoais de transmissão em meio a organizações grandes e complexas” (Reinhardt, 2021: 61). Podem incorporar o consumo de mídia e pressupor uma progressiva participação nas igrejas que permite o aprendizado e o acúmulo de funções espirituais, mas também aparecer sob a forma de convivência diária e divisão do espaço doméstico. Embora não se detenha muito em sua discussão sobre a articulação entre “parentesco espiritual” e “parentesco biológico”, Reinhardt (2021: 63) aponta que as relações podem ser “altamente conflitantes” e exigir uma “ruptura radical com o passado”, como no caso de convertidos oriundos do islamismo ou da religião tradicional do povo Ewe.

Enquanto o trabalho de Reinhardt (2021) em igrejas pentecostais ganesas indica que o parentesco espiritual pressupõe conflitos com os laços familiares de parentesco, outras pesquisas em igrejas cristãs indicam sobreposições. Em seu trabalho em Quême (Inhambane), Albert Farré (2008) identificou duas formas distintas de relações de poder. Uma delas, que ele chama de estruturas de papel, referia-se “à escrita, como forma de representação da língua, e aos mapas, como formas de representação do território”. A segunda, chamada por ele de “vínculos de sangue” diz respeito “tanto ao parentesco como aos ritos sacrificiais”. Estes últimos, baseados nas relações com forças invisíveis, contribuem para ordenar a realidade e dão “às relações de poder africanas dimensões que, em grande medida, escapam ao controlo das estruturas burocráticas tanto das igrejas como dos Estados” (Farré, 2008: 401, 402). Nesse mesmo artigo, Farré (2008: 412) mostra que as sobreposições e fricções entre cristianismo e relações tradicionais de parentesco também foram identificadas pelo missionário metodista Alf Helgesson entre migrantes *vatsywa* na África do Sul. A pesquisa do missionário, em 1971, concluiu que “o cristianismo tendia a constituir-se como um espaço social paralelo aos vínculos de parentesco, sobrepondo-se aos ritos da terra tradicionalmente celebrados pelo *Hosi*” - termo usado para designar o chefe tradicional e que foi usado por missionários para se referir a Jesus Cristo - e que os padres e pastores não poderiam interferir nos ritos “tradicionais”, a não ser que ocupassem alguma posição na linhagem do morto.

O artigo escrito por Fry (2000: 87) sobre as igrejas Zion no Chimoio (província de Manica, centro de Moçambique) mostra que, embora certos pastores e bispos moçambicanos preguem contra a “tradição”, esta continuaria “rondando os *indivíduos*, lembrando-os os sempre que também são *pessoas* portadoras de responsabilidades

decorrentes dos grupos de parentesco corporados aos quais pertencem”. Na avaliação de Fry, o poder dos antepassados e as responsabilidades dos indivíduos com sua linhagem não teriam sido estancadas com a guerra e tampouco com a adesão ao cristianismo. O atrativo da conversão a uma igreja cristã (seja Zione ou pentecostal) não estaria, em absoluto, no rompimento com os laços de parentesco, mas na possibilidade de ter “uma família a mais”, ao pertencer à “família de Cristo”, além daquela que ele já participa por seus laços consanguíneos (Fry, 2000: 82, 87).

No caso da Igreja Universal, as relações de parentesco estão diretamente ligadas ao debate sobre a frouxidão (ou não) das relações sociais na denominação brasileira. Por um lado, estamos falando de relações que, de fato, incentivam o individualismo. Em sua pesquisa na Igreja Universal de Durban (África do Sul), Wyk defende a tese de que, com exceção dos obreiros e obreiras, a Igreja Universal não formaria uma comunidade de pertencimento e não existiriam laços sociais consistentes entre fiéis, nem entre fiéis e os visitantes e muito menos dos crentes com os pastores. Tratar-se-ia de uma igreja de desconhecidos. Isso poderia ser explicado pelas constantes transferências de pastores entre cidades e países, fazendo com que eles não sejam vistos como cuidadores de ovelhas, mas “guerreiros” lutando uma “guerra global” contra o Diabo (Wyk, 2014: 86).

Em direção oposta, a etnografia de Reis (2018) em Maputo mostra que a “religião vivida” (Orsi, 2012) por seus interlocutores da Força Jovem Universal sinaliza que os “membros engajados” formam uma “comunidade sólida de pertencimento”, nomeadamente a “Família Universal de Moçambique” (Reis, 2018: 51; 2019). Para além disso, a autora considera que os

fragmentos da religiosidade iurdiana descritos ao longo da tese constituem um todo muito bem amarrado, aparece de múltiplas formas no cotidiano das pessoas e produz em Maputo uma *cultura evangélica* caracterizada por elementos da modernidade e reificada pelos laços transnacionais do pentecostalismo global. (Reis, 2018: 261, 262)

Para construir seu argumento sobre a formação da “Família Universal”, Reis (2018) se vale do trabalho de Webster (2009) sobre a sociedade Chope e da pesquisa de Passador (2011) em Homoíne (província de Inhambane). O pressuposto de Webster (2009) de que haveria muito mais individualismo entre os Chope (situados principalmente nos distritos de Zavala e Inharrime, na província de Inhambane) do que entre outros povos da África subsaariana e a ideia de que as relações linhageiras no

Sul de Moçambique seriam caracterizadas por uma certa plasticidade estão no bojo do argumento do autor de que as relações de parentesco entre os Chope se formam a partir de alianças específicas. Além das relações consanguíneas, Webster identifica categorias como “amigos especiais”, “vizinhos” e “quase parentes”, que permitem a incorporação de atores fora da linhagem às estruturas formais de parentesco, incluindo estrangeiros e inimigos. Dessa forma, Webster (2009) mostra que as relações de vicinalidade podem ser tão importantes quanto as relações com os parentes, quase parentes, xarás ou amigos especiais. Envolvem afinidades, mas também competições e disputas de poder, visto que, conforme um ditado local citado pelo autor: “pessoas são poder”.

Embora localizado no Norte do país, o caso do povo Macua também é um bom ponto de partida para discutir as relações de poder que envolvem os laços de parentesco em um determinado grupo social, que ele chama de “adelfia”. O trabalho seminal de Geffray (2000), *Nem pai nem Mãe*, demonstra que os laços de parentesco são marcados por uma complexidade que passa, antes de tudo, em admitir que termos comumente empregados pelos antropólogos para indicar certas posições sociais, como “pai” e “mãe”, não têm correlação com as categorias locais. De forma assertiva, Geffray (2000: 104) vaticina: “não há ‘mãe’ na região macua, apenas mulheres de outro subgrupo de pertença do locutor [grifo do autor]”. Nesse mesmo sentido, ele assegura que “a nossa figura social de pai não é simbolizada, e portanto não é verbalizável” entre os macua. Dessa forma, “não existe pai na região macua; apenas afins do outro subgrupo de pertença” (Geffray, 2000: 150).

Um dos fatores fundamentais nas relações de parentesco é o *nihimo*. Mais do que uma simples categoria local, um *nihimo* é um nome que oferece identidade social, uma espécie de “entidade espiritual e esotérica exclusivamente transmitida pelas mulheres” (Geffray, 2000: 67). Ao ver de Geffray (2000:66), os *mahimo* (sing. *nihimo*) são tanto formas de indicar pertenças quanto “conceitos para pensar, leis para instituir e, eventualmente, constitui-la”. Caso um “pai” tente reivindicar autoridade sobre as crianças, basta a mulher lembrar que o filho tem seu *nihimo*. Empregado como uma “palavra-mestra”, o acionamento do *nihimo* relega o “pai” ao lugar de “fecundador” e “reprodutor”. Após os ritos de passagem, o jovem passa a ter certos compromissos com os antepassados, adquirindo uma espécie de “dívida vital para com os mortos” (Geffray, 2000: 71), além de se submeter às leis e obrigações sociais pertinentes. Ao

gerar um filho, uma mulher não somente transmite seu sangue, mas também seu *nihimo* e, conseqüentemente, os espíritos dos antepassados *macua*.

O discurso de Antônia na cerimônia Zione de apresentação da bebê Caroline, que citei no capítulo anterior, ilustra a plasticidade dessas relações:

Agradecer em primeiro lugar por terem me dado a palavra, sendo eu também familiar desta casa. Esse menino [o primeiro filho do casal] aqui é o meu xará, cuja mãe é a dona Emília aqui. De novo a tal dona Emília. Eu sou madrinha dela. A mamãe aqui, a pastora Ana, é madrinha da minha irmã. A familiaridade aqui cresceu no ramo espiritual e no ramo carnal. Dá graças a Deus, que essa união nos fortaleça cada vez mais. Esse laço que nos une partindo da casa do senhor até aqui à casa da nossa avó biológica. Que isto, esses sorrisos que vemos hoje não terminem apenas hoje que estamos aqui, mas quando somos fora também, já somos familiares. A familiaridade cresceu ainda mais e entregar tudo nas mãos de Deus que assim ele o quis e que o amor que nos junta seja firme e permaneça para todo o sempre. (Antônia)

Com efeito, vizinhos, colegas de trabalho e amigos formam uma rede de solidariedade que garante proteção e seguridade para as pessoas que vivem em áreas urbanas. Fazer parte de uma comunidade sólida de apoio, em meio à insegurança causada pelas fraturas da guerra e à crescente incapacidade do Estado – quase onipresente para vigiar os cidadãos, mas embebido do neoliberalismo individualista e incapaz de oferecer seguridade necessária para o bem-estar social -, parece um bom atrativo para se pertencer a uma igreja pentecostal ou a uma igreja Zione. Nessa mesma trilha, são várias as possibilidades proporcionadas por processos alternativos de alianças.

No caso da Igreja Universal, vários autores (Wyk, 2014; Kamp, 2016; Reis, 2018) acentuam que a conversão ao pentecostalismo pode resultar em conflitos entre familiares e vizinhos. Em Maputo, isso tem a ver principalmente com a “conversão violenta” (Kamp, 2016) que envolve a “guerra contra os espíritos” e, conseqüentemente, o que Reis (2018) denomina como uma “hostilidade latente” nas relações.

Acusações de feitiçaria entre parentes, recusa em participar de cerimônias tradicionais familiares (como o *lobolo*) e doações de altas somas de dinheiro para a igreja, deixando de pagar as contas domésticas, constituem-se em elementos práticos que podem reforçar conflitos e inimizades nas famílias. Nesse contexto de disputas,

muitas pessoas deixam de buscar os *tinyanga* e passam a ver as igrejas como lugares adequados para se buscar proteção para a família e contra familiares ou vizinhos com os quais se têm algum tipo de disputa. Em algumas histórias que ouvi, consegue-se a conversão do parente, aplacando os conflitos. Em outras, fiéis de religiões distintas e da Igreja Universal conseguem conviver sem maiores dificuldades. No mais das vezes, entretanto, parece que o pertencimento à “Família Universal” pode até resultar em alívio para as aflições individuais, mas quase nunca em pacificação das relações familiares. A *magia civilizatória* pode trazer conforto, mas também conflito.

De um lado, não é incomum encontrar fiéis que não estabelecem laços sociais mais profundos na Igreja Universal, tal como Wyk (2014) notou em Durban. Como menciono apontar no capítulo 6, frequentar a Igreja Universal em Maputo é vista muitas vezes como uma forma de se afastar da “tradição” e assinalar um pertencimento a um mundo “moderno” e “civilizado”, mas não necessariamente resulta em um pertencimento sólido.

Em contrapartida, minhas observações em Maputo também coincidem com o que Reis (2018) assinalou em seu trabalho. Há diversos casos de iurdianos com uma fé engajada, cujo pertencimento a uma comunidade sólida mantém vivas as perspectivas de aceitação e ascensão social. Nesse caso, estamos tratando de uma forma de racionalidade que, embora marcada por conflitos diversos, permite o fortalecimento de laços sociais que podem explicar a opção de parte das pessoas pelas igrejas brasileiras e pelo rompimento com suas famílias.

Faz muito sentido aludir aqui ao argumento de Engelke (2010), para quem o debate sobre a ruptura com o passado deveria considerar as experiências vividas pelos atores sociais que, interpelados por suas igrejas e pastores, se veem diante de dificuldades de ordem prática, uma vez que o rompimento com o passado poderia significar uma renúncia total às relações familiares, vicinais e de amizade. Ao ver de Engelke (2010: 179), o que geralmente ocorre é um “realinhamento da ruptura”, em que o sujeito se “alinha a si mesmo em relação a uma história cristã existente e imaginada” e adapta suas relações e práticas sociais cotidianamente. Mais do que o discurso sobre a quebra com o passado, importa olhar para as experiências vivenciadas pelos sujeitos.

4.6 “Sai da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai”

Apesar da suposição de que os jovens iurdianos seriam capazes de decidir

sobre seus destinos, os “membros engajados” da Igreja Universal geralmente se casam apenas após o aconselhamento com os pastores. Em uma conversa com o jovem pastor Robson, brasileiro, fiz uma simples pergunta: você já dirigiu alguma reunião no Cenáculo? Ele respondeu que não, pois apenas os pastores casados fariam reuniões na sede. A continuação da resposta foi um tanto surpreendente e ele me disse que “o solteiro já é visto como se fosse uma criança”, pois o pastor casado “usa mais a razão”. Ele mesmo aguardava a autorização para se casar com uma obreira brasileira, pois, a seu ver, um pastor casado teria “maior moral”, sendo considerado mais responsável do que os solteiros.

Ao mesmo tempo que acreditava que em Moçambique se dá mais importância ao casamento do que no Brasil, o pastor me confidenciou que jamais se casaria com uma moçambicana, porque a “cultura” exigiria ter dois ou três filhos. Isso seria impossível para ele, porque tal qual vários pastores da Igreja Universal, tinha optado em se submeter a uma cirurgia de vasectomia. Essa exigência, aliás, pode soar como uma ofensa para várias famílias, visto que, naquele contexto, ter um filho é sinônimo de honra e perpetuação da vida, uma vez que a vida não é um ciclo que se encerra com a morte, mas se perpetua nos descendentes. Curiosamente, tal prática também encontra base na mitologia judaico-cristã, que afirma que o primeiro casal foi criado para ser “fecundo”, “multiplicar-se” e “encher a terra”.

Com base em uma abordagem foucaultiana, Jacqueline Teixeira (2012; 2018a; 2018b) define a vasectomia, o aborto e a adoção como tecnologias pentecostais dos corpos ou “princípios ordenadores da economia política da prosperidade”, os quais se baseiam em distinções de gênero e fazem parte de uma gestão coletiva da prosperidade, por parte da Igreja Universal. A defesa iurdiana do aborto, por exemplo, não pode ser vista como equivalente às reivindicações de movimentos feministas que defendem a descriminalização dessa prática em prol do bem-estar das mulheres, com base na ideia de que a mulher deve ter direito sobre seu próprio corpo. Para a cúpula da Igreja Universal, o aborto induzido poderia ser praticado apenas quando se percebe que a gravidez não é um projeto divino. No caso moçambicano, a pedagogia pentecostal resulta em uma dupla proibição: não se pode ter filhos que não estejam dentro do planejamento familiar delineado por Deus (que, no caso dos pastores, pode resultar em vasectomia) e tampouco ter contato com os ancestrais. Nem antepassados, nem descendentes.

Como já disse, a normatização do casamento na “Família Universal” parte do suposto de que a escolha de se casar compete ao casal. Não é, portanto, uma escolha coletiva, envolvendo parentes mais velhos e espíritos, tal como no *lobolo*. No entanto, se o enlace envolver “membros engajados” (Reis, 2018), obreiros, obreiras e pastores, é preciso pedir direção ao Espírito Santo, cuja orientação será validada pelo pastor. Somente após a pastoral autorização, os jovens poderão se casar, seguindo a ordem divina de deixar as casas de seus pais e construir uma nova família. Dois versículos bíblicos são constantemente citados pelos pastores para justificar essa decisão:

Portanto deixará o homem a seu pai e a sua mãe, e unir-se-á à sua mulher, e serão uma só carne. (Gênesis 2:24)

Ora, o Senhor disse a Abrão: Sai-te da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que eu te mostrarei. E far-te-ei uma grande nação, e abençoar-te-ei e engrandecerei o teu nome; e tu serás uma bênção. E abençoarei os que te abençoarem, e amaldiçoarei os que te amaldiçoarem; e em ti serão benditas todas as famílias da terra. (Gênesis 12:2-3)

A interpretação corrente da cosmologia judaico-cristã na Igreja Universal, baseada nas ordens divinas para Adão e Abrão, continuava valendo para os dias atuais. Por um lado, os versículos constituem-se em formas de defesa da monogamia, o que agradava a algumas mulheres com as quais conversei em Maputo. Muitas delas discordavam da naturalização dos relacionamentos extraconjugais de seus maridos e se queixavam que a cultura local, resquício da poligamia largamente praticada no passado, beneficiaria os homens, em detrimento do respeito às suas mulheres. Destarte, se viam às voltas com afirmações amplamente difundidas em Maputo, inclusive por outras mulheres, de que “sexta-feira é dia do homem”, o que significa que eles poderiam passar a noite fora de casa e manter relações sexuais com outras mulheres, enquanto elas ficariam em casa e correriam o risco de contrair HIV de seus maridos.

Com base nos versículos outrora citados, os pastores advertem que deixar pai e mãe e se unir a uma mulher implica em “cortar o cordão umbilical” e romper com todos os valores familiares relacionados aos vínculos com os antepassados. O principal exemplo de ruptura seria Abrão, que deixou a casa de seus pais, em Harã, e partiu para a terra que Deus lhe mostrou.

Falando sobre as exigências relacionais do pentecostalismo, Flávio Pierucci (2006: 120, 121) dizia que uma religião universal tem um caráter individualista, que se pretende aberta a todos, desconsidera as marcas étnicas e produz “indivíduos por dissociação”. Essas religiões, lembrava o autor, teriam um apelo muito maior do que as demais. Em busca de suporte teórico, ele citava Weber e suas conhecidas tipologias para defender que, quanto maior for a abrangência e internalização da salvação, mais próximo o crente estaria de seus líderes e irmãos de fé, afastando-se de seus parentes consanguíneos e “da comunidade matrimonial”. Agindo como uma espécie de solvente (palavra de destaque no título do artigo de Pierucci (2006), a religião derreteria laços “de sangue, de cor, de localidade, de pátria; ou de uma religião herdada, nativa, agora depreciada”, ao passo que criaria laços “de fraternidade puramente religiosa entre ‘irmãos de fé’”, originando assim uma “comunidade social nova” (Pierucci, 2006: 123). Ao destacar a capacidade corrosiva das religiões e caracterizá-las sob um viés weberiano, Pierucci parece ter carregado na tinta. Contudo, isso não minimiza a perspicácia de sua análise, ao apontar que as religiões que se pretendem “universais” (com as escusas do trocadilho) reivindicam uma forma de relacionalidade que pode resultar em rupturas e fragmentações familiares.

Argumento muito semelhante foi desenvolvido por Veena Das que, ao questionar a própria noção de “religiões mundiais”, põe sob suspeita a possibilidade de encontros entre as religiões mundialmente conhecidas, argumentando que seria mais útil pensar na constituição de tradições religiosas “por meio de processos interativos em diferentes escalas da vida social” (Das, 2013: 69, 70). Para a autora, haveria quatro escalas em que a questão da diversidade religiosa pode ser analisada - teológica, do Estado, formas locais e esferas doméstica -, as quais estão ligadas por meio de “processos de analogia, ressonância e tradução”. Dessas quatro escalas, me interessa principalmente em entender como a presença das religiões no mundo social afetam os sujeitos e suas relações com as famílias e grupos de parentesco. Em consonância com Das (2013), argumento que a coabitação do familiar e social não ocorre em perfeita paz e harmonia, mas resulta em um “modo de pertencimento agonístico”, carregado por constantes tensões e disputas.

Pelo menos quando pensamos no caso do pentecostalismo e da agência de sujeitos pentecostais em Maputo, parece haver uma tensão permanente entre as relações familiares e a participação na comunidade de fé, deixando o fiel entre o dilema da conversão e da ruptura com os parentes.

De modo geral, muitas pregações iurdianas em Maputo apontam que o ideal de família estabelecido por Deus pressupõe que os fiéis rompam com a “tradição” e não dependam da aprovação de antepassados para a formação de uma nova e próspera família. A alternativa apresentada pela igreja para os casamentos costumeiros se assenta sobre a ideia de que as relações entre homens e mulheres não devem reproduzir os regimes de desigualdade que caracterizam as cerimônias tradicionais, em que a mulher não poderia, por exemplo, trabalhar fora, estudar e deveria estar sempre submissa às orientações da família do marido, especialmente da sogra.

Rekopantswe Mate (2002) trabalhou em duas igrejas pentecostais no Zimbábue nas quais as relações de parentesco e o processo de ruptura com o passado marcavam uma certa “modernidade da feminilidade pentecostal”, cuja base estaria na divisão entre o público e o privado. A “modernidade” permitiria que as mulheres estivessem em condições de igualdade em seus ambientes profissionais, mas não as impediria de serem submissas aos maridos. Ao ver da autora, isso indica que, a despeito do discurso de “modernidade”, as igrejas acabam dando continuidade ao controle patriarcal sobre as mulheres.

O discurso iurdiano é o de que o homem é o “cabeça” da mulher, o fiel depositário da “fé inteligente” e de que a mulher seria “naturalmente emocional”, demandando, portanto, que alguém a guie e tome as decisões por ela. Nas reuniões da Força Jovem e da Terapia do Amor em Maputo (Kamp, 2016; Reis, 2018), as supostas diferenças ontológicas entre homens e mulheres são sustentadas a partir de narrativas bíblicas em que Deus teria determinado o papel de sujeição que cabe à mulher, enquanto “vaso mais frágil”. Isso fica patente no relato de Dona Judite a respeito de seu aprendizado com as “mamanas”¹²⁰ na Igreja Universal.

Tinha os cultos das mamas e ajudavam, educavam-nos como devemos viver, como devemos ter um homem, como tratar um homem... Ensinavam-nos como devemos pregar, como ser uma obreira, mas eu não quis ser obreira [...] Pra mim não dava tempo de eu ser obreira. (Dona Judite)

Falando sobre o contexto brasileiro, Teixeira (2018a) argumenta que o padrão iurdiano de relacionamento familiar se assenta sobre uma “razão pedagógica” que

¹²⁰ Termo empregado para falar das mulheres casadas ou mães. Naquele contexto, referia-se às senhoras da igreja.

diferencia homens e mulheres, a partir de essencialismos construídos pela liderança da igreja, os quais são reproduzidos em livros e pregações, performados em eventos promovidos pela denominação e praticados entre as/os fiéis. Um dos dispositivos empregados pela igreja é o projeto *Godlywood*, idealizado por Cristiane Cardoso, filha mais velha do bispo Macedo, casada com o bispo Renato Cardoso. A ideia é a de que existe uma essência feminina voltada para o emocional e para o serviço que se completaria com uma essência masculina da liderança, da força e da intelectualidade, formando um modelo ideal de família monogâmica e dedicada a Deus. De acordo com Reis (2018: 168), esse modelo familiar é fundamental para as pretensões do projeto de prosperidade iurdiano e de construção de uma grande nação, daí os relacionamentos intraeclesiais serem sempre incentivados. É preciso que os jovens da FJU tenham propósitos semelhantes de serviço e dedicação e que cada um deles entenda seu papel como membro engajado da “Família Universal”.

Tomemos como exemplo o caso de Vânia, que subiu ao altar para resolver “problemas tradicionais” e cuja situação ombreia com o de tantas outras jovens mulheres em Maputo. Sua decisão de sair de casa, morar sozinha e afastar-se da família nuclear lembra outras interlocutoras que diziam querer mais independência em relação à estrutura familiar em que foram criadas. Ao olharmos para a Maputo do século XXI, não parece equivocado falar que há uma tendência de valorização dos indivíduos e de suas pretensões autônomas entre os mais jovens, evidenciando uma certa recusa em seguir estritamente as regras de parentesco que valorizam a família extensa. A proposta da Igreja Universal oferece, de certa forma, um modelo alternativo que combina com as aspirações da juventude, formada em grande parte pelas mulheres. Ao ver de Kamp (2016) e Reis (2018), há diversos casos de jovens mulheres frequentadoras da Igreja Universal que deixam as “casas dos pais” (local de nascimento ou família de origem) e que não vão para o “lar” (família do esposo), mas decidem morar sozinhas, trabalhar, frequentar um curso superior e ir em busca da independência financeira.

Baseadas nas instruções recebidas nas reuniões, sobretudo na Terapia do Amor e no projeto *Godlywood*, algumas jovens iurdianas tentam se desvencilhar das práticas relacionais familiares e buscam se enquadrar no modelo de romance preconizado pela igreja e encontrar um relacionamento supostamente igualitário com seus namorados e maridos. Ao mesmo tempo, deixar a família extensa pode significar a perda de uma importante rede de apoio familiar, visto que, como uma das

personagens de Chiziane (2004: 115) sugere, a família extensa seria “um banco vivo, em movimento”, proporcionando “segurança social” e “certeza de alimento na hora do aperto”. Em seguida, apresento dois casos que podem ilustrar algumas das tensões que descrevi acima.

4.7 Carmem: infertilidade e parentesco

Carmem, 45 anos, é uma mulher de classe média, ex-fiel da Igreja Universal. Como tantos outros casos que presenciei em Maputo, ela havia enfrentado muitos conflitos com a família do marido. A crise com os sogros vinha desde o início do casamento, quando o esposo e ela passavam as madrugadas de fins de semana se divertindo em discotecas e não retornavam a tempo de ir ao culto no domingo de manhã com os sogros.

A estratégia de ficar na praia após a balada e evitar encontrar-se com os sogros saindo para o culto dominical mostra que, mesmo em um contexto patrilinear, certas mulheres têm optado por diversas táticas para não se submeter às vontades da família do marido, cuja linhagem ela passa a integrar a partir da cerimônia do *lobolo*. A aquisição da independência financeira é importante para evitar morar nas casas dos sogros ou desviar-se do contato com eles, permitindo, assim, romper com a pretensão de controle da sogra.

O trabalho de Marta Jardim (2006; 2007) entre famílias indianas no Sul de Moçambique lança luz sobre uma categoria deveras interessante para entender essas relações: “sograria”. Daqui, tem-se a ideia de que, independentemente de morar ou não com a sogra ou de estar ou não no mesmo território (incluindo cidade, estado ou país), o cotidiano doméstico da mulher casada está diretamente ligado ao da sogra. Ao comparar a noção de “sograria” com a ideia de “*vukon wana*”, encontrada no trabalho de Junod (2009), Jardim aponta uma diferença importante. Enquanto a categoria discutida pelo missionário suíço indica o “lugar e o laço que une uma mulher ou homem à sua família de aliança”, a ideia de sograria não se limita a um lugar específico. No caso analisado por Jardim, os laços que envolvem sogra e nora não se desfazem pela migração, mas “amarram os pontos da rede de migração”, em uma relação caracterizada por um certo nível de flexibilidade que muitas vezes subverte o jogo hierárquico.

Já no Norte, no caso dos Macua estudados por Geffray (2000), as tensões e obrigações sociais se dão sobretudo entre “genros” e “sogra”. Ao “genro” cabe a

obrigação de fecundar a futura “esposa”, cujo casamento só se confirmará, em caso de filhos. Além disso, exige-se que o “genro” realize uma série de trabalhos e produza sempre em prol da coletividade. O produto de seu trabalho é armazenado no celeiro da “sogra”, que controla a distribuição dos alimentos entre as crianças que circulam pelas casas. Em resumo: o “genro” trabalha, a “esposa” gera “filhos” e a “sogra” armazena e distribui os alimentos entre esses “filhos”.

No caso descrito por Geffray (2000: 44), a infertilidade seria sempre culpa dos homens, que “suportam sozinhos todo o peso das suspeitas” a respeito da esterilidade do casal. Apesar disso, a “imobilidade” das mulheres, que permanecem em suas “adelfias”, e sua proeminência no ciclo produtivo – uma vez que elas têm o poder de controlar e distribuir os produtos armazenados nos celeiros – podem acabar se constituindo em uma “armadilha” para as próprias mulheres. Os homens, que mantêm o controle sobre os casamentos, também podem agir de forma violenta, em casos de desequilíbrio demográfico. Diante da escassez de nascimentos de meninas, podem enviar guerreiros para outras adelfias, matar as mulheres mais velhas e raptar as meninas.

Pelo que pude observar, a situação é distinta nas áreas urbanas em Maputo. As mulheres são sempre responsabilizadas em situações de infertilidade, como nos mostra a situação de Carmem. A despeito de ser uma mulher bem-sucedida financeiramente, ter um cargo importante em uma boa empresa, possuir um carro “0 km” e ter apartamento próprio, ela sofria enormemente com a pressão da família do esposo para gerar um filho. Segundo me contou, Carmem era sempre escanteada nas reuniões familiares e sofria preconceito por ser a única das noras a não ter gerado um filho. Para diminuir o sofrimento, ela aceitou até mesmo criar os filhos que o marido teve fora do casamento. Ainda assim, continuava a ser cobrada pela família do esposo, especialmente pela sogra.

Os bons médicos e terapias em hospitais particulares de Maputo e África do Sul não surtiram efeito e ela decidiu buscar auxílio com os *tinyanga*. Ocorre que a etiologia das doenças e o tratamento de problemas de infertilidade em Moçambique também devem ser entendidos nos termos das relações de parentesco. Em sua obra seminal *A sociedade Chope*, David Webster (2009) aponta que a maioria das doenças no Sul de Moçambique é percebida como resultado da ira dos antepassados, da feitiçaria ou das ações dos *svikwembu* (sing. *xikwembu*) - os espíritos “responsáveis

pela fertilidade da terra e das mulheres, [que] dão saúde e riqueza ou doença e pobreza” (Honwana, 2002: 53, 54).

Com base nessa percepção, Carmem se consultou muitas vezes com diferentes médicos tradicionais. Um deles, contrariando a proibição legal, indicou que suas falecidas tias seriam as causadoras da infertilidade e de seus problemas no casamento. Emocionada, ela me contou que se recusou a acreditar nisso. Afinal, suas memórias de infância eram de um cotidiano de carinho e cuidado das tias, que substituíram sua mãe. A imagem de uma menina de cabelos penteados, sempre limpa, bem arrumada e alimentada pelas tias era o que emergia das memórias de Carmem, que se recusava a acreditar em alguma maldade feita por quem sempre lhe tratou muito bem, fosse em vida ou no mundo dos mortos.

A despeito de sua desconfiança com o diagnóstico tradicional, ela ainda assim aceitou receber o tratamento com “vacina”, a fim de fechar o corpo contra o ataque de espíritos ou feiticeiros e reverter a infertilidade. Como as terapias não surtiram efeito, Carmem buscou, então, a Igreja Universal.

Fui ao curandeiro. Fui a tudo. Eu fui vacinada não por um... Vários... Cada um punha lá seu remédio. Eu não sei o que era aquilo, se maldição que estão a pôr. Eu só queira ter filhos, fazia tudo para poder... Mas pronto, fui aguentando... Chegou a uma altura que eu falei: ‘não, chega!’. Eu, quando fiquei doente, já tinha quase três anos na Igreja Universal, que eu não entrava no curandeiro. Não vou mentir, me fazia muito bem. Eu tinha uma paz interior. (Carmem)

Mesmo sentindo paz nas orações que recebia na Igreja Universal, a solução para seus problemas não veio da igreja brasileira, mas de um tratamento realizado com os Zione, nomeadamente com o pastor Ricardo, pai do pastor João. Após sucessivos banhos com ervas, batismos na praia e orações das “mamanas” que auxiliavam o pastor, ela engravidou aos 40 anos de idade. Depois de todos os percalços, Carmem me disse que agora se sentia feliz. O símbolo maior de sua felicidade não era o carro novo que ela dirigia ou seu celular de última geração, mas as fotografias de sua linda menina, bem-vestida e com um belo penteado, semelhante ao que suas tias fizeram por ela na infância.

Ora, bem antes de a Organização Mundial de Saúde (OMS) conceituar saúde como “um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, espiritual e social” (Toniol, 2017), boa parte das populações da África subsaariana, Ásia e América já definiam saúde como mais do que a simples ausência de doença. Aliás, como mostra

Toniol (2017), é significativo que a proposta de inclusão de “espiritualidade” na definição da OMS tenha sido feita por Samuel Hynt, um médico e missionário nascido na Escócia e radicado na Suazilândia (atual Reino de eSwatini), o pequeno país localizado entre os territórios da África do Sul e Moçambique, para onde alguns dos meus interlocutores disseram se deslocar frequentemente para oferecer ou receber terapias espirituais.

Em Moçambique, como em boa parte da África subsaariana, a saúde é vista como “um estado harmônico que, para existir e se manter, requer a harmonia entre a pessoa e a sua envolvente social e ecológica, incluindo seus antepassados” (Granjo, 2009: 572). Essa noção não admite divisões estanques entre saúde individual e contexto social, ou entre corpo e mente, mas compreende que as diferentes relações entre ambiente, pessoas e entidades espirituais podem resultar tanto em bem-estar quanto no infortúnio de uma pessoa. Não é incomum, portanto, encontrar pessoas que, em caso de doença, se perguntam se devem ir ao hospital, ao médico tradicional ou à igreja.

Os dados da OMS dão conta de que, em 2018, haveria 2.473 médicos e 14.174 enfermeiros¹²¹ para uma população de cerca de 28 milhões de pessoas¹²² em Moçambique, o que acaba resultando nas explicações de que os moçambicanos procurariam os *tinyanga* ou agentes religiosos, geralmente igrejas Zione ou pentecostais, simplesmente por falta de serviços públicos de saúde ou de recursos para tratamentos em hospitais particulares¹²³.

Embora a precariedade da saúde pública em Moçambique seja um problema real, diversos autores discordam da ideia de que as pessoas buscam “tratamentos espirituais” nas palhotas ou nas igrejas somente por causa da ausência da oferta de serviços de saúde. Primeiramente, um tratamento “tradicional” não é necessariamente mais barato do que a biomedicina (Granjo, 2009: 578). Depois, as terapias da biomedicina e da “medicina tradicional” não são concebidas como excludentes entre si, mas como complementares, o que faz com que muitas pessoas de classe média e da elite busquem os tratamentos tradicionais ou as igrejas, mesmo que continuem com os tratamentos nos melhores hospitais particulares. Aliás, não é raro que médicos

¹²¹ Disponível em: <https://www.afro.who.int/fr/node/11972>. Acesso em 25/11/2021.

¹²² A população era estimada em 32 milhões de pessoas em 2021.

¹²³ Mesmo nos hospitais públicos em Maputo, há alas que são gratuitas e outras que são pagas. Quando precisei de atendimento médico na cidade por causa de uma infecção, optei pela ala particular e fui muito bem atendido.

e enfermeiros encaminhem seus pacientes aos serviços de médicos tradicionais, profetas ou pastores. Finalmente, ouvi a explicação de que as pessoas buscariam os *tinyanga* e os pastores e profetas não porque desacreditam completamente da biomedicina, mas porque gostariam de ter certeza de que os tratamentos biomédicos iriam surtir efeito.

Ao analisar os saberes e a gestão da Malária em Moçambique, Ana Rita Sequeira (2017: 175,176) identificou que seus interlocutores diferenciavam “doenças do hospital” e “doenças da tradição”, ou aquelas causadas por feitiçaria. Enquanto as “doenças do hospital” teriam um caráter exclusivamente biológico e, portanto, poderiam ser curadas apenas pela biomedicina, as “doenças da tradição” eram percebidas como uma espécie de “doença social”. Em certo sentido, trabalhos como os de Edward Green (1999) e Thomas Csordas (2008) indicam que os tratamentos biomédicos e as chamadas medicinas “tradicionais” trabalham com lógicas semelhantes. Ao abordar as diversas concepções de doença no continente africano, Green (1999: 18) argumenta que as perspectivas “etnomédicas indígenas” (embora eu discorde do uso do termo) sobre contágio e processos de infecção assemelham-se àquelas propostas pela “teoria moderna dos germes”, mas “em um idioma ao qual não estamos acostumados”. Em seu trabalho entre curadores da Renovação Carismática Católica, curandeiros tradicionais e andarilhos da Igreja Nativa Navajo, nos Estados Unidos, Csordas (2008) percebeu que muitos de seus entrevistados não tratavam biomedicina e terapias espirituais como auto excludentes, mas como complementares. Por isso, recorriam paralelamente aos serviços biomédicos e aos tratamentos religiosos.

Se a saúde é um estado de bem-estar holístico, as ferramentas da biologia e da medicina ocidental podem não ser suficientes para explicar plenamente os infortúnios e doenças. Para alguns dos meus interlocutores, seria preciso tratar o corpo, mas também investigar as lógicas que suplantariam as explicações biomédicas, identificando assim as possíveis e invisíveis causas dos problemas. Trata-se, portanto, de tentar entender por que certos infortúnios e doenças atingem determinadas pessoas em horas, locais e situações específicas, já que como me disse um interlocutor moçambicano: “uma doença nunca é uma doença por si só para os africanos. Há sempre uma explicação filosófica para as origens [da enfermidade], mesmo que seja só uma dor de cabeça”.

O trabalho clássico de Evans-Pritchard (2005) sobre feitiçaria entre os Azande nos lembra que em muitas populações da África subsaariana não faz sentido recorrer ao argumento da coincidência para explicar infortúnios. Os Azande sabiam que celeiros de madeira caem porque seus esteios são destruídos por cupins e que é comum que certas pessoas se sentem embaixo dos celeiros para se protegerem do sol. Por óbvio, meus interlocutores em Maputo sabem que a picada de um mosquito pode causar malária, que é preciso usar preservativos para evitar a transmissão de ISTs como HIV¹²⁴ e que os problemas de infertilidade podem ser causados por distúrbios biológicos ou envolver fatores psicológicos. Todavia, a questão nos dois casos é compreender por que algumas pessoas são atingidas por esses infortúnios e outras não e, assim, identificar e “eliminar” as razões sociais ou causas espirituais dos problemas, permitindo que a saúde seja restaurada (Webster, 2009).

Granja (2004, 2007, 2009, 2011) afirma que os *tinyanga* formariam um sistema de “domesticação da incerteza” ou “do aleatório” baseado na premissa fundamental de que o “acaso não existe” (Granja, 2009: 571). Nesse sentido, prossegue o autor, não basta entender “como os infortúnios aconteceram”, mas é preciso buscar as razões de algumas pessoas serem atingidas por infortúnios e outras não, restando três conjuntos de explicações possíveis: 1) pode ter ocorrido alguma negligência ou o indivíduo atingido foi incapaz de perceber os perigos que o cercavam; 2) a vítima foi atraída para o infortúnio ou foi propositalmente distraída pelos feiticeiros, a fim de não reconhecer os perigos da feitiçaria; 3) os antepassados podem ter suspenso a proteção ou deixado de alertar a vítima do mal que se avizinhava (Granja, 2009: 570). Na visão do autor, caso a investigação inicial sobre o infortúnio aponte que a vítima tinha ciência dos perigos que a rondava, de que ela tomou os devidos cuidados para evitar infortúnios, ou ainda que a pessoa se tornou vulnerável porque não se cuidou adequadamente como costumava fazer, é preciso buscar explicações adicionais.

Voltando ao caso de Carmem, sua busca pela cura tinha relação com uma vontade pessoal, mas também com a pressão da família do esposo, que exigia que ele deixasse descendência. Nas explicações de Sequeira (2017: 154), essas concepções partem do suposto de que os indivíduos não existem “fora da sua linhagem, fora do seu grupo de origem e pertença” e são considerados incompletos socialmente caso não contribuam para “o esforço de manutenção da sua linhagem,

¹²⁴ Sobre a relação entre HIV e medicina tradicional, ver Passador (2011).

através da descendência e da produtividade do seu trabalho”. Nesse sentido, situações como o desinteresse sexual dos parceiros, doenças que afetam o aparelho reprodutor, impotência sexual ou quando os casais “demoram” a ter filhos são geralmente vistas como sinais de risco à reprodução social. Geralmente desconfia-se que os casais afetados podem estar sendo “vítimas de ‘doença da tradição’ ou de feitiçaria” (Sequeira, 2017: 175, 176). Daí, busca-se a medicina tradicional.

Apesar de ter engravidado após o tratamento com o pastor Ricardo, Carmem sentia um certo incômodo com as vacinas que recebeu dos *tinyanga*, as quais ela desconfiava que poderiam não ter trazido bons efeitos em seu corpo. Malgrado ela tivesse boas relações com os antepassados, fosse regularmente ao cemitério e pagasse pessoas para cuidar das campas de seu pai e de suas tias, desconfiava que os antepassados estavam insatisfeitos com as substâncias inseridas pela vacina, por isso seguia buscando alguém que pudesse reverter a vacinação¹²⁵.

Eu já procurei alguém para me tirar as vacinas do corpo, porque eu acho que aquilo de alguma forma me fez mal. Posso estar enganada, mas pronto. A alguma altura andei a saber. Mas, por que o meu marido me abandonou? Por que o meu marido foi fazer filhos fora? Porque você foi buscar uma vacina e essa vacina é que afugenta ele. Porque tu, quando entras no curandeiro, os teus antepassados não recebem aqueles remédios. Não recebem aquilo de boa forma. Eles também fazem com que na tua vida as coisas não andem muito bem. (Carmem)

Todavia, a reversão da vacina não poderia ser feita com os *tinyanga*, já que ela não queria ter compromisso com as questões espirituais. Aliás, entre os principais argumentos dos que têm abandonado os tratamentos oferecidos nas palhotas dos *tinyanga*, dois se destacam: o alto custo financeiro das consultas e a convivência com os espíritos dos antepassados - e, conseqüentemente, as obrigações decorrentes dessas relações. Mesmo que estivesse frequentando os cultos Zione, onde também é feita a “reversão da vacina” (Cavallo, 2013), Carmem se sentia incomodada com as cobranças dos pastores sobre sua presença semanal nos cultos. Uma das opções para a reversão seria a Igreja Universal, onde os pastores oferecem o “Tratamento com unção do corte”.

Em geral, as pregações iurdianas indicam que os primeiros rituais que

¹²⁵ Em uma reunião na Igreja Universal, assisti a um ritual de neutralização da vacina, tal como o ritual de “reversão da vacina” que Cavallo (2013) observou na Igreja Zione. No caso que acompanhei na igreja brasileira, o ritual consistia basicamente em aplicar um óleo consagrado sobre o local em que a pessoa foi vacinada, enquanto os pastores exorcizavam os espíritos.

comprometeram as pessoas com os espíritos ocorreram ainda na infância. Um dos exemplos dados pelos pastores é o tratamento da “panelinha” ou o “remédio de lua”, um composto de várias ervas e cinzas que é colocado na moleira do bebê para protegê-lo. Algumas pessoas me disseram que a criança que não recebe esse remédio na infância fica “maluca”¹²⁶, uma ideia bastante espalhada na cultura popular¹²⁷. Outro procedimento comum é a vacina, um corte feito por um *nyanga* em uma parte do corpo (peito, cabeça, braço, perna etc.) para inserção de pó e ervas, a fim de proteger o infante. A título de exemplo, o pastor André conta que em sua infância foi enganado pela madrasta e levado a um *nyanga* para ser vacinado. De acordo com ele, tanto a panelinha quanto a vacina contêm um “segredo” espiritual que explicaria por que muitas pessoas têm problemas psicológicos ou mentais e que, por isso, não teriam uma “mentalidade vencedora” depois de adultos.

Nos rituais da Igreja Universal, o procedimento da reversão da vacina consiste apenas em assentir publicamente que recebeu o corte em alguma parte do corpo, ser posteriormente unguento com o óleo consagrado por algum obreiro ou obreira e participar de algumas campanhas de oração e sacrifício financeiro. No entanto, a Igreja Universal é uma “formação estética” (Meyer, 2009) que apela para relações de confronto com os espíritos, não admite a convivência pacífica com os antepassados e propõe uma ruptura com a qual Carmem não concordava totalmente. Depois de um relativo apaziguamento das relações com a família do esposo, era preciso manter a paz com seu parentesco agnático. Por esse motivo, ela preferia não retornar aos rituais da Igreja Universal.

4.8 O caso de Alexandre: uma família transnacional

“Eu tenho uma casa. Eu sou da Família Universal. Eu não sou brasileiro, mas muitos perguntam o porquê do meu sotaque”. Essa foi a fala de Alexandre, um interlocutor da Igreja Universal, de família católica e que já tinha rezado na Maná, uma denominação pentecostal de origem portuguesa. Nas duas últimas igrejas, o jovem

¹²⁶ Sobre a relação entre religião e saúde mental em Moçambique, Francesco Vacchiano organizou um livro com uma série de pesquisas, envolvendo médicos tradicionais e agentes de diversas igrejas. Contribuí com o capítulo “Estética Universal e sofrimento psíquico: notas sobre a atuação da Igreja Universal do Reino de Deus em Maputo, sul de Moçambique” (Guerreiro, 2022a [no prelo]).

¹²⁷ Como na música do cantor moçambicano Cleyton da Drena, *Remédio de Lua* (Dança dos malucos). O artista gravou um videoclipe em que performa a situação de uma pessoa que tem atitudes aparentemente insólitas em lugares como a vizinhança, os mercados (feiras) e um hospital, enquanto o refrão repete exaustivamente “O problema é remédio de lua [...] Ai, eu tô maluco!”.

de 25 anos dizia não se sentir em casa, o oposto da sensação de pertencimento comunitário que tinha na Igreja Universal, onde fazia parte da Tribo Simeão¹²⁸ da FJU e se dizia participante de uma família que transcendia o local e o fazia inserido em uma rede transnacional de relacionamentos, a “Família Universal”. Alexandre me pareceu mais uma pessoa convencida pela *magia civilizatória* iurdiana.

Exemplo disso, me dizia, era seu sotaque “brasileiro” que o fazia ser confundido na rua com um estrangeiro, ainda que ele falasse português com sotaque associado ao changana, sua língua materna. Seguindo sua lógica, talvez ele não tenha sido o único fiel iurdiano a ser “confundido” com um brasileiro. Em Moçambique, onde 47,4% da população fala português, seja como idioma materno ou como segunda língua¹²⁹, os pastores locais são percebidos como moçambicanos que mimetizam o sotaque brasileiro. Benjamin João, *youtuber* moçambicano que produz vídeos com conteúdo para brasileiros¹³⁰, depois de ver um vídeo sobre o Brasil, foi incisivo: “Todos os pastores da Igreja Universal são brasileiros. Não importa se é moçambicano, sei lá... mas o sotaque e a forma de falar é do Brasil”.

Além da convivência diária com bispos, pastores e fiéis que influenciavam diretamente sua subjetividade, Alexandre mirava no bispo Macedo, a quem se referia com singular deferência, tratando-o como “sua excelência”. A recursividade ficava patente não somente no sotaque dos demais pastores com quem Alexandre convivia, mas na entonação da voz, na imitação da forma de se vestir e até mesmo na emulação da gesticulação das mãos do bispo Macedo, afetadas por uma deficiência. Conforme um pastor iurdiano de nacionalidade portuguesa que conheci em Amsterdã (Holanda), a semelhança dos sotaques e gestuais evidenciaria que a Igreja Universal não discrimina as culturas onde se insere, justamente por ser uma igreja “universal”. nesse sentido, o sotaque brasileiro, que poderia ser visto como um processo de apagamento das diferenças, era motivo de orgulho para os pastores e membros. Afinal, eles pertenceriam a uma “comunidade imaginada” (Anderson, 2008) que se pretende universal.

¹²⁸ A FJU é dividida conforme as 12 tribos de Israel referidas no Antigo Testamento.

¹²⁹ Em 2017, aproximadamente 16,6% dos moçambicanos falavam português como primeira língua. Cerca de 30,8% da população tinha alguma língua *bantu* como língua materna e português como segunda língua. Finalmente, 52,6 da população falava apenas línguas bantu, não falando português (Firmino, 2021: 171).

¹³⁰ Discuto mais detalhadamente o fenômeno dos youtubers moçambicanos no capítulo 6.

Como muitos fiéis da denominação, Alexandre jamais chegou perto do bispo Macedo, que raramente visita Moçambique, mas se orgulhava do pertencimento a uma igreja “civilizada”. Ainda assim, sua forma de mimetizar o sotaque e sua postura corporal também podem ser identificadas como um modo de estar em relação, evidenciando o que Powell (2013) e Spies (2019) chamaram de uma “relação potencial”. Essa noção pode ser útil para descrever a situação de pessoas que se relacionam com seus líderes por mídias, ainda que jamais tenham tido contato pessoal com eles. Exemplificativamente, esse foi o caso dos missionários malgaxes que trabalhavam em uma igreja nigeriana em Madagascar e que estavam “em relação” com seus líderes nigerianos somente pela audição de suas pregações em mídias físicas, por telefonemas e por e-mails (Spies, 2019). De alguma forma, tanto Alexandre quanto os missionários buscavam superar as barreiras da nacionalidade, estando potencialmente em relação com os líderes de suas respectivas igrejas.

Paralelamente ao bom relacionamento com o bispo e com a igreja, as coisas na casa de Alexandre não andavam muito bem. Para ilustrar seus conflitos, ele me contou que acreditava que seu problema de impotência sexual teria sido causado por seu pai falecido. O relato a seguir mostra como a situação o angustiava intensamente.

Às vezes dizem que nossa cultura... nossos pais estão a fazer aquilo ali, provocar espíritos maus, provocar espírito mau para acabar com a vida, pediram dinheiro. Lembro-me uma vez que meu pai. Eu era criança. Trouxe-me uma camisa branca para mim. Meu pai é do tipo que nunca gostou de comprar nada para o filho. Nem vivia em casa, sempre com outras mulheres. Não vejo. Quando saiu para fora, ele queimou todas as mantas, esteira, tudo... Isso aí foi... nós ficamos sem nada. Lembro-me dessa vez, mas dois anos depois, ele veio deu uma camisa aí, eu não sei o que é. Mas até hoje eu tenho um problema, eu tenho um grande problema.

Eu tenho problema de impotência sexual. Eu não sei, desde criança. Aquilo eu não posso dizer que começou quando. Nos meus 15 anos assim já namorava... Tentei... Até ficava envergonhado [conta que os amigos lhe perguntavam por que ele não tinha casado e ele respondeu que um dia casaria, mas se pergunta “um dia quando?”] Eu tentei ir ao curandeiro, meu amigo, à procura daqueles remédios, daqueles remédios tradicionais, tomei muitos, eu vi que é água. Fui à farmácia atrás daqueles remédios na farmácia. Só funcionou um dia só... até hoje eu me afasto das pessoas. [conta que quando as pessoas o chamam para sair, ele rejeita e fica em casa]. Eu acho que eu sou o pior dos homens. Por que eu nasci? Eu às vezes me pergunto, eu às vezes me pergunto. Eu nem sei o que é. (Alexandre)

Em busca de se curar da impotência, o jovem me disse que procurou os *tinyanga*, fez tratamento com medicina tradicional chinesa e fez seguidas campanhas na Igreja Universal, mas nada havia resolvido seu problema. Ele era parte da “Família Universal”, mas se mostrava extremamente angustiado com o futuro, já que, em sua visão, não poderia casar-se, ter filhos e dar continuidade à sua descendência. Poderia ter apenas filhos espirituais.

Além da desconfiança em relação ao pai, Alexandre tinha conflitos com suas irmãs. Elas o criticavam por suas várias experiências espirituais, caracterizadas por longas e constantes orações e, segundo ele, uma “unção de falar com malucos” - termo que ele usou para descrever pessoas que enfrentavam algum sofrimento psíquico. Assim como identifiquei em outras famílias de fiéis da Igreja Universal, outro ponto de tensão era o que Alexandre chamava de “espírito sacrificante”. Basicamente, era esse espírito que o impulsionava a fazer constantes doações para a igreja, causando discordâncias familiares. Por causa de seu forte engajamento, suas irmãs o acusavam de ser “maluco”. Em contrapartida, ele dizia que as acusações tinham origem espiritual, pois estariam reproduzindo a voz do Diabo. O único alívio, dizia Alexandre, é que pelo menos elas não “chamavam bruxaria” em sua casa, ao contrário da desconfiança acerca de seu pai.

Nesse caso, a relação casa-igreja-família se evidencia em uma tensão acusatória que, como veremos de forma mais detalhada no capítulo seguinte, perpassa muitas das relações que encontrei em Maputo. Uma vez mais as relações de parentesco e a filiação religiosa eram questionadas e reelaboradas entre aqueles que se veem interpelados pelas reivindicações de exclusividade de igrejas e missionários brasileiros.

4.9 Conclusão

Os casos de Marcelina, Silvio, Neide, Marta, Vânia, Joana, Carmem e Alexandre tratados nesse capítulo evidenciam que as pessoas que circulam pelas palhotas e igrejas pentecostais em Maputo têm relações diferentes com os espíritos. Demonstram também a complexidade e as tensões que envolvem relacionamentos, laços consanguíneos e as pretensões de parentesco espiritual da “Família Universal”, cujas reivindicações publicizam temas que, em geral, são tratados em âmbito doméstico. Assuntos como *lobolo*, infertilidade, questões de saúde e manifestações de antepassados são publicizados e exibidos na rádio e TV. Em vez de mais velhos,

tios, tias, avôs e avós, são os pastores que se responsabilizam pela resolução de conflitos.

Ao invés de solução, o que se observa é a reivindicação de uma família transnacional que busca romper com os laços tradicionais e as relações estabelecidas no passado, exigindo exclusividade e um afastamento da “tradição”. De um lado, temos o caso de Alexandre, que aponta para uma intenção de rompimento familiar e de pertencimento a uma igreja brasileira supostamente afastada da “tradição” e vista como “civilizada”. Longe dos antepassados, mas perto da igreja. De outro, Carmem se via diante de um dilema, uma vez que parecia querer continuar rezando nas igrejas cristãs, mas questionava a *magia civilizatória* iurdiana e demonstrava não ter a intenção de abandonar os antepassados ou romper com as boas memórias que tinha deles.

Se considerarmos as tensões envolvendo relações de parentesco e as intenções civilizatórias da Igreja Universal, é patente que a *magia civilizatória* também opera como forma de produção de fissuras familiares. Por meio de programas específicos para as famílias, as igrejas brasileiras afirmam produzir unidade e comunhão entre os crentes. No entanto, quando ofendem os ancestrais dos moçambicanos, ressignificando memórias e produzindo demonização de coisas, lugares, espíritos e pessoas, constroem modos de estar em relação que acentuam conflitos e cisões sociais e familiares. No capítulo a seguir, pretendo mostrar como a *magia civilizatória* das igrejas brasileiras está diretamente ligada às relações com os espíritos, promessas de prosperidade e a essas rupturas familiares.



Imagem 31: Mosaico de fotografias de fiéis Zione em oração e transe espiritual



Imagem 32: Mosaico de fotografias do Tratamento com água consagrada na Igreja Universal



Imagem 33: Mosaico de fotografias de casamentos coletivos na Igreja Universal

Fontes:

<https://www.facebook.com/UniversalMocambique/photos/pcb.5164999080289304/5164996986956180>

<https://www.facebook.com/UniversalMocambique/photos/pcb.5164999080289304/51649976202894504>

<https://www.facebook.com/photo/?fbid=572591334228663&set=pcb.572591437561986>

Capítulo 5: Magia, feitiçaria e “dívidas ocultas”

A Nação dos 318, também chamada de Congresso para o Sucesso, é uma das mais concorridas reuniões na Igreja Universal em Maputo. Durante meu trabalho de campo, os encontros de segunda-feira à noite eram lideradas por Tarcísio, um pastor brasileiro muito próximo dos bispos, embora ainda não ostentasse o título eclesiástico. As reuniões dirigidas por ele refletem o que chamo de *Efeito Droste*, a recursividade limitada a que me referi na introdução, com a reprodução de categorias e práticas que se irradiam desde os templos da Igreja Universal no Brasil, mas dependem de certas adaptações e de alusões ao contexto local.

Tal como no Brasil, são cultos religiosos, com cânticos, orações, exorcismos, pregações e muitos pedidos de contribuição financeira. O caráter religioso das reuniões se intersecciona com a proposta de dar uma roupagem empresarial aos eventos semanais, com diversas referências ao mundo dos negócios e tentativas de persuadir os presentes de que o pastor, na verdade, seria uma espécie de consultor financeiro conhecedor dos caminhos para a prosperidade.

Categorias como negócios, negociação, prazos, visão, empreendedorismo, sucesso, mercado, investimento, contratos, prazos, dívidas, economia, lucros e vendas se juntam a outras expressões geralmente relacionadas ao mundo invisível, como feitiçaria, bruxaria, espíritos e caminhos fechados.

Em vez de reunião, o evento era considerado um “congresso”. Ao invés de pregações, eram apresentadas “palestras” em que o pastor fazia análises, identificava problemas econômicos e apontava as soluções de investimento aos fiéis e potenciais fiéis. Distribuía-se um livreto de papel, chamado de “pasta”, que deveria ser usado para guardar envelopes de contribuição e cartelas com versículos bíblicos. Os presentes precisavam se sentir como se estivessem recebendo orientação de um *coach* financeiro, ainda que a esmagadora maioria das milhares de pessoas que compareciam ao congresso estivessem desempregadas, trabalhando na informalidade ou vivam de pequenos biscates.

Em uma das reuniões, o pastor Tarcísio anunciou que revelaria o “segredo” de nosso fracasso financeiro, apontando para uma cadeira posta sobre o altar. Após uma

hora e meia de suspense, veio uma explicação bastante simples sobre o “segredo”. Em seu diagnóstico, a cadeira representava o comodismo e o conformismo das pessoas que viviam sentadas, não tomavam a iniciativa de trabalhar e empreender e se contentavam com o que a “sociedade impõe”: apenas um carro, somente uma loja, uma única empresa ou um salário suficiente para a sobrevivência. A arca e a cadeira são materialidades que agiam como “mídias” (Meyer, 2009) e, ao mesmo tempo, como símbolos. Poderiam produzir efeitos psicológicos e emocionais, mediando as relações das pessoas com os espíritos como também ser acionados como símbolos de certos comportamentos. Assim, também operariam como produtores de sentido, em acusações e contra-acusações de feitiçaria

A grande ironia é que boa parte daquele contingente de três milhares de pessoas possivelmente não teria o que comer naquela noite. Carros, empresas, casas e viagens eram apenas parte de um sonho que parecia distante de quase todos que ali estavam. Tal qual um analista financeiro, Tarcísio havia descartado quaisquer explicações que pudessem associar pobreza e conjuntura socioeconômica. Em seu diagnóstico, o principal obstáculo para a prosperidade não seria a falta de oportunidades ou questões estruturais.

Sua explicação para nosso suposto comodismo era simples: todos estaríamos com a “mente bloqueada” pelos espíritos da inveja e da feitiçaria, os quais tinham sido lançados por vizinhos ou familiares (pai, mãe, irmãos e outros parentes). As pragas, segundo ele, não somente tornam as pessoas pobres e miseráveis, mas bloqueiam as percepções acerca das reais causas dos problemas que enfrentam. Sua perspectiva se assemelha ao que Engelke (2004) percebeu entre seus interlocutores do Zimbábue, entre os quais prevalecia a ideia de que “a cultura africana” geraria “ciúmes entre as pessoas”, impedindo que elas trabalhassem juntas e fossem bem-sucedidas. Tal situação quase sempre está relacionada às ações dos antepassados e é reforçada pelo discurso cristão que associa o continente africano a um lugar do mal e da pobreza.

Diante disso, a solução para os problemas não estaria em políticas públicas, mas nos sacrifícios financeiros exigidos por Deus. Ao misturar títulos políticos e referências religiosas, em uma das orações feitas na reunião, ele citava que a solução viria apenas de Deus, já que “Ele é o presidente dos presidentes, rei dos reis, senhor dos senhores, deus dos deuses”.

Em geral, sua fala ia de encontro ao que pensavam alguns analistas que

consideravam que a crise econômica espoletada em 2016 (em contexto pré-pandêmico) estaria diretamente relacionada com o caso das “dívidas ocultas”, um escândalo de corrupção envolvendo quadros do partido Frelimo, amplamente difundido na imprensa local e internacional. A seu ver, o problema não seria conjuntural, mas estaria no âmbito da responsabilidade individual.

Ah, porque é o país, ah são as **dívidas ocultas** [grifo meu], ah mas é porque o Chang foi preso, ah mas é porque ninguém está pagando, ah porque ninguém recebe. Não, meu amigo. O problema não é o presidente. O problema não é o ministro, o país, não é a **dívida oculta** [grifo meu]. O problema está dentro da pessoa. O problema está quando você aceita, quando você se acomoda. (pastor Tarcísio)

Ao mencionar o caso das “dívidas ocultas”, o pastor abordava um assunto que praticamente todos os presentes tinham ouvido falar. Desde que se tornou público, o escândalo passou a ser tema de quase todos os telejornais e sites de notícia. Também se tornou assunto em diversas rodas de conversa entre a população, fornecendo matéria-prima para acusações de parte da imprensa e dos políticos da Renamo, os quais diziam que o partido Frelimo seria corrupto e incapaz de governar o país.

O caso das “dívidas ocultas” é considerado o maior escândalo de corrupção da história de Moçambique e remete aos idos de 2013 e 2014, quando agentes do Estado contraíram empréstimos de cerca de 2,7 bilhões de dólares junto ao banco *Credit Suisse* para custear a compra de navios de pesca e de patrulha. A transação contou com a participação de moçambicanos, suíços, estadunidenses e sul-africanos e teria envolvido o pagamento de suborno na casa dos 150 milhões de dólares, causando enorme prejuízo aos cofres do Estado moçambicano que, em 2022, enfrentava uma dívida pública acima de 100%.

Em Moçambique, o “julgamento das dívidas ocultas”¹³¹ se iniciou em 2020 e levou 19 pessoas aos tribunais, entre elas Armando Ndambi Guebuza, filho do ex-presidente Armando Guebuza, e Gregório Leão, ex-chefe do Serviço de Segurança e Inteligência (SISE). Além disso, alguns dos acusados citaram o próprio Armando Guebuza e Felipe Nyusi, atual presidente e ministro da defesa na época em que o esquema de corrupção estava em curso. Muito embora a Renamo e a Ordem dos Advogados de Moçambique tenham feito uma enorme pressão para que Nyusi fosse

¹³¹ Houve julgamentos em outros países, como nos Estados Unidos e na África do Sul. Na justiça britânica, o julgamento estava previsto para se iniciar em 2023.

ouvido, o juiz Efigénio Baptista se recusou a convocar o presidente para prestar depoimentos.

O pivô do caso, no entanto, foi o ex-ministro das finanças Manuel Chang, preso na África do Sul em 2018 e que, até o fechamento dessa tese, aguardava decisão judicial para saber se seria extraditado para os Estados Unidos ou para Moçambique. Como vimos na fala de Tarcísio, o nome de Chang passou a ser conhecido entre boa parte da população moçambicana e foi classificado como o símbolo da corrupção e da crise econômica que se abateu sobre o país na década de 2010.

Antes de mim, Figueiredo (2020: 213) já havia notado que a categoria “dívidas ocultas” evidencia a “correlação entre a produção do oculto (própria do mundo *invisível*) com as práticas da política (visivelmente ocultas)”, indicando, assim, um “duplo sentido relacional entre o poder, a política, a riqueza e o *mundo invisível*” [grifo do autor]. Embora dedique boa parte de sua tese para tratar de “práticas do oculto” ou “linguagens do oculto”, Figueiredo faz questão de distinguir sua análise de outros autores que trabalham com temas ou categorias análogas, como Michel Taussig (2010) e sua ideia de “economia do terror”, e os Comaroff (1999), com sua noção de “economias ocultas”¹³². O principal motivo de Figueiredo (2020) é sua discordância com as análises que veem o oculto como uma forma de projeção das vozes dos “assujeitados e impedidos de participar dos pretensos benefícios do capitalismo neoliberal”, sendo as formas de oculto instrumentos que permitem que os oprimidos possam enriquecer às margens da economia e da política convencionais. Pelo contrário, ele ressalta que as linguagens do oculto podem ser empregadas como formas hegemônicas de produção de desigualdade, além de o capitalismo também poder “performar como feitiçaria” (Figueiredo, 2020: 266, 267).

Compartilho, em parte, de sua crítica ao trabalho dos Comaroff (1999), mas não descarto que essa forma de linguagem também possa ser empregada pelos menos favorecidos. Como pretendo deixar mais nítido ao longo do capítulo, penso na feitiçaria como uma forma de relação que se caracteriza por ambiguidades e que pode levar a um processo de zumbificação mútua. Para além do âmbito estrutural, a

¹³² Diversos trabalhos abordam experiências econômicas à margem da economia e da política convencionais. Entre os quais, cito: a) as chamadas “economias morais” (Scott, 1976; Thompson, 2018); b) as práticas econômicas na chamada “cracolândia”, em São Paulo, que Taniele Rui (2014) prefere denominar apenas de “uma economia”, evitando adjetivações; c) as práticas econômicas relacionadas a contextos considerados espirituais ou religiosos, como a ideia de “economias ocultas” (Comaroff; Comaroff, 1999).

expressão “dívida oculta” é boa para nomear todo um emaranhado de relações econômicas envolvendo humanos, não humanos, dinheiro e feitiçaria, em que a busca pela prosperidade acaba resultando em um ciclo de dívidas ocultas e infinitas. De alguma forma, isso evidencia que economia e religião não estão apartadas e chama nossa atenção para os aspectos invisíveis das relações econômicas.

Aqui, uma advertência ao leitor: quando me refiro às forças invisíveis que operam nas relações, não falo apenas de espíritos, deuses e feiticeiros, mas de forças ocultas de todo o tipo. Por exemplo, ao ver de Obarrio (2014: 54), no ordenamento jurídico de Moçambique prevalecem duas ordens metafísicas separadas, porém articuladas. De um lado, teríamos o espírito iluminista das leis. De outro, diversos outros espíritos que agem em tribunais consuetudinários. Pode ser um chefe que “incorpora as almas dos ancestrais” ou ainda “um *ethos* espiritual” que propõe a resolução dos conflitos” em Mesquitas, na normatividade da Igreja Universal ou nas “acusações de feitiçaria” que demandam a mediação de agentes da AMETRAMO.

Preocupados com a questão da “agência do intangível”, Blanes e Espírito Santo (2014) vão além daquelas perspectivas que veem invisibilidade e intangibilidade apenas quando tratamos de religiosidade ou espiritualidade. Nesse sentido, espíritos, divindades e deuses podem ser equivalentes a outras entidades aparentemente abstratas como “economia”, “mercado”, “raça” ou “valor”. De modo semelhante, ao discorrer sobre o que chama de “espectro de Marx”, Derrida (2006: 68, 69) evoca o próprio Marx para destacar que o Estado, ao emitir papel-moeda, é capaz de fazer magia e, por meio de um simples carimbo, transformar um papel em ouro, além de agitar-se entre fantasmas e fazer negócios com eles. Nessa mesma linha, o homem responsável pelo tesouro também é comparado a um alquimista que especula sobre fantasmas e elixires da vida. Em Moçambique, com o fracasso do projeto socialista, também passaram a operar o enigmático “mercado”, sem rosto ou identidade, ou a fantasmagórica “mão invisível”, apontada pelos devotos do neoliberalismo como a solução para os problemas do país.

O caráter pouco transparente, incerto e especulativo das relações econômicas de que a Igreja Universal participa indica que as práticas religiosas não estão estanques da conjuntura econômica de Moçambique, aproximando o trabalho pastoral dos diagnósticos e prognósticos de muitos economistas neoliberais e, por semelhança ou oposição, das práticas dos *tinyanga*. Em suma, as relações econômicas iurdianas são paralelas (mas não estanques) à conjuntura socioeconômica em Moçambique.

Ao longo das linhas que seguem, irei argumentar que as relações econômicas são aspectos fundamentais da *magia civilizatória* e dos processos relacionais em torno da Igreja Universal em Maputo. São compostas por promessas de prosperidade, incentivo ao empreendedorismo, sacrifícios financeiros e dívidas que vinculam pessoas e espíritos. Emprega-se uma linguagem da feitiçaria - com incertezas, ocultações, invisibilidades, rumores e especulações das mais diversas - que quase sempre resulta em um ciclo de endividamento e de reprodução de assimetrias e desigualdades. Isso pode ser ilustrado na *performance* do pastor Tarcísio, que propunha quase sempre um diagnóstico (comodismo e feitiçaria) e uma solução (o sacrifício) para os problemas financeiros dos fiéis e potenciais fiéis.

Esses fatores, como argumento a seguir, parecem constituir uma economia das dívidas ocultas, em relações que envolvem pessoas, espíritos, bens e reciprocidade, e resultam em um endividamento que se encadeia constantemente e é potencializado pelo amálgama entre ideologia neoliberal, *magia civilizatória* e teologia da prosperidade.

5.1 Civilizar pelo empreendedorismo

O diagnóstico econômico dos pastores iurdianos não estão totalmente apartados dos projetos históricos de civilização pelo trabalho em Moçambique. Apesar de o colonialismo não explicar tudo o que ocorre na atualidade e ter sido descontínuo e repleto de contradições, a missão civilizatória portuguesa teve como alguns de seus traços mais duradouros a “assimilação” – como vimos anteriormente - e o “trabalho” (Thomaz, 2001). No período colonial, o indígena era basicamente um sujeito racializado e sub-humano. Na condição de não-cidadão, ele era parte de uma tribo, “uma comunidade sem história, sem sentido de Estado, sem valores éticos, sem economia, isto é, sem civilização” (Cabaço, 2007: 160). Era visto como um ser bruto que só se tornaria moralizado e “civilizado” pelo trabalho, transformado “em mão de obra barata para a exploração da terra e dos recursos dos africanos”, seja por meio do trabalho assalariado ou do trabalho forçado (Meneses, 2010; 2018: 127).

A ideia de civilizar por meio do trabalho remete ao século XIX, uma vez que o *Regimento da Administração da Justiça nas Colónias*, de 1894, prescrevia o trabalho obrigatório como pena por crimes. Mesmo com a Proclamação da República Portuguesa em 1910, persistiu a crença na superioridade europeia e na missão

civilizadora por meio do trabalho, enquanto a versão reformada do Estatuto do Indigenato, em 1929, estabeleceu que o trabalho forçado - termo que também aparece na bibliografia especializada como *chibalo* -, seria um modelo adotado em obras públicas de interesse geral e coletivo (Meneses, 2010: 82, 85). Dessa forma, o governo colonial buscava garantir o pagamento de impostos e, ao mesmo tempo, civilizar os “indígenas”, enviando um grande contingente de africanos para trabalhar em obras públicas e campos de algodão.

Mesmo sendo críticos do racismo colonial que embasava tais projetos, as “estruturas” (membros e dirigentes) da Frelimo também acreditavam que o trabalho compulsório poderia ser empregado como instrumento de socialização e reeducação das mentes impregnadas com os valores coloniais. A noção de reeducação, aponta Machava (2018: 37, 38), era parte de uma “ideologia reformista” que combinava uma ética protestante puritana com um socialismo de cunho maoísta, com sua visão de revolução social. Juntas, essas visões de mundo objetivavam formar uma sociedade livre das amarras do colonialismo e de práticas consideradas atrasadas, como o *lobolo*, a poligamia e a submissão feminina. As políticas culturais e socioeconômicas frelimistas, incluindo as campanhas de limpeza e os campos de reeducação, teriam o objetivo de transformar a sociedade moçambicana em uma sociedade anticolonial. A meta era construir uma sociedade moderna, científica e revolucionária na qual todos teriam um senso de responsabilidade coletiva.

Os campos de reeducação foram constituídos após a independência e ombream com as cooperativas de produção e projetos de aldeamento como as “aldeias comunais” (Machava, 2018). Alguns campos de reeducação funcionavam em aldeias comunais e outros eram próximos a aldeias ou distritos com características rurais. Foram mais intensos até o princípio dos anos 1980, sendo posteriormente mais voltados para a questão política, no bojo do pragmatismo frelimista. No interior dessa política, em 1983, foi lançada a “Operação Produção” (Coelho, 2003; Thomaz, 2008; Quembo, 2012; Cassalho, 2020), em que as pessoas tidas como ameaças para a revolução eram removidas das cidades e conduzidas aos campos de reeducação, onde trabalhariam por um longo tempo, sem saber se retornariam para suas casas. A lista de pessoas “improdutivas” era longa: régulos (autoridades tradicionais), feiticeiros, “comprometidos” (indivíduos sobre quem pesava a suspeita de algum tipo

de compromisso com a antiga ordem colonial), prostitutas, bandidos armados¹³³, curandeiros, testemunhas de Jeová, alcoólatras, candongueiros (pessoas que vivem do trabalho informal), mães solas e jovens com mais de dezoito anos considerados improdutivos ou perigosos (Thomaz, 2008; Quembo, 2012; Maloa, 2012; Meneses, 2015).

Essas pessoas eram vistas como obstáculos para o desenvolvimento da nação e passaram a ser representadas com um personagem criado pela Frelimo, o *Xiconhoca*. O termo é a junção dos termos Xico (nome de um homem que pertencia à PIDE) e Nhoca (cobra, na maioria das línguas locais). Ilustrado em cartazes com desenhos depreciativos e legendas curtas e diretas, o *Xiconhoca* era uma representação do inimigo da nação e se caracterizava pela preguiça, individualismo, tribalismo, regionalismo, burocracia, colonialismo, prostituição, criminalidade, alcoolismo, uso de drogas e dedicação ao trabalho informal. Em suma, era a personificação do inimigo da nação, tudo o que o partido Frelimo esperava que os moçambicanos não fossem e o símbolo de tudo o que deveria ser erradicado por meio do trabalho (Macagno, 2009; Meneses, 2015). De certa maneira, isso mostra que o pós-colonial é algo “caoticamente pluralístico”, embora com alguma coerência interna, podendo ser definindo como um tipo de “sistema específico de signos, uma maneira particular de fabricar simulacros ou reformar estereótipos” (Mbembe, 2001).

Além disso, o partido passou a protagonizar episódios que envolviam *chamboqueamento* (espancamento por meio do chicote, chamado de *chamboco*) e/ou exposição e humilhação pública dos que eram considerados “traidores”, “sabotadores” e “reacionários” (Maloa, 2012; Meneses, 2015). Entre eles, estavam os que tinham pertencido “às estruturas ideológico-repressivas do aparelho de estado colonial”, “ex-membros de partidos políticos que haviam emergido em 1973-74” e “ex-militares do Exército colonial”, entre outros. Buscava-se, dessa forma, “purificar” (termo empregado por Samora Machel) a nação daqueles indivíduos vacilantes que travavam o desenvolvimento de um Moçambique socialista, livre do colonialismo e da “tradição”. Por meio da reeducação, da humilhação pública e do trabalho, formar-se-ia o “homem novo”, o trabalhador que contribuiria para o desenvolvimento de uma nação “livre e moderna” (Meneses, 2015: 36, 37).

Com o abandono gradual do marxismo-leninismo, os dirigentes do partido

¹³³ Ver Cahen (2002).

implementaram em 1987 o Programa de Reabilitação Econômica (PRE). O projeto incluía uma série de medidas de ajustes estruturais de corte neoliberal e constituía-se em condição *sine qua non* para receber empréstimos das instituições do *The Bretton Woods*: o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial. A saída de uma economia centralmente planejada para uma economia de mercado resultou na privatização de empresas estatais, redução de gastos públicos, desvalorização da moeda nacional e desregulação dos preços, com o aumento do desemprego e da violência urbana (Maloa, 2012; Obarrio, 2014). As medidas faziam parte de todo um projeto de governação das ex-colônias, estruturadas economicamente a partir de uma “lógica da dívida” (Obarrio, 2014: 86). Nesse esquema, o aumento da dívida pública nacional era proporcional à perda de soberania dos Estados-nação, o que permitiu que as elites negociassem financiamentos, abrindo cada vez mais espaço para privatizações, ações do fantasmagórico livre mercado e um possível processo de descentralização.

No período socialista, o Estado (confundindo-se com as estruturas do partido Frelimo) era tido como o grande promotor do desenvolvimento. Contudo, a adoção de políticas neoliberais modificou o discurso frelimista e o partido passou a incentivar o trabalho informal (leia-se precário) e o discurso empreendedor, embora sem dispensar ajuda estrangeira. Tudo isso apesar de o partido manter uma forte presença em vários setores da sociedade.

Atualmente, os missionários brasileiros atuam de forma semelhante aos cooperantes internacionais¹³⁴ em diversas regiões do país, implantando projetos sociais com recursos captados desde o Brasil ou no próprio Moçambique (como é o caso da Igreja Universal). Implantam creches, padarias, cozinhas comunitárias e incentivam a formação técnica, tal e qual algumas missões católicas e protestantes historicamente estabelecidas no país. Por conta de sua atuação, algumas igrejas são conhecidas como aquelas que “ajudam”. A categoria “ajuda”, ressalte-se, é um termo carregado de ambivalência, já que se refere tanto aos projetos sociais quanto ao trabalho de pastores e profetas junto aos espíritos.

Desde que chegou a Moçambique, a Igreja Universal buscou apresentar-se como uma instituição que coopera com o desenvolvimento da nação, mas que

¹³⁴ Em Maputo e em outras regiões do país não é raro encontrar com os chamados “cooperantes”, em sua maioria jovens europeus. Eles atuam em inúmeros projetos de cooperação internacional em áreas como economia, agricultura, meio ambiente, artes, educação e formação profissional.

também incentiva o empreendedorismo individual. De acordo com o site da denominação, a igreja busca promover o “bem-estar espiritual e material dos cidadãos locais, por meio de trabalhos voluntários e de ações sociais”¹³⁵. Com efeito, a legitimidade desses projetos passa igualmente pelas relações entre a igreja brasileira e o partido Frelimo¹³⁶. Do ponto de vista midiático, chamam a atenção os encontros públicos entre membros do governo e o pastor José Guerra, presidente oficial da denominação (Fiorotti, 2017). Alguns desses encontros referem-se a “ações sociais” da igreja, como aqueles encampadas pela Unisocial¹³⁷, pelo Projeto Calebe (com os idosos), pelo movimento Godlywood e pela Força Jovem Universal (FJU). São realizados cursos de alfabetização de adultos, em parceria com o Ministério da Educação e o Conselho Municipal de Maputo; ações de doação de sangue e campanhas de conscientização sobre HIV/SIDA, em parceria com o Ministério da Saúde; campanhas de combate ao uso de drogas; eventos esportivos; doações de roupas, alimentos e produtos de higiene em orfanatos e cadeias (Fiorotti, 2017; Reis, 2018: 43, 44), entre outras ações públicas.

Há também uma convergência de ideias em relação às noções de desenvolvimento. A Frelimo parece alinhada com o discurso iurdiano sobre o esforço, o trabalho individual e o empreendedorismo. Do ponto de vista econômico, o modelo neoliberal adotado pela Frelimo significa a ausência quase total de direitos trabalhistas e de previdência social. A informalidade acaba se constituindo em um meio de sobrevivência importante, em um país no qual aproximadamente 60% do orçamento é oriundo do exterior e que aparece frequentemente na lista das 10 nações mais pobres do mundo (Obarrio, 2014: 33).

Com um discurso semelhante ao do bispo Macedo no Brasil, bispos e pastores brasileiros pregam a teologia da prosperidade - ideia que concebe as riquezas materiais como sinais da bênção de Deus - e incentivam o empreendedorismo em reuniões, pregações e palestras, formando em pouco tempo outros pastores moçambicanos que ajudam a espalhar a mensagem vinda do Brasil. A “desigualdade abissal” que grassa em Maputo não é necessariamente um grande problema para os

¹³⁵ Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/universal-inaugura-templo-em-povoado-de-mocambique/?amp>. Acesso em 17/06/2022.

¹³⁶ Silas Fiorotti (2017), ao analisar o jornal Folha Universal de Moçambique, concluiu que o jornal evitaria fazer críticas a Frelimo e elogiar a Renamo. Em contrapartida, existiriam inúmeras matérias que tratam das ações positivas da Frelimo, algumas em cooperação com a Universal.

¹³⁷ Ver também Scheliga (2010).

pastores. Como no discurso bíblico, eles dizem que é normal que haja aquelas pessoas que são “cabeça” e outras que são “cauda”, embora todos possam empreender e alcançar a prosperidade. Se a pobreza é produzida pelo demônio, a desigualdade seria um processo natural, ratificado pela própria criação divina, uma espécie de estímulo ao trabalho e ao esforço dos “mais que vencedores”.

Esse tipo de discurso, propagado no Congresso para o Sucesso e em outras reuniões, também pode ser observado no Centro de Formação Jovem (ligado à FJU). A instituição fica localizada no prédio da antiga sede da igreja, em frente ao Cenáculo da Fé e oferece mais de uma dezena de cursos “vocacionais” e “profissionais” para jovens (Reis, 2018). Por ser gratuito, é referido como uma boa opção de formação técnica e posterior inserção no mercado de trabalho. Embora tenha pouco a ver com o trabalho forçado do período colonial e os campos de reeducação do pós-independência, os cursos oferecidos na FJU buscam, de certa maneira, propor uma “civilização” por meio do empreendedorismo, em um discurso no qual o econômico, o político e o religioso se atravessam constantemente (Chambe, Guerreiro e Regina Cassalho, 2022).

Os jovens que participam dos cursos oferecidos no Centro de Formação Jovem são incentivados a se filiarem à FJU e, junto com a formação técnica recebida, são expostos à *magia civilizatória*. Como “jovens visionários” e possuidores de um “espírito sacrificante”, eles são convencidos de que poderiam se tornar ricos empreendedores. Para isso, nem mesmo seria preciso ter recursos ou investidores. Basta ser visionário, se dedicar ao trabalho e praticar a “fé inteligente”. Essa categoria, aliás, indica uma “fé racional” e pressupõe que o jovem renuncie às emoções, como a ansiedade e o medo de sacrificar e empreender. Deixar-se levar pela emoção poderia impedir o jovem de “se lançar” no altar, cumprir os sacrifícios propostos pela igreja e conquistar a sonhada prosperidade.

A “civilização” por meio do empreendedorismo depende, assim, do amálgama entre um discurso neoliberal e campanhas que possibilitem superar os obstáculos espirituais que impedem a prosperidade, como veremos adiante. Parafraseando Weber, talvez estejamos diante de uma espécie de “ética universal e espírito do neoliberalismo”.

5.2 A entrada da Arca da Aliança

Entre 2014 e 2018, uma réplica da Arca da Aliança feita pela Igreja Universal

partiu do Templo de Salomão, no bairro do Brás (São Paulo), e circulou em várias cidades do Brasil. Em 2017¹³⁸, o artefato passou por Angola¹³⁹ e Moçambique¹⁴⁰. Nos dois países africanos, os rituais de chegada da arca foram insistentemente divulgados na rádio, TV e internet. As cerimônias mobilizaram um grande aparato policial, com o transporte do artefato em carros dos Bombeiros, e contaram com a presença de milhares de pessoas e dezenas de autoridades (Swatowski, 2020).

A arca que adentrou o Cenáculo é uma caixa de madeira, pintada de dourado, com dois querubins esculpido em sua tampa. Suas medidas são aproximadamente aquelas descritas na Bíblia: 1,20 m de comprimento, 75 cm altura, 75 cm largura e duas hastes laterais de 3 m cada. Bastante comum nas igrejas evangélicas brasileiras, a arca compõe a estética de um “Israel imaginário” que permeia a mentalidade pentecostal. No Brasil, é parte de um conjunto de materialidades associadas ao judaísmo, tais como *quipá*¹⁴¹, *menorah*¹⁴², túnicas e a própria arca, além da realização de diversos festivais, como Festa das Primícias e Festa dos Tabernáculos. Isso tudo sem contar o uso contínuo da bandeira de Israel para a decoração dos templos que, com a eleição de Jair Bolsonaro em 2018, passou a compor uma estética própria da extrema-direita em conjunto com a bandeira brasileira.¹⁴³

Não é exagero afirmar que a Igreja Universal é uma das denominações que mais utiliza materialidades associadas ao judaísmo (Gomes, 2011) e que a relação entre os pentecostais e o judaísmo foi elevada a outro nível com inauguração de uma réplica do Templo de Salomão¹⁴⁴ no bairro do Brás, em São Paulo. O local foi inaugurado em 2014, com a presença de autoridades importantes, como a presidenta do Brasil à época, Dilma Rousseff, e recebe aproximadamente 400 mil pessoas por

¹³⁸ Claudia Swatowski (2020: 57) analisou a chegada da arca em Angola e considerou que esse tipo de evento incluiria aqueles país (e em nosso caso, Moçambique) em “uma rede pentecostal transnacional ancorada no Brasil e referenciada em Israel”. Com isso, a Igreja Universal reestabeleceria “centralidades religiosas” e promoveria “dinâmicas de fixação e circulação”, reivindicando “legitimidade e visibilidade” por meio de templos e objetos.

¹³⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rbl2fbwT7Y4>. Acesso em 15/11/2019.

¹⁴⁰ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=qfHQO_N-nik. Acesso em 15/11/2019.

¹⁴¹ Espécie de touca que os judeus utilizam como símbolo de reverência a Deus.

¹⁴² Candelabro de sete braços, utilizado como artefato ritual no templo de Jerusalém.

¹⁴³ No Brasil, a Igreja Universal tem apoiado quase todos os governos desde a redemocratização. Nos últimos anos, a igreja aprofundou as relações com o Republicanos, partido que tem como presidente Marcos Pereira da Silva, bispo licenciado da Igreja Universal. O partido foi a base dos governos Lula (2003-2010) e Dilma (2011-2016), mas rompeu com a última durante o processo de *Impeachment* em 2016. Passou a ser um dos partidos mais importantes da base do governo Bolsonaro. Em abril de 2022, o Republicanos contava com 498.103 filiados, além de ter cargos eletivos em várias esferas. Disponível em: <https://www.tse.jus.br/eleitor/estatisticas-de-eleitorado/filiados>. Acesso em 17/06/2022.

¹⁴⁴ Disponível em: <https://noticias.r7.com/brasil/com-a-presenca-de-dilma-templo-de-salomao-e-inaugurado-em-sao-paulo-13102016>. Acesso em 17/06/2022.

mês, sendo considerado um dos pontos turísticos da cidade de São Paulo. Com um custo total de cerca de 680 milhões¹⁴⁵, o templo chama a atenção por sua imponência, com cerca de 100 mil m² de área construída e uma nave principal que comporta mais de 10 mil pessoas. Além disso, o local tem um museu com réplicas associadas ao Templo de Salomão e uma cópia do Tabernáculo com medidas semelhantes às da Bíblia. Segundo informações da denominação, o altar e a fachada do templo teriam sido construídos com pedras vindas de Hebron, em Israel¹⁴⁶. O pátio é decorado com 12 oliveiras que tentam reproduzir o Getsemani, no Monte das Oliveiras, e que, devido a dificuldades logísticas, foram trazidas do Uruguai, e não de Israel.¹⁴⁷

Ressalte-se que, além da arca intercontinental, há milhares de artefatos parecidos, com tamanhos dos mais variados, espalhados pelos diversos templos da Igreja Universal ao redor do mundo. Foi uma dessas cópias que adentrou ao Cenáculo da Fé, ao som de uma trombeta, reproduzida no teclado eletrônico. O artefato era carregado por quatro homens usando vestes talares, os quais seguravam as hastes da arca e as apoiavam sobre seus ombros, enquanto eram olhados atentamente pelas milhares de pessoas presentes.

Conforme o pastor Tarcísio, a arca continha a explicação sobre a segunda possível causa de nossos infortúnios (o primeiro era nosso suposto comodismo) e a solução para nossos problemas. O simples ato de olhar para a arca faria cessar todas as “pragas” e “feitiços” de nossas vidas e destruiria todos os espíritos que estariam impedindo nossa prosperidade.

Nós estamos agora olhando para a arca da aliança, que simboliza a tua presença, todo poderoso. Agora, meu pai, cessa todas as pragas, todos os espíritos que lançaram pragas, sofrimentos, aflições, flagelos para a vida de teu povo, caia por terra agora. (Pastor Tarcísio)

Na medida em que a arca passava pelo corredor central do Cenáculo, deveríamos estender as mãos para a coisa sagrada e olhar fixamente para ela. A mirada para o artefato ou para o telão onde a *performance* era exibida causou um

¹⁴⁵ Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/geral/noticia/2014/07/Maior-templo-evangelico-do-Brasil-custou-R-680-mi-a-Igreja-Universal-4563495.html>. Acesso em 18/04/2022.

¹⁴⁶ A importação das pedras de Israel acabou resultando em uma disputa judicial com o governo de São Paulo e a Receita Federal, que cobravam os impostos devidos. Os advogados da denominação alegam que as religiões têm imunidade tributária e que as pedras seriam artefatos sagrados. Por conta disso, os produtos deveriam ser isentos de taxaço. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2022/03/30/universal-deposita-juizo-imposto-pedras-israel-cisjordania-templo-salomaio.htm>. Acesso em 18/04/2022.

¹⁴⁷ Ver Montero; Silva; Sales (2018).

efeito semelhante àquele do episódio do vestido de noiva consagrado aos espíritos, descrito no capítulo 4. Algumas pessoas, ao olharem para a arca, começaram a gritar assustadoramente, evidenciando possessões que demandaram pronta intervenção de obreiras e obreiros. Em seguida, o artefato foi carregado até o altar e posto sobre uma plataforma giratória, assumindo um lugar de destaque durante a reunião.

De algum modo, esse episódio me fez lembrar da pesquisa de Meyer sobre filmes produzidos por igrejas pentecostais em Gana. Em cenas do filme *The Beast Within*, uma mulher cristã orava desesperada em frente a uma imagem de Jesus, sem ter ciência de que ela escondia um *juju*, “um objeto que incorpora um poder mágico” (Meyer, 2010: 119). Em sua conversa com uma atriz, Meyer também ouviu dela que sua irmã a tinha advertido de que, por trás da imagem de Jesus, havia um espírito que não seria o Espírito de Deus, mas algo diabólico. Os espíritos estariam, então, usando os olhos da imagem de Jesus para perseguir as pessoas com seus olhares, o que a levou a retirar a imagem de sua casa (Meyer, 2010: 121).

A justificativa bíblica para a entrada “triumfal” da arca no Cenáculo foi a história de Obede-Edom. Conforme descrito no livro de 2 Samuel, os filisteus tinham derrotado os israelitas e roubaram a Arca da Aliança, colocando-a no templo do deus Dagom. A captura da coisa sagrada, todavia, resultou em infortúnios. Sempre que iam ao templo pela madrugada, os sacerdotes de Dagom percebiam que a estátua do deus filisteu estava caída diante da “Arca do Senhor”. Além disso, os filisteus sofreram durante sete meses com pragas, na verdade um surto de hemorroidas e de ratos (possivelmente peste bubônica), que causaram diversas mortes entre a população.

Eles encontraram uma solução curiosa para o problema e reproduziram imagens de ouro de suas hemorroidas e dos ratos, enviando-as como oferendas na devolução da arca. No caminho, porém, um contratempo impediu a devolução. Cinquenta mil e setenta pessoas olharam para dentro do artefato e foram feridas por lahweh. Anos depois, sob o reinado de Davi, a tentativa de captura da arca resultou em mais uma morte. Os bois que a carregavam tropeçaram e a arca quase caiu do carro, mas a queda foi impedida por um homem chamado Uzá. Contudo, o simples toque de Uzá na coisa sagrada despertou a ira divina e ele foi morto pelo próprio Deus. A saída encontrada por Davi foi deixar a arca na casa de Obede-Edom, o geteu, onde ficou por três meses. Ao contrário dos fracassos anteriores, o homem prosperou.

Entre a Filisteia imaginada e Moçambique, a cerimônia no Cenáculo buscava nos persuadir de que a campanha trimestral (mais uma delas) que se iniciava naquela

segunda-feira nos outorgaria o dom da prosperidade. Ao mesmo tempo, nos alertava dos perigos e potencialidades de determinados objetos e materialidades.

Na perspectiva do pastor Tarcísio, as pragas bíblicas que causaram enfermidades e mortes entre os filisteus seriam equivalentes aos feitiços que bloqueiam a iniciativa empreendedora e nos impedem de prosperar. O fato de as pragas do Antigo Testamento terem sido lançadas por Iahweh parecia ser apenas um detalhe para o pastor. Importava convencer aos presentes de que todos estávamos vulneráveis aos feiticeiros e que, por isso, deveríamos buscar proteção por meio de sacrifícios como os que foram feitos pelos filisteus, ao reproduzirem ratos e hemorroidas em ofertas de ouro puro.

5.3 Sacrifício e endividamento

A maior expressão da relação econômica do fiel com Deus na Igreja Universal é, seguramente, a Fogueira Santa de Israel. A campanha é feita uma ou duas vezes por ano com a duração de trinta dias, sem contar o período preparatório, e tem como objetivo principal a arrecadação de valores extras, para além dos dízimos e ofertas.

Conforme o discurso padronizado da denominação brasileira, o dízimo é a “primícia” e corresponde a 10% de tudo o que “passar pelas mãos” do fiel. Não deve ser entendido como um ato voluntário, mas uma obrigação diante de Deus. Como não pertence ao crente, não é uma oferta a ser doada ou um imposto a ser pago, mas deve ser devolvido imediatamente após seu recebimento. Em caso de descumprimento, os fiéis estariam roubando a Deus e correriam o risco de sofrer as maldições contidas em um dos versículos bíblicos mais citados nas igrejas pentecostais brasileiras, Malaquias 3: 8, 9: “Roubará o homem a Deus? Todavia vós me roubais, e dizeis: Em que te roubamos? Nos dízimos e nas ofertas. Com maldição sois amaldiçoados, porque a mim me roubais, sim, toda esta nação”.

Em suma, o dízimo é uma forma de santificação do dinheiro e dos bens que, se forem de origem maligna ou estiverem contaminados por feitiçaria, tornam-se consagrados com a devolução da décima parte. Para se ter uma ideia, os fiéis do Cenáculo costumavam apresentar o dízimo em um “saquitel”, uma espécie de envelope de veludo, cujo objetivo principal é evitar que eles “tocassem” no que é de Deus. Alguns crentes, como Alexandre, citado no capítulo anterior, usavam o saquitel como uma espécie de “luva” em uma das mãos, evitando encostar no dinheiro. De alguma maneira, o caso lembra o que Mette High (2017: 91, 92) encontrou na

Mongólia. No bojo do que denomina “cosmoeconomia”, a autora notou que determinadas cédulas de dinheiro, por serem sujas de lama e terem se originado dos trabalhos nas minas, eram associadas a ações de espíritos e poderiam ser vistas como “ímãs de infortúnios”, o que acabava gerando uma certa tensão que envolve materialidade, pessoas e espíritos.

As ofertas pedidas na Igreja Universal são de vários tipos e devem ser retiradas dos 90% que restarem da renda dos fiéis. Uma vez que os pastores citam sempre a Bíblia para justificar seus pedidos, sobram referências bíblicas e criatividade iurdiana em nomear as contribuições, ampliando-se as possibilidades de doações. Além das ofertas regulares, comuns nas outras igrejas evangélicas, são vários os apelos de votos, propósitos, desafios e sacrifícios, com destaque para a Fogueira Santa. Jacqueline Teixeira (2012: 82-84) defende que a Fogueira faz parte de um “calendário de sacrifícios” que poderia ser dividido em três tempos rituais: revolta, sacrifício e conquista. No tempo da revolta, é necessário que o fiel demonstre insatisfação diante de sua situação e rejeite “um estado de imobilidade e marasmo frente a uma disposição para a ação”. O segundo tempo ritual, o sacrifício, consiste na realização de algum desafio e seria “o eixo central das práticas rituais” da Igreja Universal. Finalmente, a conquista marca o fim de uma trajetória de problemas diversos (como pobreza, doenças e desavenças familiares), superados apenas com atitudes de revolta e sacrifício.

A ideia de desafio, voto ou propósito refere-se a um compromisso entre o fiel e Deus. O sacrifício consiste na oferta voluntária de um bem socialmente significativo, como dinheiro, joias, relógios, carros ou imóveis, o que é diferentemente da obrigatoriedade do dízimo (Scheliga, 2010; Teixeira, 2012; Reis, 2018). O cumprimento do sacrifício, ritualizado na entrega dos bens no altar, ultrapassa o simples ato de troca material, embora esta seja fundamental em uma economia das dívidas ocultas. Como definiu Teixeira (2012: 88), o sacrifício pressupõe “um acordo entre duas partes, a saber, o sacrificante e Deus”, sendo o primeiro um “sujeito portador de um desejo, enquanto o segundo apresenta as garantias para a realização desse desejo” (Teixeira, 2012: 83). Embora seja um contrato de duas partes, a igreja é a “mediadora e mantenedora dessa relação, pois é no espaço religioso que as regras do acordo são produzidas e reafirmadas” (Teixeira, 2012: 88). Após o sacrifício, os fiéis estariam aptos a cobrar de Deus os resultados da entrega financeira, recordando-o de sua obrigação de retribuir de forma multiplicada.

A Fogueira Santa de Israel em junho de 2019 foi precedida pelo “Jejum de Daniel” (maio de 2019), uma campanha distinta que consistia na busca pelo Espírito Santo e incluía o sacrifício da “abstinência de informação”, por meio de um “jejum” de televisão (exceto os programas da denominação) e de redes sociais durante 21 dias. O objetivo final era receber o “batismo com o Espírito Santo”. Na perspectiva pentecostal, o batismo com o Espírito Santo (ou no Espírito Santo) é um rito de passagem posterior e distinto do “batismo” por imersão ou aspersão, sendo considerado um revestimento de poder outorgado pela terceira pessoa da Santíssima Trindade. Entre os chamados “pentecostais clássicos” (contexto brasileiro), como na Assembleia de Deus, essa experiência é evidenciada pelo recebimento do dom de falar em línguas estranhas (*glossolalia*), embora muitas igrejas “neopentecostais” considerem que o batismo pode ser sinalizado por qualquer dom espiritual. Na prática ritual da Igreja Universal, o sinal pode ser apenas um sentimento de paz decorrente do preenchimento do corpo do fiel pelo Espírito Santo. Apesar dessa roupagem espiritualizada, a campanha de jejum também se encerra com a entrega de uma “oferta forte” ou “o máximo” que o fiel tiver, como nos disse o pastor no domingo de encerramento do jejum.

Internamente, a preparação para a Fogueira ocorre por meio de uma série de encontros dos grupos, como a FJU (Reis, 2018), cujo objetivo precípua é convencer os fiéis a participarem da Fogueira Santa¹⁴⁸. Como na maioria das campanhas iurdianas, a Fogueira é temática e tem um caráter veterotestamentário. Nos termos de Teixeira (2012: 83), o circuito de atividades da campanha tem uma relação direta com o espaço topográfico do Antigo Testamento, recriando, assim, um “Israel mítico”. Isso é notório nos objetos distribuídos nos rituais (como a arca supracitada), nos projetos de colaboração da denominação com o governo de Israel e nas diversas campanhas temáticas a respeito do Antigo Testamento, destacando-se personagens bíblicos como Gideão, Abraão ou Moisés, os quais tornam-se figuras centrais nas narrativas da campanha.

Naquela Fogueira, o tema foi a saída de Abrão da casa de seu pai e de sua parentela. Os pastores apresentaram vídeos simulando a passagem bíblica e mostrando como seria Harã, o local onde morava a família de Abrão, atualmente um lugar árido e isolado no sudeste da Turquia. Dali, havia saído Abrão, o “herói” ou “pai

¹⁴⁸ Kamp (2016) e Fiorotti (2017) também abordaram o tema da Fogueira Santa de Israel em Maputo.

da fé”, que foi transformado em Abraão, cujo “espírito sacrificante” seria tão intenso que, anos depois, se dispôs a oferecer seu próprio filho Isaque em sacrifício a Deus. Da mesma maneira, o fiel também era convocado a tomar uma atitude ousada. Deveria sair de sua parentela, deixando a “tradição” e tornando-se um sacrificante no altar divino.

5.4 O altar do sacrifício

O altar é a materialidade mais importante nos templos da Igreja Universal. É a parte mais sagrada, de onde se profere a palavra autorizada, onde os espíritos são expostos e combatidos e são depositados os sacrifícios, propósitos, dízimos e ofertas (Gomes, 2011). Por isso mesmo, ao fim de todas as reuniões, algumas pessoas vão à frente, colocam as suas mãos sobre o altar e oram, recebendo a “unção”, uma espécie de energia sobrenatural que flui da plataforma principal do templo.

É no altar que as coisas distribuídas pelos pastores ou levadas pelos fiéis recebem energia e se tornam “pontos de contato” com as entidades espirituais. Coisas como Bíblias, candelabros, garrafas de óleo, arcas, pulseiras, azeite, cajados, pão, vinho e envelopes de dinheiro são consagrados e ganham potência para combater as pragas que impedem a prosperidade. Em que pese as críticas ao caráter controverso e evolucionista do trabalho de James Frazer (1982), me parece razoável citar aqui o clássico *The Golden Bough* (O ramo de ouro), texto em que ele define magia como uma forma primitiva de manipular forças espirituais com o intuito de obter efeitos desejados. Vista por Frazer como o primeiro estágio da evolução humana (substituída posteriormente pela religião e pela ciência), a magia poderia ser boa ou má. Poderia ainda ser classificada como: homeopática (princípio da semelhança), em que se tem a ideia de que o semelhante produz o semelhante; ou simpática (princípio do contágio), em que um artefato associado pode continuar agindo sobre outro, mesmo depois de separado. As duas formas de magia parecem estar presentes nas práticas dos pastores, fiéis e clientes da Igreja Universal com as coisas materiais consagradas no altar.

Como ocorre em todas as Fogueiras Santas, o altar foi modificado para a campanha de junho de 2019. Na plataforma principal do Cenáculo, havia um enorme painel com uma imagem alusiva à saída de Abraão para a Terra Prometida, replicada no envelope no qual deveríamos apresentar nossos sacrifícios. O painel cobria todo o altar na frente e nas laterais, tinha o fundo de um céu azul escuro e estrelado com as

imagens de um portal, de onde saía um grande foco de luz e o vulto de um homem com um cajado nas mãos. Acima da imagem, lia-se o trecho do versículo de Gênesis 12:1: “Sai da tua terra para a terra que eu te mostrarei”, em referência à Abraão.

No dia da Fogueira, descobrimos que o painel era formado por duas grandes portas. Quando fomos entregar nosso sacrifício, subimos pela lateral, depositamos os envelopes¹⁴⁹ na Fogueira e saímos pela porta central, de onde vinham os raios de luz impressos no painel, em um efeito no qual o fiel que sacrificou parecia brilhar, ao sair de Harã.

Atrás do painel, ao invés do *gandzelo*, que grande parte dos fiéis da Igreja Universal conhecia tão bem, havia um altar de pedras com uma fogueira artificial, feita com um pano fino iluminado por luzes vermelhas e agitado por um ventilador. O efeito visual do painel, por certo, buscava demonstrar que estávamos sacrificando tal qual no Antigo Testamento, quando os hebreus sacrificavam animais para *lahweh*. Ao invés de conectar-se com seus antepassados por meio da *kuphalha*, o contato com o pai Abraão era meramente simbólico, intermediado por uma materialidade cuidadosamente pensada para nos transportar para o Israel imaginário. Em lugar da *mhamba* e do sangue de animais escorrendo pelo altar, sacrificaríamos nossos bens.

Embora, aparentemente, os sacrifícios iurdianos se distanciem bastante das práticas tradicionais, há um substrato comum entre ambos. Nos dois casos, o sacrifício entregue no altar pode honrar aos seres espirituais, seja o Deus cristão ou os antepassados, fazendo-lhes pedidos, aplacando sua ira, buscando prosperidade ou proteção contra pragas e feitiços. Todavia, há aqui uma diferença que me parece fundamental: a coisa que representa o sacrificante.

A construção discursiva e material da Fogueira, destaca Reis (2018: 224), resulta em um processo que “transforma o dinheiro, bens, tempo e renúncia em *sacrifício de si* [grifo da autora]”. Esse auto sacrifício demanda que se entregue “tudo” no altar, incluindo a própria vida do sacrificante. Como afirmado no site oficial da denominação, que reproduz as ideias do bispo Macedo, a oferta não está necessariamente “vinculada a um valor econômico, [mas] representa a alma do cristão dedicada no Altar de Deus. Ela revela tudo o que está em seu coração”¹⁵⁰. Se no Antigo Testamento e nas missas aos antepassados os animais representam os

¹⁴⁹ Meu sacrifício foi uma moeda de 10 meticais.

¹⁵⁰ Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/o-que-simboliza-a-oferta/>. Acesso em 16/06/2022.

suplicantes, na Fogueira é o dinheiro que substitui o fiel e media sua relação com Deus.

5.5 Testemunhos, ansiedade e dívidas ocultas

Ao chegar no Cenáculo, é comum ser abordado por uma repórter e um cinegrafista da TV Miramar¹⁵¹ e da Eco TV¹⁵². A abordagem agressiva, com câmeras ligadas e microfones a postos, tem como objetivo principal capturar testemunhos e exibi-los em rede nacional, a fim de provar a eficácia do trabalho da igreja. Depois de passarmos pelo *hall* de entrada, onde ficam os vigilantes uniformizados, começamos a ser vigiados pelas câmeras de segurança da parte interna do templo e por obreiros e obreiras que circulam continuamente pelos corredores.

Para os fiéis e visitantes, é proibido usar o telemóvel (celular), exceto durante a campanha da “unção do celular”, quando os aparelhos são ungidos, mediante contribuições financeiras, e os doadores recebem a promessa que irão receber “boas notícias” quando seus telefones tocarem. O simples ato de checar o telemóvel ou trocar mensagens de SMS ou *WhatsApp* pode ser reprimido pelos olhares e gesticulações de obreiros e obreiras. Durante minhas idas às reuniões, notei que algumas pessoas ainda tentavam driblar a vigilância, teclando em aparelhos escondidos dentro de bolsas ou bolsos, correndo o risco de terem seus aparelhos amaldiçoados pelo pastor, tal como em um famoso vídeo protagonizado pelo bispo Macedo. A proibição do uso de telefones pessoais, no entanto, contrasta com a publicidade dos testemunhos.

As reuniões principais do Cenáculo são registradas pelos cinegrafistas profissionais do grupo Miramar e exibidas em tempo real nos telões. Posteriormente, os cultos serão transmitidos nas TVs controladas pela igreja. Como ocorre no Brasil, durante o dia são feitos anúncios das reuniões, mostrando *flashes* dos cultos. Os programas religiosos mais extensos são transmitidos de madrugada. No mais das vezes, a programação religiosa inclui cenas de exorcismos, trechos das palestras dos pastores e “testemunhos” de casos de prosperidade financeira, reconciliação familiar e cura de doenças (Guerreiro, 2022b [no prelo]). Além dos poucos relatos de

¹⁵¹ Com a pandemia de Covid-19, as atividades religiosas presenciais ficaram suspensas por vários meses. Nesse período, as mídias controladas pela igreja foram fundamentais para manter o contato com os fiéis.

¹⁵² Além de ter o próprio canal de TV, a igreja aluga ou compra horários em outras emissoras, como a Eco TV, para exibir programas religiosos.

moçambicanos, são vários os testemunhos de brasileiros que contam uma odisséia de sofrimento interrompida com grandes sacrifícios financeiros.

Nas semanas da Fogueira Santa, os testemunhos filmados e transmitidos nos telões ou na TV, além dos relatos contados ao vivo, são fundamentais para a publicização da *magia civilizatória* iurdiana. No domingo que antecedeu o sacrifício, boa parte da reunião foi dedicada aos testemunhos. O primeiro a “testemunhar” foi o próprio bispo Gonçalves, relatando que recorreu à campanha para conseguir um milagre para seu filho adotivo Davi, que se envolveu com drogas na adolescência. Em que pese os esforços para tentar convencer o filho a não usar drogas, os conflitos familiares se intensificaram e foram resolvidos apenas quando o bispo decidiu sacrificar. O problema é que, segundo Gonçalves, ele seria uma pessoa pobre, tal qual todos os demais bispos e pastores da Igreja Universal. Ao que parece, os anos como bispo e os cargos que ocupou na direção da denominação e na TV Record¹⁵³ - apresentador do Programa 25ª Hora, diretor-artístico e vice-presidente – não foram suficientes para que ele acumulasse bens. Em seu discurso pouco convincente, Gonçalves declarou publicamente ser uma pessoa sem casa, sem carro e sem dinheiro. Diante da “pobreza” do bispo, restou-lhe sacrificar todas as suas roupas na Fogueira Santa. Como o sacrifício agradou a Deus, sua família foi completamente transformada. O adolescente rebelde tornou-se voluntário no Projeto Fazenda Canaã (um projeto social da Igreja Universal na Bahia) e, em 2019, estava atuando como pastor-missionário na Namíbia.

Em outro testemunho, uma mulher contou que era cabelereira de artistas moçambicanos. Relatou também que, com a quantia sacrificada na Fogueira Santa, alcançou um resultado extraordinário: tinha conseguido construir uma casa na região da Praia da Costa do Sol, com 6 quartos, piscina e ginásio (academia de ginástica). Segundo ela, a residência estaria avaliada em 7 milhões de meticais (aproximadamente 460 mil reais na época).

Também ouvimos o relato de uma família de indianos, formada por um casal e duas filhas. Coube à mulher contar que eles eram proprietários de duas escolas em Maputo, onde trabalhavam aproximadamente 60 funcionários. A empresária contou que despertou para a necessidade de sacrificar no altar quando percebeu que tinha

¹⁵³ Trata-se da segunda maior emissora televisiva do Brasil. Oro e Tadvald (2018: 55) afirmam que o complexo midiático da Igreja Universal no Brasil é composto por 64 emissoras, com destaque para a Rede Record, que “cobre 98% do território brasileiro e inclui 108 emissoras”.

uma vida pior do que a de seus empregados. O primeiro sacrifício, de 10 mil meticais (cerca de 670 reais), nem era tão alto para seu padrão de vida, mas espoletou outras contribuições. Os desafios surtiram efeito e a família acabou abrindo mais três escolas, cujas fotos foram exibidas para o público como sinal da prosperidade alcançada com a fogueira.

No telão, vimos e ouvimos um empresário da cidade de Vitória (Espírito Santo, Brasil) contar que sacrificou um apartamento de 1,8 milhões de reais (27 milhões de meticais na época), cuja renda de aluguel era de 1.100 reais por dia (16.500 meticais). Mas ele dizia que não queria parar por aí. Tinha o desejo de doar um apartamento de 3,5 milhões de reais (mais de 52 milhões de meticais) e construir um templo para a Igreja em um imóvel que estava alugado para a rede de supermercados *Walmart*. Casos assim, beirando o surrealismo, ajudam a reforçar o argumento dos pastores iurdianos de que é possível ser próspero em qualquer lugar do mundo, seja no Brasil ou em Moçambique. As evidências estariam nos relatos e nas imagens que, no mais das vezes, apresentam os casos de uma certa prosperidade brasileira, tema que pretendo abordar de forma mais pormenorizada no capítulo seguinte.

Por outro lado, a proximidade com o fim da Fogueira Santa pode trazer pressão e ansiedade, tendo como gatilho o dia da entrega do sacrifício. A ambiguidade e a responsabilidade contidas na ideia de um sacrifício perfeito faz com que o período anterior à entrega seja de muita expectativa para os fiéis. Algumas pessoas veem o evento como uma oportunidade de mudança de vida, tal como as interlocutoras de Kamp (2016), que enxergavam a campanha como uma chance de crescimento pessoal e de rompimento com princípios de reciprocidade socialmente estabelecidos no âmbito familiar. Por meio do sacrifício, elas passariam a dedicar-se somente a Deus, entregando-se completamente ao altar e rompendo com vínculos familiares tradicionais que estariam impedindo sua prosperidade. O pastor Robson me disse que a proposta do sacrifício “mexe com a autoestima” da pessoa, deixando-a mais livre para “cobrar” de Deus os resultados dos votos:

A gente sabe que o povo sofre, mas se a gente olhar para eles com os olhos de sofrimento, nós vamos chorar com eles. Tem que levantar o povo, tem que mostrar que Deus veio para levantar. Mostrar que ele pode vencer. Nós temos testemunhos grandiosos aqui. (Pastor Robson)

No derradeiro dia da campanha, quando todos entregavam seus envelopes, milhares de pessoas subiram ao altar do Cenáculo. Dois jovens foram entrevistados pelo bispo Gonçalves. Um deles disse que se sentia aliviado pela entrega. Mostrando as mãos “trêmulas”, outro rapaz contou que jamais tinha sacrificado um valor tão alto como aquele. Sorridente, o bispo disse para o rapaz não se preocupar. O tremor seria um sinal de que ele passaria por um terremoto em sua vida. Uma mudança radical resultante da revolta e do sacrifício estaria por vir e ele iria conquistar todos os seus sonhos.

À ansiedade pela quantidade expressiva da doação e à expectativa pela prosperidade podemos adicionar a angústia pela incerteza sobre o futuro. Deus irá responder imediatamente? Se a prosperidade não vier, quanto tempo terei que cobrar de Deus? Como justificar a doação vultosa diante dos familiares, quando não se tem muito em casa? Todas essas dúvidas, sugeridas por interlocutores que discordam dos métodos da Igreja Universal, são implicações decorrentes do fato de que não se tem certeza se o milagre da prosperidade virá no dia seguinte e nem mesmo se ele virá. Isso pode gerar um sentimento de arrependimento ou resultar em tensões e fraturas familiares, já que muitas pessoas sacrificam o dinheiro das contas domésticas e da compra de alimentos ou entregam bens como carros, joias e imóveis para a igreja (Wyk, 2014; Kamp, 2016; Reis, 2018)¹⁵⁴. Esse tipo de conflito, aliás, não é incomum em Moçambique, um país onde a média da renda mensal familiar era de pouco mais de 126 dólares e metade da população vivia com menos de 1 dólar por dia, de acordo com o mais recente Inquérito Sobre Orçamento Familiar (IOF 2019/2020)¹⁵⁵.

Embora seja impossível comprovar estatisticamente, é provável que grande parte dos fiéis que sacrificam no altar não alcancem seus objetivos. Ainda assim, muitas pessoas com quem conversei disseram que preferiam o tratamento na Igreja Universal. Além da já citada *magia civilizatória*, há outros fatores possíveis.

As terapias da Igreja Universal e da Igreja Zione teriam um custo financeiro mais baixo do que aquelas oferecidas pelos *tinyanga*. A declaração de uma das

¹⁵⁴ No Brasil, há casos em que a justiça decidiu em favor de fiéis arrependidos das doações, obrigando a igreja a devolver os valores.

Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/justica/justica-condena-universal-a-devolver-r-200-mil-a-fiel-que-buscava-lugar-no-ceu/>. Acesso em 17/06/2022.

¹⁵⁵ Disponível em: <https://www.opais.co.mz/mocambicanos-vivem-com-menos-de-60-meticais-por-dia/>. Acesso em 17/06/2022.

personagens do romance de Paulina Chiziane, em *Niketche*, resume o sentimento de muitas pessoas que conheci em Maputo:

Fico enjoada. Arrepiada. Arrependida. Não me vou deixar cair nas garras de um louco. Infelizmente há muita gente que acredita nestas coisas. Banha de toupeira? Que cheiro há-de ter essa sopa? A cidade está cheia destes mercadores de sortes cujas histórias balançam entre o real e o fantástico. Metem nas cabeças das pessoas crenças inacreditáveis que causam desentendimento entre amigos, famílias e até colegas de trabalho. Alguns desses indivíduos deixam as pessoas na pobreza. Querem dinheiro. Dinheiro logo à entrada para saudar os espíritos e ler o destino. Dinheiro para a galinha de sacrifício, dinheiro para panos sagrados e raízes. Dinheiro para pagar o serviço. Dinheiro novamente para perguntar ao espírito se o trabalho foi bem-feito e se será bem-sucedido. Dinheiro para cima, dinheiro para baixo, idas, voltas. Nos dias de hoje, até há cristãos que dão dinheiro aos padres como pagamento dos milagres divinos. De mim, este curandeiro não terá dinheiro algum. (Chiziane, 2004: 62, 63)

Os custos se iniciam com o pagamento das consultas de adivinhação, passam pelos valores cobrados nos cursos de formação de um *nyanga* e vão até as cerimônias mais caras, como *bafo*, *kuphembra*, *kuphalha* e *mhamba*. Essa última, por envolver alimentos, bebidas alcoólicas e não alcoólicas, além de sacrifícios de animais e dos custos do trabalho do *nyanga*, pode ser bastante dispendiosa. Para se ter uma ideia, na época dos casos de desmaios em escolas, citados no capítulo 1, o governo pagou cerca de 5 mil dólares a um *nyanga* associado à AMETRAMO para realizar uma cerimônia na Escola Quisse Mavota, no bairro Zimpeto¹⁵⁶. Em contrapartida, os profetas João e Raj me disseram que não cobravam pelos tratamentos dos crentes de suas igrejas, o que justifica distinguir quem são os fiéis e quem são os clientes Zione (Cavallo, 2013). Em uma cerimônia de *bafo*, presenciei uma cliente pagar 500 meticais (mais ou menos 33 reais). Noutra cerimônia Zione, um fiel ofertou apenas 150 meticais (cerca de 10 reais), além de ter custeado as velas, refresco (refrigerante), espumante, farinha celeste e dois frangos sacrificados.

Muitas pessoas, incluindo as que criticam a Igreja Universal, me disseram que os tratamentos nas igrejas brasileiras seriam gratuitos. Ainda que eu argumentasse que as cobranças de ofertas eram excessivas e poderiam significar uma espécie de pagamento pelas bênçãos, recebia como réplica: mas você paga se quiser. Ninguém te obriga a nada. No limite, o que se tem é uma espécie de constrangimento da troca.

¹⁵⁶ Disponível em: https://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2010/05/governo-financia-missa-aos-esp%C3%ADritos.html. Acesso em 08/05/2021.

O dinheiro, enquanto a “coisa” que está sendo trocada, aparece como uma espécie de “material não quantificável”, cuja variação da quantia depende da relação entre o fiel e Deus e, por certo, da mediação da Igreja e de seus agentes.

Dona Regina era uma das pessoas que criticavam os pedidos excessivos da Igreja Universal. Quando saíamos de uma reunião com as mãos cheias de envelopes e objetos, ela desferiu pesadas críticas ao pastor Michel. O culto tinha como objetivo “buscar o Espírito Santo”, mas foi quase todo dedicado a pedidos de oferta. O pastor tinha, inclusive, anunciado que o valor mínimo para a próxima Fogueira, a ser realizada no fim do ano, seria de 50 mil meticais (aproximadamente 3.300 reais à época). Dona Regina e outros fiéis que discordavam dos pedidos agressivos de contribuição financeira e sentiam-se pressionados pela postura do pastor, levantavam rumores sobre o *modus operandi* da igreja que frequentavam. Além disso, também duvidavam dos testemunhos de prosperidade contados no culto. Era comum ouvir em Maputo que os testemunhos não eram verdadeiros e que as pessoas eram atores pagos para contar casos inverídicos na TV.

Intrigado com sua postura de discordância à Universal, perguntei à Dona Regina: por que, apesar de discordar das práticas, ela permanecia na Igreja Universal, mas buscava os tratamentos com os *tinyanga* e os profetas Zione? A resposta, como já enfatizei, parecia estar na *magia civilizatória*. Porém, assim como ouvi outras vezes, ela me disse que poderia continuar frequentando a igreja sem que necessariamente tivesse que pagar por isso.

Alguns membros da Igreja Universal têm suas próprias maneiras de negociar com a “lógica do desafio” (Scheliga, 2010). Muitos deles, como Dona Regina, consideravam que “negociar” com a Igreja Universal seria mais fácil do que com os espíritos, já que não se poderia escapar das entidades espirituais. Como ela fez muitas vezes, vários fiéis pegavam os envelopes de contribuição, mas não cumpriam os votos. Naquela Fogueira Santa, Dona Regina tinha entregado apenas uma moeda. Outras pessoas chegavam mesmo a entregar os envelopes vazios no altar e iam à frente apenas para receber unção com óleo ou água no momento da entrega.

Apesar das pastorais imprecações iurdianas, a fiel me disse que nunca foi atingida pelas maldições, diferentemente de uma mulher que havia prometido entregar o carro em sacrifício e teve seu carro destruído pelos espíritos familiares que não concordaram com a doação.

Com efeito, um dos principais vetores das relações com os espíritos são as

obrigações e reciprocidades. Jamais se deve esquecer das obrigações rituais junto deles, sob pena de retirada de proteção ou azares decorrentes dos descuidos. Como vimos no capítulo 3, os espíritos podem tanto deixar dívidas aos seus descendentes como retornar para cobrar dívidas de negociações, independente do tempo em que elas foram feitas.

A morte iminente de uma pessoa mais velha pode ser precedida de uma certa tensão que vai além da perda do ente querido, pois corre-se o risco de que a pessoa vá para o túmulo carregando consigo algum segredo familiar ou alguma dívida contraída sem que os parentes soubessem do acordo com os espíritos. Nos dizeres do pastor André, quando o “mais velho” está à beira da morte, é cercado por seus parentes para revelar os segredos de família. Muitos pais e avôs levariam os filhos e netos aos curandeiros, trazendo consequências negativas para eles no futuro, assim como os filhos e netos não tinham ciência das negociações entre seus parentes e os espíritos. Boa parte dessas negociações, afirmam meus interlocutores, teriam relação com a busca de um enriquecimento “fácil” através da feitiçaria. No futuro, porém, os espíritos retornariam para cobrar as dívidas.

5.6 O caso de Dona Esperança

Em uma manhã ensolarada, fui com Dona Regina para o bairro Maxaquene. No trajeto de aproximadamente 4 quilômetros, ela reclamava que Moçambique tinha piorado muito nos últimos anos e que, naquele momento, muitas pessoas estavam desempregadas. Outras trabalhavam, mas não recebiam salário de seus patrões. Em nossa conversa, ela atribuiu a crise ao caso das “dívidas ocultas” e citou a prisão de Chang. Nosso destino era a residência de sua amiga e irmã de fé, Dona Esperança, 61 anos, ex-católica e fiel da Igreja Universal há 17 anos. Lá chegando, tivemos uma longa conversa, em que a senhora lembrava dos detalhes de sua infância próspera, ao lado do pai português e da mãe moçambicana. Depois que se converteu à igreja brasileira, Dona Esperança passou a ser uma daquelas fiéis que não costumavam relativizar os sacrifícios e buscava participar ao máximo de todos os propósitos. Porém, sua capacidade de contribuir parecia ser muito menor do que a quantidade de desafios propostos nas reuniões.

Dona Esperança costumava interpretar seus infortúnios pessoais como sinais da ira divina. O primeiro e mais significativo deles foi a morte de sua filha, uma obreira da Igreja Universal, que faleceu aos 26 anos, vítima de leucemia. Com um olhar triste

e perdido, a fiel me contou que, apesar de saber da *causa mortis*, se sentia culpada pela perda da filha. Em uma Fogueira Santa, ela tinha feito um propósito com Deus, mas acabou não conseguindo cumprir o voto e usou o dinheiro para custear o tratamento da filha, que acabou sendo “levada” por Deus. Diante da tragédia pessoal, sua fé foi enfraquecida e ela se afastou da igreja.

Tempos depois, um novo infortúnio. A senhora sofreu um Acidente Vascular Cerebral (que chamava de “congelamento”) que paralisou o lado esquerdo de seu corpo. Retornou, então, para a igreja e passou a tentar seguir os propósitos novamente. Em um dos desafios, entregou seu salário e doou a casa em que morava, mas não resolveu seus problemas. Nem cura, nem prosperidade. Quando a visitamos, ela estava morando de favor em uma varanda, cujas paredes eram uma lona de plástico. Dona Esperança também dependia da ajuda dos vizinhos para comer e, além das penúrias financeiras, tinha que conviver com o sentimento de culpa pela morte da filha e a sensação de que estava sempre em dívida com Deus.

Como salientei na introdução, foi bastante difícil relativizar esse tipo de caso. No caminho de volta, Dona Regina chegou a me lembrar de uma reunião que participamos na qual o pastor Michel passou quase 2 horas (praticamente todo o culto) fazendo pedidos de contribuição. Naquela ocasião, ele chegou a dizer que as pessoas deveriam doar tudo o que tinham, ainda que os restantes recursos fossem suas últimas moedas, o dinheiro do “leite das crianças” ou o “dinheiro de chapa”. Ao fazer isso, ele dizia que as moedas não iriam mudar as vidas daquelas pessoas. Logo, elas poderiam doar tudo no altar e desafiar a Deus. Se Deus não as abençoasse, Michel prometeu que rasgaria sua Bíblia e diria que o que nela estava escrito seria mentira. “É tudo ou nada!”, dizia ele.

Informada por esse tipo de discurso, de nada adiantava nossa tentativa (Dona Regina e eu) de tentar convencer Dona Esperança de seu equívoco em interpretar seus dramas pessoais como punições divinas. Naquele ano, em 2019, ela tinha pensado em fazer mais uma tentativa, prometendo sacrificar trinta mil meticais (aproximadamente 2 mil reais à época). No entanto, a fiel iurdiana duvidou novamente do poder de Deus e da eficácia do sacrifício, o que a fez optar por entregar apenas o dízimo e uma oferta menor. Surgiram outras fortes dores no braço que a fizeram lembrar-se do voto. Em mais uma promessa, ela disse que sacrificaria todos os seus ganhos e mais uma vez, em sua interpretação, as dores em seu corpo cessaram.

Lembremos, portanto, que os propósitos são acordos entre o fiel e Deus. Ao fiel, compete o sacrifício. A Deus, cabe fazer o fiel conquistar. Dona Esperança, entretanto, já tinha doado seu salário completo em várias ocasiões, além de ter sacrificado a própria casa. Também tinha perdido sua saúde e a filha querida. Ainda assim, nenhum sacrifício deu certo. Ela tinha aprendido com os pastores que Deus é obrigado a abençoar quem sacrifica, porém o sacrifício parece funcionar apenas para um grupo seleto de pessoas. Se alguém não cumprir o voto, foi infiel. Se doou todo seu dinheiro, agiu pela emoção e não pela “fé inteligente”. Quando o sacrifício não funciona, a culpa é sempre do fiel. Nunca é de Deus, do pastor ou da igreja.

Esse tipo de situação acaba gerando a sensação de uma constante dívida para com Deus. Eram dívidas que, aparentemente, somente o pastores saberiam o montante. Arrisco-me a dizer que ela tinha entrado em um ciclo de dívidas ocultas e infinitas. Para alguns de meus interlocutores, só haveria uma explicação plausível: Dona Esperança tinha sido enfeitiçada pela Igreja Universal.

Antes de retomar o argumento sobre empreendedorismo, sacrifícios e dívidas ocultas, vale a pena gastar algumas linhas para descrever como o discurso da feitiçaria opera em Moçambique.

5.7 Feitiçaria

Na Maputo do século XXI, é difícil diferenciar categorias como bruxaria, feitiçaria e magia tal como fizeram os autores ligados ao estrutural-funcionalismo, entre os quais o mais conhecido talvez seja Evans-Pritchard. Mesmo Junod (2006), que mantinha a distinção entre religião e magia, parecia ter uma concepção abrangente dessa última, ao afirmar que a magia inspirava todos os ritos, práticas e concepções que envolvessem espíritos, forças da natureza, “antepassados-deuses” e possessões espirituais.

Como mostra a vasta literatura, os idiomas empregados nas etnografias sobre o tema (como inglês e francês) apresentem limitações. No trabalho clássico de Evans-Pritchard (2005), a bruxaria é geralmente associada a um poder não intencional, recebido por herança do lado materno. Assim como entre os Azande, em muitas partes do continente africano, a bruxaria é vista como uma substância que reside na barriga, enquanto o poder da feitiçaria é intencional e geralmente praticado com o intuito de prejudicar alguém, embora também seja utilizado para solucionar conflitos.

Já a Magia implicaria em uma capacidade de manipular elementos da natureza, de forma a combater a bruxaria.

Muito embora eu não tenha conhecido ninguém que admitisse ser feiticeiro em Maputo, encontrei mais de um profeta Zione que dizia fazer “magia”, oferecendo-me seus préstimos de manipulação do invisível. Outros profetas que conheci propuseram uma distinção entre magia e feitiçaria, afirmando que a segunda seria “para fazer mal”, enquanto magia seria “enganação”, ou seja, uma falsificação da realidade. Como uma pastora me relatou, o mago reivindica ter o poder de ver o que os outros não veem e, por isso, procura ocultar a realidade para convencer os demais acerca de sua capacidade. Ciente disso, ela mesma já teria desmascarado um mago que dizia ser capaz de engolir sapos e manipular forças invisíveis.

Se uma distinção marcada entre magia e feitiçaria não faz sentido, muito menos o faz diferenciar magia e religião, como faziam os evolucionistas e colonizadores portugueses¹⁵⁷. Apesar dos ranços evolucionistas e, ao tentar explicar as distinções entre possessões, feitiçaria e adivinhação, o próprio Junod admite que, na prática, os elementos de distinção entre religião e magia achar-se-iam misturados, sendo a religião “fortemente tingida de magia”.

Para ser mais preciso, o termo utilizado para designar um feiticeiro em Maputo é *muloyi* (pl. *valoyi*). Em geral, o feiticeiro pode realizar vários atos de manipulação do sobrenatural, como matar, comer, adoecer ou envenenar pessoas (à distância), além de provocar acidentes, destruir plantações e causar esterilidade (Mahumane, 2015: 7).

Provavelmente a principal narrativa sobre feitiçaria em Maputo diz respeito ao ato de *kukhendhla* (“pedido de sorte”), citado no capítulo 3, em que muitas mulheres acabam descobrindo que foram objetos de negociação entre os seus avôs e pais e os curandeiros, feiticeiros e espíritos. De alguma maneira, a ação de *ku loya* (“enfeitiçar”) pode ser comparada à ideia de *djambe*, em Camarões. Ao traduzir o termo por “força oculta”, Geschiere (1997) tenta retirar a conotação negativa da ideia de bruxaria, ressaltando sua ambiguidade e buscando romper com a noção de mal *versus* bem. A noção de *djambe* pode ser uma força ou um ser que vive na barriga de alguém. Pode

¹⁵⁷ Em um relatório produzido pela Região Militar de Moçambique, em 1967, há uma seção para tratar de diversas formas de magia, as quais são classificadas como: magia mimética, magia encantatória e magia talismânica (incluindo aqui amuleto, feitiço e talismã). Nessa mesma seção, é abordada a “importância da magia na vida do negro” (Panorama Religioso de Moçambique, 1967: 5-10).

transformar-se em animal ou espírito, sendo capaz até mesmo de matar, mas comumente se refere a uma energia especial que pode ser utilizada para ajudar pessoas. Serve para acumular poderes, mas também para minar poderes alheios. De qualquer maneira, é sempre uma força perigosa.

Em um contexto no qual a prática da poligamia foi socialmente aceita durante séculos e ainda é usada para justificar a infidelidade masculina, a feitiçaria é comumente manipulada para fins amorosos. São bastantes comuns as histórias de homens e mulheres que recorrem a feitiços para manipular os sentimentos de seus parceiros, segurando-os em um relacionamento, ou afastando-os de possíveis “rivais”, categoria êmica amplamente difundida que, no contexto brasileiro, poderia ser comparado ao sentido do termo “amantes”.

Quando um marido tem um comportamento diferente do padrão de masculinidade esperada naquele contexto, isto é, porta-se de forma menos dominadora, aceita as opiniões e decisões da esposa, não trai a mulher, entrega o dinheiro em casa, não frequenta bares e divide as tarefas domésticas, geralmente desconfia-se se de que a esposa procurou um feiticeiro para “meter o marido na garrafa”. Esse tipo de trabalho ocorre quando se mistura algum feitiço na comida ou coloca-o em uma garrafa, posteriormente enterrada na latrina. Ao referir-se aos motins populares ocorridos em Maputo em 2008, por exemplo, Granjo identificara a expressão “O povo saiu da garrafa!”, sinalizando que os atos públicos seriam uma espécie de “contra-feitiço” em oposição ao Estado (Granjo, 2009: 39).

Outra forma comum de feitiçaria em Moçambique são as ações de predação e roubo envolvendo animais. Isso pode ocorrer tanto com pessoas que se transformam em animais quanto nos casos em que os feiticeiros enviam animais para realizar seus intentos, como doenças e roubos. Trabalhando no Norte do país, Harry West (2009) e Paolo Israel (2009) identificaram rumores sobre a “fabricação” (*kupika*) de leões, sendo tal noção utilizada tanto para falar da transformação física dos feiticeiros em animais quanto de sua capacidade de enviar animais para roubar ou matar seus vizinhos. Os relatos, inclusive, inspiraram Mia Couto (2019) a escrever *Confissão da Leoa*. No romance protagonizado por Mariamar e o caçador Arcanjo, algumas mulheres desejavam ser atacadas por leoas que invadiam a aldeia, já que a alma do animal passaria habitá-las e elas mesmas se converteriam em leoas.

Embora não existam relatos sobre leões fabricados em Maputo, muitos de meus interlocutores Zione me disseram que eram convidados a realizar trabalhos nas

casas, quando seus clientes constatavam o aparecimento de bichos, geralmente gatos e ratos, que andam pelos telhados durante a madrugada, os quais eram associados à inveja e aos diversos casos de roubo de alimentos na vizinhança.

A pastora Joaquina me contou uma história que circulava no bairro do Zimpeto. Na vizinhança de sua mãe, havia um problema com ratos e roubo de mantimentos, como arroz e óleo. Em uma madrugada, um senhor encontrou um rato roubando os alimentos e o matou. No dia seguinte, ele ainda teria mostrado o tamanho do bichano aos vizinhos, enterrando-o no quintal de casa. Acontece que uma senhora chamou a polícia, acusando o vizinho de ter assassinado seu neto. Diante dos policiais, o homem negou o assassinato, mas os levou ao local onde enterrou o animal. Porém, em lugar de um rato enterrado, havia o corpo de um menino de seis anos de idade. Segundo a pastora, a avó da criança seria uma feiticeira que a transformava em rato para furtar alimentos durante a noite. Durante o furto, o vizinho teria assassinado o menino sem se dar conta do que estava fazendo.

Além dos animais enviados, também ouvi que alguns espíritos e feiticeiros se transformam em animais. O pastor Rivaldo associava essas criaturas a demônios e me contou algumas histórias sobre isso, dizendo que em Maputo “não tem macumba na rua”, mas que os espíritos iriam direto nas casas. Prova disso, ele me dizia, seria o aparecimento de cobras nos prédios, tal como relatei no primeiro capítulo. Enquanto conversávamos ao término de um culto, uma senhora nos interrompeu, pedindo-lhe que consagrasse uma garrafa d’água para se livrar dos animais peçonhentos que apareciam em sua casa. Face ao pedido da moça, o pastor brasileiro me contou que ele mesmo sofreu com ratos em sua residência e que colocou veneno junto com arroz para matá-los. Segundo ele, porém, o rato teria comido o arroz e deixado o veneno no prato. Diante de minha dúvida em relação aos causadores do problema, ele foi assertivo: “Bruxo! Bruxo! Um bruxo em forma de rato. Aqui aparece bruxo em forma de rato, besouro, cobra...”.

Depois de considerar as formas mais comuns de feitiçaria, ressalto que uma característica transversal desses modos de estar em relação é a disputa por recursos. Em primeiro lugar, os conflitos aparecem inúmeras vezes sob o signo da comensalidade. A ideia de comer, destaca Calvo (2020: 190), implica na apropriação da energia vital do outro. O feiticeiro se apropria do corpo alheio “para crescer a própria força e adquirir poder, sucesso, dinheiro, inteligência”, em um processo de

roubo da força vital. A ideia é semelhante ao processo que Mbembe (2001) e Baldraia (2021)¹⁵⁸ chamaram de zumbificação¹⁵⁹.

A associação entre feitiçaria e comensalidade está geralmente ligada às tentativas de enriquecimento. Aliás, essa é geralmente a primeira explicação para o fato de poucas pessoas enriquecerem e outras não. Os ricos são aqueles que comem sozinhos e, ao comer, secam a riqueza que está à sua volta, “tornando os outros mais pobres” (Granjo, 2017: 12).

Em certo sentido, isso lembra também o que Bayart chamou de “política do ventre”. Esta expressão é comumente usada para designar as práticas de partidos e políticos que assumiram o poder no período pós-colonial e explicar que há sempre uma elite que “come” os recursos da nação. Um exemplo disso em Moçambique pode ser encontrado na etnografia de Rodrigo Domenech-Souza (2022 [no prelo]), em Chinjinguire, Distrito de Homoíne, província de Inhambane, onde o autor percebeu que o uso e a posse da terra eram muitas vezes exemplificados na linguagem da comensalidade. Nas conversas com interlocutores, o autor ouviu muitas críticas ao ex-presidente Armando Guebuza, que era acusado de “comer sozinho”. O envolvimento de seu filho no caso das “dívidas ocultas” parece reforçar ainda mais a imagem que se tem do ex-presidente.

Em segundo lugar, ao contrário do que pressupõe o senso comum, a feitiçaria não aparece em África como crença ou superstição ou deve ser relegado à um passado “tradicional”. Como apontam diversos trabalhos, a contemporânea ressurgência de discursos sobre feitiçaria no espaço público indica que não existe incompatibilidade com a “modernidade”.

Como ressaltado por Geschiere (1997), Mbembe (2001) e West (2008; 2009), a feitiçaria não é a permanência do “tradicional” no mundo “moderno”, mas uma “linguagem de poder” que continua a ser mobilizada na contemporaneidade para explicar dinâmicas sociais das mais diversas. Magia, bruxaria e feitiçaria estão na

¹⁵⁸ No caso de Camarões, Mbembe considera que haveria um mundo popular que se vale do “repertório ideológico do oficialismo” e um “mundo oficial” que “imita a vulgaridade popular”. Esse processo, avança Mbembe (2001: 104) se desdobra em uma zumbificação mútua, um “roubo de força vital” (Baldraia, 2021: 501) que tornaria impotentes os governantes e governados.

¹⁵⁹ Isak Niehaus (2005) discute os discursos contemporâneos de acusações envolvendo bruxas e zumbis na África do Sul. Seu objetivo é ir além das abordagens de Geschiere (1997) e dos Comaroff (1999). Enquanto o primeiro autor pensa em “discursos sobre novas formas de acumulação de capital”, os Comaroff refletem sobre as “consequências da globalização econômica”. Niehaus, por seu turno, emprega a noção de “indeterminação”, lembrando que os discursos sobre o uso de zumbis falam do acúmulo de riqueza, enquanto as acusações de feitiçaria quase sempre atingiriam os mais pobres. Conclui também que os discursos têm motivações psicológicas, como as experiências de luto.

política, nos negócios, nos esportes, na saúde e na economia, sendo comumente aludidas para explicar os desdobramentos do capitalismo internacional (Geschiere, 1997; West, 2008; 2009).

Ao analisar a relação entre desenvolvimento econômico e feitiçaria em Tete (província localizada na região central), Inácio Dias de Andrade (2016: 327) ouviu histórias de animais que dirigiam caminhões, vacas enfeitiçadas e cobras de duas cabeças utilizadas para matar concorrentes. Semelhantemente à descrição de West, ele relatou invocações do “espírito do leão”, destacando que naquela região esse animal é “associado a grandes líderes e pessoas poderosas” (Dias de Andrade, 2016: 153, 164).

No Planalto de Mueda, província de Cabo Delgado (Norte do país), West (2008; 2009) também encontrou situações envolvendo feiticeiros que se transformavam em animais, como corujas, cobras e leões, sendo a própria feitiçaria uma espécie de linguagem social, envolvendo relações econômicas, políticas e de poder. Em um ensaio sobre a relação entre democracia e feitiçaria, West (2008: 361) lembra que os habitantes de Mueda “associam, desde tempos pré-coloniais, apetites insaciáveis e feitiçaria”, com a concepção de que os feiticeiros só se saciam com o bem-estar alheio e que eles usariam uma substância medicinal “que os torna invisíveis aos outros” (West, 2008: 361). West ainda explica que a abertura neoliberal da Frelimo e o pressuposto constitucional de respeito às crenças individuais eram vistas pelos moradores de Mueda como parte de uma estratégia de consentimento dos agentes do Estado com o discurso da feitiçaria. Segundo o autor, os muedenses consideravam que a liberdade de expressão que permitia a circulação dessas histórias não significava apenas a autorização para falar sobre o tema da feitiçaria, mas que os próprios feiticeiros estariam livres para falar e agir, visto que o Estado deixou de combatê-los (West, 2008: 362).

Israel (2009), por sua vez, tomou os episódios de ataques de leões – chamados por ele “guerra de leões” – como exemplos de “novas crises” decorrentes da entrada das ex-colônias “em redes globais neoliberais”, em que as caças às bruxas acabam resultando em “novos idiomas ocultos locais formulados em torno de imaginários globais de predação corporal e consumo”. Nesse caso, o oculto seria uma das formas locais de crítica à virada neoliberal e das promessas não cumpridas pelo partido Frelimo.

O fato é que se fala de feitiçaria em diversos âmbitos da vida. Até mesmo na religião. Um notório exemplo disso, como tenho demonstrado ao longo da tese, é a gramática pentecostal. Os trabalhos publicados nas coletâneas organizadas por Paul Johnson (2014) e por Rio, MacCarthy e Blanes (2017) identificam uma relação direta entre o aumento dos discursos sobre feitiçaria na esfera pública e a linguagem pentecostal. Aletta Biersack (2017), ao escrever o posfácio da última coletânea, defende que existe um nexo direto entre bruxaria e pentecostalismo, cujo centro seria a “tensão entre relacionalismo e individualismo”. Em favor dos editores da obra, a autora admite que o pentecostalismo revigora um espaço de poderes invisíveis, mas discorda de que esse espaço teria sido criado pelos pentecostais. De acordo com ela, o espaço da bruxaria antecede a presença do pentecostalismo em África e na Melanésia (*locus* das pesquisas apresentadas na coletânea), mas é revigorado pela presença pentecostal.

A associação da feitiçaria com a busca por “comer” recursos também leva os pastores a elaborarem discursos específicos sobre o tema. Como tenho demonstrado em capítulos anteriores, a ideia de que se deve fechar o corpo contra a inveja está sempre presente nos rituais das igrejas pentecostais. Para exemplificar sua preocupação com a feitiçaria em Maputo, um pastor me disse que os feiticeiros seriam capazes de fazer alguém sonhar que está a comer algo. Quando a pessoa acorda e engole a saliva, automaticamente permite a efetivação da feitiçaria. A forma segura de evitar o feitiço, nesse caso, seria sempre cuspir a saliva ao acordar. Se o corpo estiver fechado, no entanto, a magia não poderá agir no corpo da pessoa.

Ademais, se o estômago é um local preferencial para os ataques feiticeiros, os rituais são especialmente preparados para proteger essa parte do corpo e combater possíveis espíritos. Para provar o perigo da feitiçaria, são comuns os relatos de pessoas que falam de cobras andando na barriga e de ações de contra-feitiçaria com água consagrada. No Cenáculo da Fé, a chegada para reuniões é geralmente precedida pela abordagem de vendedoras ambulantes, que tem nos frequentadores da igreja uma boa clientela para a venda de alimentos e garrafas d’água a serem usadas nos rituais do “tratamento com a água”, com a “gota milagrosa” ou para a combinação de água e pão, em rituais de cura, prosperidade e combate à feitiçaria. Em algumas reuniões, ainda no *hall* de entrada do Cenáculo, havia uma obreira ou obreiro usando um conta gotas para inserir a gota milagrosa em nossas garrafas. Dentro do templo, milhares de pessoas levavam garrafas d’água (algumas delas

mineral e outras da praia) para a consagração e posterior utilização durante a semana¹⁶⁰. Segundo afirmou um pastor moçambicano, “o mal” que, porventura, tenha entrado no corpo de uma pessoa por meio de uma “comida trabalhada” poderia ser desfeito com a combinação de água ungida e sacrifício financeiro.

5.8 Pastores e *tinyanga*: feiticeiros ou contra feiticeiros?

Embora praticamente ninguém em Maputo admita diretamente que recorre (ou recorreu) à feitiçaria, todas as dezenas de pessoas com as quais conversei sobre o tema afirmaram que os feiticeiros influenciam a vida cotidiana da cidade. Feiticeiros e bruxos aparecem, assim, como categorias de acusação, em que o causador da feitiçaria é sempre um outro, quase sempre oculto.

Mesmo aquelas que dizem não recorrer aos serviços dos feiticeiros advertem que não é seguro prescindir de proteção espiritual. Independentemente da faixa etária ou classe social, geralmente se pensa parecido com os interlocutores camaroneses de Geschiere (2006: 12), para os quais os brancos e estrangeiros seriam inocentes por não acreditarem na existência dessas “coisas”, semelhantemente ao que me disse o pastor Mateus.

Enquanto lá no Brasil vocês se matam com arma, aqui as pessoas se amaldiçoam. Maldita é aquela pessoa que não acredita na vida espiritual. Eu ia convidar a pessoa a vir aqui. Aqui alguém, Clayton, vai no curandeiro. Você pisou aqui a planta do pé. Levar a planta do teu pé e fazer trabalho maligno e você ter elefantíase. Quando as pessoas dizem “oh, não”. Vem aqui para ver. Quando as pessoas não acreditam em Deus lá na Europa, lá nas Américas. Quando vocês não acreditam “mas o que é isso de Deus?”. Vem aqui para ver o que nós vivemos aqui. (Pastor Mateus, Ministério Evangelho em Ação - MEA)

Se há uma desconfiança de que a feitiçaria foi encomendada, busca-se uma palhota ou uma igreja para identificar quem contratou o trabalho ou quem é o feiticeiro. Como já afirmei, embora seja legalmente proibido revelar nomes nas consultas tradicionais, a regra nem sempre é cumprida. Muitos *tinyanga* acabam apontando quais seriam os supostos feiticeiros, geralmente vizinhos e familiares, tais como esposas, esposos, pais, mães, irmãos, noras, genros, sogros e sogras. Desta forma,

¹⁶⁰ Em uma dessas reuniões, o pastor Vitor tentava nos persuadir de que a água ingerida em nome da Trindade seria tão poderosa que poderia curar qualquer doença, fosse HIV/SIDA, problemas nos rins, cancro (câncer), doenças nas pernas ou pneumonia. Em sua fala, a água carregada de poder e unção teria o poder de percorrer todo o nosso organismo, passando por veias, ossos e quaisquer compartimentos do corpo, até atingir possíveis bactérias e células cancerígenas.

as tensões envolvendo espíritos e feiticeiros podem descambar para episódios de violência, linchamentos e até homicídios entre familiares, vizinhos e, em casos menos comuns, desconhecidos. Portanto, as acusações de feitiçaria podem resultar em terror, violência e conflitos sociais, pondo em xeque o relativismo antropológico (Douglas, 1999; Fry, 2000; Granjo, 2011b). Como mostra o trabalho de Serra (2015), os linchamentos em Moçambique são um grave problema social e envolvem uma série de questões complexas. Durante trabalho de campo, tive a infelicidade de presenciar uma cena horrível de linchamento na Avenida Eduardo Mondlane, coração da “cidade de cimento”, em que um jovem acusado de pequenos furtos foi covardemente agredido por um grupo de pessoas.

Como sugeriram Granjo (2009) e Serra (2015), muitos desses linchamentos acabam atingindo pessoas com características específicas, como idosos (sobretudo mulheres), gêmeos e albinos. Os dois últimos são entendidos como acidentes cósmicos, visto que foram atingidos por raios dentro do ventre materno. Os gêmeos teriam sido partidos, dando origem a dois corpos, enquanto os albinos foram supostamente queimados (Feliciano, 1998; Granjo, 2010). Isso faz com que se crie representações negativas acerca dessas pessoas, vistas como portadoras de maldição ou castigo dos espíritos. Além de ofensas verbais, muitas mulheres albinas são vítimas de estupro, pois, apesar de o albinismo ser tratado popularmente uma doença contagiosa, o contato sexual com uma pessoa albina poderia reverter a maldição e trazer cura para outras doenças (Chabal, 2020). Ademais, há relatos de que albinos são assassinados e seus ossos seriam utilizados em trabalhos de feitiçaria, pois trariam sorte. Diz-se que tanto os albinos quanto os gêmeos não morrem, mas desaparecem, por isso devem ser enterrados em solos úmidos, caso contrário podem secar a terra (Feliciano, 1998; Granjo, 2010). Em resumo, essas pessoas são vistas como ameaças sócio-cósmicas, que poderiam gerar secura, infertilidade, conflitos sociais e doenças (Feliciano, 1998; Granjo, 2010; Chabal, 2020).

Enquanto gêmeos e albinos parecem ser as maiores vítimas de acusações de feitiçaria no Norte, no Sul do país as idosas são as que mais sofrem¹⁶¹, o que talvez se explique pela ideia de que a bruxaria pode ser uma condição herdada das mães (Machele, 2018). Em uma Igreja Zione em Maputo, conheci Dona Ana, que diziam ter 102 anos de idade. Seu sobrinho me contou que circulava na comunidade um rumor

¹⁶¹ Ao contrário de países como Angola, Benin e Nigéria, em que as principais acusações de feitiçaria recaem sobre as crianças (Machele, 2018).

de que ela seria uma feiticeira. Quando perguntei o motivo, ele foi bastante direto. Somente a feitiçaria explicaria o fato de alguém viver tantos anos. O próprio envelhecimento era entendido como um ato de feitiçaria, já que estamos falando de um país em que a expectativa de vida alcançou 60,2 anos apenas em 2019 e que ocupava a 181ª posição no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH)¹⁶². O fato de existirem mais mulheres do que homens e de as mulheres terem uma maior expectativa de vida (63 contra 57,1) também reforça o grande número de rumores envolvendo essas idosas, tornando o envelhecimento um risco. A condição de vulnerabilidade econômica e social das viúvas (sem apoio do Estado, devido ao baixíssimo valor das aposentadorias, ou das famílias) é, portanto, um fator agravante e ameaça ainda mais as existências dessas mulheres.

Apesar dos rumores sobre as características específicas de supostos feiticeiros (mulheres mais velhas, albinos, gêmeos, familiares, vizinhos e estrangeiros), prevalecem as incertezas sobre suas identidades. A capacidade de manipulação das forças invisíveis, por parte dos *tinyanga*, por exemplo, resultam em desconfianças, rumores e acusações de que eles fariam magia ou seriam bruxos e feiticeiros. De modo semelhante, sempre que falava para alguém dos meus interesses em pesquisar a igreja Zione ouvia que era preciso tomar cuidado, porque estes estariam envolvidos com magia, feitiçaria e “obscurantismo”. Uma vez que a feitiçaria é uma forma ambígua de relação, os agentes que a combatem são lidos com ambiguidade, resultando em acusações de que os *tinyanga* e os pastores Zione também seriam feiticeiros.

Esse tipo de acusação também envolve as disputas políticas nas igrejas. A pastora Joaquina me relatou uma história envolvendo outra pastora de sua antiga igreja Zione. Segundo ela, pairava um certo incômodo na comunidade pelo fato de a pastora referida não gostar muito de oração. Porém, o cúmulo da desconfiança foi um acidente aparentemente corriqueiro. Em uma ocasião, a pastora caiu de uma altura considerável quando tentava colher mafuras (fruta da mafureira) de uma árvore e “partiu” suas pernas. Mas a história que circulava na igreja não era essa. Havia rumores de que ela era uma bruxa e voava pelos quintais da vizinhança. Na noite do

162

Disponível

em:

<https://www.diarioeconomico.co.mz/2022/08/29/economia/desenvolvimento/mocambique-entre-os-dez-paises-do-mundo-com-baixo-ndice-de-desenvolvimento-humano/>. Acesso em 02/09/2022.

acidente, teria se transformado, mas foi vista por alguém e demorou a descer, ocasionando a queda.

Sabemos que os pastores da Igreja Universal são os principais acusadores de seus concorrentes. Porém, longe dos templos, alguns de meus interlocutores iurdianos, muitas vezes em tom jocoso, especulavam que os pastores da Universal também procuravam os *tinyanga* e os feiticeiros, justificando o fato de eles mesmos buscarem a medicina tradicional.

Alguns boatos davam conta de que os pastores iurdianos iriam aos *tinyanga* para aprender como fazer trabalhos “tradicionais” e, assim, replicá-los em seus tempos. Outros me disseram que os pastores iriam em busca de tratamentos para seus problemas pessoais ou para se defender de feitiços. Por vezes, dizia-se que os pastores pentecostais eram feiticeiros. Noutras ocasiões, como me disse o profeta Marcos, eles eram acusados de fazer magia. De certa maneira, a situação pode ser equiparada aos rumores que circulam no Brasil de que o bispo Macedo, ex-fiel de Umbanda, teria um pai de santo com quem se consultava. Nesse caso, literalmente falando, o “feitiço virou contra o feiticeiro”.

Além disso, alguns de meus interlocutores (inclusive os que frequentavam a Igreja Universal) desconfiavam da proximidade dos pastores com a Frelimo¹⁶³. Os boatos sobre a relação amistosa lembravam que a primeira sede da TV Miramar teria sido em um prédio do governo (Mahumana, 2013: 87; Reis, 2018: 37) e de que o bispo Macedo, quando visita Moçambique, se hospeda no apartamento do ex-presidente Joaquim Chissano, em Maputo. Embora não seja possível confirmar os rumores acima, o fato é que o bispo brasileiro se reúne com os presidentes moçambicanos sempre que visita o país, como em seus encontros públicos com os presidentes Guebuza e Nyusi, que também fizeram visitas ao Cenáculo da Fé (Reis, 2018).

Kamp (2016) captou alguns desses rumores envolvendo os iurdianos, ao citar uma manifestação contra a Igreja Universal em Maputo, em 2006. Segundo um de seus interlocutores, os vizinhos viram caixões e sepulturas abertas perto de um templo iurdiano em Maxaquene, dando origem a diversos rumores. Alguns disseram que os

¹⁶³ Durante a pandemia de Covid-19, uma matéria da TV Miramar, postada na página do *Facebook*, destacou as doações da Igreja Universal ao Ministério da Justiça, Assuntos Constitucionais e Religiosos. Intermediada pelo Pastor José Guerra, a ação chamou a atenção pelo baixo valor: 2500 máscaras e 50 baldes de água (com logotipo da TV Miramar nas caixas). Alguns comentários na rede social questionaram os baixos valores dos produtos doados, insinuando que o único interesse da igreja seria a autopromoção e não o combate à Covid-19.

pastores estariam enterrando pessoas e poluindo o local por meio de espíritos revoltados. Outros pensavam que os membros da igreja tinham promovido assassinatos. Uma terceira versão especulava sobre um ritual de feitiçaria para reduzir ou acumular riquezas. Segundo um dos interlocutores de Kamp (2016), a postura da igreja seria muito “anti-africana”, ofendendo a cultura local (Kamp, 2016: 169). Já um *nyanga* de Chibuto (província de Gaza), entrevistado por Santana, comparou o trabalho dos feiticeiros às ações dos pastores da Igreja Universal.

Para ser feiticeiro é preciso ter dom. É quando se ouve que você come galinha porque não me dá? Existe aquele ódio. **É como a Igreja Universal que faz aquela magia para comer dinheiro (...) é feitiço!** [grifo meu] É uma maneira que a pessoa faz para sobreviver. Um feiticeiro também é respeitado porque quando pede qualquer coisa logo lhe dão porque se não der vai morrer (Santana, 2016: 139, 140).

Em Moçambique, as contra-acusações têm algum espaço na TV. Gabriel Júnior, diretor-geral da TV Sucesso, deputado da Assembleia da República pela Frelimo e ex-pastor da Universal, exibiu as denúncias de dois ex-pastores da denominação contra o bispo Gonçalves, líder espiritual da igreja no país à época, acusando-o de racismo e postura autoritária, expressa em situações como o controle de telemóveis dos pastores e obrigação de vasectomia.

Mas os rumores sobre a *magia civilizatória* dos pastores brasileiros em África também atravessam fronteiras. Recentemente, as redes sociais se tornaram uma ferramenta poderosa de divulgação de boatos envolvendo a Igreja Universal. Em canais e perfis mantidos por ex-fiéis, ex-pastores e ex-bispos, são inúmeras as acusações e rumores internacionais sobre racismo, obrigatoriedade de vasectomia, enriquecimento ilícito, corrupção e branqueamento de capitais (lavagem de dinheiro), como no caso mais famoso e recente em Angola, onde a igreja é acusada de desviar cerca de 120 milhões de dólares¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Embora o foco dessa tese não seja o “emaranhado institucional”, cabe enfatizar que os rumores que circulam em Moçambique não estão apartados da crise internacional que afeta a denominação. A transferência gradual da liderança mundial da denominação para o bispo Renato Cardoso, genro do bispo Macedo, e a consequente perda de poder de bispos que eram próximos do fundador da igreja têm gerado disputas internas que se entrelaçam com insatisfações locais, gerando diversas crises nos últimos anos: 1) bispos da denominação foram acusados de adoção ilegal, em Portugal; 2) os protestos que culminaram com a depredação de templos da Igreja Universal em São Tomé e Príncipe e a morte de um adolescente, em 2019, devido à prisão de um pastor são-tomense na Costa do Marfim. De acordo com os manifestantes, a prisão teria sido tramada pela liderança da igreja em represália às suas críticas nas redes sociais; 3) as conhecidas disputas pelo domínio da igreja em Angola, cujo ápice foi 2020, com o episódio da “reforma” ou “golpe”; 4) os protestos de pastores na África do Sul em 2021.

Durante meu trabalho de campo, o bispo Gonçalves acabou sendo deslocado de Moçambique para Angola, sendo substituído pelo bispo Jailson Ferreira e, posteriormente, por Alaor Passos, trazido da Namíbia. Embora a remoção de pastores e bispos seja relativamente comum na Igreja Universal, as trocas em prazos muito curtos podem indicar que a igreja não está alcançando o crescimento numérico ou financeiro necessário, ou mesmo um problema político-administrativo, como foi sinalizado nas denúncias feitas por ex-pastores iurdianos em Angola, África do Sul e Moçambique. Já em Angola, Gonçalves enfrentaria a maior crise da Igreja Universal em África, com uma ruptura liderada por mais de 300 pastores angolanos que tomaram o controle da denominação. Em 2022, o bispo foi condenado a três anos de prisão com “pena suspensa”, ou seja, sem a necessidade de cumprir a pena em Angola, por obrigar pastores a se submeterem à vasectomia. As mídias ligadas à denominação exaltaram as absolvições dos crimes de branqueamento de capitais, associação criminosa e evasão de divisas. Em dezembro de 2021, Gonçalves já havia deixado Angola e estaria escondido na África do Sul. Assim que saiu a sentença, ele retornou ao Brasil, onde passou a realizar uma espécie de turnê por várias igrejas, além de ter feito uma visita curta à Moçambique. Até o fechamento da tese, entre vitórias e derrotas, as disputas entre a “Comissão de Reforma” (grupo dissidente) e a ala brasileira em Angola seguiam acontecendo.

Outra acusação corriqueira em países africanos era a de que os agentes da Igreja Universal retiravam dinheiro do continente africano para abastecer seus projetos no Brasil. Há alguns anos, Wyk (2014: 169) identificou rumores semelhantes na África do Sul, onde os pastores iurdianos eram acusados de lucrar a partir das relações com “atores ambíguos, como bruxas, *sangomas* [médicos tradicionais] e políticos”. Esses agentes tinham coisas em comum: riqueza, poder e agiam em “sigilo”, sendo capazes de intermediar “o visível e o invisível”. Os rumores sobre feitiçaria e enriquecimento da igrejas funcionariam, assim, como um “prisma através do qual eles poderiam sondar o véu de sigilo da Igreja Universal”.

A acusação de que os pastores iurdianos viriam dos países africanos com milhares de dólares em espécie em suas malas diretamente para o Templo de Salomão apareceu tanto em acusações na imprensa como em redes sociais. Os rumores de alguns interlocutores moçambicanos, no entanto, eram ainda mais criativos e envolviam a própria Arca da Aliança. Voltemos ao início do capítulo para lembrar que a arca era apontada pelo pastor Tarcísio como um símbolo de

prosperidade e da presença divina. Seu poder era tanto que o simples contato visual com o artefato poderia despertar a ira dos espíritos. Curiosamente, entretanto, os rumores que ouvi diziam que a arca levaria a magia do Brasil para a África e traria o dinheiro da África para o Brasil. As cerimônias de entrada da arca, com os rituais midiáticos envolvendo autoridades políticas e religiosas, e as *performances* semanais no Congresso para o Sucesso nada mais seriam do que uma evidência da *magia civilizatória* iurdiana. Teríamos, então, uma espécie de *performance* do enfeitiçamento. Afinal, somente a habilidade de fazer magia, feitiço ou comer dinheiro explicaria tamanha capacidade de enriquecimento, convencendo pessoas como Dona Esperança a entregar todos os seus recursos e a única moradia para brasileiros ricos.

5.9 Conclusão

O crescimento explosivo da Igreja Universal, sua força pública e seu poder financeiro são objetos de muita desconfiança em Moçambique, já que o acúmulo exagerado de bens e poderes por parte de uma pessoa ou instituição não raramente é entendido como um ato de feitiçaria¹⁶⁵. Apesar desses boatos e dos conflitos em que se envolvia, pelo menos até a conclusão dessa tese, a denominação seguia com boas relações políticas e força suficiente para convencer parte de seus fiéis a participar ativamente da economia de dívidas ocultas.

Ao longo do capítulo, espero ter deixado evidente que é difícil distinguir os modos de estar em relação com os espíritos de outras áreas da vida. No fundo, pelo menos três formas de estar relação aparentemente distintas - política, economia e religião - estavam profundamente entrelaçadas na linguagem da feitiçaria e na forma como os fiéis, potenciais fiéis e pastores lidavam com as dívidas ocultas. Apesar de “civilizados”, me diziam certos interlocutores, os pastores da Igreja Universal sabiam fazer magia e criar ilusões. No capítulo subsequente, mostro como isso assume a configuração de um “Brasil imaginado”, como parte fundamental da *magia civilizatória* que caracteriza a presença das igrejas pentecostais brasileiras em Maputo.

¹⁶⁵ Há autores que apontam que um dos motivos do sucesso da Igreja Universal em Moçambique tem sido a constante alusão a temas que até então estavam restritos aos espaços privados e familiares. Isso tudo apesar de a Igreja evitar publicizar seus assuntos internos.



INSCRIÇÕES ABERTAS DO DIA 12 À 14 DE JULHO

LCFCJ
Centro de Formação Central Juvenil

C. PROFISSIONAIS
CONTABILIDADE
INGLÊS
GESTÃO DE EMPRESAS
EMPREENDEDORISMO
EDIÇÃO DE VÍDEO
INFORMÁTICA
MOTION DESIGN
MARKETING

RECURSOS HUMANOS
SECRETARIADO
FRANCÊS
FOTOGRAFIA
ALFABETIZAÇÃO
JORNALISMO
DESIGN
MANDARIM

REQUISITOS
- Fotocópia do BI
- 2 fotos tipo passe
- Certificado da 10ª Classe
Para Secretariado e BI
O Certificado deve ser de 12º ou equivalente

C. VOCACIONAIS
BOXE
CANTO
CADEIRA
DANÇA MODERNA
KARATE

REQUISITOS
- Fotocópia do BI
- 2 fotos tipo passe

TAEKWONDO
TEATRO
TECLADO
VIOLÃO

FORÇA JOVEM
UNIVERSAL
AV. 24 DE JULHO AO PÉ DO JARDIM DOS MADJERMANES

UNIVERSITÁRIOS UNI

EXPECTATIVA VS REALIDADE: EQUILÍBRIO ENTRE A RAZÃO E A EMOÇÃO NAS ESCOLHAS PARA O SUCESSO

FORMANDO JOVENS VISIONÁRIOS

COM APRESENTAÇÃO DE ARCELIO THIANE EILEITO JOVEM EMPREENDEDOR DE 2018 E AUTOR DO LIVRO: VOCÊ PODE SER RICO.

13 DE JANEIRO

DURAÇÃO: 2H
INÍCIO 13:00H

SAIBA COMO:
EMPREENDER SEM RECURSOS
EMPREENDEDORISMO:
SER COLABORADOR DE SUCESSO NA SUA INSTITUIÇÃO PROFISSIONAL
ACEERTAR NAS SUAS ESCOLHAS (ACADÊMICA)

FJU

NO AUDITÓRIO DA CENTRAL DA FIU - AV. 24 DE JULHO

Imagem 34: Mosaico com propagandas de palestra e cursos da FJU

Fonte: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=584071179750464&set=a.270411984449720>
https://twitter.com/fju_mocambique/status/1082604745511104512



Imagem 35: Evento da FJU

Fonte: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=564978018326447&set=pcb.564978428326406>



Imagem 36: Propaganda para o Desafio no Cenáculo da Fé

Fonte: <https://www.facebook.com/photo/?fbid=564138575077058&set=pcb.564145421743040>



Imagem 37: Mosaico de fotografias com envelopes de contribuição



Imagem 38: Bispo Edir Macedo e Presidente Filipe Nyusi
Fonte: <http://miramar.co.mz/noticias/macedo-na-presidencia/>



Imagem 39: Mosaico de fotografias da entrada da Arca da Aliança
Fonte: Página do Facebook do pastor Tarcísio

Capítulo 6: O Brasil imaginado e a *magia civilizatória*

Brasil imaginado. Utilizo esse termo na abertura do capítulo para descrever o estereótipo configurado à imagem e semelhança de dispositivos midiáticos (novelas, programas televisivos e redes sociais) e dos discursos de missionários e pastores brasileiros que atuam em Maputo. Meu argumento passa pela problematização de duas perguntas principais: como o Brasil é imaginado em Maputo? Quais as possíveis reações a esse Brasil imaginado?

Meu suposto é o que de que o Brasil imaginado reforça o que tenho denominado de *magia civilizatória*. Trata-se de um dispositivo com múltiplos efeitos, os quais afetam a maneira como os sujeitos vivem a fé e se relacionam com suas comunidades e o modo como eles projetam o futuro, resultando em um desejo migratório que me foi relatado por muitas pessoas que conheci em Maputo. Em outros termos, *magia civilizatória* parece ser um dispositivo que modifica os modos de estar em relação, produzindo alianças, tensões e rupturas na vida social.

Na primeira parte do capítulo, tento discorrer sobre a primeira pergunta, ao buscar identificar a produção desse Brasil imaginado por meio da mídia brasileira (com foco para as novelas e programas de auditório), das redes sociais e da atuação de missionários brasileiros. Argumento que essa configuração específica busca estabelecer parâmetros de comparação entre Brasil e Moçambique e serve de suporte para a *magia civilizatória* mobilizada por missionários e pastores nas diferentes comunidade de fé em Maputo.

Em uma segunda parte, examino as reações individuais e coletivas a esse Brasil imaginado e “civilizado”. Apresento casos de pessoas que se ligam a igrejas brasileiras ou expressam sua vontade de migrar e ampliar suas relações com o Brasil, com base no que ouvem e veem nos cultos, na TV e nas redes sociais, ao mesmo tempo que demonstro como a modelagem desse dispositivo, por meio de concepções missionárias, teológicas e midiáticas, influenciam nos relacionamentos e reconfigurações de comunidades religiosas locais que pretendem alcançar um *status* de “modernas” ou “civilizadas”.

6.1 A modelagem de um Brasil imaginado e civilizado

6.1.1 Novelas e *youtubers*: um Brasil de oportunidades

As relações entre Brasil e Moçambique remetem ao período colonial, desde o século XVI, momento de trocas comerciais dos portugueses nos portos do atual território de Moçambique. Sabemos que os africanos escravizados e comercializados com o Brasil, oriundos de várias regiões da África Oriental, também receberam a designação de “moçambique”¹⁶⁶. Esses escravizados teriam vindo para o Brasil ainda no fim do século XVI, em navios que ligavam Lisboa à Goa e passavam nas costas de Moçambique e do Brasil para fins de reabastecimento (Guizelin, 2019: 8).

No século XIX, com a pressão britânica pelo fim desse comércio e a consequente diminuição do lucro com o tráfico de africanos oriundos de outras regiões, os portugueses passaram a investir mais na comercialização de escravizados no território do atual Moçambique, enviando a maioria deles para a cidade do Rio de Janeiro. Isso explicaria, em parte, o fato de a influência cultural de Moçambique no Brasil ser aparentemente menor do que a de africanos de outras partes do continente.

Já no século XX as relações passavam sobretudo pela influência brasileira em contextos africanos lusófonos e se dava principalmente por meio da música e da apreciação da literatura brasileira, com destaque para escritores como Jorge Amado, José Lins do Rego, Carlos Drummond de Andrade ou João Cabral de Melo Neto (Thomaz, 2001: 139).

Se pensarmos nos meandros políticos e econômicos de uma história mais recente, os historiadores geralmente apontam a década de 1960 como o marco das relações entre Brasil e Moçambique (Gallo, 2017), coincidindo com os processos de independência dos países africanos e a abertura de embaixadas brasileiras em várias capitais, incluindo Lourenço Marques. Como demonstra Fernanda Gallo (2017: 249, 250), as relações entre o Brasil e o continente africano passaram por uma grande virada durante o governo de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010), com destaque para o estreitamento com Moçambique, visitado por Lula em oito ocasiões. As ações brasileiras estavam na esteira de um projeto multilateral de atuação no continente africano e incluíam projetos liderados pelo Estado e por grandes empreiteiras

¹⁶⁶ O termo passou, inclusive, a ser utilizado para nomear algumas atividades culturais do Congado em regiões como Minas Gerais. O Congado é uma manifestação cultural e religiosa afro-brasileira que celebra santos católicos pretos, como São Benedito, Santa Ifigênia e Nossa Senhora do Rosário.

brasileiras que atuavam na área de infraestrutura e na mineração – como no caso da Vale, estudada por Gallo (2017) -, além de cooperação cultural e educacional¹⁶⁷ que acabou possibilitando a vinda de muitos estudantes africanos para o Brasil (Rossi, 2015; Alden; Chichava e Alves, 2017; Morais, 2018). O perdão da dívida de 300 milhões de dólares, os investimentos brasileiros, as oportunidades de intercâmbio educacional e os apelos midiáticos (sobre o qual falarei adiante) resultaram na construção da ideia do Brasil como um país de oportunidades.

Por esse motivo, muitos de meus interlocutores demonstravam certa nostalgia da época em que as empresas brasileiras faziam grandes investimentos no país, enquanto outros criticavam a influência econômica brasileira em Moçambique nos anos que passaram. Ambos concordavam em um ponto: o Brasil teve grande influência durante os governos de Lula na década de 2000, mas a situação agora era bastante distinta. Os investimentos tinham caído gradativamente com a crise política que culminou com o *impeachment* de Dilma Rousseff e se agravou enormemente com a posterior eleição de Jair Bolsonaro, levando ao poder um governo de pouco apreço pela democracia¹⁶⁸. Ainda assim, pode-se dizer que o Brasil seguia sendo (re)produzido e imaginado em Moçambique.

Durante o trabalho de campo, não era raro chegar na casa de algum interlocutor e encontrar a TV ligada em algum programa brasileiro ou mesmo ser perguntado a respeito de artistas, novelas e músicas. A partir do que ouvem nos telejornais, nas telenovelas e nos cultos, temas como consumo, juventude, corrupção, prostituição e elementos culturais passaram a ser discutidos e comparados com a “realidade” do Brasil.

Em muitas ocasiões, meus amigos moçambicanos tinham curiosidade de saber como eram as favelas brasileiras que, por sua configuração socioeconômica e racial, era lida como um potencial lugar de moradia, caso eles migrassem para o Brasil. Quando andávamos pelos bairros de Maputo, alguns deles apontavam para as ruas sem saneamento básico e barracos de madeira, apontando as supostas semelhanças com as favelas e lembrando-me que falavam do que viam e ouviam em telejornais e

¹⁶⁷ Em 2008, o Presidente Lula e o Ministro das Relações Exteriores Celso Amorim visitaram o Centro Cultural Brasil-Moçambique (CCBM), antes chamado de Centro de Estudos Brasileiros (CEB).

¹⁶⁸ Parte do meu trabalho de campo foi feito durante a campanha eleitoral de 2018. Enquanto alguns fiéis, mediados por informações oriundas de igrejas evangélicas, elogiavam Bolsonaro, outros se diziam espantados com o que ouviam. Um pastor assembleiano se disse surpreso, quando esteve no Brasil e encontrou material de campanha nos templos, dizendo que havia alertado seus colegas brasileiros para o equívoco que estavam cometendo.

telenovelas. O imaginário da favela como um lugar associado ao perigo e à violência levou, inclusive, a uma situação curiosa. Enquanto caminhávamos por um dos bairros periféricos de Maputo, um interlocutor, após sinalizar as semelhanças com as favelas brasileiras, me levou à casa do chefe do tráfico, o *boss*. Segundo ele, aquele era mais um sinal da similaridade com o Brasil.

O tema da corrupção também costumava vir à baila em algumas das conversas com interlocutores. A midiática e controversa Operação Lava-Jato - que inicialmente levou à prisão de importantes políticos e empresários brasileiros, mas que, no limite, serviu para catapultar politicamente juízes e promotores, impedir a candidatura de Lula¹⁶⁹ e levar à ascensão de uma extrema-direita autoritária e com características fascistas – era comentada em Moçambique como um exemplo de que a corrupção no Brasil seria explícita, porém severamente punida. Para muitos deles, a situação seria diferente do que ocorre em Moçambique, onde os políticos se protegeriam e não permitiram manifestações contrárias ao governo e à corrupção. Daí, como dissemos no capítulo 5, o caso das “dívidas ocultas” ter ganhado grande repercussão no país.

Se os telejornais poderiam reforçar estereótipos negativos, as telenovelas pareciam contrabalancear a imaginação sobre o Brasil. Cabe lembrar que o principal conglomerado de comunicação de Moçambique é a Rede de Comunicação Miramar, composta pela TV Miramar e pela emissora de rádio homônima. Atualmente, a TV produz conteúdo próprio, com jornalismo, *talk shows* e programas de variedades gravados em Maputo e apresentados por artistas moçambicanos. Suas principais atrações, no entanto, são as telenovelas da Rede Record e os programas brasileiros de auditório, como *A Hora do Faro*, apresentado por Rodrigo Faro, uma das maiores audiências do país.

As telenovelas bíblicas iurdianas – com uma estética judaica e uma pedagogia que reforça os discursos de conquista e prosperidade – faziam muito sucesso em Moçambique durante meu trabalho de campo. Todavia, alguns interlocutores consideravam as novelas da TV Miramar (produzidas pela TV Record no Brasil) de baixa qualidade, se comparadas com aquelas produzidas pela TV Globo. Para eles, as telenovelas da Globo eram mais realistas, uma vez que exibiam as características que consideravam próprias do Brasil: violência, corrupção, licenciosidade sexual, jeito

¹⁶⁹ Embora Lula tenha retornado ao cenário político, sendo eleito para seu terceiro mandato de Presidente da República em outubro de 2022.

informal de se vestir, cultura afro-brasileira e projeção de ascensão social e uma boa vida no futuro. Como cita Morais, as telenovelas

[...] fornecem um repertório que coincide com [as] aspirações de desenvolvimento pessoal no universo laboral em Maputo, como imagens de belas casas, carros, roupas e posições de prestígio dos personagens. Assim como as telenovelas, os moçambicanos têm acesso a músicas brasileiras, às conversas com quem já esteve no país, aos produtos brasileiros vendidos nos supermercados e nas lojas, os quais mobilizam o imaginário e os desejos de boa vida e prestígio que podem aumentar ainda mais caso sejam beneficiados pelas vagas oferecidas pelos acordos educacionais disponíveis. Esses aspectos surgiram no horizonte dos interlocutores como veículos que concretizam a realização de sua distinção. (Morais, 2018: 105, 106)

Estamos falando aqui de uma influência cultural com pretensão hegemônica e que possui um lastro de alguns anos. Apoiada na Escola de Frankfurt e em seu conhecido conceito de “indústria cultural”, Chirley Mendes (2012) lembra que, na virada dos anos 1970 para a década de 1980, a Rede Globo já exportava as novelas brasileiras para cerca de 130 países, destacando-se o sucesso desse produto cultural nas ex-colônias portuguesas em África. Em Moçambique, esses produtos passaram a ser exibidos no canal estatal na segunda metade dos anos 1980 e, desde então, não deixaram de ser apreciados por lá.

Em uma dissertação publicada em 2010, Yara Ngomane afirma que três das quatro emissoras de TV abertas de Moçambique exibiam telenovelas brasileiras, fazendo com que os moçambicanos estivessem “sempre em contato com o Brasil”. Junto com as músicas e cantores apreciados por lá, como Djavan, Roberto Carlos e Ivete Sangalo (Morais, 2018: 104), entre outros artistas, as telenovelas se tornaram uma espécie de “vitrine” do Brasil, contribuindo para modelar um imaginário sobre o que seria o suposto estilo de vida dos brasileiros¹⁷⁰.

Embora a novela ainda seja um produto cultural muito forte e comercialmente rentável, há uma mudança em curso. Mais recentemente, percebi que, a despeito da força da mídia televisiva em Moçambique, existe um crescente aumento dos usuários

¹⁷⁰ Como mostra Morais (2018), muitos desses estereótipos, produzidos com a força das novelas, passam a se tornar parte de discussões cotidianas em Moçambique. A autora cita o exemplo da telenovela Caminho das Índias, em que costumava-se comparar os estereótipos e personagens com a população indiana de Moçambique (Morais, 2018).

de internet no país. Nesse ínterim, a criação de um Brasil imaginado tem ganhado um reforço de peso: as redes sociais.

Em 2018, enquanto visitava a Feira do Livro no Jardim Tunduro, em Maputo, conheci Marcelino Francisco, um dos principais *youtubers* moçambicanos, entre aqueles especializados no público brasileiro. Antes de encontrar Marcelino na feira, eu já tinha visto alguns de seus vídeos no *Youtube*, mas não fazia ideia de que seu trabalho chamaria a atenção de programas televisivos e de sites de notícia de grande circulação no Brasil. Assim como ele, dezenas de jovens angolanos e moçambicanos se tornaram *youtubers*¹⁷¹ e passaram a gravar vídeos com foco no público brasileiro, tais como José Lino (canal Pátria Minha Moz)¹⁷², que já contava com cerca de 600 mil inscritos em seu canal, Aurélio do Rosário (canal Aurélio do Rosário)¹⁷³, Juma Ibraimo (canal Conheça Moçambique)¹⁷⁴, Calton Pedro (canal Africanidade CP)¹⁷⁵ e Fernanda Aiuba (canal Fernanda Aiuba)¹⁷⁶, os quais, atualmente, têm milhares de seguidores e milhões de visualizações.

Alguns desses vídeos abordam a “cultura” moçambicana e buscam ressaltar o que há de diferente e “exótico” no país. Outros fazem os chamados *vloggers*, em que retratam seu cotidiano. Nesse caso, são comuns os vídeos em que comparam “vida de pobre” no Brasil com “vida de rico” em Moçambique, enfatizando ausências, tragédias, problemas sociais, fome e pobreza, e propalando imagens de sofrimento que possam trazer algum tipo de comoção para suas causas.

Outrossim, destaca-se o conteúdo do tipo *react*, em que um *youtuber* se filma, assistindo e reagindo a um conteúdo produzido por terceiros. Alguns *youtubers* moçambicanos reagem a músicas, vídeos de curiosidades, cultura geral, pontos turísticos, exercícios militares no Brasil e esquetes de comédia, como as do grupo *Porta dos Fundos*. Ocorre que o *react* possui um efeito recursivo que acaba gerando novas reações. Isso implica no seguinte ciclo: um *youtuber* moçambicano famoso

¹⁷¹ Disponível em: <https://www.istoedinheiro.com.br/no-youtube-lacos-entre-brasil-e-mocambique/#:~:text=J%C3%A1%20seus%20compatriotas%20Marcelino%20Francisco,de%20maiores%20youtubers%20de%20Mo%C3%A7ambique>. Acesso em 14/06/2022.

¹⁷² Disponível em: <https://www.youtube.com/@patriaminhaMoz>. Acesso em 20/02/2023.

¹⁷³ Disponível em: <https://www.youtube.com/c/Aur%C3%A9lioRos%C3%A1rioJr>. Acesso em 20/09/22.

¹⁷⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCwBR4ZGMNDzBgD7hpmwPIJA>. Acesso em 20/09/22.

¹⁷⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UCcio6OUOYIVG2IW13eYJE9g>. Acesso em 20/09/22.

¹⁷⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/channel/UC4nwCGICqH4kSsiiKvLFFvA>. Acesso em: 20/09/22.

reage a um conteúdo brasileiro, seguido de outro *youtuber* com menos seguidores, que irá reagir à reação anterior. Salvo poucas exceções, a conclusão quase sempre é a de que o Brasil é um país racialmente democrático e economicamente próspero.

De modo geral, muitos desses produtores de conteúdo revelam aos seus inscritos o quanto admiram o Brasil e compartilham o sonho de “subir avião” para vir para cá, seja para fins de turismo ou migração. Marcelino foi o pioneiro nessa estratégia e, em 2022, após um longo período de ausência das redes sociais, estava em sua quarta estadia no Brasil.

Aurélio do Rosário é outro *youtuber* bastante conhecido no Brasil. Seu canal segue mais ou menos o padrão de muitos outros influenciadores que, com base no que veem na mídia e nas redes sociais, fazem comparações entre os dois países. Em geral, muitos desses *youtubers* concluem que tudo no Brasil seria melhor, mais fácil, mais barato e grandioso. Um dos vídeos de destaque no canal de Aurélio tem o título de “5 coisas de pobre no Brasil que só ricos têm em Moçambique”, com cerca de 800 mil visualizações em outubro de 2022¹⁷⁷. Em pouco mais de 11 minutos, o *youtuber* defende o argumento de que a vida no Brasil é mais confortável do que em Moçambique. Aurélio, inclusive, remete a um vídeo anterior, em que, após fazer a conversão de moedas, concluiu que um pedreiro brasileiro ganharia mais do que um juiz ou um advogado moçambicano. Repleto de generalizações, o vídeo argumenta que uma das evidências de que o Brasil seria um país melhor estaria nos eletrodomésticos que os pobres brasileiros seriam capazes de comprar: geladeira, chuveiro, computador, microondas e máquina de lavar.

O fato é que os vídeos de Aurélio e outros *youtubers* com esse tipo de conteúdo alcançam milhares de visualizações, ampliam as relações entre brasileiros e moçambicanos por meio das redes sociais e evidenciam a construção de um Brasil imaginado para o qual muitos deles pretendem migrar. O próprio Aurélio conseguiu migrar para o Brasil após ter feito uma arrecadação coletiva com os inscritos de seu canal, auferindo uma quantia suficiente para a passagem e outras despesas. O rapaz chegou em 2021 e permaneceu por mais de um ano no Brasil com sua namorada moçambicana, que veio pouco depois. Em São Paulo, eles tiveram uma bebezinha, chamada carinhosamente pelos seguidores de “brasileirinha” e a quem ele se refere comumente como “brasileira”. No retorno à Moçambique, há inclusive um vídeo em

¹⁷⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1BEikJotgDk&t=11s>. Acesso em 20/10/2022.

que ele relata que teve problemas na imigração pelo fato de a filha ser brasileira. Apesar dos níveis elevados de inflação em 2021, disparados pela má gestão econômica do governo Bolsonaro e agravados pela pandemia e a guerra na Ucrânia, o *youtuber* moçambicano seguiu exaltando a vida no Brasil, classificando-a como mais barata e mais confortável do que em seu país natal.

Suas experiências, indiscutivelmente, não consideram alguns fatores fundamentais: eles chegaram ao Brasil como turistas e não como migrantes, têm o suporte de vários seguidores do canal e ainda recebem em dólar pelas visualizações. Embora elogiado por muitos seguidores, há diversos comentários de inscritos moçambicanos e brasileiros que expressam um incômodo com a imagem de “pobreza” apresentada nos vídeos, afirmando que ele estaria reforçando um estereótipo negativo sobre Moçambique e África. Por conta disso, Aurélio passou a ser alvo de *haters* em pequenos canais de brasileiros e moçambicanos, os quais o acusam de ocultar sua vida de classe média em Moçambique e se locupletar da generosidade dos inscritos.

Em que pese as polêmicas, os vídeos ajudam a ampliar as interações entre os dois países e possibilitam um intercâmbio cultural mediado por uma plataforma que se torna cada vez mais importante na realidade dos moçambicanos. Embora esse tipo de conteúdo alcance uma parcela menor da população, comparando-se com a TV, também parece servir de suporte para o Brasil imaginado e a *magia civilizatória*. Ou ainda, como se vê nos comentários feitos pelos inscritos, serve também como arma política da extrema-direita, que nega a pobreza que afeta milhões de brasileiros, fomenta um sentimento patriótico pelo “gigante sul-americano” e alerta para os males do fantasma do comunismo ou o “espectro de Marx” (Derrida, 2006), baseando-se no passado socialista moçambicano.

6.1.2 Uma “democracia racial”?

Sandra, uma jovem de 25 anos, foi uma das primeiras fiéis Zion e com quem conversei em Maputo. Ainda que eu estivesse interessado em fazer perguntas e ouvi-la sobre “tradição” e religião, ela quase sempre desconversava. Seu tema preferido para as nossas conversas era a “cultura brasileira”. Começávamos falando do culto Zion e, quando dava por mim, estávamos conversando sobre as/os apresentadoras/es, atrizes, atores e personagens de novela. Por mais que minha companheira e eu insistíssemos em dizer que não éramos especialistas em moda,

temas como os preços das unhas de gel ou “mechas” (apliques de cabelo) volta e meia apareciam em nossas conversas.

De maneira assertiva, Ngomane (2010: 43) afirma que “a mulher moçambicana jovem, e da capital” segue a tendência de mimetizar as atrizes e personagens de telenovelas e tem como objeto de consumo as “roupas, sapatos, cabelos e unhas vindas do Brasil”. Minha experiência de campo em Maputo me mostrou que, apesar de parecer generalista, a afirmação da autora tem razão de ser.

Contudo, apesar da admiração pelo Brasil, Sandra considerava que o “modo de vestir das mulheres brasileiras” seria exageradamente liberal. Ela era uma das moçambicanas que diziam admirar a moda e a postura supostamente mais libertária do Brasil, mas, paradoxalmente, tecia críticas ao que considerava ser um padrão de vestimentas, citando principalmente os *shorts* curtos que via na TV. Dizia que o estilo mais despojado poderia trazer conflitos com os mais velhos da família ou com o marido e que as roupas poderiam ofender a “dignidade” da mulher. Por isso, lembrava Sandra e outras interlocutoras, seria importante ter sempre uma capulana na bolsa para cobrir determinadas partes do corpo feminino.

Isso tem a ver com a percepção de que as roupas usadas no Brasil seriam mais curtas e decotadas, originando generalizações e representações sobre a “tropicalidade” e a moda brasileiras, cujo ponto fulcral é quase sempre o corpo feminino, padronizado e hiper sexualizado (Mendes, 2012). Em outros termos, aparecia mais uma vez o estereótipo de um Brasil extremamente liberal nos costumes e na sexualidade.

Francisco, de 33 anos, dramaturgo e fiel da Missão Suíça, era um defensor ardoroso das práticas “tradicionais africanas” e chegou a dizer que as telenovelas bíblicas da TV Miramar seriam um ultraje às culturas judaica e islâmica. Para ele, se a Igreja Universal, de fato, valorizasse essas culturas, as mulheres não deveriam mostrar os cabelos nas telenovelas, e homens e mulheres jamais dividiriam o mesmo espaço sem a presença de alguém mais velho, como ocorre nas telenovelas brasileiras. Extremamente crítico ao trabalho de missionários das igrejas pentecostais, nomeadamente da Igreja Universal, Francisco chegou a afirmar que a igreja estaria realizando uma espécie de “colonização da cultura” no país, preenchendo o espaço deixado pelo catolicismo e repetindo o que os portugueses fizeram.

Sandra e Francisco não se conheciam, mas tinham um ponto em comum. Generalizavam e dialogavam com a “cultura brasileira”, mas eram críticos dela.

Enquanto ele chamava a atenção para essa espécie de “neocolonização cultural”, Sandra me dizia que seus artistas preferidos eram Taís Araújo e Lázaro Ramos, os únicos brasileiros negros que ela conhecia até então (entre 2018 e 2019). Apesar de sua admiração pelos produtos culturais brasileiros, minha interlocutora reconhecia que havia uma disparidade entre brancos e negros no Brasil e que as representações das telenovelas reproduziam desigualdades raciais que não refletem a imagem geral que se vende acerca do Brasil, a de um país racialmente democrático.

A imagem de “democracia racial” brasileira, aliás, não é um fenômeno novo. O estereótipo estava presente no período colonial e no contexto das discussões sobre a independência de Moçambique e, ao ver de Thomaz (2001), tinha como base uma ideologia luso-tropicalista. Entre os que defendiam uma ruptura menos violenta entre Moçambique e Portugal, argumentava-se que a colonização portuguesa, diferentemente do que faziam outras metrópoles europeias, se caracterizaria pela integração racial e pela convivência harmônica entre as diferentes “raças”. Os opositores do projeto frelimista diziam que não eram contrários à independência de Moçambique, mas propunham que ela ocorresse sem o uso da força. Para esse grupo, o Brasil deveria ser tomado como um exemplo de convivência pacífica e harmônica, sobretudo porque, em nosso processo de independência, os colonos e descendentes de europeus puderam continuar desfrutando de um *status* diferenciado na sociedade, mantendo-se, assim, as desigualdades de classe e raça (Thomaz, 2001; 2006).

É bem verdade que estamos tratando de um tema que guarda uma certa complexidade analítica. É possível afirmar que, apesar dos esforços de movimentos e de iniciativas como o panafricanismo e leituras afrocentradas, a aproximação de brasileiros com Moçambique e de moçambicanos com o Brasil às vezes se choca com as diferenças culturais e distintas percepções sobre raça nos dois países. A título de exemplo dessa complexidade, lembro o caso de minha companheira Sheila, uma mulher negra e quilombola, que era chamada de “clara” ou “mulata” por nossos amigos moçambicanos, situação parecida com o que Reis (2018, 2019) relatou durante seu trabalho de campo na Igreja Universal em Maputo. De modo semelhante, cito as experiências de estudantes africanos que vieram para o Brasil e que, anteriormente informados pela ideia de um “paraíso racial”, se chocaram com a dura realidade do racismo no cotidiano brasileiro (Ngomane, 2010; Mendes, 2012; Morais (2018).

Mas o fato é que, apesar das múltiplas e complexas experiências, a ideia de uma certa “democracia racial” com base na miscigenação - no qual brancos e negros

teriam as mesmas oportunidades e dividiriam os mesmos espaços - segue encapsulando o Brasil imaginado que se vende em Moçambique. Tomando por empréstimo os termos empregados por Lélia Gonzalez (2020), esse Brasil imaginado parece ser uma espécie de paraíso racial produzido “sob o escudo do grupo branco dominante” e articulado com “a ideologia do branqueamento”.

A ideia de um país de oportunidades com democracia racial resulta em expectativas irreais acerca do Brasil imaginado e fomenta o que denomino de “sonho brasileiro”. A meu ver, o caso de Dona Regina, referida algumas vezes nessa tese, é bastante ilustrativo. A fiel da Igreja Universal me relatou que teve que deixar o bairro periurbano em que vivia, a cerca de 2 horas da cidade, pois, segundo ela, o local era caracterizado por um clima de muita inveja – leia-se acusações de feitiçaria - entre os vizinhos. Enquanto não conseguia concluir a construção de uma casa em outro bairro, ela optou por morar em uma pequena dependência na “cidade de cimento”. O dinheiro que ganhava com o aluguel de quartos (quando conseguia receber dos inquilinos) não era suficiente para manter a minúscula, abafada e desconfortável dependência em que vivia com seus dois filhos em Maputo. A sorte da família é que eles ainda podiam contar com a ajuda do namorado de sua filha Aline, um empresário holandês que pagava parte do aluguel e a propina (mensalidade) da faculdade de Direito da moça.

Suas explicações sobre os vicinais conflitos misturavam questões de religião, classe e raça. Em seu antigo bairro, Dona Regina era constantemente ofendida por ter se relacionado com homens estrangeiros. Segundo ela, os vizinhos a destrataavam porque seus filhos não eram vistos como negros: “Aquela raça não pode ir para lá. Quando vai para lá, só é sofrimento”. Quando esbocei surpresa com sua evocação da raça como sinal diacrítico para o suposto processo de diferenciação na vizinhança, recebi dela uma resposta que evoca tensões raciais e resquícios do colonialismo: “Ele é mulato. O pai dele que é branco”.

Para justificar as diferenças entre seu antigo bairro e a “cidade de cimento”, Dona Regina trazia à baila a topografia da cidade para falar de uma tensão racial que guardava continuidade com um racismo estrutural imposto pelo colonialismo, quando vigorava uma espécie de *apartheid* que não era nomeado como tal, mas que era muito perceptível. Para fins de exemplo, a própria Regina parece reproduzir essa divisão urbana, em termos coloniais:

Tu olhas bem para a maioria dos moçambicanos, as caras não brilham. Tu vês moçambicanos que a cara brilha. É aquele que tem... Aqui está dividido. A partir da [avenida] Karl Marx para cá já é diferente. Mas de lá para lá, já é outra coisa. São os estrangeiros, há mulatos, mulheres. Eles é que estão mais para cá. Agora lá é outro vucu vucu. A vida é outra. (Dona Regina)

Aline, a filha mais velha, é fruto de um relacionamento com um homem japonês, um antigo colega de trabalho de Dona Regina em uma barragem. Lorenzo, o caçula, é filho de um trabalhador russo. Como muitos casos semelhantes, os pais dos seus dois filhos tinham retornado para seus países e a deixaram desassistida em Maputo. Seus filhos “mistos” compõem uma população menor que 0,5% do país. Desde o colonialismo, eles fazem parte de um grupo “incômodo” e, tal como os indianos, muçulmanos e hindus, são vistos com desconfiança pelo restante da população, por estarem em um não lugar (Thomaz, 2006: 259, 264). Não são considerados negros, mas também não são brancos. São africanos, mas muitas vezes não são percebidos como tais, e acionam tais identidades apenas em momentos específicos.

Ressoa, de certa maneira, as relações entre brancos, negros e assimilados descritas por Chiziane (2018) em *O Alegre Canto da Perdiz*, as quais espelham situações bastante concretas e historicamente gestadas nos períodos colonial e pós-colonial. No romance, Delfina é uma mulher negra que experimenta as mazelas da colonização. Em meio ao desespero da pobreza, a personagem passa a entender as relações com os brancos e a branquitude como porta de saída para suas dores. Primeiramente, a moça convenceu seu esposo José dos Montes a se tornar um assimilado, usando essa estratégia como mecanismo de sobrevivência e superação de sua condição de pobreza e inferiorização diante dos portugueses. O casal passou, então, a almejar viver como “brancos” e jurou “abandonar as tradições cafres”. O termo “cafre” tem uma conotação pejorativa e foi utilizado durante o período colonial para se referir à população negra da África Austral. Em termos de comparação, pode ser comparado com o termo “caipira” no Brasil, referindo-se a uma pessoa oriunda da zona rural, e é usada como sinônimo de “rude” ou “ignorante”.

Como vimos no capítulo 1, ser assimilado pressupunha mudanças no uso da língua, na forma de se vestir e comer, no uso de remédio tradicionais e o abandono completo de rituais considerados “tradicionais”. José dos Montes se tornou uma pessoa perversa. Assassinou gente de seu próprio povo, que ele já não considerava seu. Afinal, era um assimilado, um “quase português”. O problema é que, apesar de

José assumir os costumes europeus, inclusive no que concerne à imposição da violência como modo de dominação, nunca foi visto completamente como um deles. O salário ganho como cipaio¹⁷⁸ não era suficiente para manter nem mesmo a alimentação com vinho e bacalhau, chá com açúcar e pão com manteiga, tal qual Delfina desejava. O processo de embranquecimento não os tinha tornado brancos, de fato.

Diante da estratégia infrutífera, a mulher tomou uma atitude ainda mais drástica. Tornou-se amante do português de nome Soares e teve com ele uma filha de pele mais clara, que Chiziane classifica como “mulata”¹⁷⁹. A bebê Jacinta seria a chance de Delfina se livrar do fardo de sua própria condição, ao mesmo tempo que maltratava Maria das Dores, fruto de seu relacionamento com José dos Montes, a quem ela vendeu para um feiticeiro. Diante do infortúnio, Maria das Dores enlouqueceu e carregou por longos anos o trauma de ter sido submetida a todo tipo de violência física, psicológica e simbólica. Jacinta, por sua vez, vivia num mundo de ambiguidades e incertezas, visto que era branca quando estava com os brancos, preta quando estava ao lado dos pretos e mulata quando se encontrava sozinha. O longo trecho abaixo nos ajuda a ter uma melhor noção da estratégia de Delfina.

O colonialismo incubou e cresceu vigorosamente. Invadiu os espaços mais secretos e corrói todos os alicerces. Já não precisa de chicote nem da espada, e hoje se veste de cruz e silêncio. Impregnou-se na pele e nos cabelos das mulheres, assíduas procuradoras da clareza epidérmica, na imitação de uma raça. As bocas das mães negras expelem raivas contra o destino e perdem a melhor energia na fútil reprodução de um deus perfeito. Trinta anos de independência e as coisas voltam para trás. Os filhos dos assimilados ressurgem violentos e ostentam ao mundo o orgulho da sua casta. O colonialismo já não é estrangeiro, tornou-se negro, mudou de sexo e tornou-se mulher. Vive no útero das mulheres, nas trompas das mulheres e o sexo delas se transformou em ratoeira para o homem branco. (Chiziane, 2018: 330, 331)

Ao articular a história fictícia de Delfina e a realidade vivenciada por Dona Regina - reconhecendo as diferenças entre as duas situações -, me lembrei dos argumentos de Aimé Césaire (2010) e Frantz Fanon (2008). Césaire rejeitava peremptoriamente a assimilação e defendia a ressignificação da negritude como um

¹⁷⁸ Os cipaiois eram militares africanos que atuavam sob a liderança de um oficial português. Sua origem remete aos soldados na Índia, onde Portugal manteve territórios durante anos.

¹⁷⁹ Embora seja controverso no Brasil, o termo continua amplamente presente na literatura moçambicana e no cotidiano de Maputo.

contraponto ao colonialismo. Embora questionasse a ideia de negritude, Fanon compartilhava das críticas de Césaire ao colonialismo e buscava explicações psicanalíticas para o desejo inconsciente de embranquecimento que, em resumo, considerava como uma vontade de superar a desumanização imposta pelos brancos.

6.2 Reações ao Brasil imaginado

A configuração do Brasil imaginado, tal como descrito acima, tem alguns efeitos práticos e suscita reações diversas. Se há casos como o de Francisco, que via na presença brasileira em Moçambique uma espécie de neocolonialismo, boa parte de meus interlocutores pareciam convencidos sobre a veracidade de um Brasil imaginado, racialmente igualitário e com oportunidades de melhoria de vida. Para esses, parecia haver três opções viáveis: a) migrar para o Brasil; b) rezar em uma brasileira; c) tornar suas comunidades de fé cada vez mais semelhantes às igrejas brasileiras. Nas linhas que seguem, discuto alguns casos que apontam para essas possibilidades.

6.2.1 A vontade de migrar

Dona Regina tem uma história emblemática no que tange às relações com os espíritos e sua identidade religiosa. Lembro ao leitor que ela era uma fiel que havia abandonado os tratamentos com os *tinyanga* para frequentar a Igreja Universal, mas ainda assim se submetia aos tratamentos dos profetas Zione.

Sempre que a interrogava sobre o motivo de permanecer na Igreja Universal e continuar as terapias com os Zione, desconfiado que eventualmente ela ainda poderia buscar tratar-se com os *tinyanga*, Dona Regina me respondia mais ou menos nos seguintes termos: ela precisava manter o contato com seus antepassados, embora tomando cuidado em não se comprometer muito com os espíritos. Para isso, necessitava da mediação de agentes que soubessem lidar com as questões “tradicionais”. Embora tivesse restrições às imposições dos espíritos, a fiel discordava da forma desrespeitosa como os bispos e pastores pentecostais lidavam com a “tradição”. Nesse caso, o tratamento com o casal de profetas João e Inês era uma forma de resolver seus problemas com a “tradição” com uma certa parcimônia, ao passo que a permanência na Igreja Universal lhe dava a convicção de rezar em uma igreja “civilizada”.

Em algumas de nossas conversas, Dona Regina dizia que procurava os Zione

principalmente para interceder por seus filhos, Aline e Lorenzo. Os dois jovens, como tem sido cada vez mais comum em Maputo, preteriam os antepassados e buscavam se afastar das relações que envolviam a “tradição”, desejando se livrar definitivamente de relações e rituais que eram considerados ultrapassados.

Embora vivesse uma vida relativamente independente com os filhos na cidade, ela considerava um tanto temerário ignorar completamente a relação com os ancestrais. Dizia que os jovens poderiam até ignorar aquela necessidade, mas um dia iriam aprender que, enquanto estivessem em Maputo, não poderiam se esquivar totalmente da “tradição”. Em um momento ou outro, precisariam participar de cerimônias e rituais tradicionais. Uma segunda opção seria buscar uma igreja para rezar e evitar o contato com os espíritos, correndo-se o risco de a igreja estrangeira não ser capaz de fechar completamente o corpo do fiel, deixando-o exposto aos riscos dos ataques de espíritos e feiticeiros. Por fim, poderiam agir como ela, que transitava entre os mundos supostamente distintos, entre “tradição” e “modernidade”, recorrendo aos profetas Zione e rezando em uma igreja considerada “civilizada”.

Por conta das dificuldades que enfrentava, Dona Regina torcia para que Aline pudesse deixar o país e tentar uma vida melhor no exterior. Narra também que, nos tempos em que trabalhava na barragem durante a guerra civil, muitas de suas amigas conseguiram se casar com estrangeiros e migraram para países como Itália, Portugal, Suécia, Dinamarca e Holanda. Também havia casos de mulheres moçambicanas, consideradas segundas esposas desses estrangeiros em Moçambique, que aceitavam migrar para o exterior como empregadas domésticas, o que ela não preferiu não fazer, embora tenha se arrependido posteriormente. O aeroporto era visto por muitas mulheres como uma porta de saída para escapar das dificuldades financeiras e dos conflitos com a família e a vizinhança.

Além disso, sair de Moçambique também seria uma forma de driblar a atuação dos espíritos. Sua lógica era que os espíritos bons viajariam para a Europa ou para o Brasil junto com quem conseguisse migrar, já os espíritos maus continuariam nas famílias. A migração seria uma espécie de rota de fuga das coisas da “tradição”, uma vez que, quando se está em Moçambique, o “contato” com tios, tias, avôs e avós é sempre algo problemático.

Esse teria sido o caso de uma amiga de Dona Regina que morou muito tempo na Itália, mas resolveu voltar porque sentiu saudades da família. Ao pisar em Moçambique, a mulher se viu novamente envolta com problemas. Em suas palavras,

a amiga “chegou no aeroporto, [mas] o gajo [espírito] já estava lá. O branco lá nem para mandar dinheiro para ela voltar. Não mandou dinheiro para passagem, nem para nada. Começou a sofrer aqui”. Diante da situação, a mulher jamais conseguiu retornar ao continente europeu e permaneceu em Moçambique. Intrigado com a ideia de que esses espíritos estariam apenas em Moçambique, por entender que isso reforça as pregações dos pastores da Universal e de que tal perspectiva poderia exotizar o continente africano, tentei argumentar que os espíritos também poderiam estar na Europa, ao que Dona Regina contra-argumentou: “Tem para todo o lado. Não é porque na Europa não tem não. Tem também. Mas só que aqui é pior”.

Certa disso, minha interlocutora parecia ver na migração uma forma de fugir dos espíritos e superar os segredos de família. Para justificar seu argumento de que Moçambique seria um país “atrasado”, Dona Regina se referia a uma temporalidade difusa, o “tempos dos avós”, momento em que “era só curandeirismo e quando todos os quintais tinham “espíritos para segurar a casa”. Tais relações com os espíritos dos antepassados, como mostrei no capítulo 5, envolvem dádivas e dívidas, cuja noção de segredo é fundamental. De acordo minha interlocutora, “o segredo está com eles [os vovôs]”.

Embora produza uma certa generalização a respeito da África subsaariana, o trabalho de Igor Kopytoff (1987) nos ajuda a compreender sobre as diferentes dinâmicas de movimentação no continente africano¹⁸⁰. Tendem a sugerir que, ao invés de deter pessoas, as fronteiras as atraem. A longa e ambiciosa introdução de Kopytoff a respeito do tema é carregada de dados históricos e busca salientar a formação de unidades políticas e sociais africanas a partir da ocupação das fronteiras. Em termos mais específicos, Kopytoff notava que a circulação de pessoas e a consequente formação de novos grupos tinha relação com disputas por liderança e envolviam gerontocracia e acusações de bruxaria. Nesse segundo caso, os grupos acusados de bruxaria teriam que deixar o grupo original, resultando em emigração. Se na generalização proposta por Kopytoff, os grupos acusados de bruxaria são expulsos ou, indignados com a acusação, deixam o local, Dona Regina e outros interlocutores me disseram que gostariam de deixar Moçambique por causa das cobranças dos

¹⁸⁰ Outro trabalho que vale a pena ser considerado e lido com maior atenção é o de Monica Wilson (1982). Trabalhando na região do Cabo Oriental da África do Sul, Wilson enxerga a fronteira como um espaço de relacionamentos complexos, com negociações e conflitos que envolvem trocas econômicas, dinâmicas de poder e produção de diferenças culturais.

antepassados ou mesmo para escapar de espíritos maus ou do raio de ação de feiticeiros.

Dona Regina queria que a filha Aline pudesse terminar a faculdade de Direito e migrar com o namorado para a Europa, rompendo as fronteiras e quebrando assim o ciclo familiar e o vínculo com a terra: “acho que para mim é melhor sair do que ficar aqui. O que tem aqui de especial? Tem nada. Melhor sofrer lá na terra dos brancos. Tem que ficar eu e ir à machamba tirar a semente”.

O destino da maioria dos moçambicanos que resolvem migrar é a África do Sul. Durante a pesquisa, conheci alguns interlocutores que migraram para o país vizinho, mas retornaram. O bispo Simeão trabalhou por alguns anos na mineração, enquanto o profeta Marcos executou trabalhos informais. No entanto, o profeta me contou que sofreu ataques xenofóbicos de seus ex-chefes *bôeres*¹⁸¹, em um relato que coincide com os casos divulgados na imprensa a respeito da xenofobia praticada contra migrantes e refugiados oriundos de países africanos mais pobres.

Por conta disso, migrar para a África do Sul não estava nos planos de Dona Regina. Para além da Europa, a opção seria migrar para o Brasil, um país que ela julgava “civilizado” e onde não existira racismo ou xenofobia. A partir do que via e ouvia na TV, Dona Regina projetava um Brasil de oportunidades, além de ser racialmente democrático, em que a condição de mulher negra e estrangeira não faria a menor diferença. Sua vontade de migrar para o Brasil se baseava, entre outros fatores, na suposição de que as relações raciais seriam menos problemáticas do que em Moçambique, ignorando a história de racismo e escravidão que os descendentes de africanos enfrentaram (e ainda enfrentam) por aqui. A seu ver, “mulatos, brancos e negros” teriam uma convivência harmônica no Brasil, ao passo que, em Moçambique, as relações entre as diferentes raças seriam caracterizadas por uma “inveja muito grande”. Mesmo alertada de que não era bem assim e da grande desigualdade racial existente no Brasil, ela insistia que o Brasil talvez fosse o melhor lugar para migrar, tal qual aprendeu nas novelas e nas igrejas que frequentou.

O problema é que o sonho de migrar para a Europa ou para o Brasil ainda parecia distante. A opção temporária e mais viável para se livrar dos conflitos com a

¹⁸¹ Termo pejorativo usado na África do Sul para designar a população *africâner*, os descendentes de europeus calvinistas e principais beneficiados com o regime racista do *apartheid* naquele país. Quando conheci o profeta Marcos, ele me disse que seria impossível manter interlocução se eu fosse português ou *bôer*.

vizinhança e possíveis trabalhos de feitiçaria era se mudar para a cidade e buscar proteção junto aos antepassados e aos profetas Zione. O problema é que Aline, fiel da Igreja Universal, estava receosa em se tratar com um profeta Zione. Além de ter que se submeter a um ritual criticado por sua igreja, havia o risco de ser vista pelos amigos junto de pessoas com as quais ela não se identificava, em termos de classe e raça.

Branco vão, mas vão à noite. E querem que os pastores saiam de lá para casa deles. Vão escondidos. Viste minha filha? Minha filha já não vai porque ela tem medo. Minha filha, eu estava com ela naquele dia, a menina. Ela estava lá, mas quando começou a ver aquele movimento de pessoas não quis ficar. [...] “Ih, mamãe, essa hora já está muito cheio, eu conheço muita gente aqui nessa zona, tenho muitos amigos, não dá, vamos desmarcar para outro dia”. Voltou e eu fiquei. (Dona Regina)

Ela e sua família estão longe de pertencerem a elite da cidade, mas Aline (a filha mais velha) era acostumada a frequentar ambientes repletos de estrangeiros na companhia do namorado holandês, não falava *changana*, era fluente nas línguas inglesa e portuguesa e era acadêmica em Direito. Tais características, resumiu sua mãe, a faziam se sentir muito mais confortável em morar na cidade e fazer parte da “Família Universal” juntamente com sua mãe e seu irmão mais novo.

Ir à Igreja Universal? Os meus filhos falam português, né? Eles entendem o que eles queriam dizer, orações. Enquanto lá [Igreja Zione] a coisa é diferente. Há coisas que eles não entendem, tem que se estender esteira, sentar no chão, as pessoas também que vão lá... viram os que são de lá? É diferente. Agora Igreja Universal, chegou, puxou banco, sentou... A coisa é diferente. Agora lá no interior é diferente. A cultura é diferente. O que me levou mais para Igreja Universal é a cultura. Atrai muita gente, porque lá fora tu não vais por salto, por calças. Agora, a Igreja Universal deixa mais as coisas à vontade, enquanto lá não pode. (Dona Regina)

Para justificar sua experiência religiosa dupla, Dona Regina me disse literalmente que permanecia na igreja brasileira por causa da “cultura” e de suas diferenças materiais em relação às igrejas locais e elencou uma longa lista de elementos. Segundo ela, os templos da Igreja Universal estavam localizados nos melhores pontos da cidade, enquanto os Zione ficavam escondidos nos “bairros” e no “mato”; as reuniões duravam entre 1:30h e 2h, enquanto nas Igrejas Zione os cultos se estendiam por longas 4 ou 5 horas; na Igreja Universal as pessoas se sentavam em cadeiras confortáveis e não em esteiras; falava-se português e não *changana*; os

cultos da Igreja Universal eram transmitidos na TV Miramar e em outras emissoras e não se exigia o uso de batas, capulanas¹⁸², uniformes e “linhas”, como nas Igrejas Zione¹⁸³.

Diferentemente das igrejas Zione e das palhotas dos tinyanga, onde se deve ir escondido, a Igreja Universal é considerada uma igreja de *mulungos* e de classe média, que pode ser publicizada na TV e frequentada durante o dia, feito o Brasil imaginário que os pastores ajudam a produzir. Cruz e Silva, aliás, me relatou que encontrou membros da elite moçambicana durante sua pesquisa na igreja brasileira. Sua acurada percepção coincide com as falas de alguns interlocutores de que a Igreja Universal oferece ao fiel o *status* de pertencer a uma igreja de ricos e brancos, embora seja notório que a igreja é frequentada majoritariamente por pobres e negros (Gaspar, 2006). A *magia civilizatória* também estava presente nas ressignificações de raça e classe que emolduravam as relações ao redor da igreja brasileira.

6.2.2 Uma igreja zione “de verdade” no Brasil?

Em uma noite de sábado, caminhei junto com o pastor João e alguns crentes da igreja Zione para um ritual na casa de um fiel de sua congregação. Durante o trajeto, João se dizia orgulhoso pelo respeito que tinha adquirido enquanto profeta, mas se queixava das restrições referentes ao seu trabalho secular. Era sábado à noite, afinal, e João continuava trabalhando. Sua extensa jornada de trabalho incluía uma função burocrática na administração pública, durante o dia, e cultos, pregações e tratamentos espirituais durante à noite.

Apesar da estabilidade no emprego, ele reclamava comigo que o trabalho como funcionário público tomava muito de seu tempo e o impedia de dedicar-se mais intensamente ao chamado como profeta. Por causa de sua vocação, me disse, tinha que fazer jejuns, se abster de relações sexuais periodicamente e nem mesmo poderia ingerir bebidas alcoólicas, embora ele estivesse visivelmente alcoolizado e tenha se tornado motivo de piada entre as fiéis que caminhavam conosco para o ritual.

João, cabe ressaltar, é de uma linhagem importante de profetas Zione. Sua falecida avó era reconhecida internacionalmente (em Moçambique, África do Sul e

¹⁸² Apesar disso, presenciei situações nos cultos iurdianos em que deveríamos nos vestir com roupas específicas, como “panos de saco” em rituais de humilhação e coletes personalizados no “Ritual Sagrado”, cujo propósito é a cura de enfermidades.

¹⁸³ Muitos interlocutores falavam em como a decisão de mudar de igreja passava pelas exigências de vestimentas.

Reino de eSwatini) e continuava espiritualmente presente em uma antiga bata que ele usava nos rituais. Seu pai, pastor Ricardo, era superintendente de uma denominação Zione, dirigia uma grande paróquia na Matola e ganhou fama como profeta, tornando-se especialista em problemas de infertilidade, como demonstrei no quarto capítulo. A vocação profética de João foi outorgada por seus “deuses” ou “vovôs”, como ele se refere aos seus antepassados. Isso significa que, caso ele resolvesse deixar alguma de suas atividades, deveria receber a autorização dos espíritos.

Diante do dilema da dupla ocupação, o pastor tinha dois planos em mente. No primeiro, aparentemente mais simples, tencionava começar uma empresa de serviço de motoristas executivos em Maputo. A segunda opção veio em forma de pergunta: “há alguma igreja Zione no Brasil?”. Disse-lhe que havia algumas religiões de matriz africana e que também conhecia algumas igrejas pentecostais de origem nigeriana, entre outras, mas que não existiam igrejas Zione por aqui.

João me fez, então, outra pergunta: “quanto custa o preço da passagem de avião para o Brasil?”. Fiz a conversão de real para metical e disse-lhe o preço aproximado dos *tickets* que, naquela época, custavam aproximadamente 40 mil meticais (2.700 reais). Recebi como réplica que a quantia “não era nada” e que, atuando como profeta e realizando rituais nas casas de clientes, ele conseguiria arrecadar os valores das passagens em apenas uma semana. Vale salientar que os profetas cobram por tratamentos de clientes que não pertencem às suas igrejas. Para os fiéis da igreja, os rituais são gratuitos.

A questão é que João precisava de um sócio e viu em mim um possível empreendedor para iniciar uma igreja Zione no Brasil. Como em outras ocasiões, precisei lembrá-lo de que eu estava em Maputo para fazer trabalho de campo para meu doutoramento, não para empreendimentos religiosos. Ademais, reafirmei meu pensamento de que uma igreja não deveria ser considerada um “negócio”, acionando a categoria que muitos de meus interlocutores utilizavam para nomear a Igreja Universal.

Ao mesmo tempo que queria encerrar o assunto constrangedor, o tema me interessava bastante. Resolvi, então, perguntar o motivo da opção pelo Brasil. João foi direto. Se os moçambicanos se interessavam pelo discurso da Igreja Universal e dos demais missionários brasileiros em Maputo, por que ele não poderia abrir uma igreja africana no Brasil? Além disso, ele tinha visto na imprensa e nas telenovelas que o Brasil era um país de oportunidades e que os brasileiros se interessavam

bastante por religiões. Se pudesse abrir uma igreja aqui, ele resolveria muitos de seus problemas, acabaria com a dupla jornada e traria para a América do Sul a experiência de uma igreja cristã genuinamente africana.

João não foi o primeiro a iniciar uma conversa do tipo. Nas longas manhãs e tardes que gastei na Praia da Costa do Sol, após verem os vídeos das vigílias pentecostais que pesquisei no Rio de Janeiro (Guerreiro, 2016; 2018), com danças e movimentos corporais que supostamente lembram as *performances* de fiéis das religiões de matriz africana, alguns profetas da praia já tinham me dito assertivamente: “é Zione!”. Outros enxergavam alguma semelhança, mas diziam que o Brasil precisava ter uma “igreja zione de verdade” e me contaram de sua experiência com terapias espirituais em outros países africanos e na Europa. Dessa forma, por que um empreendimento religioso desse tipo não daria certo no Brasil?

Em outros termos, João e outros profetas do “pedaço dos Zione” propunham fazer o caminho inverso dos pastores e missionários brasileiros. Em cada uma de nossas conversas, ficava perceptível que os interesses de João estavam baseados principalmente no que ele ouvia acerca do Brasil por meio da mídia (TV e internet) e de missionários brasileiros que colaboravam com os Zione, ainda que muitos desses fossem seus concorrentes.

Assim como Dona Regina e ele, diversos fiéis me disseram que gostariam de viajar a turismo, fazer negócios ou migrar para o Brasil em busca de melhores oportunidades. Outros fiéis iurdianos me falavam de um sonho de conhecer o Templo de Salomão, em São Paulo. *Grosso modo*, o interesse desses interlocutores também estava alinhado com a circulação de um Brasil imaginado em Moçambique, construído por meio de imaginários reforçados por telenovelas, vídeos do *Youtube* e pregações dos pastores e missionários brasileiros.

6.2.3 “Limpeza” entre os Zione: a influência de missionários brasileiros

Os religiosos pentecostais brasileiros que atuam em Moçambique têm, ao menos, duas formas de inserção. Os pastores e missionários da Igreja Universal, da Igreja Deus é Amor e da Igreja Mundial do Poder de Deus geralmente atuam de maneira autônoma com o apoio de suas igrejas no Brasil, sem cooperação direta com as denominações locais em Moçambique. Para alguns eles, a atividade missionária deve ser encarada como um grande sacrifício, já que deixaram congregações com boas condições financeiras no Brasil. O pastor Rivaldo, que liderava a Igreja Deus é

Amor em Moçambique na época, me dizia que sua missão no país era dificultada por uma grande opressão espiritual que pairava sobre a cidade de Maputo e que somente o “amor às almas” o teria feito deixar São Paulo para viver na capital moçambicana.

Por outro lado, há missionários brasileiros de outras denominações, como Assembleia de Deus e Batista, que geralmente colaboram com diversas igrejas evangélicas moçambicanas, além de se depararem com um modelo de igreja que desconhecem no Brasil, as igrejas Zione. Em meio aos entrelaçados contatos entre os Zione e os evangélicos, os missionários e pastores brasileiros acabam colaborando com ambos, o que envolve pregações, campanhas de evangelização, *shows* de música gospel, reforma de prédios religiosos, criação de creches e doações de roupas, alimentos e aparelhos eletrônicos.

Outra área importante é a parceria na educação teológica. Isso ocorre, principalmente porque o governo moçambicano exige que todos os pastores tenham formação teológica. As igrejas Zione, por sua vez, não têm institutos teológicos, o que faz com que alguns pastores se matriculem em seminários evangélicos com forte influência brasileira, seja na utilização de materiais teológicos importados¹⁸⁴ do Brasil ou por meio do contato com “pregadores itinerantes” (pregadores que circulam por várias igrejas) e missionários brasileiros que visitam os seminários. Além disso, os missionários brasileiros distribuem materiais audiovisuais com pregações e palestras, tanto por meio de DVDs como por vídeos enviados pelas redes sociais, inspirando, assim, pregadores e pastores locais.

Diferentemente de João, que tinha orgulho de ser Zione e acionava sua identificação religiosa como um capital cultural importante, o contato com a *magia civilizatória* e o Brasil imaginado produzido por pastores evangélicos parece convencer cada vez mais líderes Zione acerca da suposta inadequação de suas práticas religiosas.

Alguns dos pastores Zione negociam suas identidades, conforme os eventos e ambientes em que estão inseridos. Durante o trabalho de campo, participei de um ritual de *xitiki* ou *xitique* (uma espécie de poupança ou crédito rotativo)¹⁸⁵ na igreja do meu amigo pastor Enoque. O evento era uma parceira de várias igrejas evangélicas

¹⁸⁴ Além dos materiais que os missionários brasileiros levam para Moçambique, há em Maputo uma filial da CPAD (Casa Publicadora das Assembleias de Deus). Nos últimos anos, muitos jovens moçambicanos passaram a ter contato com literatura “reformada” produzida por pastores estadunidenses e brasileiros, nomeadamente presbiterianos e batistas.

¹⁸⁵ Sobre a prática do *xitiki* em Maputo, ver Trindade (2015).

e Zione. Diferentemente do que ocorria nos cultos sem a presença evangélica, quando havia tratamentos e o pastor Enoque e a pastora Joaquina profetizavam para as pessoas que os procuravam, o culto dominical se parecia muito mais com uma igreja evangélica, sem batas, *xigubos*, velas e outros elementos que pudessem indicar tratar-se de uma igreja Zione.

Outras igrejas, no entanto, vão mais além. Cito o caso da congregação liderada pelo bispo Simeão, 70 anos, a quem conheci por meio de sua filha Alice, 25 anos, frequentadora assídua do “pedaço dos Zione” na Costa do Sol. Segundo o bispo, sua filha era “mais mazione” do que ele. Era uma “zione de verdade”, pois ainda frequentava os rituais da praia e usava batas indicadas pelas profecias. Quando questionei Alice sobre o motivo de ela continuar a frequentar a praia, visto que as práticas no “pedaço dos Zione” eram muito diferentes da igreja de seus pais, ela me informou que era difícil abandonar as práticas que aprendeu na infância. Já que não gostava muito de “marcar diferença”, tinha optado, então, por frequentar os dois ambientes. Na praia e nas igrejas de seus colegas Zione, usava batas e capulanas; na igreja de seu pai, vestia apenas o uniforme oficial da igreja.

Ao contrário da filha, o bispo Simeão tem se tornando cada vez mais próximo dos evangélicos. Após estudar Teologia em um seminário com professores assembleianos, ele acabou sendo convencido de que suas práticas estariam equivocadas.

Eu ainda acreditava na profecia, nos espíritos e tudo aquilo. Mas o Espírito Santo me transformou. Eu começo a ver que não, desse lado não pode. Isso não, aquilo não... Essas coisas de milagre não sei o quê... (Bispo Simeão, Zione)

Com a influência pentecostal, sua intenção era transformar a igreja Zione em igreja evangélica. Todavia, após aconselhar-se com o diretor do seminário, o bispo decidiu manter o nome Zione. É interessante citar os termos de sua conversa com o diretor do seminário que o aconselhou a permanecer como um “embaixador” dos evangélicos entre os Zione. Ao invés de uma ruptura radical, o bispo Simeão poderia mudar paulatinamente as práticas de sua congregação, em um processo que denominou de “limpeza”, uma linguagem que se assemelha aos termos usados por missionários no período colonial e àquelas empregadas por missionários brasileiros. Ao mesmo tempo em que “limpava” sua igreja e retirava os elementos considerados estranhos ao cristianismo evangélico, ele dizia que esperava que a Direção Nacional

de Assuntos Religiosos, um órgão do Estado moçambicano, fizesse o mesmo, realizando uma “purificação das igrejas”. Em outros termos, a purificação era parte do convencimento teológico, mas também deveria contar com uma ação do Estado.

Para Simeão, se esse processo de assepsia não ocorresse, os crentes estariam correndo o risco de serem “profetizados pelo Diabo”. Tal como o bispo citado por Fry (2000) em seu artigo sobre os Zione, a “limpeza” do bispo Simeão seria um estágio no processo de evolução das igrejas, até que estas se tornassem “civilizadas”.

Uma das igrejas quando chega aqui tem que tirar sapatos, dançar... encontra-se isso, estamos a usar velas. Enquanto um outro pastor de outra denominação vem aqui, não fica bem ver aquelas coisas. Começa a olhar para isso, ver aquilo, isso estraga. Mas quando está limpo a pessoa tem mais vontade de pregar, assim como prega na sua igreja. É como uma igreja evangélica. Prega-se o evangelho. (Bispo Simeão, Zione)

Enquanto o Estado não atuava para mudar o panorama religioso, como o bispo Simeão esperava, ele se preocupava em mostrar aos parceiros evangélicos que sua igreja estava se “civilizando”.

É bom as pessoas civilizadas [grifo meu] saberem o que fazem. Veja só, por exemplo, a tradição [grifo meu] da Zione. Se eu morrer aqui em casa, levam meu corpo, vão ao cemitério... Passados alguns anos, alguns meses, vão dizer que o pai dessa casa anda por aí a sofrer, então a alma quer vir entrar aqui. O que é isso? O que é isso? Afinal, quem é a pessoa? A pessoa está a favor de espírito e corpo. A morte é separação do corpo e da alma. A pessoa conhece muito mais por alma. Eu sou Simeão, eu sou Simeão. Então, quando se separa aquele espírito, já não conhece que sou Simeão, não conhece aqui minha casa, aqui onde eu construí. (Bispo Simeão, Zione)

Conforme o ancião, isso facilitaria as alianças com outras igrejas, de modo que cada pastor ou fiel que visitasse o templo que ele liderava iria perceber as similaridades entre as práticas, facilitando as relações entre eles: “tem que unir o evangelho e ser uma coisa... Um evangelho”. Em outros termos, a ampliação da convivência entre os Zione e os evangélicos passaria pela renúncia de práticas que os evangélicos consideravam equivocadas, e não o contrário.

Pode-se dividir o processo de “limpeza” do bispo Simeão em dois aspectos. De um lado, sua concepção ideal de “limpeza” está comprometida com a renúncia a toda e qualquer prática ou artefato material associado à “tradição”. Uma vez que profecias, possessões e rituais de ajuda espiritual passaram a ser vistos por ele como

“macumba” ou feitiçaria, tais práticas já não poderiam fazer parte de sua igreja. Vejamos mais uma vez o que ele disse.

O nosso tema não é o de ajudar as pessoas. A nossa direção é pregar o evangelho. Quem crê... pronto, pode ser curado. Não, por que eu sou profeta e eu curo a pessoa? Não, eu não admito isso, não quero e não admito. Só ouvir palavra de Deus, se você for endemoniado, aqueles demônios vão sair. Você não pertence a eles, pertence a outra pessoa, que é Deus. Não vai resistir e ficar ali não. Porque há outros que dizem: “vem aqui na igreja e será curado”. Eu não admito isso. Obedecer e querer só com o evangelho. [...] Quando vê que está doente, temos que fazer oração bem forte e encaminhar para o hospital e amanhã vamos lá fazer oração. Não é: “ah, fica aqui, fazer oração, arranjar ervas...”. Muito perigoso isso. Até falamos na conferência. Alguns pastores decretam como curar SIDA. Tratar as pessoas a não ir tomar aqueles comprimidos. Aqueles cientistas que descobriram aqueles comprimidos que vêm de Deus. Medicamento certo ainda não descobriram, mas estão a estudar. Porque esse poder foi dado a alguém, não sei como as pessoas não entendem.

Dessa maneira que estou a dizer... Vamos pedir mais saúde aqui nessa família aos mortos? Não. Seríamos ricos. Quantos de nossos antepassados já faleceram? Saúde é com Deus, tudo é com Deus. (Bispo Simeão, Zione)

Ao argumentar contra os espíritos dos antepassados, o bispo me contou que até permitiria que os membros de sua igreja homenageassem os falecidos, desde que não se fizesse qualquer cerimônia envolvendo possessão ou pedidos aos mortos. A homenagem deveria ser meramente simbólica e formal, em cerimônias simples em caso de falecimento de entes queridos, mas jamais poderiam ser feitos rituais de contato com os antepassados.

Do ponto de vista da materialidade do ritual, elementos como velas, batas, facas, cruzes e imagens de Jesus Cristo passaram a se chocar com a iconoclastia e a postura “mentalista” que ele adotou. As batas coloridas, cujas cores seguiam as profecias e/ou as preferências dos “vovôs”, já tinham sido abolidas de seu culto. Em lugar delas, ele planejava que toda a congregação pudesse usar uniformes, prática bastante comum nas Igrejas Independentes Africanas.

De outro, Simeão me falou de práticas e artefatos Zione que ainda eram tolerados em sua igreja, mas que pareciam lhe trazer algum incômodo. Quando conversamos sobre a *diliza* - uma dança circular animada e muito característica dos cultos Zione -, ele me disse que permitia que se dançasse em sua igreja porque via a prática com uma brincadeira ou diversão, sem maiores significados ou consequências

espirituais. Tal perspectiva era diferente do que pensavam outros interlocutores, como o pastor João, que via na dança uma forma de interação com os “vovôs”, dando-lhe poderes extraordinários para profetizar e realizar curas.

Assim como as batatas e danças, o *xigubo*, também chamado de batuque, é geralmente associado ao culto zionista (Lopes, Brito e Guerreiro, 2021). O termo *xigubo* designa tanto a dança que remete aos guerreiros Zulu quanto o instrumento feito de lata e pele de animais (Lopes, Brito e Guerreiro, 2021). Tal como no período colonial, quando a categoria genérica batuque era empregada pelos agentes coloniais para homogeneizar inúmeras práticas culturais relacionadas à música e à dança (Pereira, 2019), o termo “batuque” era igualmente mobilizado para designar as atividades dos Zionistas e dos *tinyanga*.

Como disse no capítulo 2, as supostas similaridades entre esses agentes acabam gerando discussões das mais diversas, o que faz com que algumas igrejas, como as do bispo Simeão, tentem “limpar” seus cultos, retirando os elementos culturais geralmente associados à “tradição”. Nos termos do pastor, o uso do *xigubo* em sua igreja estava “quase no fim”. Eles ainda seguiam usando o instrumento porque não tinham equipamentos mais “modernos” em seus cultos, tais como microfones, caixas de som e instrumentos musicais como o piano (teclado eletrônico). Ao ver do pastor, esse último instrumento seria ainda mais eficiente pela capacidade de reproduzir diferentes sons, enquanto as únicas vantagens do *xigubo* seriam o preço mais barato e a facilidade de execução.

Isto está quase no fim... Está quase no fim... Porque aqui temos o núcleo das mamãs, das senhoras. Eles determinaram que querem trabalhar para comprar um piano para gente não bater palma, nem *xigubo* nem o que... só vamos trabalhar com piano. [...] Sabe, anteriormente, aquilo era útil. Por exemplo, agora, o senhor é missionário, chega aqui, apanha a gente batendo palma. Oh, isso é demônio! Não chamar assim... que é demônio. Sem pensar que nós também queremos coisas boas, ainda batemos batuques, não é tradição é falta de dinheiro. Não temos condições. Se temos condições, não vamos ainda bater batuque. Dói, sabe? Ter que carregar ali. É muito bom, nos tempos atrás nós crescemos disso mesmo. Mas há muita coisa que, ao andar, pouco a pouco muda, vê-se que a boa coisa é essa. Chega aqui um missionário, tem vindo aqui. É demônio, não aceita. Ele nunca falou, mas é isso mesmo. Para mim, não, diretamente não. Não só o batuque... aquele tipo. Porque vocês lá não têm aquele tipo. Agora quando chega aqui na África. Por exemplo, no meu caso, bater o batuque não é tradição. É por falta do melhor. Se a gente apanha melhor, vamos deixar o batuque atrás, trocamos para frente. Falar também do micro [fone]. Nós não temos

aqui. A gente também quer coisas boas. [...] “Não faz mal, não é demônio. [...] o livro de Salmos está aí que para agradecer deus, temos que agradecer de vários instrumentos. Aquilo que nós achamos que se a gente tocar, achar que vai fazer barulho, dá para a gente agradecer a Deus. [...] Porque aquela parte batuque [o bispo faz um barulho onomatopaico, imitando o som do batuque], em vez bater com palma, é só afinar e dar aquele som que a gente precisa. É para cantar. Eu não vou dizer que as pessoas não podem dançar. Temos que dançar”. (Bispo Simeão, Zione)

Sua fala remete às interações e “relações potenciais” com os missionários estrangeiros e sua preocupação em implantar uma mudança gradativa do culto, por conta da demonização de suas práticas. Para manter uma boa relação com os missionários, seria necessário abolir práticas de anos, tornando o culto Zione cada vez menos Zione.

O principal exemplo dado pelo bispo – o uso de determinados instrumentos musicais nos cultos - ressoa uma conversa que presenciei na praia. No meio do grupo de profetas Zione, também estavam João e Alice. Durante a discussão, alguns diziam que o *xigubo* e os apitos seriam dispensáveis e poderiam ser substituídos por instrumentos mais “modernos”, como o piano. Outra parte do grupo discordava. O *xigubo* não poderia ser substituído, uma vez que os espíritos ancestrais não conheceram os instrumentos “modernos”. Para João, o *xigubo* seria parte da “natureza” Zione, já que o som do instrumento facilitava a comunicação com seus “deuses” ou “vovôs”. Conforme ele me disse: “quando você toca batuque aqueles espíritos antigos saem. Com piano, os meus não podem sair. Os meus querem aquelas coisas antigas”.

Como Cavallo (2013: 323) observou em seu trabalho de campo, os toques do *xigubo* também podem fazer sair *mademonio* (espíritos maus) ou outras entidades espirituais. Tanto os que criticam o uso do *xigubo* para produzir efeitos espirituais quanto os que utilizam o instrumento com essa finalidade parecem reconhecer que, em algum nível, o artefato poderia contribuir para os espíritos “saírem”. Reivindicado como um sinônimo de “civilização” e “modernidade”, o piano não seria capaz de criar uma atmosfera adequada para as relações com os espíritos, já que estes teriam preferência pelas “coisas antigas”, e não por aparelhos eletrônicos.

Em um artigo escrito a seis mãos, comparamos os usos de *xigubos*, pandeiros e atabaques em diferentes religiões no Brasil e em Moçambique (Lopes, Brito e Guerreiro, 2021). Nesse *paper*, concluímos que tanto no candomblé como em igrejas

pentecostais e igrejas Zione os instrumentos musicais seriam artefatos poderosos na mediação das relações entre fiéis e espíritos. O resultado corresponde a outros estudos sobre religiões de matriz africana no Brasil que demonstram que médiuns percussionistas da Umbanda tocam “sob a influência dos espíritos que os instruem a fazer movimentos corporais organizados” (Martelli; Bairrão (2019: 1) e que os atabaques do Candomblé seriam as próprias “vozes” dos orixás (Fonseca, 2006: 109).

Após a conversa com o bispo Simeão, fiquei meses sem encontrá-lo. Em uma nova visita em sua igreja, descobri que era dia de festa. A poupança feita pelas “mamanas” (senhoras da igreja), que juntaram dinheiro durante um ano, surtiu efeito. Finalmente elas tinham conseguido comprar os primeiros aparelhos e instrumentos eletrônicos e, por isso, celebravam as novas aquisições. É verdade que nos cultos Zione o silêncio é quase inexistente, mas o culto daquela manhã de domingo foi especialmente barulhento. Dessa vez, porém, o barulho não era produzido por *xigubo* ou apito. As palmas e cânticos eram acompanhadas por alto-falantes e microfones.

Os jovens da igreja também estavam bastante animados por terem conseguido um piano emprestado e me fizeram um convite inusitado, chamando-me para cantar. Por motivos óbvios, neguei o convite, porém eles resolveram cantar uma música *gospel* brasileira. Meu visível constrangimento por causa dos pedidos insistentes contrastava com a alegria dos fiéis Zione e a satisfação do bispo Simeão, ao notar que sua “limpeza” estava sendo exitosa.

Cavallo (2013) presenciou uma situação correlata em uma igreja Zione no bairro T3, onde, conforme a autora, um bispo dizia estar realizando uma “reforma dos batuques”. De acordo com ela, o “desejo de ser moderno”, por influência de estrangeiros, sobretudo brasileiros, estaria resultando na substituição dos batuques por instrumentos musicais de sopro ou de corda.

O fato é que, embora as danças, *xigubos* e outros elementos do culto zione estejam associados a práticas culturais e, por isso, ainda sejam tolerados em algumas igrejas, também estão fortemente relacionadas com a “tradição”. Isso mobiliza tanto os que defendem seu uso quanto os que querem realizar “limpezas” ou “reformas”. O desejo de Simeão civilizar sua igreja passaria por uma transformação estética e material em seus rituais para que, ao fim do processo, o templo pudesse se tornar uma comunidade evangélica, devidamente limpo e reformado pela *magia brasileira*. Sem cruces, velas, *xigubos*, *xifungos*, ervas, raízes, defumadores, animais ou

quaisquer coisas que possam remeter à “tradição” ou pareçam uma espécie de materialidade da sujeira.

A *magia civilizatória* brasileira parece, assim, se espriar como uma reedição do passado colonial. De fundo, está subjacente o argumento (de verniz colonial) de que as coisas africanas são repletas de sujidade e de que é preciso limpar a “sujeira” tradicional a fim de se alcançar uma certa civilidade que, sendo essencialmente europeia durante o colonialismo, agora assume as características de igrejas evangélicas brasileiras. O que pretendem os missionários de igrejas brasileiras? Possivelmente querem tornar os Zione “limpos” e “civilizados, à imagem e semelhança das igrejas do Brasil imaginado, enquanto atacam as “tradições” de outras religiões e seguem praticando intolerância religiosa.

6.2.4 De Zione à evangélica

Se o bispo Simeão estava realizando a tal “limpeza” de forma gradativa, há casos de ruptura total nas igrejas Zione. Em uma conversa com meu amigo Augusto, descobri que sua mãe congregava em uma denominação que foi Zione e havia se transformado na Igreja Evangélica Amados por Cristo, liderada pela pastora Lena e seu esposo, pastor Alberto. Em uma conversa com a pastora, soube que a ruptura com os Zione ocorreu em 2016, quando seu esposo recebeu uma visão divina. A narrativa sobre a experiência espiritual e o começo da igreja são muito semelhantes às histórias de outras igrejas pentecostais ao redor do mundo. Não foram citadas as influências de seminários ou pastores brasileiros, mas o próprio Espírito Santo é quem teria revelado ao pastor que sua congregação estava cultuando de forma errada, visto que eles sacrificavam animais, conversavam com seus ancestrais e usavam velas, cordas e água em seus rituais. Segundo a revelação, eles deveriam parar com todas as cerimônias.

A exposição da visão não convenceu os anciãos da igreja, mas tocou parte da congregação, resultando na ruptura. Cerca de vinte por cento dos crentes, geralmente mais velhos, recusaram a revelação, enquanto os demais não somente aceitaram a visão pastoral como ajudaram a formar a nova igreja pentecostal. Não podemos negar, como lembra Meyer (2009), que os corpos engajados nos rituais são educados e regulados pela religião, mas por outro lado, devemos atentar que os sujeitos engajados sensorialmente são capazes de produzir criações e modificações nas práticas individuais e coletivas. Por meio do contato com seres invisíveis, eles são

transformados, mas também modificam suas “comunidades”, em “processos reais de criação”.

Como outras igrejas Zione, o templo antigo da Igreja Evangélica Amados por Cristo era anteriormente preenchido por velas, *xigubos*, *xifungos*, capulanas e cruces, mas a “formação estética” (Meyer, 2018) Zione ficou no passado. Quando visitei a igreja, encontrei um templo de cimento com paredes brancas, cadeiras de plástico, um púlpito simples à frente da congregação e microfones e amplificadores que ajudavam os pastores a espalhar uma mensagem conversionista. A estética do templo parece se encaixar no estereótipo dos templos protestantes brasileiros de “quatro paredes caiadas e um púlpito no meio”, crítica comum feita por teólogos que questionam a iconoclastia evangélica.

Os antigos artefatos utilizados nos rituais seriam, para a pastora Lena, “tradições”, “costumes” e “coisas materiais” que deveriam ser abandonadas. Em vez disso, eles passaram a seguir “apenas a Bíblia”. É bem verdade que, quando visitei o templo da Igreja Amados por Cristo, a materialidade religiosa estava lá, bastante explícita, ainda que persistisse a quimera protestante de uma fé supostamente “imaterial”, como se isso fosse possível, tal qual a pretensão da *Friday Masowe Church* do Zimbábue, analisada por Engelke (2007) e citada por mim no capítulo 4.

Mesmo sem muitos ornamentos, o templo é um elemento material feito de concreto e é preenchido por diversos utensílios, como cadeiras, enfeites, púlpito etc. Os sons dos cânticos, orações e pregações, reproduzidos em microfones, amplificadores e caixas de som, também o são. Os corpos dos fiéis que cantam, dançam, oram e pregam, falam em línguas e impõem as mãos são feitos de carne, ossos, músculos, fluidos e nervos, com suas trilhões de células que formam o receptáculo que recebe e identifica alguma manifestação espiritual.

Meu amigo Augusto, apesar de ser fiel de uma denominação que não se interessa por assuntos teológicos, a Igreja Deus é Amor, é apaixonado por literatura teológica reformada brasileira, especialmente aquelas escritas por pastores batistas e presbiterianos, em geral calvinistas e fundamentalistas financiados com recursos oriundos de igrejas e editoras dos Estados Unidos. Seu caso reverbera o fenômeno estadunidense e brasileiro do alastramento do neocalvinismo entre os mais jovens, inclusive nas denominações pentecostais.

O ponto nevrálgico desse movimento político-religioso são as relações com os missionários e editoras brasileiras. Embora atualmente os neocalvinistas sejam

conhecidos no Brasil principalmente por suas alianças políticas com os “neopentecostais”¹⁸⁶ e “pentecostais”, esses pregadores e teólogos começaram a ganhar destaque há alguns anos com a venda de livros e organização de seminários e congressos teológicos em que se criticava deveras as chamadas igrejas “neopentecostais”. Alguns desses agentes chegaram a afirmar que certas denominações pentecostais nem mesmo poderiam ser consideradas evangélicas, mas deveriam ser classificadas como seitas. A título de exemplo, em 2010, o Supremo Concílio da Igreja Presbiteriana do Brasil, considerada a maior denominação reformada brasileira, decidiu “enquadrar” as Igrejas Universal do Reino de Deus e Igreja Mundial do Poder de Deus como seitas, passando a rebatizar fiéis oriundos dessas denominações (Igreja Presbiteriana do Brasil, 2019). Os conflitos passavam, portanto, por um denunciamento de que os pentecostais teriam corrompido o “verdadeiro evangelho” e de que eles comercializavam a fé e enganavam os fiéis com promessas de prosperidade e venda de objetos consagrados.

Informado por essa literatura, Augusto interpretou o processo de mudança na igreja de sua mãe com uma lente reformada brasileira, considerando que estava em curso um processo de “modernização” e reforma. Diferentemente da pastora Lena, que disse que as transformações se iniciaram com uma visão recebida por seu esposo, ordenando que os fiéis se voltassem para a leitura da Bíblia, meu amigo afirmou que a ruptura foi espoletada por jovens Zione reformados. Em sua explicação, os jovens estariam agindo como Martinho Lutero que, no século XVI, começou a ler a Bíblia e questionar algumas doutrinas católicas, como a venda de indulgências e a comercialização de relíquias sagradas. A seu ver, eles também estariam recusando as práticas das igrejas brasileiras não comprometidas com a Bíblia, como a Igreja Universal, ao mesmo tempo que estavam alinhadas com igrejas reformadas, como a Igreja Presbiteriana, cujos pregadores ele admirava.

Não nos esqueçamos de que estamos falando de um fato histórico conhecido como um dos principais marcos da modernidade e que a Bíblia não é tratada por Augusto como algo material, mas um conjunto de instruções espirituais que se insurge contra materialidades e práticas religiosas que ele lia como “tradicionais” ou “incivilizadas”, cuja recusa se acentuou a partir da forte influência brasileira em

¹⁸⁶ Apesar da minha desconfiança em usar esta categoria, por entender que atualmente não há uma divisão estanque entre os “neopentecostais” e “pentecostais clássicos”, o faço para mencionar a forma como os calvinistas classificavam as práticas que eles combatiam.

Maputo. Meu argumento, aqui, é o de que as alianças e rupturas relacionais entre missionários brasileiros e fiéis e líderes moçambicanos se baseiam em uma fé que se pretende imaterial, mas tem como referência a estética da *magia civilizatória* brasileira, imaginada, persuasiva e modelada por leituras particulares a respeito do que seriam práticas “modernas” ou “civilizadas”, de um lado, e “tradicionais”, de outro.

6.3 Conclusão

Escolhi esse capítulo como o último da tese por entender que ele é uma espécie de “volta no parafuso” do repertório prático-discursivo dos missionários e igrejas pentecostais de origem brasileira em Maputo. Tencionei descrever como a relacionalidade entre os missionários e os moçambicanos depende da criação de imaginários específicos, com o suporte da estética dos rituais, dos templos e da mídia.

Como demonstrei, isso espelha os conflitos e assimetrias entre pessoas e espíritos, modificando a “fé vivida” por fiéis, profetas e pastores, assim como leva a rupturas institucionais. O Brasil imaginado pela mídia - na TV Miramar, nas telenovelas globais e mais, recentemente, nos canais de *Youtube* - e pelos missionários brasileiros em Maputo é um país racialmente inclusivo e de oportunidades. Nos termos dos meus interlocutores, um país “civilizado”.

As reações ao Brasil imaginado, com o suporte da *magia civilizatória* produzida nas mídias ou nas relações com missionários brasileiros em Maputo, são diversas. Isso inclui os que querem migrar para o Brasil, os que esperam prosperar na Igreja Universal e os que acreditam que rezar naquela igreja lhes oferece um *status* social. De certa maneira, a imagem produzida pelas igrejas e pela mídia parece reforçar a vontade de migrar para o Brasil e para a Europa. Porém, diante das dificuldades de migração, as igrejas se constituem em uma espécie de ponto de partida ou refúgio civilizatório para os que são interpelados pela magia brasileira.

Por outro lado, há aqueles que, com base no Brasil imaginado, buscam transformar as igrejas Zione em igrejas evangélicas e os que sonham em iniciar um empreendimento religioso no Brasil. Se os moçambicanos podem se relacionar com missionários e pastores brasileiros em Maputo e se os discursos desses agentes são atrativos para uma parte considerável das pessoas, por que não poderia ocorrer o mesmo no Brasil? Se os espíritos viajam junto com os pastores brasileiros para Moçambique, por que não poderiam fazer o caminho inverso?

No entanto, ao contrário do profeta João, que tinha interesses religiosos intercontinentais, e de Dona Regina, que desejava migrar para o Brasil imaginado, as intenções de Simeão, da pastora Lena e de Augusto eram mais modestas. Estariam felizes se, em Maputo, pudessem construir uma igreja à imagem e semelhança do Brasil.



Imagem 40: Apresentação cultural da dança *xigubo* no CCBM

Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=BFYt7sQTAJA>



Imagem 41: Profeta Zione em oração



Imagem 42: Templo Zion



Imagem 43: Mosaico de fotografias com instrumentos musicais usados no culto Zion



Imagem 44: Mosaico de fotografias de linhas e xifungo



Imagem 45: Profeta João preparando uma cerimônia de bafo



Imagem 46: Profeta Zione realizando tratamento espiritual



Imagem 47: Púlpito de uma Igreja Zione



Imagem 48: Uso de microfone e caixa de som na igreja do Bispo Simeão



Imagem 49: Nave do templo da Igreja Amados por Cristo



Imagem 50: Imagem do Bispo Macedo no telão em uma reunião de mulheres

Fonte:

<https://www.facebook.com/UniversalMocambique/photos/pcb.5268863819902829/5268854333237111/>



Imagem 51: Novos pastores sendo consagrados no Cenáculo da Fé

Fonte:

<https://www.facebook.com/UniversalMocambique/photos/pcb.5263493063773238/5263492570439954/>



Imagem 52: Mosaico de fotografias dos bispos Gonçalves e Alaor Passos

Fontes:

<https://www.facebook.com/photo?fbid=577187220435741&set=pcb.577187353769061>
<https://www.facebook.com/photo/?fbid=574533984034398&set=pcb.574534080701055>



Imagem 53: Mosaico de fotografias de propagandas da TV Miramar

Fontes:

<https://www.youtube.com/watch?v=6pMcYTDgs-w>
<https://www.facebook.com/tvmiramar.mz/photos/a.392474084118380/4661298987235847/?type=3>
<https://twitter.com/MiramarTv/status/1333040558395297793>
<https://www.facebook.com/tvmiramar.mz/photos/a.392474084118380/4332002073498875/?type=3>



Ela SAIU de MOÇAMBIQUE e foi ESTUDAR no BRASIL mas..

13 mil visualizações · há 7 dias

 Pereira Horácio Jr.

Hoje vamos ver o depoimento de uma mocambicana que foi estudar no Brasil. Eu sou Pereira Horácio Jr sou apaixonado por ...



5 COISAS de POBRES no BRASIL que SÓ RICOS têm em MOÇAMBIQUE

774 mil visualizações · há 1 ano

 Aurélio do Rosário Jr. ✓

VOCÊ SABIA QUE O POBRE NO BRASIL EM MOÇAMBIQUE É RICO? ENTÃO, NO VÍDEO DE HOJE VOU TE APRESENTAR 5 ...



PORQUE OS BRASILEIROS SÃO VISTO ASSIM EM MOÇAMBIQUE *SERA MESMO É PRECONCEITO*

10 mil visualizações · há 5 meses

 Fernanda Aiuba

Inscrevase Compartilhe Deixe seu like active o sininho Instagram fernandazamilo Tiktok @Fernandaaiuba Jesus Cristo ...



NUNCA Imaginei ELE Com Toda Essa FORTUNA..

1,7 mil visualizações · há 17 horas

 Pereira Horácio Jr.

Hoje vamos ver a lista das pessoas mais ricas de cada estado do Brasil. Eu sou Pereira Horácio Jr sou apaixonado por brasil e ...

Novo



MOÇAMBICANO reage a cidades com MAIS ARRANHA-CÉUS no Brasil!

6,1 mil visualizações · há 11 meses

 MIGUEL CESAR

Olá família tudo bem com vocês? No vídeo de hoje estou reagindo a cidades brasileiras com mais arranha-céus no Brasil, e me ...



Mostrei minha esposa casa de pobre do Aurélio no Brasil e ficou Chocada 🤯

199 mil visualizações · há 7 meses

 Genito Fonseca

Aurélio do Rosário Jr. vídeo original que REAGI: <https://youtu.be/3sMl5wsZcm0>.

Imagem 54: Mosaico de *thumbnails* de vídeos de youtubers moçambicanos

Fontes:

<https://www.youtube.com/watch?v=1BEikJotgDk>
https://www.youtube.com/watch?v=xgpD_hVcNH4
<https://www.youtube.com/watch?v=K5j4s-4wDPY>
https://www.youtube.com/watch?v=0_nXGSNBHAK
<https://www.youtube.com/watch?v=2YpYs-lnGOs>
<https://www.youtube.com/watch?v=wqab6WDFsU>

Palavras finais

Sempre que chegava à Praia da Costa do Sol, eu parava em algumas das barracas próximas ao Shopping Baía Mall para tomar água de coco e conversar com alguns vendedores. Um dos ambulantes que conheci chamava-se Ernesto, nome revolucionário herdado do pai, simpatizante da Frelimo. Sua família é natural de Gaza mas, no tempo colonial, acabou se deslocando para Inhambane, onde ele nasceu. Ali, se iniciaram as tragédias da família. Enquanto estavam a se divertir e a beber, o pai e o avô foram assassinados com machadadas desferidas por soldados da Renamo.

Em seu local de trabalho, próximo do “pedaço dos Zione”, Ernesto usava um jaleco azul, que evitava que ele manchasse sua camisa com a nódoa do coco verde e o identificava como um vendedor ambulante. Após sucessivas conversas e muitos cocos comprados, perguntei se não o confundiam com os mazione, por causa do jaleco/bata. Sim, ele me disse. Alguns colegas de trabalho faziam piada dele, dizendo: “Já chegou o mazione”. Ironicamente, ele agradecia e dizia: “eu sei que não sou mazione”.

Da mesma maneira que recusava a identidade Zione e buscava se desassociar da religião da família, Ernesto fazia associações entre a Igreja Universal e os Zione. De maneira muito semelhante ao que me disse outros interlocutores como o profeta Marcos, cujo relato abre essa tese, Ernesto resumiu seu pensamento em uma frase: “Aquilo aí [Igreja Universal] é mazione sim, mas é aquele mazione suponhamos, tipo... de língua portuguesa”. Tal como Alexandre, o jovem da FJU que dizia ter um sotaque brasileiro, meu interlocutor apontava o idioma como um dos sinais diacríticos iurdianos. Diferentemente dos rituais Zione que frequentou com seus pais em Inhambane, quando as músicas eram entoadas em *changana* e *xitswa*, ele ressaltava que a Igreja Universal o permitia cantar e rezar em português.

Ernesto me contou ainda que sua relação com os Zione vêm do tempo em que ainda era um “puto” (criança). Quase toda a vizinhança buscava ajuda nos “curandeiros”, enquanto ele seguia cultuando na Igreja Zione junto com a avó paterna e outros familiares. Deixou a igreja porque um profeta o orientou a amarrar um *xifungo* (corda colorida) na cintura, mas ele não gostava daquelas “linhas”. Passou, então, a

frequentar a Igreja Velhos Apóstolos, onde exigiram que ele vestisse um fato (terno) como uniforme. Uma vez que não tinha recursos suficientes para comprar a roupa e não gostava daquele traje, sentiu-se discriminado e abandonou a segunda igreja. Foi para a Igreja Universal, onde Ernesto dizia que poderia usar roupas de seu gosto, mas, conforme ele mesmo ressaltou, também deveria usar algumas linhas no pulso para proteger-se contra a inveja. Ainda assim, ele via os rituais da igreja como uma forma “civilizada” de lidar com a “tradição”.

Sua história espelha (ou pelo menos tangencia) os casos de tantos outros fiéis que conheci (Dona Regina, Alexandre, Augusto, Dona Yolanda etc.). Ernesto era mais um “ser de fronteira” que tateava algum lugar entre a “tradição” e a *magia civilizatória* pentecostal. Como outras histórias contadas nas páginas pregressas, o fiel iurdiano também estava envolvido em complexas e assimétricas relações com as religiões e com entidades espirituais. Reclamava que havia muita inveja e feitiçaria em seu local de trabalho. Ali, justamente ao lado de um local comum de purificação espiritual em Maputo, ele dizia que muitas pessoas eram usadas pelo demônio para desprezá-lo, zombando de sua aparência física e sua roupa. Até o momento, ele me disse que controlava a irritação que o evitava de cometer um crime e ir parar na cadeia, termos que, confesso, me deixaram assustado. Dias depois, eu constatei que o uso do termo “crime” não era uma simples metáfora e que a tensão no local de trabalho era real.

O clima aparentemente tranquilo do dia ensolarado de Maputo e a brisa suave que soprava na orla foi o cenário de uma pesada discussão entre Ernesto e um dos vendedores ambulantes da região. Geralmente, os carros paravam rapidamente na pista e os clientes compravam água de coco. Em uma dessas ocasiões, um belo carro estacionou ao lado da barraca de seu vizinho para fazer a compra, porém o colega de trabalho não viu a oportunidade de venda, por estar conversando com um terceiro vendedor.

O fato foi suficiente para Ernesto acusar um colega de trabalho de usar a conversa como distração para prejudicar seu outro colega. Seguiu uma discussão de alguns minutos, com acusações homofóbicas e algumas ofensas em *changana*, incompreensíveis para mim. Minha maior preocupação, naquele momento, era que Ernesto e o outro vendedor não chegassem às vias de fato, já que ambos tinham como instrumento de trabalho uma catana (espécie de facão). Ao meu lado, Ernesto orientava seu colega mais chegado: “Manda embora! Não aceita esse tipo de pessoa te invejar”. Minha preocupação foi ainda maior porque algum tempo antes ele tinha

me contado histórias sobre ataques e ameaças de morte com catanas, embora dissesse que todos ali formavam uma família. Felizmente, a discussão não resultou em maiores consequências e foi apenas um dos muitos casos de acusação de inveja e feitiçaria em locais de trabalho em Maputo.

Nesse caso, havia um componente de disputas econômicas muito similar a outros relatos que ouvi. Ernesto reclamava que os feiticeiros ameaçavam seu negócio e usavam várias estratégias para isso. Seriam capazes de manipular espiritualmente o dinheiro, fazendo-o perder valor. O fiel iurdiano temia que, enfeitado, o dinheiro que recebia não pudesse nem mesmo ser aceito para a compra de alimentos, assim como me advertia sobre os perigos que corremos quando não consagramos o dinheiro. Conforme seu exemplo, caso um carro seja comprado com um dinheiro amaldiçoado, o proprietário do veículo pode sofrer um acidente e morrer, deixando o automóvel para possíveis familiares e colegas de trabalho invejosos.

Outra forma comum de feitiçaria citada por ele foram os sonhos. Os olhares de inveja e as ameaças de morte dos feiticeiros durante o dia se manifestariam nos sonhos durante a noite. Em alguns deles, Ernesto sonhava com ameaças feitas pelo marido de sua ex-esposa. Em outros, sonhava que tinha relações sexuais com uma mulher, mas reconhecia que ali estava um demônio, uma esposa espiritual. Contra a inveja, ele tinha alguns segredos básicos: ir à igreja, ouvir a orientação do pastor e entregar o dízimo.

Mas seus sonhos nem sempre eram indícios de situações negativas e poderiam até mesmo reforçar laços de parentesco. Frequentemente, ele se encontrava com sua falecida irmã em sonhos, tal como na noite anterior às nossas conversas. Quando o perguntei sobre sua sensação, após sonhar com o espírito da irmã, Ernesto me respondeu: “Fico feliz, né? Vou zangar para quê? Vou fazer oração. Mesmo se eu morrer, há outras pessoas que vão me sonhar”.

Cumprir com as obrigações junto ao altar iurdiano, portanto, não o fazia se esquecer de sua relação com os antepassados. Os sonhos lhe traziam algum conforto pela presença da falecida irmã, mas também expectativas de soluções de alguns de seus problemas.

Em outra conversa, ele me contou, emocionado, que a ex-esposa tinha saído de Maputo e levado consigo a filha. Há anos ele não via a menina, mas acreditava na ligação espiritual que tinha com a criança, já que a filha havia herdado o nome da avó, um nome tradicional. Embora associado a outra tragédia, pois seu nome representava

alguém que se suicidou por enforcamento, seus espíritos poderiam se conectar com o espírito da menina e trazê-la de volta. Para isso, ele estava participando de rituais na Igreja Universal em que escrevia o nome da filha (e da avó) em um papel em branco. Depois, orava sobre ele, esperando que sua ex-esposa fosse incomodada durante o sono e retornasse com a criança. Não obstante, o papel não poderia ser depositado em qualquer lugar. Deveria ser colocado no altar junto com uma oferta. Como vimos no capítulo 5, aquele era tido como o lugar mais forte e importante do templo, por ser o lugar do sacrifício. Para Ernesto, isso não somente era verdade como o altar ainda tinha outros poderes. Era o lugar onde, no seu modo de ver, estariam Jesus e seus espíritos, avôs e xarás. Para isso, ele seguia rezando para os espíritos e buscava reforço espiritual. Em seus termos, rezava também “para aquele Espírito Santo [...]”.

Nesses rituais, Ernesto fazia o que alguns dos meus interlocutores Zione chamavam de “magia”. Talvez por isso, ao cumprir com os rituais prescritos pelos pastores iurdianos, ele mesmo já tinha sido acusado de feitiçaria e ameaçado de morte. Curiosamente, a pessoa que o ameaçou acabou adoecendo. Seria seu colega de trabalho? A esposa? O atual marido dela? Ernesto não me contou. Porém, como quem celebra uma vitória na batalha espiritual, me perguntou: “Quem foi a mais? Quem foi o forte? Não sou eu?”.

Seu caso fornece pistas interessantes para a breve retomada do que vimos ao longo da tese, já que o vendedor estava envolvido em conflitos e alianças com pessoas e forças invisíveis das mais diversas e tinha sido persuadido a frequentar uma igreja brasileira que, em tese, não estava envolvida com a “tradição”.

Nyamnjoh (2015), autor com quem dialoguei em diferentes momentos na tese, desenvolve um interessante argumento sobre as relações de convivência, a partir da valorização das “ideias populares sobre o que constitui a realidade”. Para isso, ele reforça seu argumento sobre a incompletude do ser e fala de pessoas que deveriam ser vistas “como seres de fronteira”, destacando a possibilidade de “mediação dos modos de existência”.

A incompletude, mostra Nyamnjoh (2015: 10), se evidencia também nas adaptações e nos dinamismos de famílias que optam pelo “meio-termo do convívio entre modernidades e tradições de várias origens”, promovendo assim a “interdependência e interconectividade entre visões de mundo concorrentes”. Tais cruzamentos, é verdade, nem sempre são bem-vistos pelos que se sentem mais

pertencentes a algum dos dois mundos. Isso faria com que o estar nas fronteiras seja interpretado muitas vezes como “oportunismo, desonestidade, falta de lealdade ou impermanência nos relacionamentos com os outros” (Nyamnjoh, 2015: 7).

Como Nyamnjoh (2015: 5, 7) defende, não significa que os seres de fronteira sejam “traidores ou infiéis às suas culturas prescritas”, mas estes deveriam ser vistos “como pessoas e lugares” que subvertem “as fronteiras” e que não estão “confinados no jogo de soma zero da completude”. Os “seres de fronteira” estariam o tempo todo cruzando e interligando fronteiras, contestando limites, operando nas margens, desafiando essencialismos e ampliando possibilidades relacionais, reconhecendo assim que a vida ordinária é mais do que o visível ou conflitos e concorrências constantes, como aquelas nas quais Ernesto parecia estar envolvido.

Escolhi encerrar essa tese com sua história para retomar algumas questões incômodas levantadas durante o trabalho de investigação. O que exatamente faz um antropólogo? Qual é a utilidade do seu trabalho? Por que você escolheu trabalhar em África? Essas foram algumas perguntas com as quais me deparei ao longo de cerca de seis anos de pesquisa, desde que comecei a esboçar o projeto.

De maneira semelhante, quando a pesquisa estava em uma etapa mais avançada e, como é próprio das atividades científicas, me deparei com questionamentos sobre meus resultados parciais. Em alguns seminários, congressos e simpósios, as descrições que fazia (e faço na tese) pareciam estar um pouco distantes do que uma pesquisa em e sobre África poderia oferecer: “Por que estudar as igrejas brasileiras em Moçambique?”, “As igrejas não estariam destruindo a cultura africana?”, “Como tua tese pode contribuir para denunciar as práticas dessas igrejas?”. Estas foram apenas algumas das questões que ouvi.

No momento em que concluo a tese, tenho a sensação de que continuo sem saber como responder a determinados questionamentos, embora tenha certeza de que pretendo que esse trabalho esteja definitivamente fora da prateleira das pesquisas que trabalham com uma África “inventada”, cujo nome e a imagem têm sido sistematicamente “difamados” (Mudimbe, 1988).

Não obstante a ausência de respostas precisas, estou convicto de que optei por uma tese que não caísse no “denuncismo barato”, mas que tinha um foco: escrever sobre a questão da relacionalidade em uma cidade africana profundamente desigual. Ao cabo da pesquisa, estou convicto de ter escrito uma tese que buscou narrar os diferentes modos de estar em relação que envolvem espíritos e pessoas de

distintas tradições religiosas. No fim das contas, as palavras de Strathern me soaram como lenitivo para minha falta de respostas: “a relação e a análise relacional não podem fazer mais do que apontar as relações. E acabamos, efetivamente, em um ponto de eterna expansão” (Guimarães et al., 2012: 208).

Portanto, para compreender o impacto da presença de igrejas pentecostais brasileiras em Maputo, dialoguei com meus interlocutores e com uma vasta literatura sobre relacionalidade e materialidade. Depois de muitos diálogos, reflexões, leitura bibliográfica e releituras do caderno de campo, considero razoável concluir que as experiências religiosas envolvendo as igrejas brasileiras em Maputo se caracterizam por múltiplas e complexas relações entre humanos e não humanos e pela operação de uma *magia civilizatória* que colabora para a permanência de desigualdades e assimetrias que sempre se evidenciam materialmente.

Todas as pessoas que conheci em Maputo estavam envolvidas em múltiplas e complexas relacionalidades com poderes invisíveis e lidavam com problemas de convivência agudizados pelo colonialismo e aprofundados nas práticas de movimentos religiosos contemporâneos. No entanto, ao contrário do que pensa o senso comum, pessoas religiosas nem sempre são convencidas pela *magia* neoliberal decantada pelo pentecostalismo, com seus pressupostos de individualismo e competição desenfreada. É verdade que muitos interlocutores pareciam plenamente convencidos pela estética da *magia civilizatória* brasileira e pentecostal. Outros agiam mais do que como simples vítimas. São donos de sua própria história, reconhecem a complexidade da vida, alinham suas expectativas em relação à “modernidade”, participam ativamente das relações entre espíritos, pessoas e coisas e buscam exercer agência e deslocar as supostas fronteiras que lhes foram impostas.

Glossário

Chamboqueamento: espancamento por meio do chicote (chamboco).

Chapa: meio de transporte coletivo (*van*).

Diliza: dança circular realizada nos cultos zione.

Gandzelo: termo empregado para designar os sacrifícios de animais e as árvores sagradas onde são realizados os contatos com os antepassados.

Hikombela-mati: etapa do *lobolo* em que o noivo e seus representantes se apresentam à família da noiva.

Hosi: senhor; chefe.

Kuhlaluva: diagnóstico feito pelo médico tradicional, ao identificar a causa de algum infortúnio.

Kukhendhla: ato de pedido de sorte.

Kuphalha: ritual feito ao pé de uma árvore sagrada para invocar os espíritos dos antepassados.

Kuphamba: ritual de captura e expulsão dos espíritos maus.

Kuthavela: ritual de fechamento do corpo por meio de uma vacina.

Lobolo: casamento tradicional, em que ocorre a troca de bens entre as famílias do noivo e da noiva.

Machambas: lotes agrícolas.

Machimbombo: ônibus ou autocarro.

Mademonio: espírito mau.

Mashababos: termo empregado pela população de Cabo Delgado para designar insurgentes autodenominados muçulmanos.

Matope: lama.

Mbenga: recipiente de barro usado para amassar milho ou amendoim.

Mhamba: ritual de convívio com os antepassados.

Mimoya: anjos.

Mimpfhukwa: espírito que ressuscita e volta para se vingar, provocando doenças ou morte.

Monhés: termo pejorativo usado para designar os indianos de origem muçulmana.

Moya: vento ou alma.

Mudjiwas: esposas ou esposas de outro mundo.

Mukon'wana: genro.

Muloyi: feiticeiro.

Mulungo: branco ou estrangeiro.

Naparamas: soldados capazes de se tornar invisíveis durante a guerra.

Ndhumba: palhota.

Nsati wa Swikwembo: esposa do marido espiritual.

Nyamusoro: médico tradicional mais poderoso, capaz de incorporar espíritos linhageiros e espíritos estrangeiros.

Nyanga: termo genérico empregado para designar um médico tradicional.

Nyangarume: médico tradicional que trabalha com ervas, observação, elicitção de narrativas e aconselhamento.

Pahlhar: ato de invocação dos espíritos dos antepassados.

Tchova: objeto feito com cauda de animal para farejar os espíritos.

Tinguluve: espíritos da mesma linhagem.

Tinhlolo: conjunto de peças divinatórias utilizado pelos médicos tradicionais para adivinhação.

Ubuntu: filosofia africana que significa “eu sou porque nós somos”.

Xará: pessoa com quem se compartilha um nome próprio.

Xifungo: corda colorida utilizada para a proteção contra azares e maus espíritos.

Xigiyane ou xiguiane: etapa final do lobolo em que a noiva se dirige ao “lar”.

Xigubo: dança tradicional ou instrumento musical de percussão.

Xikwembu: espírito dos antepassados.

Xi-Lunguíne: antigo nome da cidade de Maputo, a cidade dos brancos.

Xindhothana: proveniente da palavra *ndhota*, que significa conselheiro; espírito que se torna marido espiritual.

Xitiki ou xitique: uma espécie de poupança ou crédito rotativo que inclui uma série de atividades e formas de sociabilidade.

Referências Bibliográficas

ACHEBE, Chinua. O nome difamado da África. In: ACHEBE, Chinua. *A educação de uma criança sob o protetorado britânico*. São Paulo: Cia das Letras, p. 82-99, 2012.

AGADJANIAN, Victor. As Igrejas ziones no espaço sócio-cultural de Moçambique urbano (anos 1980-1990). *Lusotopie*, 1999.

ALDEN, Chris; CHICHAVA, Sérgio; ALVES, Ana Cristina (Coords.). *Mozambique and Brazil. Forging New Partnerships or Developing Dependence?* Auckland Park: Fanele. 2017.

ALENCAR, Gedeon. *Protestantismo Tupiniquim: hipóteses sobre a (não) contribuição evangélica à cultura brasileira*. São Paulo: Arte Editorial, 2007.

ALMEIDA, Ronaldo. A universalização do Reino de Deus. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 44, p. 12-23, 1996.

ALMEIDA, Ronaldo. Guerra das Possessões. In: ORO, A. P.; CORTEN, A.; DOZON, J. P. Igreja Universal do Reino de Deus. Os Novos Conquistadores da Fé. São Paulo, Paulinas, p. 321-42, 2003.

ALMEIDA, Ronaldo. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (org.). *As religiões no Brasil: continuidades e rupturas*. Petrópolis: Vozes, 2006.

ALMEIDA, Ronaldo. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

ALMEIDA, Ronaldo. Religião em transição. Horizontes das Ciências Sociais no Brasil: Antropologia. São Paulo. ANPOCS, 2010.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARAÚJO, Manuel. Ruralidades-Urbanidades em Moçambique. Conceitos ou preconceitos? *Revista da Faculdade de Letras — Geografia*, 2001.

ARAÚJO, Manuel. Cidade de Maputo. Espaços contrastantes: do urbano ao rural. *Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina*, Universidade de São Paulo, 2005.

ARNFRED, Signe; MENESES, Maria Paula. “Mozambican Capulanas: Tracing histories and memories”. In KHAN, S. P.; MENESES, M. P.; BERTELSEN, B. E. (org.). *Mozambique on the Move: Challenges and Reflections*. Netherlands: Brill. African-Europe Group for Interdisciplinary Studies, n. 21, p. 186-210, 2019.

ASSUNÇÃO, Helena Santos. *Falar e guardar segredo: as capulanas de Nampula (Moçambique)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2018.

ASSUNÇÃO, Helena Santos; AIÚBA, Ali. Capulanas e macuti – camadas de tecidos, folhas e histórias. *Revista Cadernos de Campo*, Araraquara, n. 23, p. 101-124, jul./dez. 2017.

BAGNOL, Brigitte. Lovolo e espíritos no Sul de Moçambique. *Análise Social*, vol. XLIII (2.º), p. 251-272, 2008.

- BAHIA, Joana. Where Do the Prostitutes Pray? On Travestis, Mães de Santo, Pombagiras, and Postcolonial Desires. In: OOSTERBAAN, Martijn; KAMP, Linda van de; BAHIA, Joana. *Global Trajectories of Brazilian Religion: Lusospheres*. New York: Bloomsbury Academic, v. 1, p. 101-116, 2020.
- BALANDIER, George. A noção de situação colonial. *Caderno de Campo*, n. 3, p. 107- 131, 1993.
- BALANDIER, George. *A desordem: elogio do movimento*. Tradução: Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BALDRAIA, Fernando. Epistemologias para convivialidade ou Zumbificação. *Afro-Ásia*, n. 63, p. 486-525, 2021.
- BARAD, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham; London: Duke University Press, 2007.
- BAYART, Jean-François. *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Paris: Fayard, 1989.
- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BIERSACK, Aletta. Afterword: From Witchcraft to the Pentecostal-Witchcraft Nexus. In: RIO, Knut Mikjel; MACCARTHY, Michelle; BLANES, Ruy Llera (org.). *Pentecostalism and Witchcraft Spiritual Warfare in Africa and Melanesia*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.
- BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diane. Introduction: on the agency of the Intangibles. In: BLANES, Ruy; ESPÍRITO SANTO, Diane (org.). *The social life of spirits*. Chicago; London: The University of Chicago Press, p. 1-32, 2014.
- BODDY, Janice. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zār Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *O baile dos celibatários: crise da sociedade camponesa no Béarn*. Tradução: Carolina Pulici. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.
- BROTO, Vanesa Castán et al. *Planeamento Participativo para o Desenvolvimento Compatível com o Clima em Maputo, Moçambique*. Londres: UCL Press, 2015.
- BRUBAKER, Rogers; COOPER, Frederick. Para além da "identidade". *Revista Antropológica*, n. 45, Niterói, p. 266-324, 2018.
- BUTLER, Judith. *Precarious life: the powers of mourning and violence*. New York: Verso, 2004.
- BUTLER, Judith. Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation. *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 26, n. 2, p. 134-151, 2012.
- CABAÇO, José Luís de Oliveira. *Moçambique: identidades, colonialismo e libertação*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- CAHEN, Michel. *Les bandits. Un historien au Mozambique, 1994*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2002.

CAHEN, Michel. Luta de emancipação anti-colonial ou movimento de libertação nacional? Processo histórico e discurso ideológico – o caso das colónias portuguesas e de Moçambique, em particular. *Africana Studia* (Porto, Faculdade de Letras, Centro de estudos africanos), VIII, 2005.

CAHEN, Michel. Michel Cahen, Moçambique: o marxismo, a nação e o Estado. Entrevista. *Crítica Marxista*. 2007.

CAHEN, Michel. Pontos comuns e heterogeneidade das culturas políticas nos PALOPS – Um ponto de vista “pós-póscolonial”. *História: Questões & Debates*, Curitiba, volume 62, n.1, p. 19-47, jan./jun. 2015.

CAHEN, Michel; BRAGA, Ruy. “Anticolonial, pós(-)colonial, decolonial: e depois?” In CAHEN, Michel; BRAGA, Ruy (org.) *Para além do pós (-) colonial*. 1ª ed. - São Paulo: Alameda, 2018.

CAHEN, Michel. Do ultramar ao pós-colonial. Reflexões de um historiador sobre Moçambique contemporâneo nos arquivos de Portugal e Moçambique. *Práticas da História*, n.º 10: 249-267, 2020.

CAHEN, Michel; WANIEZ, Philippe; BRUSTLEIN, Violette. Pour un atlas social et culturel du Mozambique. *Lusotopie*, p. 305-362, 2002.

CALVO, Daniela. Comensalidade e antropofagia como metáforas de poder, violência e conflitos na África Subsaariana. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 40(3): 189-215, 2020.

CAMPOS, Leonildo Silveira. A Igreja universal do reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão (Brasil, África e Europa). *Lusotopie*, p. 355-367, 1999.

CANTARELA, Antonio Geraldo. *O caçador de ausências: o sagrado em Mia Couto*. Tese (Doutorado em Letras), Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Letras, Belo Horizonte, 2010.

CARSTEN, Janet. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

CASSALHO, João De Regina Máris dos Santos e. *A produção do lugar em Inhassune (sul de Moçambique): memória, trabalho compulsório e políticas do tempo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2020.

CASSANITI, Julia; LUHRMANN, Tanya Marie. Encountering the Supernatural. A Phenomenological Account of the Mind. *Religion and Society: Advances in Research* 2, p. 37–53, 2011.

CASTRO, Ronaldo Oliveira. Mundos narrados, histórias possíveis: memória e história em alguns romances africanos de língua portuguesa. *Revista de Ciências Sociais* (UFC), v. 44, p. 243-262, 2013.

CAVALLO, Giulia. *Curar o passado: mulheres, espíritos e “caminhos fechados” nas igrejas Zione em Maputo, Moçambique*. Tese (Doutorado em Antropologia). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2013.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre a negritude. In: CESAIRE, Aimé; MOORE, Carlos. (org.). *Discurso sobre a negritude*. Belo Horizonte: Nandyala, p. 107-114, 2010.

CHABAL, Mateus Silvestre. *Representações sociais, estigmatização e perseguição de pessoas com albinismo em Moçambique: um estudo de casos*. Tese de Doutorado (Antropologia), ISCTE, 2020.

CHAMBE, Zacarias Milisse. *Entre “vientes” e nativos : mineração, mobilidade, violências e (re) existências em Montepuez, Moçambique*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Unicamp, Campinas, SP: 2021.

GUERREIRO, Clayton; CHAMBE, Zacarias Milisse; DE REGINA CASSALHO, João. Violência civilizatória e neoliberalismo: quando política e religião se encontram em Moçambique. *Revista Debates*, 16(3), 17–34, 2022.

CHICHAVA, Sérgio. Impacto e significado do investimento chinês em Moçambique (2000-2010). In: CHICHAVA, Sérgio; ALDEN, Chris (org.). *A Mamba e o Dragão: Relações Moçambique-China em perspectiva*. Maputo: IESE, 2012.

COELHO, João Paulo Borges. Da violência colonial ordenada à ordem pós-colonial violenta Sobre um legado das guerras coloniais nas ex-colônias portuguesas. *Lusotopie*, p. 175-193, 2003.

COELHO, João Paulo Borges. *A literatura quantitativa e a interpretação do conflito armado em Moçambique (1976-1992)*. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 2010.

COMAROFF, Jean. *Body of Power, Spirit of Resistance. The Culture and History of a South African People*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. *Of revelation and revolution: the dialectics of modernity on a South African frontier*. Chicago: The University of Chicago Press. v. 2, 1997.

COMAROFF, John; COMAROFF, Jean. Occult economies and the violence of abstraction: notes from the South African postcolony. *American Ethnologist* 26, 279-303, 1999.

COOPER, Frederick; STOLER, Ann Laura (org.). *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. 1ª ed. University of California Press, 1997.

CORREA, Sílvio Marcus de Souza. Heterotopia e vilegiatura em Lourenço Marques (1890-1930). *Revista de História*, São Paulo, 2019.

CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre e ORO; Ari Pedro (org.). *A Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, 2003.

COSSA, Dulcídio M. Albuquerque. “Mhamba ya Ukanyi”: *O ritual de ukanyi: uma tradição na modernidade - entrelaçamentos do rural e urbano*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2017.

COSTA, Ana Bénard. As crenças, os nomes e as terras: dinâmicas identitárias de famílias na periferia de Maputo. *Etnográfica*, Vol. VIII (2), p. 335-354, 2004.

COSTA, Ana Bénard. Rezar nos mesmos sítios, rezar em muitos sítios: casamentos, práticas terapêuticas, redes de solidariedade e valores em reconstrução. *Revista de Ciências Sociais*. v. 39. n. 1, 2008.

COSTA, Sérgio. O nexa negligenciado entre convivialidade e desigualdade. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 38, n. 1, p. 15-32, 2019.

- CRAPANZANO, Vicent. A cena: lançando sombra sobre o real. *Mana* 11(2):357-383, 2005.
- CRUZ E SILVA, Teresa. Educação, identidades e consciência política: a Missão Suíça no Sul de Moçambique (1930-1975). *Lusotopie*, nº5, 1998.
- CRUZ E SILVA, Teresa. Igreja Universal em Moçambique. In: CORTEN, DOZON e ORO. *Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Paulinas, p.122-145, 2003.
- CSORDAS, Thomas. *Corpo, significado, cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.
- CSORDAS, Thomas. Fenomenologia cultural corporeidade: agência, diferença sexual, e doença. *Educação* (Porto Alegre, impresso), v. 36, n. 3, p. 292-305, set./dez. 2013.
- DE BOECK, Filip; PLISSARD Marie-Françoise. *Kinshasa: tales of the Invisible city*. Ghent – Amsterdam, Ludion, 2004.
- DAS, Veena. Cohabiting an Interreligious Milieu: Reflections on Religious Diversity. In: BODDY, Janice; LAMBEK, Michael (org.). *A Companion to the Anthropology of Religion*. Oxford, UK: John Wiley & Sons, 2013.
- DELUMEAU, Jean. *O medo no Ocidente: 1300-1800. Uma cidade sitiada*. Tradução: Maria Lúcia Machado, Tradução das notas: Heloísa Jahn. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- DERRIDA, Jacques. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. New York: Routledge, 2006.
- DIAS DE ANDRADE, Ignácio. “*Tem um espírito vivo dentro dessa pele*”: feitiçaria e desenvolvimento em Tete, Moçambique. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.
- DOMENECH-SOUZA, Rodrigo. Comer é poder: posse de terra e diferenciação social em uma antiga aldeia comunal do sul de Moçambique. In: ARAÚJO, Melvina (Org.). *Diferença em contextos plurais*. Editora UFPR, 2022 [no prelo].
- DOUGLAS, Mary. Os Lele revisitados, 1987. Acusações de feitiçaria. *Mana* 5(2):7-30, 1999.
- EDWARDS, Elizabeth. Tracing photography. In: BANKS Marcus e RUBY Jay (org.), *Made to Be Seen: Perspectives on the History of Visual Anthropology*. Chicago e Londres, University of Chicago Press, pp. 159-189, 2011.
- ENGELKE, Matthew. Discontinuity and the discourse of conversion. *Journal of Religion in Africa* 34 (1/2): 82–109, 2004.
- ENGELKE, Matthew. *A Problem of Presence. Beyond Scripture in an African Church*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- ENGELKE, Matthew. Past Pentecostalism: notes on rupture, realignment, and everyday life in pentecostal and African Independent Churches. *Africa* 80 (2), 2010.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARRÉ, Albert. Vínculos de sangue e estruturas de papel: ritos e território na história de Quême (Inhambane). *Análise Social*, vol. XLIII (2.º), p. 393-418, 2008.

FARRÉ, Albert. Assimilados, régulos, Homens Novos, moçambicanos genuínos: a persistência da exclusão em Moçambique. *Anuário Antropológico*, Brasília, UnB, v. 40, n. 2: 199-229, 2015.

FEIJÓ, João. Perspectivas moçambicanas sobre a presença chinesa em Moçambique: uma análise comparativa de discursos de entidades governamentais, de um blog e de trabalhadores moçambicanos de Maputo. In: CHICHAVA, Sérgio; ALDEN, Chris (org.). *A Mamba e o Dragão: Relações Moçambique-China em perspectiva*. Maputo: IESE, 2012.

FEIJÓ, João. Do “inimigo sem rosto” à hipótese do diálogo: identidades, pretensões e canais de comunicação com os *machababos*. *Destaque Rural*, n. 130, 2021.

FELICIANO, José Fialho. *Antropologia econômica dos Thonga do sul de Moçambique*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1998.

FIGUEIREDO, Daniel Alves de Jesus. *Entre o visível e o invisível: linguagens de poder e composição da política em Nampula, Moçambique*. Tese (Doutorado em Antropologia), Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2020.

FIOROTTI, Silas André. *A Igreja Universal e o espírito da palhota: análise dos discursos “religiosos” e “políticos” da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) no sul de Moçambique*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

FIRMINO, Gregório Domingos. Ascensão de uma norma endógena do português em Moçambique: desafios e perspectivas. *Gragoatá*, Niterói, v. 26, n. 54, p. 163-192, jan.-abr. 2021.

FLIKKE, Rune. *Curing the Ills of History. From Colonial Public Health to Hygiene and Healing in Contemporary South African Independent Churches*. Doctor Political Degree, University of Oslo, 2001.

FLORÊNCIO, Fernando. Autoridades Tradicionais e Estado moçambicano: o caso do distrito do Búzi. *Cadernos de Estudos Africanos* [Online], 5/6, 2004.

FONSECA, Edilberto José de Macedo. “...Dar rum ao orixá...” ritmo e rito nos candomblés ketu-nagô. *Textos escolhidos de cultura e arte populares*, v. 3, n. 1, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução: Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987.

FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. London/ New York: Verso, 2003.

FRAZER, James. *O Ramo de Ouro*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

FRESTON, Paul. A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa. *Lusotopie*, 1 (2): 383-403, 1999.

FRY, Peter. O Espírito Santo contra o Feitiço e os espíritos revoltados: civilização e tradição em Moçambique. *Mana*, 2000.

GALLO, Fernanda Bianca Gonçalves. “Andando à procura dessa vida: dinâmicas de deslocamento na província de Tete-Moçambique, do colonialismo tardio à mineradora Vale”. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 2017.

GALVÃO, Eduardo Enéas. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GANE, Nicholas; HARAWAY, Donna. “Se nós nunca fomos humanos, o que fazer?”, *Ponto Urbe* [Online], 6, 2010.

GASPAR, Dowyvan. “É dando que se recebe”: A Igreja Universal do Reino de Deus e o negócio da fé em Moçambique. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

GEFFRAY, Christian. *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Porto: Afrontamento, 1991.

GEFFRAY, Christian. *Nem pai nem Mãe. Crítica do parentesco: o caso macua*. Lisboa: Caminho, 2000.

GESCHIERE, Peter. *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1997.

GESCHIERE, Peter, Feitiçaria e modernidade nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade. *Afro-Ásia*, 34, p. 9-38, 2006.

GHERMAN, Michel. Deus e Diabo na Terra Santa Pentecostalismo brasileiro em Israel. *WebMosaica*, v.1, n.1, 2009.

GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2012.

GLUCKMAN, Max. *Rituais de rebelião no sudeste da África*. Série Tradução, v. 1. Brasília: DAN/UnB, 2011.

GODOY, Adriano. *Cultivando a Casa de Maria : materialidades da Basílica Nacional de Aparecida*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2020.

GOMES, Edilaine. *A “era das catedrais” da IURD: a autenticidade em exibição*. Tese (Doutorado em Ciências sociais), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2004.

GOMES, Edilaine. *A Era das Catedrais: a autenticidade em exibição*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

GONZALEZ, Lélia. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos*. Rio Janeiro: Zahar, 2020.

GORDON, Avery. *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. Minneapolis; London: University of Minesota Press, 2008.

GRANJO, Paulo. O lobolo de meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais. *Travessias - Revista de ciências sociais e humanas em língua portuguesa*, n. 4: 47-78, 2004.

GRANJO, Paulo. *Lobolo em Maputo um velho idioma para novas vivências conjugais*. Porto: Campo das Letras, 2005.

GRANJO, Paulo. Limpeza ritual e reintegração pós-guerra em Moçambique. *Análise Social*. 182: pp. 123-144, 2007.

GRANJO, Paulo. Dragões, réculos e fábricas: espíritos e racionalidade tecnológica na indústria moçambicana. *Análise Social*, vol. XLIII (2.º), p. 223-249, 2008.

GRANJO, Paulo. Saúde e Doença em Moçambique. *Saúde e Sociedade*. São Paulo, v.18, n.4, p. 567-581, 2009.

GRANJO, Paulo. Twins, Albinos and Vanishing Prisoners: A Mozambican Theory of Political Power. *Werkwinkel: Journal of Low Countries and South African Studies*, Vol. 5, n. 2, p. 73-94, 2010.

GRANJO, Paulo. Trauma e Limpeza Ritual de Veteranos em Moçambique. *Cadernos de Estudos Africanos*, 21, 2011a.

GRANJO, Paulo. Pluralismo jurídico e Direitos Humanos: os julgamentos de feitiçaria em Moçambique. *O público e o privado*, n. 18, Julho/Dezembro, 2011b.

GRANJO, Paulo. Decidir sem perceber? Racionalidades e consequências do que não faz sentido. *Palestra de abertura da IV Conferência Internacional do CEA-UEM*. Maputo: UEM, 2017.

GREEN, Edward. *Indigenous theories of contagious disease*. Walnut Creek: Altamira, 1999.

GUERREIRO, Clayton. *A gira do “reteté”: Uma análise das disputas sobre o “pentecostalismo legítimo”*. Dissertação Mestrado (Ciências Sociais). Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2016.

GUERREIRO, Clayton. “Hoje à noite vai ter reteté, pô!”: Evidências de conflitos cotidianos em rituais pentecostais. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 34, p. 123-154, ago./dez. 2018.

GUERREIRO, Clayton. Conflitos, negociações e terapias espirituais em Maputo, sul de Moçambique. In: ARAÚJO, Melvina (Org.). *Diferença em contextos plurais*. Editora UFPR, 2022a [no prelo].

GUERREIRO, Clayton. Estética terapêutica e saúde mental: notas sobre a atuação da Igreja Universal do Reino de Deus em Maputo, sul de Moçambique. In: VACCHIANO, Francesco (Org.). *Diálogos (in)cumpridos: sofrimento psíquico e linguagens da cura em Moçambique*. Lisboa, 2022b [no prelo].

GUIMARÃES, Bruno; GIRARDI, Luisa; OLIVEIRA, Mariana; HARAYAMA, Rui. Pontos em expansão: uma conversa com Marilyn Strathern. *Cadernos de Campo*. São Paulo, n. 21, 2012.

GUIZELIN, Gilberto. Uma luz sobre as relações Brasil-Moçambique no oitocentos: a missão consular de João Luiz Airoza (1827-1828). *Revista de História* (São Paulo), n. 178, 2019.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

HERNANDEZ, Hector Guerra. Invasões estrangeiras e formação do estado ao sul de Moçambique. *África* (São Paulo, 1978, Online), São Paulo, n. 35, p. 19-55, 2015.

HIGH, Mette. *Fear and Fortune. Spirit Worlds and Emerging Economies in the Mongolian Gold Rush*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2017.

HONWANA, Alcinda. *Sealing the Past, Facing the Future: Trauma Healing in Rural Mozambique*. London: Conciliation Resources, Accord, 1998.

HONWANA, Alcinda. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: Possessão de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*. Lisboa: Promédia, 2002.

IGREJA, Victor. Why there are so man drums playing until down?: Exploring the role of Gamba Spirit and Healers in the post-war recovery period in Gorongosa, Central Mozambique, *Transcultural Psychiatry*, 4, pp. 458-487, 2003.

IGREJA, Victor; DIAS-LAMBRANCA, Béatrice e RICHTERS, Annemiek. Gamba spirits, gender relations, and healing in post-civil war Gorongosa, Mozambique. *Journal of Royal Anthropological Institute* 14: 353-371, 2008.

ISAACMAN, Allen F; ISAACMAN, Barbara. *A ilusão do desenvolvimento: Cahora Bassa e a História de Moçambique*. Tradução: Eléusio Vargas e Nunos Domingos. Lisboa: Le Monde Diplomatique, Edições Outro Modo, 2019.

ISAACMAN, Allen F; ISAACMAN, Barbara. *Mozambique's Samora Machel: A Life Cut Short*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 2020.

ISRAEL, Paolo. The War of Lions: Witch-Hunts, Occult Idioms and Post-Socialism in Northern Mozambique. *Journal of Southern African Studies*, 35:1, 155-174, 2009.

JAFAR, Jafar Silvestre. Presença chinesa em Moçambique, 2000-2015: hetero-identidades, "neocolonialismo" e "apartheid" sócio-laboral?. In: OLIVIERI, Chiara; ORTEGA SANTOS, Antonio. (org.). *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global*. Granada, España: Instituto de Migraciones, 2017.

JAMES, Susan. *Spinoza on Philosophy, Religion, and Politics: The Theological-Political Treatise*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

JARDIM, Marta. *Cozinhar, adorar e fazer negócio: Um estudo da família indiana (hindu) em Moçambique*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Campinas: IFCH/Unicamp, 2006.

JARDIM, Marta. De sogra para nora para sogra: redes de comércio e de família em Moçambique. *cadernos pagu* (29), p. 139-170, 2007.

JOHNSON, Paul Christopher (org.). *Spirited Things: The Work of "Possession" in Afro-Atlantic Religions*. The University of Chicago Press, Chicago, 2014.

JUNOD, Henri. *Usos e Costumes dos Bantu*. Campinas, IFCH/Unicamp, 2009.

KABWASA, Nsang O'Khan. *O eterno retorno: na África a velhice é uma fase privilegiada no círculo da vida*. O Correio da Unesco (Brasil), ano 10, n. 12, dez. 1982.

KAMP, Linda van de. Pentecostalismo brasileiro, 'macumba' e mulheres urbanas em Moçambique. In: ORO, Ari; STEIL, Carlos; RICKLI, João. (org.). *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*, p. 59-76. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

KAMP, Linda van de. Transatlantic Pentecostal demons in Maputo. In OLSEN, W. C.; VAN BEEK, W. E. A. (org.). *Evil in Africa: encounters with the everyday*. Bloomington: Indiana University Press, p. 344-363, 2015.

KAMP, Linda van de. *Violent Conversion. Brazilian Pentecostalism and the Urban Women in Mozambique*. UK: James Currey, Religion in Transforming Africa Series, 2016.

KAMP, Linda van de. Conversão do marido espiritual: a realização da imaginação pentecostal em Moçambique. *Debates do NER*. V. 1, N. 35, 2019.

KOPYTOFF, Igor. The Internal African Frontier: the making of African political culture. In: KOPYTOFF, Igor (org.). *The African Frontier: the reproduction of African societies*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun (org.). *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Ed. UFF, p. 89-123, 2008.

LAMBEK, Michael. Spirits and spouses: possession as a system of communication among Malagasy speakers of Mayotte. *American Ethnologist*, vol. 7(2), p. 318-331, 1980.

LANGA, Adriano. *Questões Cristãs. A Religião Tradicional Africana (Moçambique)*. Braga: Editorial Fransiscana, 1992.

LARANJEIRA, Lia. *Mashinamu na Uhuru: conexões entre a produção de arte makonde e a história política de Moçambique (1950-1974)*. Tese (Doutorado em História Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2016.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

LITSURE, Henrique Francisco. *A identidade Tsonga-Changana no contexto da identidade nacional moçambicana: construção e representação*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, Universidade de Lisboa, 2020.

LOFORTE, Ana. Bairros periféricos da cidade de Maputo: A interacção social na produção de acções colectivas. In: MONDARDINI, Gabriella. *Antropologia della salute in Mozambico*. Sassari, EDES Editrice Democratica Sarda, 2002.

LOPES, Artur Costa; BRITO, Érico de Souza; GUERREIRO, Clayton. Xigubos, pandeiros e atabaques: instrumentos como meio de acesso ao sobrenatural no Brasil e em Moçambique. *Debates Do NER*. Ano 21, n. 40, 2021.

LUNDIN, Iraê Baptista. *Negotiating Transformation: Urban Livelihoods in Maputo Adapting to Thirty Years of Political and Economic Changes*. Göteborg: Department of Human and Economic Geography, School of Business, Economics and Law, Göteborg University, 2007.

MACAMO, Elísio. A influência da religião na formação de identidades sociais no sul de Moçambique. In: SERRA, Carlos (org.). *Identidade, moçambicanidade, moçambicanização*. Maputo: Livraria Universitária. p. 35-48, 1998.

MACAMO, Elísio (org.). *Negotiating modernity: Africa's ambivalent experience*. Londres: Zed Books, 2005.

MACAGNO, Lorenzo. Fragmentos de uma imaginação nacional. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 24, n. 70, jun/2009.

MACHAVA, Benedito Luís. *The Morality of Revolution: Urban Cleanup Campaigns, Reeducation Camps, and Citizenship in Socialist Mozambique (1974-1988)*. Doctor of Philosophy (History), University of Michigan, 2018.

MACHELE, Júlio. "He then became a lion": witchcraft accusations in rural Mozambique. In: GREEN, MC; GUNN TJ; HILL M (org.). *Religion, Law and Security in Africa*. Stellenbosch: Conf-RAP, 2018.

MAFEJE, Archie. Africanidade: uma ontologia combativa. Tradução: Paulo Müller. *AbeAfrica: Revista da Associação Brasileira de Estudos Africanos*, v.3, n.3, 2019.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *RBCS*. v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. São Paulo: de perto (e de dentro) é outra cidade, *Ponto Urbe*, 18, 2016.

MAHUMANA, Narciso António. *Rethinking Indigenous Medicine: Illness (mis)representation and Political Economy of Health in Mozambique's public health field*. Doctor Degree of Philosophy in Social Anthropology, University of Sussex, School of Global Studies, 2013.

MAHUMANE, Jonas Alberto. *Representações e percepções sobre Crenças e Tradições Religiosas no Sul de Moçambique: O Caso das Igrejas Zione*. Tese (Mestrado em Antropologia Social e Cultural). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008.

MAHUMANE, Jonas Alberto. *"Marido Espiritual": Possessão e Violência Simbólica no Sul de Moçambique*. Tese (Doutorado em Antropologia). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2015.

MALOA, Joaquim Miranda. *O lugar da desordem: um estudo sociológico sobre o assalto à mão armada em Moçambique na cidade de Lichinga*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, 2012.

MALOA, Joaquim Miranda. *A urbanização moçambicana: uma proposta de interpretação*. Tese (Doutorado em Geografia Humana), Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação de Geografia Humana, São Paulo), 2016.

MARIANO, Ricardo. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

MARTELLI, Thaís Morelato; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Espíritos compositores e instrumentistas: a música na Umbanda. *Psicologia em Estudo*, vol. 24, Maringá, 2019.

MATUSSE, Renato Manuel; RAMÍREZ-SÁNCHEZ, Miguel Ysrrael. Riscos de Afogamentos no Município de Maputo: O Caso da Praia de Costa do Sol. *Flammae*, (16), 105-134, 2020.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MATE, Rekopantswe. Wombs as God's laboratories: Pentecostal discourses of femininity in Zimbabwe. *Africa* 72 (4): 549–68, 2002.

MBEMBE, Achile. *On the Postcolony*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 2001.

MBEMBE, Achile. *Crítica da razão negra*. Tradução: Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MBEMBE, Achile. *Brutalismo*. Paris: La Decouverte, 2020.

MELLO, Marcelo Moura. *Devoções manifestas: religião, pureza e cura em um templo hindu da deusa Kali (Berbice, Guiana)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, 2014.

MELLO, Marcelo Moura. Mimesis, dúvida e poder: divindades hindus e espíritos de colonizadores na Guiana. *Horizontes Antropológicos*, ano 26, n. 56, p. 57-86, jan./abr. 2020.

MENDES, Chirley Ferreira. *Uma vitrine do Brasil: telenovelas brasileiras entre estudantes africanos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2012.

MENESES, Maria Paula. “Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada”: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas. In: SANTOS, Boaventura Sousa; CRUZ E SILVA, Teresa. *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social*. Maputo, Centro de Formação Jurídica e Judiciária, p.77-110, 2004.

MENESES, Maria Paula. O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais. *e-cadernos CES [Online]*, 07, 2010.

MENESES, Maria Paula. Xiconhoca, o inimigo: Narrativas de violência sobre a construção da nação em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 106, 2015.

MENESES, Maria Paula. Os sentidos da descolonização: uma análise a partir de Moçambique. *Catalão*, v. 16, n. 1, p. 26-44, jan./jun. 2016.

MENESES, Maria Paula. Colonialismo como violência: a “missão civilizadora” de Portugal em Moçambique. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 2018.

MEYER, Birgit. “Make a complete break with the past”: memory and postcolonial modernity in Ghanaian discourse, *Journal of Religion in Africa* 28 (3): 316–49, 1998.

MEYER, Birgit. *Translating the Devil: religion and modernity among the Ewe in Ghana*. Edinburgh University Press, 1999.

MEYER, Birgit. “Christianity in Africa: from African independent to Pentecostal-charismatic Churches”, *Annual Review of Anthropology* 33: 447–74, 2004.

MEYER, Birgit. *Aesthetic Formations: Media, Religion and the senses*. Publisher, Palgrave Macmillan, 2009.

MEYER, Birgit. “There Is a Spirit in that Image”: Mass-Produced Jesus Pictures and Protestant-Pentecostal Animation in Ghana. *Comparative Studies in Society and History*, 52(1): 100–130, 2010.

MEYER, Birgit. A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 34, p. 13-45, ago./dez. 2018.

MEYER, Birgit. Religião material: como as coisas importam. In: GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (org.). *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

MEYER, Birgit. Religion as Mediation. *Entangled Religions*, 11(3), 2020.

MEYER, Birgit. What Is Religion in Africa? Relational Dynamics in an Entangled World, *Journal of Religion in Africa*, 50(1-2), 156-181, 2021.

MEYER, Birgit; VERRIPS, Jojada. Aesthetics. In: MORGAN, David. (org.). *Key Words in Religion, Media, Culture* (p. 20-30). London and New York: Routledge, 2008.

MILLER, Daniel. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material*. Tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MITCHELL, W.J.T., *What Do Pictures Want: The Lives and Loves of Images*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

MONTERO, Paula. Talal Asad: para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de Clifford Geertz. *Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)*, 19(19), 259-261, 2010.

MONTERO, Paula; SILVA, Aramis; SALES, Lilian. Fazer religião em público: encenações religiosas e influência públicas. *Horizontes Antropológicos*. 24 (52), 2018.

MORAIS, Sara. Cooperação Educacional Brasil-Moçambique: Considerações sobre discursos de modernidade e distinção social. *Caderno de Estudos Africanos*, 36, 2018.

MOREIRA, Harley Abrantes. *Onde há desespero, a esperança é importante? História da expansão do cristianismo batista em Moçambique (1950-1992)*. Tese (Doutorado em História Cultural), Faculdade de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

MORIER-GENOUD, Éric. Arquivos, historiografia e igrejas evangélicas em Moçambique. *Estudos Moçambicanos* 19, p. 137-154, 2002.

MORIER-GENOUD, Éric. Renouveau religieux et politique au Mozambique, *Politique africaine*. n° 134, p. 155-177, juin 2014.

MUDIMBE, Valentin. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

MÜLLER, Paulo; ARAÚJO, Melvina. Apresentação do Dossiê: Coetaneidade, Pós-Colonialidade, Diáspora(s) e Africanidade(s): Caminhos dos Estudos Africanos no Brasil. *Revista Mediações (UEL)*, v. 25, p. 10-22, 2020.

NIEHAUS, Isak. Witches and zombies of the South african lowveld: discourse, Accusations and subjective reality. *Royal Anthropological Institute*, p. 191-210, 2005.

NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Lisboa, Publicações Europa-América, 1997.

NGOMANE, Yara. *Estudantes moçambicanos em Belo Horizonte: uma discussão sobre a construção identitária e de redes de sociabilidade*. Dissertação (Mestrado em Antropologia

Social). Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

NYAMNJOH, Francis. Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality. *Journal of Asian and African Studies*. p. 1-18, 2015.

OBARRIO, Juan. Remains: to be seen. Third Encounter between State and “Customary” in Northern Mozambique. *Cultural Anthropology*, Vol. 25, Issue 2, p. 263–300, 2010.

OBARRIO, Juan. *The Spirit of the Laws in Mozambique*. Chicago; London: Chicago Press, 2014.

OGOLA, George. Popular Culture and Politics: Whispers and the ‘Dramaturgy of Power’ in Kenya. *Social Identities* Vol. 11, No. 2, p. 147- 160, March 2005.

ORO, Ari Pedro. A presença religiosa brasileira no Exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. *Estudos avançados* 18 (52), 2004.

ORO, Ari Pedro; TADVALD, Marcelo. A Igreja Universal do Reino de Deus no espaço público religioso global. *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, Vol. XXXVI, pp. 51-69, 2018.

ORSI, Robert; Material children. Making God’s presence real through Catholic boys and girls. In: LYNCH, G.; MITCHELL, J. (org.). *Religion, media and culture: A reader*. New York: Routledge, p. 147–158, 2012.

PALMEIRA, Moacir; CARNEIRO, Ana. Apresentação: Antropologia e Literatura. *Revista de Ciências Sociais (UFC)*, v. 44, p. 7-11, 2013.

PASSADOR, Luiz Henrique. *Guerrear, casar, pacificar, curar: o universo da “Tradição” e a experiência com o HIV/AIDS no distrito de Homoine, Sul de Moçambique*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, Campinas, 2011.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 42, p. 1-35, 2014.

PELS, Peter. Introduction: Magic and Modernity. In: MEYER, Birgit; PELS, Peter. *Magic and Modernity*. Standard, California: Standard University Press, 2003.

PENVENNE, Jeanne Marie. Fotografando Lourenço Marques: a cidade e os seus habitantes de 1960 a 1975. In: CASTELO, Claudia; THOMAZ, Omar Ribeiro; NASCIMENTO, Sebastião; SILVA, Teresa Cruz (org.). *Os outros da colonização: ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique*. Lisboa: ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2012.

PEREIRA, Mateus. Batuques negros, ouvidos brancos: colonialismo e homogeneização de práticas socioculturais do sul de Moçambique (1890-1940). *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 39, nº 80, 2019.

PIERUCCI, Antonio Flávio. Religião como solvente – uma aula. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 75, p. 111-127, jul. 2006.

PINA-CABRAL, João de. O retorno da Laurentina: a simbolização das relações étnicas no Moçambique colonial e pós-colonial. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 53, p. 85-96, março 1999.

POLANAH, Luís. *O Nhamussoro e as outras funções mágico-religiosas*. Coimbra: Instituto de Antropologia, 1987.

PONSO, Leticia Cao; NHAMPOCA, Ezra C. Uso ritual das línguas bantu nas cerimônias do lobolo e da kutchinga. *Papia* (Brasília), v. 28, p. 133-148, 2018.

POWELL, Christopher. Radical Relationism: A proposal. In: POWELL, Christopher; DÉPELTEAU, François (org.). *Conceptualizing Relational Sociology*. New York: Palgrave Macmillan, p. 187-207, 2013.

PREMAWARDHANA, Devaka. *Faith in Flux: Pentecostalism and Mobility in Rural Mozambique*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.

PROMEY, Salley M. Religion, Sensation, and Materiality: An Introduction. In: PROMEY, Salley M. *Sensational Religion: Sensory Cultures in Material Practice*. Yale University Press, 2014.

QUEMBO, Carlos Domingos. O poder do poder: Operação Produção (1983) e a produção dos 'improdutivos' urbanos no Moçambique pós-colonial. *Cadernos de História de Moçambique*, 1, p. 65-81, 2012.

RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, p. 324-330, 2002.

RANCIÈRE, Jacques. *A partilha do sensível*. São Paulo: EXO Experimental org./Editora 34, 2020.

REIS, Livia. *Ser Universal: crentes engajados e práticas cotidianas na cidade de Maputo. Tese (Doutorado em Ciências Sociais)*. Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro - UERJ, Rio de Janeiro, 2018.

REIS, Livia. Estreitando alianças, criando crentes moçambicanos. Notas sobre a cooperação entre a Igreja Universal do Reino de Deus e a Frelimo na cidade de Maputo. *Revista De Antropologia*, 62(3), 584 – 609, 2019.

REINHARDT, Bruno. *Espelho ante espelho: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador*. São Paulo: Attar, 2007.

REINHARDT, Bruno. Desagregando a mediação: tecnologias e atmosferas religiosas. *Mana*. Rio de Janeiro. Online, v. 26, p. 1-33, 2020.

REINHARDT, Bruno. A relacionalidade da ruptura pentecostal: conversão, natalidade e parentesco espiritual em Gana. *Religião e Sociedade*, v. 41, p. 49-75, 2021.

RIO, Knut Mikjel; MACCARTHY, Michelle; BLANES, Ruy Llera (org.). *Pentecostalism and Witchcraft Spiritual Warfare in Africa and Melanesia*. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

RITA-FERREIRA, António. *Presença Luso-asiática e mutações culturais no sul de Moçambique (até c. 1900)*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982.

ROBINSON, David Alexander. *Curse on the Land: A History of the Mozambican Civil War*. Doctor Degree Philosophy of History, University of Western Australia, 2006.

ROSSI, Amanda. *Moçambique, o Brasil é aqui: Uma investigação sobre os negócios brasileiros na África*. Rio de Janeiro: Record, 2015.

- RUI, Taniele. *Nas tramas do crack. Etnografia da abjeção*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.
- SANTANA, Jacimara Souza. Tradição Oral do Império de Gaza, Identidade *Nyanga* e Contestação ao colonialismo no sul de Moçambique (C. 1895-1956). *Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. Ano IX, Nº XVI, Janeiro/2016.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.
- SCHELIGA, Eva Lenita. *Educando sentidos, orientando uma práxis: etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2010.
- SCHUETZE, Christy K. *"The World Is Upside Down": Women's Participation in Religious Movements in Mozambique*. Dissertation (Anthropology). University of Pennsylvania, 2010.
- SCOTT, James C. *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press, 1976.
- SEIBERT, Gerhard. *Massive Conversive to Spiritual Churches in semi-urban in Mozambique*. Afrika im Kontext, Hannover, 2004.
- SEMÁN, Pablo. *Vivir la Fe. Entre el catolicismo y el pentecostalismo, la religiosidad de los sectores populares en la Argentina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2021.
- SEQUEIRA, Ana Rita Sousa. Interpretações locais sobre a malária e o discurso sobre os provedores tradicionais de cuidados de saúde no sul de Moçambique. *Saúde e Sociedade*. São Paulo, v.25, n.2, p.392-407, 2016.
- SEQUEIRA, Ana Rita Sousa. *A Malária em Moçambique: Políticas, Provedores de Cuidados, Saberes e Práticas de Gestão da Doença*. Tese (Doutoramento em Estudos Africanos). Lisboa: Centro de Estudos Internacionais do Instituto Universitário de Lisboa, 2017.
- SERRA, Carlos. *Linchamentos em Moçambique*. 2ª ed. Maputo: Imprensa Universitária, 2015.
- SILVA, Cristiane Nascimento da. *"Viver a fé em Moçambique": as relações entre a Frelimo e as confissões religiosas (1962-1982)*. Tese (Doutorado em História), Instituto de História, Universidade Federal Fluminenses, 2017.
- SILVA, Anaxsuell; ROSA, Karen. A Igreja Universal do Reino de Deus em Angola: faces da nova cartografia religiosa global. *Ciências Sociais Unisinos*, São Leopoldo, vol. 53, n. 2, p. 234-241, mai/ago 2017.
- SITOE, Bento. *Dicionário Changana-Português*. Maputo: Texto editores, 2011.
- SPIES, Eva. Being in relation: A Critical Appraisal of Religious Diversity and Mission Encounter in Madagascar. *Journal of Africana Religions*, vol. 7, n. 1, 2019.
- SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- STOLOW, Jeremy. Religião e Mídia: notas sobre pesquisas e direções futuras para um estudo interdisciplinar. *Religião e Sociedade*. Vol. 34, n. 2, Rio de Janeiro, jul/dez 2014.

STRATHERN, Marilyn. The Concept of Society Is Theoretically Obsolete: For the Motion. In: INGOLD, Tim (org.). *Key debates in Anthropology*. London: Routledge, p. 60-66, 1996.

STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem. Entrevista. *Mana* 5 (2):157-175, 1999.

SUMICH, Jason. *Construir uma Nação: Ideologias de Modernidade da Elite Moçambicana*. *Análise Social*, XLIII, 2, 319-345, 2008.

SUNDKLER, Bengt. *Bantu Prophets in South Africa*, London: Lutterworth, 1948.

SWATOWISKI, Claudia. The Ark of the Covenant in Angola: Connecting a Transnational Pentecostal Network. In: OOSTERBAAN, Martijn; KAMP, Linda van de; BAHIA, Joana (org.). *Global Trajectories of Brazilian Religion: Lusospheres*. New York: Bloomsbury Academic, v. 1, p. 57-68, 2020.

TADVALD, Marcelo. *Adaptações da Fé: análise antropológica da transnacionalização da Igreja Universal entre Brasil e Argentina*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Porto Alegre: IFCH/UFRGS, 2013.

TAIBO, Ruben Miguel Mário. *Lobolo (s) no Moçambique contemporâneo: mudança social, espíritos e experiência de união conjugal na cidade de Maputo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, 2012.

TAMBIAH, Stanley. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TAUSSIG, Michael. *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. *Da controvérsia às práticas: conjugalidades, corpo e prosperidade como razões pedagógicas na Igreja Universal*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2012.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. *A conduta universal: O governo de si e as políticas de gênero na Igreja Universal*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2018a.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. Os filhos dos homens: vasectomia e masculinidade como tecnologia pentecostal. *42ª ANPOCS*, 2018b.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Contextos cosmopolitas: missões católicas, burocracia colonial e a formação de Moçambique (notas de uma pesquisa em andamento). In: FRY, Peter. *Moçambique: ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “Raça”, nação e status: histórias de guerra e “relações raciais” em Moçambique. *Revista USP*, São Paulo, n.68, p. 252-268, 2006.

THOMAZ, Omar Ribeiro. “Escravos sem dono”: a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. *Revista de Antropologia* (São Paulo), v. 51, p. 12-34, 2008.

THOMAZ, Omar Ribeiro. O tempo e o medo: a longa duração da guerra em Moçambique. *Outros Tempos: Pesquisa Em Foco - História*, 15 (26), 88–97, 2018.

THOMPSON, Edward Palmer. Economia moral da multidão. In: FASSIN, Didier; LÉZÉ, Samuel (org.). *A questão moral: uma antologia crítica*. Campinas: Ed. Unicamp, p. 291-296, 2018.

TONIOL, Rodrigo. *Do espírito na saúde. Oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil*. Tese (Doutorado em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015).

TONIOL, Rodrigo. O que faz a espiritualidade?. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 37(2): 144-175, 2017.

TRAJANO FILHO, Wilson; BRAZ DIAS, Juliana. O colonialismo em África e seus legados: classificação e poder no ordenamento da vida social. *Anuário Antropológico*, v. 40, p. 9-22, 2015.

TRENTINI, Daria. *On the Threshold of a Healer's Mosque: Spiritual Healing, Hazard and Power in Northern Mozambique*, PhD Dissertation, Department of Anthropology and Sociology, SOAS, University of London, 2012.

TRIANA, Bruna Nunes da Costa. *Ensaio em preto e branco: arquivo, memória e cidade nas fotografias de Ricardo Rangel*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, 2020.

TRINDADE, Catarina. *"Xitiki é compromisso": os sentidos de uma prática de sociabilidade na cidade de Maputo, Moçambique*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2015.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Tradução: Sebastião Nascimento. Curitiba: Huya, 2016.

TROVALLA, Ulrika. Haunted Absent Others: Movements of Evil in a Nigerian City. In: OLSEN, William; VAN BEEK, Walter. *Evil in Africa: Encounters with the everyday*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2016.

VACCHIANO, Francesco. "Una cura veramente islâmica": Progetti di soggetto e società nelle terapie musulmane in Moçambique. *La ricerca folklorica*, n. 76, 2021.

VACCHIANO, Francesco (Org.). *Diálogos (in)cumpridos: sofrimento psíquico e linguagens da cura em Moçambique*. Lisboa, 2022 [no prelo].

VALVERDE, Paulo. O corpo e a busca de lugares da perfeição: escritas missionárias da África colonial portuguesa, 1930-60. *Etnográfica*, Vol. I (1), p. 73-96, 1997.

VERHEIJ, Gerbert. Monumentos coloniais em tempos pós-coloniais. A estatuária de Lourenço Marques. *IV Congresso de História da Arte Portuguesa*. 2014.

VIVET, Jeanne. *Déplacés de guerre dans la ville. La citadinisation des deslocados à Maputo*. Paris: Karthala, 2012.

WEBSTER, David. *A Sociedade Chope. Indivíduo e aliança no Sul de Moçambique. 1969-1976*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

WEST, Harry. "Governem-se vocês mesmos!" Democracia e carnificina no Norte de Moçambique. *Análise Social*, vol. XLIII (2.º), p. 347-368, 2008.

WEST, Harry. *Kupilikula. O Poder e o Invisível em Mueda, Moçambique*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

WILSON, Monica. Co-Operation and Conflict: The Eastern Cape Frontier. In: WILSON, Monica; THOMPSON, Leonard (org.). *A History of South Africa to 1870*. London: Routledge, 1982.

WYK, Ilana Van. *The Universal Church of the Kingdom of God in South Africa: A Church of Strangers*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

ZAMPARONI, Valdemir Donizette. *Entre Narros & Mulungos (1890-1940)*. Tese (Doutorado em História Social). São Paulo: FFLCH/USP, 1998.

YENGO, Patrice. *Les mutations sorcières dans le bassin du Congo. Du ventre et de sa politique*. Paris: Karthala, 2016.

ZIMBA, Benigna. O papel da mulher no consumo de tecido importado no norte e no sul de Moçambique, entre os finais do século XVIII e os meados do século XX. In: NASCIMENTO, Augusto; ROCHA, Aurélio; RODRIGUES, Eugénia (org.). *Moçambique: Relações históricas regionais e com países da CPLP*. Maputo: Alcance Editores, p. 15-38, 2011.

Romances

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Hibisco roxo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHIZIANE, Paulina. *Niketche: Uma História de Poligamia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CHIZIANE, Paulina. *O alegre canto da Perdiz*. Porto Alegre: Dublinense, 2018.

COELHO, João Paulo Borges. *Crônica da Rua 513.2*. São Paulo: Kapulana, 2020.

COUTO, Mia. *Estórias Abensonhadas*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1996.

COUTO, Mia. *Mulheres de Cinza: as areias do imperador*. Livro 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

COUTO, Mia. *Terra Sonâmbula*. 15ª ed. Alfragide: Editorial Caminho, 2017.

COUTO, Mia. *A Confissão da Leoa*. 12ª ed. Alfragide: Editorial Caminho, 2019.

TUTUOLA, Amos. *The Palm-Wine Drinkard*. London, UK: Faber & Faber, 1952.

Arquivos e Documentos consultados

A NOTÍCIA. 28/07/1971.

BOLETIM DE INFORMAÇÃO. Corpo de Polícia de Segurança Pública da Província de Moçambique, 1961.

BOLETIM DE INFORMAÇÃO. Corpo de Polícia de Segurança Pública da Província de Moçambique, 1963.

BOLETIM DE INFORMAÇÃO. Corpo de Polícia de Segurança Pública da Província de Moçambique, 1964.

BOLETIM DE INFORMAÇÃO. Corpo de Polícia de Segurança Pública da Província de Moçambique, 1970.

CORRESPONDÊNCIA. Assembleia de Deus Lourenço Marques, 1962.

DIRECÇÃO PROVINCIAL DOS ASSUNTOS DE EDUCAÇÃO, 1965.

FOLHA UNIVERSAL, n. 990, domingo, 27 de março de 2011.

IGREJA PRESBITERIANA DO BRASIL. Manual presbiteriano. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

INE [Instituto Nacional de Estatística]. *Censo geral da população 2007*, Moçambique. Maputo, Governo de Moçambique, 2009. Disponível em: <http://www.ine.gov.mz/>.

INE [Instituto Nacional de Estatística]. *Censo geral da população 2017*, Moçambique. Maputo, Governo de Moçambique, 2019. Disponível em: <http://www.ine.gov.mz/>.

PANORAMA RELIGIOSO DE MOÇAMBIQUE. Supintrep n. 23, 1967.

RELATÓRIO DA POLÍCIA INTERNACIONAL E DE DEFESA DO ESTADO, 1961.

SERVIÇOS DE CENTRALIZAÇÃO E COORDENAÇÃO DE INFORMAÇÕES DE MOÇAMBIQUE, n. 1953, pt 1.

SERVIÇOS DE CENTRALIZAÇÃO E COORDENAÇÃO DE INFORMAÇÕES DE MOÇAMBIQUE, n. 1953, pt 7.

SERVIÇOS DE CENTRALIZAÇÃO E COORDENAÇÃO DE INFORMAÇÕES DE MOÇAMBIQUE, n. 1953, pt 8.

SERVIÇOS DE CENTRALIZAÇÃO E COORDENAÇÃO DE INFORMAÇÕES DE MOÇAMBIQUE, n. 1953, pt 12.

SERVIÇOS DE CENTRALIZAÇÃO E COORDENAÇÃO DE INFORMAÇÕES DE MOÇAMBIQUE, n. 1953, pt 14.

SERVIÇOS DE CENTRALIZAÇÃO E COORDENAÇÃO DE INFORMAÇÕES DE MOÇAMBIQUE, n. 1953, pt 18.

SERVIÇOS DE CENTRALIZAÇÃO E COORDENAÇÃO DE INFORMAÇÕES DE MOÇAMBIQUE, n. 1953, pt 19.

SERVIÇOS DE CENTRALIZAÇÃO E COORDENAÇÃO DE INFORMAÇÕES DE MOÇAMBIQUE, n. 1953, pt 20.

SERVIÇOS DE CENTRALIZAÇÃO E COORDENAÇÃO DE INFORMAÇÕES DE MOÇAMBIQUE, n. 120.